

demócrata-cristiana y defensa del pluralismo político de los católicos en aplicación de la doctrina y el espíritu de la *Gaudium et Spes*" (p. 141).

Finalmente, el quinto capítulo -titulado *Los católicos en el sistema democrático actual* (pp. 143-168)- ha sido elaborado por Eugenio Nasarre. Esta última parte del trabajo que nos ocupa cuenta con una introducción y siete subcapítulos que nos acercan a: una reflexión sobre los partidos políticos; el final del Régimen de Franco; el fracaso de la democracia cristiana; la unión de centro democrático; la participación de los católicos en los partidos y los nuevos retos. Hay que partir de la base de que en las primeras elecciones democráticas de junio de 1977 concurrió una opción política democristiana (denominada Equipo de la Democracia Cristiana) que supuso un estrepitoso fracaso, pues no logró ningún escaño en el Congreso de los Diputados y sólo unos pocos en el Senado, que fueron fruto de una coalición entre diferentes partidos.

Por otro lado, cuando Adolfo Suárez configura su equipo de Gobierno, cuenta con un grupo de políticos de marcada trayectoria cristiana -miembros de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas-, que ocuparon carteras claves. En este momento, la Iglesia Católica en España optó por mantener una posición de rigurosa neutralidad, en relación a las distintas opciones políticas concretas. Aconsejó a sus fieles que fuesen coherentes con los principios básicos de las enseñanzas evangélicas. Como es lógico, esto supuso que los católicos españoles estuviesen -y sigan estando- divididos en varias opciones políticas y no en un único partido.

Asimismo, se destaca el intento más reciente de nuestra historia de crear un partido de carácter democristiano: el Partido Demócrata Popular, que se presentó en coalición con Alianza Popular a las elecciones generales de 1985 y que tuvo una vida muy breve. Actualmente estamos viviendo una época de profundos cambios sociales y culturales, de crisis económica y con un proyecto de Estado que pretende *educar* para formar nuevos ciudadanos. Ante esta situación, en el ámbito de la política, se plantean nuevos retos para los católicos, que tendrán que asumir compromisos y acciones nuevos.

En conclusión, se trata de un libro muy interesante, de estudio histórico, avalado por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, que usa un lenguaje marcadamente divulgativo, lo que facilita su lectura, no sólo para el especialista, sino también para todo el público en general que quiera conocer de forma rigurosa cuáles han sido las vicisitudes de los partidos confesionales españoles y de los políticos católicos que han actuado en la vida política de nuestro país durante los siglos XIX y XX. La obra, de gran utilidad y muy manejable, forma parte de la colección *Presencia y diálogo* de Publicaciones San Dámaso. Por todo lo dicho, considero que es un buen trabajo que, sin duda, cumple con los objetivos fijados por sus autores y que consigue acercarnos de forma muy amena a la curiosa paradoja de que España es un país de mayoría católica -sociológicamente hablando-, en el que nunca ha triunfado un partido político católico.

CATALINA PONS-ESTEL TUGORES

MORAN, Gloria M., *Comunidad política y religiosa. Claves de la cultura jurídica europea. Vol. I: El legado cultural que recibe Europa: de la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*, Netbiblo, La Coruña, 2008, 538 pp.

1. El progreso de la investigación científica ha ido acompañado de un proceso expansivo de acotación de distintas ramas del conocimiento. Dentro de ellas opera

todavía un segundo nivel de parcelaciones para delimitar el campo específico en el trabajo de los investigadores. No puede ser, ciertamente, de otra manera, pero resulta inevitable que con ello se produzca un aislamiento entre los diferentes dominios del saber.

Los estudios históricos, y entre ellos los histórico-jurídicos, resultan especialmente afectados frecuentemente por las consecuencias derivadas de la aplicación de metodologías que permiten tan sólo un conocimiento parcial, y, por tanto, no siempre seguro, de las cuestiones estudiadas. Las diferentes manifestaciones de la vida histórica de cualquier cultura no resultan claramente comprensibles hasta que se analizan en su conjunto, a partir de los resultados de las investigaciones parciales. Estos estudios son, por tanto, necesarios, pero pocos investigadores suelen encontrarse en disposición de acometerlos, aportando la luz que permite ver la totalidad de una determinada realidad cultural.

La dificultad es aún mayor cuando se toma como campo de estudio una civilización, para individualizar los componentes que la han informado y de qué modo han operado en la configuración y transformación interna de esa civilización. Un análisis de ese tipo es particularmente relevante dentro de la civilización occidental, debido a su carecer dinámico y a su capacidad de integración de elementos externos que en determinados momentos penetran en ella.

El estudio transversal del desarrollo de la civilización occidental requiere una actitud intelectual abierta y una asimilación previa de conocimientos aportados desde campos concurrentes. La creatividad del investigador se manifiesta en la utilización selectiva de esos conocimientos y en su articulación para propiciar la receptividad reflexiva del lector. La obra de la Prof. Morán consigue plenamente ese resultado, y, desde mi propia percepción, de modo particularmente satisfactorio en el plano intelectual: al igual que la A., dentro de mi especialidad como romanista he dedicado parte de mi actividad investigadora a la temática de la proyección histórica de la herencia jurídico-cultural romana, también en función del proceso formativo de la identidad europea.

