

INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

DICCIONARIO GENERAL DE DERECHO CANÓNICO

VOLUMEN II

(CEMENTERIO – DELITO FRUSTRADO)

Obra dirigida y coordinada por

Javier OTADUY
Antonio VIANA
Joaquín SEDANO



Universidad
de Navarra

THOMSON REUTERS
ARANZADI

Primera edición, diciembre 2012

Para la planificación del proyecto y creación de la infraestructura informática, Juan González Ayesta. Para la revisión textual y adaptación metodológica, Virginia Los Arcos García y Mónica Roig Tío.
--

El editor no se hace responsable de las opiniones recogidas, comentarios y manifestaciones vertidas por los autores. La presente obra recoge exclusivamente la opinión de su autor como manifestación de su derecho de libertad de expresión.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

Thomson Reuters y el logotipo de Thomson Reuters son marcas de Thomson Reuters

Aranzadi es una marca de Thomson Reuters (Legal) Limited

© 2012 [Thomson Reuters (Legal) Limited / J. Otaduy-A. Viana-J. Sedano]

Editorial Aranzadi, SA

Camino de Galar, 15

31190 Cizur Menor (Navarra)

ISBN: 978-84-9014-264-6 (Volumen II)

ISBN: 978-84-9014-174-8 (Obra completa)

Depósito Legal: NA 2085/2012

Printed in Spain. Impreso en España

Fotocomposición: Editorial Aranzadi, SA

Impresión: Rodona Industria Gráfica, SL

Polígono Agustinos, Calle A, Nave D-11

31013 - Pamplona

Apiario fue otra vez acusado de faltas graves, fue otra vez excomulgado y otra vez apeló a Roma, donde era entonces Papa Celestino. Este aceptó la apelación y envió a la Iglesia de África una delegación nuevamente dirigida por Faustino. El Concilio de Cartago (424/25), en presencia de Faustino, oyó de nuevo los cargos contra Apiario por los hechos de Thabraca. Después de tres días de discusión, Apiario confesó sus faltas, pero –lo que es más significativo– el Concilio resolvió decididamente afirmar su posición contra las apelaciones a Roma, basándose en una lectura correcta de los auténticos cánones de Nicea, expresándolo sucintamente en el famoso canon que disponía que nadie debía atreverse a apelar a Roma (*Ut nullus ad ecclesiam romanam audeat appellare*).

Este es el contexto en el que se formó el *Codex Apiarii Causae* (también conocido como *Gesta de nomine Apiarii*). Existen dos revisiones. La primera, producida inmediatamente después de terminar el Concilio de Cartago de mayo de 419, estaba destinada a informar al Papa Bonifacio de los últimos desarrollos del asunto de Apiario. Incluía: las actas del Concilio del 25 de mayo; la profesión de fe; los cánones de Nicea en la versión africana; los «cánones in causa Apiarii»; los cánones del Concilio en su sesión del 25 de mayo; las *subscriptions* de la sesión del 25 de mayo. Esta versión se conserva en las colecciones canónicas de Italia, la *Teatina* y la *Sanblasiana*.

Una segunda versión, más completa, fue llevada a Roma a finales (noviembre) de 419 por el presbítero Inocente y el subdiácono de la Iglesia de Cartago Marcelo. Contenía: los *gesta* o debates del Concilio de mayo; numerosos textos en apoyo de la posición africana respecto de las apelaciones; la versión oriental auténtica de los cánones de Nicea, y cartas de los obispos de Constantinopla y Alejandría que confirmaban su autenticidad. Debido al carácter más completo de esta versión, sufrió varios cambios y más tarde fue incorporada a la *Hispana*.

De acuerdo con Munier, editor del texto, se produjo un tercer expediente para defender los derechos de la Iglesia africana frente a las «pretensiones» de Roma, y este pasó a la *Collectio Frisingensis*, cuyo redactor procuró suavizar las afirmaciones contrarias a la autoridad pontificia. Esta versión fue usada más tarde por Dionisio el Exiguo.