La A. toma como punto básico de referencia en su análisis el valor cultural de la religión en las diferentes modalidades que ha ido adoptando la comunidad política en la formación y desarrollo de la cultura occidental. Según la A., la intercomunicación cultural entre Oriente y Occidente se encuentra presente en el legado cultural de la Antigüedad, que se proyecta en el tiempo de distinta manera en los espacios territoriales del continente europeo que reciben la influencia de aquel legado. Desde esa perspectiva, constituye una simplificación la presentación de ambos espacios culturales como contrapuestos, y artificiosa la construcción de la identidad europea en oposición a las culturas orientales.

La A. ofrece en este primer volumen una introducción metodológica al conjunto de la obra (p. 3-125), y un estudio del legado que la cultura europea recibe de la Antigüedad (p. 129-530) Según el plan anunciado por la Prof. Morán, en un segundo volumen tratará del legado medieval y la formulación del paradigma humanista; sería deseable, sin embargo, que no fuera éste el final de la investigación de la A., perfectamente conocedora de la incidencia del componente religioso en el desarrollo de los modelos de organización de la sociedad de la Edad Moderna. La A. está intelectualmente obligada a proseguir el trabajo iniciado, y tengo el convencimiento de que así lo hará.

La Prof. Morán se encuentra particularmente dotada para la realización del estudio completo del tema planteado en este primer volumen de su trabajo de investigación.

Como canonista y especialista en Derecho eclesiástico posee la base de un conocimiento especializado que requiere, sin embargo, ser situado en la cosmovisión de la cultura occidental; la A. opera metodológicamente con ese planteamiento, y tiene la honestidad intelectual de manifestar el esfuerzo de cambio mental que tuvo que realizar para ello. Según propia confesión, el primer impulso lo recibió de sus maestros P. Lombardía y J.A. Souto, de quien es discípula, pero después ha influido en ello, sin duda decisivamente, su apertura al conocimiento y su propia experiencia vital, que le ha permitido mantener una relación permanente con medios intelectuales de diferentes confesiones religiosas. Desde estos supuestos, el tratamiento del componente religioso en su dimensión político-cultural adquiere en la Prof. Morán garantías de credibilidad científica.

Como cualquier obra de las características de la realizada por la Prof. Morán, lo que en ella se ofrece es una interpretación de la Historia de la cultura occidental, que tiene, entre otras virtualidades, el mérito de invitar a la propia reflexión, y ello es lo que pretendo hacer en estos comentarios, que quieren ser, sobre todo, un diálogo intelectual con los abundantes materiales e ideas que constituyen el contenido de su obra, tomando de ese conjunto algunos aspectos que me parecen relevantes en mi propio análisis.

2. Desde el actual nivel de conocimientos, el núcleo originario de la civilización occidental debe situarse en las culturas mesopotámicas; la A. dedica una amplia exposición (p.128-215) al desarrollo de estas primeras civilizaciones, cuyos elementos culturales comunitarios influyen en otras posteriores. Dentro de las culturas mesopotámicas tiene particular interés la primera de ellas, la sumeria, de la que la civilización occidental recibe importantes aportaciones merced a su influencia en las culturas hebrea y griega. Este momento inicial de referencia que la A. destaca, resulta sumamente esclarecedor para la comprensión del escenario en que comenzó a formarse la civilización occidental.

En efecto, los semitas adoptaron las historias sumerias sobre la creación del mundo y el gran diluvio; por otro lado, las leyes mosaicas se basaron ampliamente en los códigos sumerios, que inspiran también el código de Hammurabi. De sumerios y hebreos se derivan, así, los ideales de la vida social y la justicia que configuraron su historia, y pasaron a la cultura occidental a través del Cristianismo. La cultura sumeria desarrolló también de modo extraordinario la capacidad inventiva en diversos campos, desde la escritura a la arquitectura y la ingeniería, las matemáticas, la astrología, la medicina, y la aplicación tecnológica de los conocimientos en la organización militar, el tratamiento de los metales y muchas otras aplicaciones. En los pueblos del oriente mediterráneo, y en el ámbito del mundo griego, se habría recibido de la cultura sumeria esa dimensión del conocimiento, que se incorpora después a la civilización occidental.

En el plano de la organización de la sociedad, en la cultura sumeria la identidad político-religiosa está representada, ante todo, por el templo, en torno al cual se consolida la mitología y el panteón de dioses, y se desarrollan, además, el conocimiento y los saberes. El templo consolida el poder intrínseco de la religión; este componente será también adoptado como elemento central por las culturas hebrea y egipcia; estas culturas, y también la griega, reciben de la sumeria el componente cultural de la mitología, que trata de dar respuesta al origen, existencia y destino del ser humano, así como al sistema de valores y la comprensión del bien y el mal.

El panteón de dioses estaba conformado por deidades antropomórficas, cuya misión primordial era la de procurar seguridad, bienestar y protección a sus fieles, lo

que consolidará la necesidad comunitaria e individual del culto divino mediante ofrendas y sacrificios. El componente religioso informa también la concepción del poder político: el gobernante sumerio aún en su persona los poderes político, religioso y jurídico; su legitimidad le es otorgada por los dioses, y el poder está divinizado en sí mismo, por lo que tienen una doble fundamentación, política y religiosa, las normas jurídicas que promulga el gobernante para regular las relaciones dentro de la comunidad; en su nombre se administra justicia, siendo el templo el lugar en el que se imparte por tribunales religiosos y civiles.

La exposición de la A. es ilustrativa de la intercomunicación entre las culturas orientales que analiza; la influencia de la cultura sumeria en la griega, especialmente por lo que se refiere al campo del conocimiento y al desarrollo de la capacidad inventiva es más que verosímil, considerando las relaciones que siempre mantuvieron los diferentes pueblos del oriente mediterráneo como consecuencia del desarrollo del comercio. Ahora bien, el estudio de las culturas orientales conduce, sin embargo, a situar en un plano todavía más destacado el salto cualitativo que aporta la cultura griega, en la que nace una nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad y la dimensión política del hombre como ciudadano, y de ello resulta la configuración de un modelo distinto de comunidad política.

El hecho diferencial de la cultura griega se aprecia, precisamente, al considerar al pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, constituido por civilizaciones basadas en relaciones de subordinación tanto frente al poder político como al religioso; frente a ellas, en la cultura griega se afirma la autonomía del individuo y el autogobierno de la comunidad política. La legitimación social del derecho y del acceso a las funciones de gobierno, así como la participación de los ciudadanos en la administración de justicia, configuran un modelo de organización de la sociedad con un sistema de valores propios, que nada tienen que ver con los que rigen en las culturas orientales. Distinta es también la posición que ocupa el sistema de creencias religiosas, que forman parte, ciertamente, de la cultura comunitaria, pero se encuentran situadas en un plano distinto al de la cultura política; el templo no ocupa la posición de centralidad que presenta en las comunidades orientales, y no existe una casta sacerdotal que proyecte su influencia en la sociedad desde la gestión de la religión.

Esta imagen de la cultura griega es la que tomó como referente la moderna cultura occidental, operando con un criterio selectivo válido solamente para el período protagonizado por los medios intelectuales y políticos vinculados a la Ilustración ateniense, artífice del primer ensayo de experiencia democrática. La idealización de ese modelo, especialmente por el pensamiento romántico, evitó deliberadamente el análisis de su desarrollo degenerativo, que acabó provocando la crisis espiritual del siglo IV a.C., en la que surge el pensamiento crítico en torno a los modos organizativos de la sociedad y a los sistemas de valores. La presencia activa de los sectores intelectuales en el seno de la comunidad política ocupa un lugar destacado en el legado que la cultura griega aporta a la civilización occidental, cuyo dinamismo interno se debe, en gran medida, a la capacidad de transformación del orden social desde el campo del pensamiento.

Constituye también una aportación singular de la cultura griega la apertura del camino para buscar y formular desde el ámbito de la especulación filosófica explicaciones relativas a la interpretación de la existencia y a la ética de los comportamientos humanos sin necesidad de acudir para ello a un sistema de creencias religiosas. Hay que añadir todavía como valor relevante del legado griego la configuración del cosmo-

politismo helenista, que propiciará la superación del componente religioso como expresión de identidad de cada pueblo; ese cosmopolitismo religioso propició el desarrollo de un espacio político-cultural de intercomunicación entre la cultura griega y las culturas orientales. El helenismo representa, sin embargo, una modalidad de la cultura griega en la que prevalece la concepción oriental del poder político, tras haberse frustrado el modelo de organización de la sociedad creado por la Ilustración ateniense.

Suele apreciarse un paralelismo entre la historia de Roma hasta el final de la época republicana y la de Atenas hasta el siglo IV a.C.; aunque se trata de culturas independientes, y sólo parcialmente simultáneas, la cultura latina recibió de la griega una notable influencia, pero el modelo de organización de la sociedad presenta importantes variantes respecto al que se configura en la democracia ateniense. Entre los elementos comunes se encuentra el hecho de que tanto la polis ateniense como la civitas romana aparecen como comunidades políticas jurídicamente organizadas bajo el imperio de la ley pública, y en ambas figura el pueblo como referente básico de la organización política, pero en la constitución romano-republicana el pueblo se encuentra situado estructuralmente en una posición muy distinta a la que ocupa en el modelo ateniense de democracia. Resulta significativo al respecto la acuñación en la cultura latina del término *res publica*, que alude a la sociedad organizada como un todo, pero no implica la atribución del poder al pueblo como sujeto determinado, sino al conjunto del sistema institucional diversificado en ámbitos competenciales entre los que se fue configurando un marco de limitaciones y controles que trataban de preservar la libertad cívica como valor fundamental de la cultura política.

La república romana puede considerarse un ensayo distinto de organización democrática, pero dotada de elementos correctores que evitaron que degenerara en el modelo asambleario de tipo ateniense, en el que la prevalencia del principio de igualdad condujo a adoptar el sistema del sorteo para el acceso a las magistraturas y a las funciones judiciales, y se reconoció la iniciativa legislativa a cualquier ciudadano, de modo que podía llegar a convertirse en ley cualquier cosa que la asamblea aprobara. En la república romana, en cambio, se mantuvo siempre el sistema electivo, y ello favoreció la formación de una clase dirigente en torno al servicio público y con la legitimación social derivada del desempeño honorable de las magistraturas; por lo que se refiere a la iniciativa legislativa, ésta fue atribuida tan sólo a determinados magistrados, limitándose la asamblea popular a aprobar o rechazar la propuesta legislativa mediante la correspondiente votación. La potestad jurisdiccional corresponde a algunos magistrados, a quienes compete la selección de los ciudadanos que pueden desempeñar funciones judiciales, tanto en los procesos civiles como en los tribunales permanentes con competencias en materias penales, que desde el siglo II a.C. sustituyen progresivamente el antiguo modelo de los *iudicia populi*.

La clase dirigente romana y los medios intelectuales son conscientes de la superioridad de su organización política participativa frente al modelo griego, cuyas demás manifestaciones culturales, sin embargo, incorporan a su propia cultura, incluido el panteón de dioses. La religión forma parte de la propia identidad cultural, pero, al igual que en la cultura griega, pertenece a un ámbito distinto del político; la influencia de los colegios sacerdotales y augurales en el ritual de los procesos electorales tiende progresivamente a perder relevancia, y, con ciertas limitaciones, se abre paso también el sistema electivo para el acceso a las funciones sacerdotales y augurales.

Tanto el modelo de organización política representado por la experiencia democrática ateniense como el que fue configurado por la cultura latina bajo la vigencia de

la organización política republicana forman parte de un fondo cultural que surge en la Antigüedad sin relación alguna con las culturas orientales; los representantes de la Ilustración ateniense presentan su modelo de comunidad política de ciudadanos libres y su propia cultura en contraposición a las orientales, y los romanos tienen esa misma percepción. Se trata, sin embargo, de paradigmas de organización de la sociedad que quedaron sepultadas en el tiempo de la vida histórica, aunque con desigual suerte.

En efecto, la degeneración de la experiencia democrática ateniense provocó reacciones críticas en los medios intelectuales del momento, que contribuyeron a crear una imagen negativa de la misma, que fue acogida también por las élites intelectuales latinas; la república romana, en cambio, contó con la consideración de los medios intelectuales incluso en sus turbulentos momentos finales, y permaneció como paradigma de constitución política y fuente de legitimidad durante el primer período del Principado; su destrucción no fue, por tanto, percibida en la memoria histórica inmediata como la experiencia de un modelo que debía abandonarse; resulta significativo de todo ello que el cambio de régimen político se hiciese desde la legalidad republicana y fuese presentado como un proyecto de restablecimiento del orden constitucional quebrantado por las contiendas civiles.

La recuperación de la memoria histórica griega y romano-republicana comenzará siglos después a producirse merced al Humanismo renacentista, especialmente en Francia, y proseguirá por obra de los intelectuales vinculados al movimiento europeo de la Ilustración; durante los siglos XVII y XVIII, tanto en América del Norte como en Francia, el pensamiento que contribuyó a la formación del moderno derecho público estableció un diálogo intelectual con esas experiencias de organización política de la Antigüedad, en las reflexiones y debates que precedieron a la nueva articulación del Estado; en ese diálogo se encuentra presente la preferencia selectiva por la cultura política romano-republicana frente al modelo ateniense de democracia, cuyas deficiencias se quieren evitar.

El único valor cultural creado por la cultura latina que tuvo continuidad en el tiempo fue la nueva concepción técnica del derecho y la figura profesional del jurista como gestor del mismo; el derecho privado constituye el campo en que nace y tiene su primer desarrollo el componente jurisprudencial, que dota al derecho de un tratamiento científico y produce una literatura jurídica; durante el Principado se produce un gran florecimiento de esa producción científica y se afianza la influencia del sector profesional de los juristas en la administración civil, que constituye uno de los soportes del nuevo modelo de organización política.

A pesar de su larga duración, el Imperio romano presenta importantes manifestaciones de inestabilidad interna, a causa de las tensiones derivadas de la indefinición de su identidad: hasta el siglo II d.C. prevalece como referente la cultura política latina y los valores de la época republicana, pero ya desde el siglo III d.C. el modelo de organización política tiende a adoptar los componentes propios de las culturas orientales.

La ruptura con el sistema electivo comienza por afectar al modo de acceso al poder imperial; el peso de la tradición republicana impedía introducir el régimen de legitimidad dinástica, por lo que se optó por el sistema de designación del sucesor, a quien daba legitimidad la ratificación del senado; el procedimiento, sin embargo, no llegó a funcionar de modo satisfactorio, debido, entre otros factores, a la intervención fáctica de la fuerza militar, que desde un primer momento opera como componente estructural de la organización política que nace con el Principado. La designación de

las altas magistraturas, civiles y militares, se convierte en competencia del titular del poder imperial, de quien reciben la legitimidad para el ejercicio de sus funciones; pervive, sin embargo, al menos durante el siglo I d.C. el sistema electivo en el ámbito municipal.

El nuevo régimen recibe y adopta la tradición jurídica de la época republicana, y, en consecuencia, opera desde el presupuesto de la legalidad como fundamento de la organización política. La subversión del orden jurídico republicano se produce de modo expreso en el siglo III d.C., al situar en la voluntad imperial la legitimación del derecho y colocar al titular supremo del poder político por encima de la legalidad; son los propios juristas, vinculados a la Cancillería imperial, quienes formulan estos nuevos principios, que responden a una concepción del poder apoyado en la fuerza militar.

La orientalización del poder político se produce de modo especial en el plano religioso; comienza con la introducción del culto al emperador como mecanismo de adhesión de la población provincial al poder romano, y se generaliza al divinizarse la propia magistratura imperial, al modo de las monarquías orientales. El panteón oficial de divinidades se había caracterizado por su carácter abierto, lo que permite la incorporación de algunos cultos a divinidades orientales durante el Principado, pero en la compleja realidad socio-cultural del Imperio romano conviven muchas otras creencias al margen de las oficialmente reconocidas, y en el siglo III d.C. adquieren amplia difusión las religiones místicas de origen oriental.

Desde los medios intelectuales vinculados al poder político se intenta configurar una nueva identidad común al conjunto del Imperio romano, a partir de la concesión general de la ciudadanía romana, la extensión territorial del derecho unificado desde la Cancillería imperial y el sincretismo de las diversas creencias religiosas. Desde finales del siglo III d.C., el poder político se configura abiertamente al modo de las monarquías orientales, prescindiendo de toda limitación el ejercicio de las funciones de gobierno; la condición de ciudadano desaparece definitivamente del lenguaje político, sustituida por la de súbdito, que refleja de modo manifiesto la nueva concepción del poder político que caracteriza al Dominado.

3. La A. presenta el contenido de su obra sobre el legado cultural que recibe Europa de la Antigüedad en dos partes: en la primera expone las culturas precristianas, a las que hasta ahora se ha hecho referencia en estos comentarios, y en el segundo el proceso formativo del paradigma imperial bizantino. La transformación del Cristianismo en la religión oficial del Imperio romano habría supuesto, por tanto, la ruptura expresa con el modelo anterior de comunidad política y la adopción de uno nuevo, en la que una determinada religión, que rechaza expresamente el anterior sistema de creencias, se convierte en componente de la identidad de una comunidad política que conserva, sin embargo, elementos de la anterior, con la que se presenta en una relación de continuidad.

La A. ofrece una exposición especialmente clara y brillante sobre el proceso de desarrollo del Cristianismo hasta su transformación en religión oficial del Imperio romano y de obligada adhesión por parte de todos los súbditos en virtud del mandato del poder político (p. 299-403). Este resultado, y el modelo de comunidad política identificado con la comunidad religiosa, no deja de resultar, en gran medida, contradictorio con la originaria naturaleza del Cristianismo, y sólo es comprensible desde los supuestos políticos en que encuentra su formulación el modelo de organización de la sociedad que instauro el Imperio bizantino.

En efecto, desde un punto de vista cultural, el Cristianismo tiene sus raíces en la ideología del mesianismo hebreo, que fundamenta un monoteísmo excluyente y la esperanza de liberación de la opresión del pueblo judío; tal idea se interpreta por unos en un sentido espiritual y por otros en clave política. Desde un primer momento, el Cristianismo opera como un movimiento exclusivamente religioso; es significativo que la ruptura final entre judaísmo y cristianismo se hubiera producido a consecuencia de la negativa de los judeo-cristianos a seguir luchando contra el Imperio romano tras la destrucción del Templo. Como movimiento exclusivamente religioso, el Cristianismo no promueve la transformación de la estructura de la sociedad ni se sitúa en oposición al poder político ni pretende tampoco ocuparlo.

En el proceso de desvinculación con el judaísmo tuvo especial relevancia la ruptura con la idea de identificación de la religión con una determinada cultura y la adopción de la dimensión universal de su doctrina. La expansión del Cristianismo en el Imperio romano se produce al consolidarse el modelo eclesial paulino; el vehículo intelectual y cultural que canalizó esa expansión fue el helenismo, que había asimilado muchos elementos de las religiones místicas precristianas. No se produce, por tanto, un rechazo a la cultura greco-romana en su globalidad, sino tan sólo al conjunto de creencias religiosas que en ella conviven y a sus correspondientes cultos.

Desde la óptica del poder imperial, que operaba con el modelo político-religioso instaurado por Augusto, era inevitable una confrontación con el Cristianismo, que se negaba a rendir culto al emperador como divinidad, lo que se interpretaba como actitud de rebeldía frente a la adhesión exigida por el poder político; esa misma valoración acaba teniendo también el rechazo a los cultos oficiales romanos, que va adquiriendo mayor relevancia como desafío a medida que avanza el proceso de debilitamiento interno del Imperio y se acrecienta la expansión del Cristianismo.

El problema de la integración del Cristianismo en la comunidad política se resuelve de un modo que podría haber sido satisfactorio con el reconocimiento a la libertad religiosa para cristianos y no cristianos instaurada por Galerio y Constantino, que termina fracasando porque el poder político no adopta una posición neutral en relación con el hecho religioso, sino un papel activo, orientado a favorecer al Cristianismo y a su jerarquía, obteniendo a cambio el apoyo de ésta para fundamentar la adhesión de los súbditos con una legitimación adicional desde el plano ideológico-religioso..

La política intervencionista en materia religiosa de Constantino venía a continuar la practicada por los emperadores desde el comienzo del Principado, pero, además, se convirtió en necesaria para mantener la cohesión interna de la comunidad política. En efecto, la expansión del Cristianismo en los territorios de la parte oriental del Imperio romano no fue acompañada de unidad doctrinal, sino que dio lugar a la configuración de comunidades heterogéneas que se enfrentan por diferencias teológicas, provocando incluso contiendas violentas; a medida que se afianza la organización eclesiástica, tiende a establecerse una doctrina oficial superadora de esas divergencias, en las que toman partido en forma discrepante incluso miembros de la jerarquía. Es el propio emperador Constantino quien convoca el primer Concilio ecuménico de la Cristiandad en el año 325 en Nicea ante la crisis religiosa que plantea el arrianismo. El emperador adopta en esta ocasión y en otras posteriores una posición de mediación entre las divisiones que se producen por causas teológicas en el seno de la Iglesia, actuando como protector de la misma.

Como reacción contra la situación de división por las diversas interpretaciones del sistema de creencias, nace del concilio de Nicea la formulación de una ortodoxia

católica desde el exclusivismo religioso de una fe que se muestra progresivamente intolerante, tanto con las formas religiosas paganas como con el judaísmo y con la heterodoxia cristiana; esa confrontación militante acaba contando con el apoyo imperial ya desde la época constantiniana, pero alcanza una nueva dimensión y virulencia al ser asumida la ortodoxia cristiana como religión oficial del Imperio, imponiendo a todos los miembros de la comunidad política la adhesión a la misma.

La ley (año 380) es común para el Imperio romano de Occidente y el de Oriente, al haber sido promulgada conjuntamente por Graciano, Valentiniano II y Teodosio I, pero fue en Oriente donde se dieron especialmente las condiciones para su aplicación: la legislación reprime las religiones paganas y las corrientes heréticas, así como la exposición de ideas contrarias a la ortodoxia católica; los templos y signos externos de las religiones no cristianas son destruidos y cerradas las escuelas en las que se enseñaba filosofía y otros conocimientos vinculados a la cultura helenística. Al mismo tiempo, se consolida la jerarquía eclesiástica como poder oligárquico en la Iglesia controlador de la ortodoxia, pero también la competencia de la potestad imperial en materias eclesiásticas. La alianza resulta políticamente beneficiosa para ambos poderes: la legislación imperial confiere privilegios a la Iglesia y fuerza imperativa a las disposiciones eclesiásticas; el poder político, por su parte, recibe apoyo de la Iglesia, que propugna el deber de mutua colaboración, desde la respectiva independencia.

La antigua divinización del poder imperial deja también su huella en la doctrina que, con diversas variantes, atribuye un amparo providencial del Dios cristiano al poder político constituido, lo que le proporciona una legitimación adicional de origen y de ejercicio y, además, favorece la adhesión por parte de los súbditos cristianos; las preces oficiales por el gobernante son también una transformación sustantiva del anterior culto imperial, pero al mismo tiempo una manifestación de compromiso con el poder político desde el ámbito de la religión oficial.

El modelo de comunidad política que se instaura en el Imperio bizantino responde a la idea unitaria de un solo sistema de creencias, la concepción absolutista del poder proyectada también en el plano religioso y un único cuerpo normativo para todo el territorio. La continuidad de la antigua tradición jurídica romana fue asumida por el modelo de organización absolutista del poder instaurado por el Dominado y también por la política del derecho de los emperadores bizantinos: tanto la legislación imperial como el derecho jurisprudencial forman parte del cuerpo normativo bajo-imperial, y fue precisamente en Oriente en donde se conservaron las obras de la Jurisprudencia romana, merced a la tradición bibliotecaria que tenía la cultura oriental, y que incorporaron las escuelas de derecho de Berito y Constantinopla.

El nuevo componente identitario religioso introduce cambios en el régimen jurídico de algunas materias de derecho privado y en aspectos del derecho público, de igual modo que había ocurrido en épocas anteriores a consecuencia de modificaciones producidas en la realidad social o en el plano de la organización política; en todo caso, lo realmente significativo es que no se produce una modificación en la concepción normativista y técnica del derecho, propia de la tradición jurídica romana: la autonomía de lo jurídico no se ve alterada, en modo alguno, por el componente religioso. Esta concepción de lo jurídico acaba por ser también adoptada por el propio derecho de la Iglesia.

Son aceptadas igualmente las diversas manifestaciones de la anterior cultura greco-romana; el rechazo, de carácter incluso destructivo, se refiere a las expresiones de la antigua religiosidad pagana y a la producción literaria incompatible con el idea-

rio de la doctrina cristiana, lo que alcanza también a las consideradas heterodoxas. El componente religioso actúa como factor de creatividad en el campo del pensamiento doctrinal y teológico, y en el Imperio bizantino genera, además, nuevas expresiones en los campos de la arquitectura y la iconografía. El carácter expansivo derivado de la vocación universal del Cristianismo convierte a Bizancio en un centro difusor de la religión oficial, que se extiende en su área de influencia en los territorios del Este europeo y en Oriente; las diferentes iglesias que se organizan permitirán más tarde el mantenimiento de una identidad diferenciada de sus respectivas comunidades políticas cuando se produce la irrupción del Islam, convirtiéndose en religión hegemónica.

A pesar de la coincidencia inicial en los supuestos ideológicos, el modelo de comunidad política instaurado en el Imperio bizantino no pudo imponerse de igual modo en la parte occidental del Imperio romano. Además de la dinámica interna de la concepción oriental de la organización política, el Imperio bizantino logró establecer una poderosa administración funcional jerarquizada, que la Iglesia tomó también como referente para su propia organización eclesiástica. El progresivo debilitamiento del poder imperial en Occidente y de la administración provincial romana a consecuencia del asentamiento de los pueblos germánicos en sus territorios, crearon una nueva realidad, en la que aparecían otros componentes culturales.

El vacío dejado por el declinante poder imperial fue ocupado por el Papado, que opera igualmente desde el paradigma imperial bizantino; tras la ruptura de Bizancio con la sede romana, partirá del propio papado la iniciativa de configurar en Occidente un modelo de organización política que tomaba como referencia al Imperio bizantino; el resultado fue, sin embargo, distinto en el plano organizativo, y dio lugar a una permanente confrontación entre el poder imperial y el papado. A pesar de la duración en el tiempo, el Sacro Imperio romano-germánico tuvo siempre una gran debilidad interna, y no logró configurarse como forma organizativa de expresión del paradigma imperial de comunidad política al nivel de la configurada en el Imperio bizantino.

La A. analiza en la última parte de su obra el choque inicial entre germanización y romanización (p. 403-423), la consolidación del poder religioso pontificio y de la primacía de la sede romana (p. 461-489) y el cisma entre la iglesia bizantina y la pontificia, con la consiguiente separación entre la Europa occidental y la oriental (p. 491-530). Esta parte de su exposición cierra el volumen I del plan inicial de la investigación, pero, en realidad, debe tomarse como un planteamiento preliminar del contenido del volumen II que actualmente prepara, y del que avanza como título "Del legado medieval al paradigma humanista".

La comprensión del proceso formativo de la cultura occidental requiere partir del legado de la Antigüedad, incluyendo en el estudio las culturas orientales, como con todo acierto ha hecho la A.; al haber tomado en consideración el componente religioso, resulta especialmente perceptible hasta qué punto el momento en que el Imperio romano adopta e impone el Cristianismo como componente identitario religioso único y excluyente constituye el punto inicial de referencia en el curso de la vida histórica que va configurando la cultura europea y los diferentes modelos de organización de la sociedad que en ella se suceden; en todos ellos se encuentra presente el Cristianismo, incluso con sus aspectos contradictorios. Esa presencia es especialmente significativa en la sociedad medieval, en la que tiene sus propias raíces la cultura europea.

Al dotarse de una organización administrativa, la Iglesia romana pudo mantener una estructura asociativa de la población cristianizada que suplía la desaparecida admi-

nistración imperial; a pesar del proceso de regresión cultural que desde el siglo IV d.C. caracteriza a Occidente, los medios eclesiásticos preservaron los restos de la cultura romana y, sobre todo, se convirtieron en depositarios y garantes de su memoria; por lo que se refiere al derecho, merced a las bibliotecas y archivos eclesiásticos se conservaron los manuscritos de las diversas partes de la Compilación, que Justiniano había enviado a la Italia reconquistada a petición del papa Vigilio. Un hecho cultural de especial trascendencia fue, sin duda, el haber logrado la incorporación al Cristianismo de los pueblos germánicos, y la unidad de doctrina que había sido establecida en el concilio de Nicea frente al arrianismo; como resultado de ello se produce la integración de las poblaciones de origen cultural romano y germánico, e igualmente de los componentes de ambas culturas.

Los medios intelectuales eclesiásticos del Medioevo crearon el paradigma de la Cristiandad, dotado de una significación bien distinta al paradigma bizantino de Imperio cristiano. En ambos figura la religión cristiana como elemento identitario, pero la Cristiandad hace referencia a una comunidad transnacional; la religión cristiana constituye el componente identitario de esa comunidad, pero no se identifica con ninguna forma de organización política ni con ningún pueblo, sino que constituye un elemento común a todos ellos. La adhesión a la Iglesia de Roma es la expresión institucionalizada de esa común identidad, que tiene valor por sí misma, aunque adquiere una dimensión europea y occidental como consecuencia de la aparición del Islam y la ruptura de Bizancio con la sede romana. Al igual que en Oriente, la Iglesia de Roma opera desde el exclusivismo religioso y el control de la ortodoxia, lo que dará lugar igualmente a la persecución de la disidencia en sus diversas formas.

La función transmisora de la cultura romana por parte de la Iglesia tuvo especial relevancia en la aceptación del derecho romano-justiniano, redescubierto por la escuela boloñesa de los glosadores, para configurar su propio sistema jurídico junto al civil. La acogida de la cultura jurídica romana por parte de la Iglesia propició, en muy gran medida, su difusión europea mediante la introducción de la enseñanza de los derechos romano y canónico en el estudio universitario, lo que hizo posible, además, la recuperación de la figura del jurista como profesional del derecho. Corresponde también a la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos la primacía en cuanto a la profesionalización de la administración de justicia, lo que generó progresivamente un movimiento imitativo en las Cortes de justicia de los diferentes reinos del territorio europeo.

Desde el punto de vista cultural, el derecho y la presencia del jurista como gestor del mismo, se incorpora como elemento de identidad común en el espacio político europeo; en el campo del pensamiento, la formulación por Santo Tomás de Aquino de la primera doctrina europea del iusnaturalismo, a partir de la filosofía griega de la justicia de Aristóteles, constituye una nueva manifestación del progresivo reencuentro con la cultura greco-romana, protagonizado por la Iglesia de Occidente.

En ese proceso de reencuentro con el legado cultural de la Antigüedad es preciso situar al movimiento humanista: surge y se expande entre las inquietudes renovadoras de la sociedad y del pensamiento de fines del siglo XV y los primeros decenios de la Reforma, cuando aún no se ha producido la ofensiva contrarreformista y la incomunicación de las confesiones cristianas, convirtiendo a la religión en frontera y en elemento de división entre los pueblos europeos y entre los propios sectores intelectuales. Mientras no interviene ese factor de separación, los humanistas constituyen un homogéneo y nutrido grupo social de intelectuales estrechamente relacionados con independencia del país al que pertenecieran.

Aunque los humanistas adoptan una posición crítica respecto a la época bajomedieval, en realidad participan de elementos culturales de ese período. Ante todo, el humanismo renacentista considera también que las coordenadas fundamentales de la civilización occidental se encuentran en la cultura antigua; pero, además, no pretende una ruptura con el sistema de valores aportado por el Cristianismo, sino una interpretación secular de los mismos, transfiriéndolos al hombre individual y en cuanto miembro de la comunidad política.

El rechazo se refiere, fundamentalmente, a los supuestos eclesiásticos de la cultura medieval, que había generado, no sólo en las ideas en materia religiosa, sino también en los saberes y en la organización de la sociedad, un talante abiertamente autoritario, y una interpretación de la existencia que venía a situar al hombre en una posición de subordinación. Frente a todo ello, nace del Humanismo una cultura defensora de la autonomía individual, que afirma ese individualismo en las creencias, las opiniones y las doctrinas científicas; se trata de un nuevo espíritu lleno de confianza optimista en el progreso derivado de la acción del hombre y abierto a todos los horizontes de la vida.

Naturalmente, cuando esa voluntad autonomista se enfrenta con los problemas religiosos se producen los conflictos que concluyen en la problemática teológica de la época humanista, de la que es continuidad y derivación la que sigue a lo largo de la Edad Moderna y que llega al hombre contemporáneo. Ésta es también una razón por la que la investigación de la Prof. Morán debe prolongarse hasta el presente momento histórico, analizando la génesis del proceso formativo del sistema de valores adoptado como fundamentación de la organización de la sociedad en la actual expresión de la identidad cultural europea y de la civilización occidental.

ALEJANDRINO FERNÁNDEZ BARREIRO

MORATI, C., JELLINEK, W. y BÜHLER, O., *La Constitución de Weimar. La Constitución alemana de 11 de agosto de 1919*, Tecnos, Madrid, 2010, 358 pp.

Se trata de un volumen que ensambla tres prestigiosos trabajos que ya habían sido publicados en su día. En primer lugar, un ensayo de Constantino Morati en el que ofrece una valoración de conjunto sobre ese texto constitucional de 1919 que, a pesar de su catastrófico derrumbamiento en 1933, ha tenido una indudable ascendencia en las Constituciones de lo que se ha venido denominando el mundo occidental. Esta reflexión de Morati sobre el significado de la Constitución de Weimar vio la luz en colección publicada y auspiciada en 1946 por el *Ministero della Costituente* del Gobierno italiano en el marco de la elaboración de la Constitución italiana de 1917.

La segunda parte de este volumen incluye un artículo en el que el insigne jurista Walter Jellinek expuso de manera detallada los pormenores del proceso constituyente de Weimar. Esta minuciosa crónica fue publicada en 1930 en un tratado dirigido por Anschütz y Thoma (*Handbuch des Deutschen Staatsrechts* 1930-1932).

La tercera parte de la obra que reseñamos se refiere a unos comentarios de Ottmar Bühler en los que indaga sobre el significado y alcance de cada precepto constitucional y que serían publicados por primera vez en 1931 por la editorial Labor.

En la primera parte de este trabajo, el jurista y constitucionalista italiano Constantino Morati comienza por reflexionar sobre el difícil contexto histórico sobre el que se edificó este depurado producto jurídico, contexto que indudablemente influiría en el derrumbamiento de la República de Weimar, y por ende, de su norma consti-