Bibliografía

C. MUNIER (ed.), *Concilia Africae (a.345-a.525)*, Corpus Christianorum, series Latina (CCL), vol. 149, Turnholti 1974; *Codex Apiarii causae*, 79-149; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en occident du I^{er} au VII^e siècle*, Paris 1985, 81-82; C. PIETRI, *Roma christiana*, II, Roma 1976, 1250-1254, 1271-1275; V. SAXER, «Apiario di Sicca», en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, 266-267; IDEM, *Autonomie Africaine et Primat Romani de Tertullien a Augustin*, en M. MACCARRONE (ed.), *Il Primato Romano del Vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1991, 173-217.

Brian FERME

«CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM»

Vid. también: *COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO*; IGLESIAS ORIENTALES; *SACRI CANONES*

SUMARIO: 1. La codificación del derecho oriental. 2. Unicidad, dualidad o multiplicidad de ordenamientos jurídicos en la Iglesia. El problema del término «Código». 3. La sistemática del CCEO. 4. Otras características del CCEO. 5. Relaciones entre el Código latino y el Código oriental. a) Indicación expresa, aplicación «ex natura rei» y vinculación indirecta. b) Interpretación de una norma oscura. c) Fuente supletoria de derecho por analogía legal. d) ¿Abrogación apelándose a una mejor expresión del derecho divino?.

El Código de los Cánones de las Iglesias orientales, CCEO (AAS 82 [1990] 1045-1363), fue promulgado por Juan Pablo II el 18.X.1990 mediante la Const. ap. *Sacri canones* (AAS 82 [1990] 1033-1044) y entró en vigor el 1.X.1991.

La existencia de una disciplina propia de las Iglesias orientales católicas no es una novedad en el sistema jurídico canónico. En las Iglesias orientales que están en plena comunión con la Sede Romana «brilla aquella tradición de los padres, que arranca desde los apóstoles» (OE 1).

En efecto, las Iglesias orientales, junto con la Iglesia latina, forman parte de la única Iglesia de Cristo y el diverso patrimonio de cada una de estas Iglesias, lejos de menoscabar la unidad católica, más bien la hace explícita, embelleciéndola con la riqueza de la variedad (OE 2 y 3). Por tanto, el Concilio Vaticano II ha reconocido que todas las Iglesias católicas –de oriente y occidente– tienen igual digni-

dad, y los mismos derechos y deberes fundamentales (OE 3). Además, el Concilio ha querido declarar solemnemente que todas ellas gozan del derecho y deber de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares (OE 5). El Concilio Vaticano II ha instado, en fin, a garantizar la atención pastoral específica de todos los orientales católicos, recordando que tales fieles tienen el derecho y el deber de conservar genuinamente y observar fielmente su propio rito en cualquier lugar donde se encuentren (OE 4 y 6), pues la exacta fidelidad a las antiguas tradiciones orientales es requisito indispensable para que cumplan su especial misión ecuménica, sobre todo con los ortodoxos (OE 24).

Como premisa para que todos los fieles católicos amen la variedad sin menoscabo de la unidad, el Concilio Vaticano II ha exhortado a la educación personal sobre los diversos ritos de la Iglesia y sobre las normas prácticas en materias inter-rituales (OE 4). Y Juan Pablo II, recordando que el CCEO, el CIC y la PB forman el único *corpus iuris canonici* de la Iglesia universal, ha promovido frecuentemente el estudio comparativo de ambos Códigos (JUAN PABLO II, *Discorso al Sinodo dei Vescovi nella presentazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, L'Osservatore Romano 27.X.1990, n. 8; IDEM, *Allocutio Summi Pontificis ad eos qui conventui internationali iuris canonici interfuerunt*, Communicationes 25 [1993] 13).

1. La codificación del derecho oriental

Presentamos aquí un breve resumen del proceso codificador del CCEO, basándonos en el prefacio al Código (AAS 82 [1990] 1047-1060), y añadiendo algún otro dato clarificador.

Al final del período que va desde el Concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano I, las Iglesias orientales católicas –muchas de ellas apenas constituidas, mediante la unión con Roma de grupos de fieles procedentes de la ortodoxia– se encontraban en una situación de gran incertidumbre sobre la propia disciplina canónica en vigor.

Ya durante el primer Concilio Vaticano varios patriarcas y obispos orientales pidieron la elaboración de un Código para los orientales, pero la correspondiente comisión conciliar preparatoria y algunos padres conciliares, basándose en la pretendida «praestantia ritus latini» (ŽUŽEK 1994, 697), querían implantar la uniformidad disciplinar en toda la Iglesia ca-

tólica, aplicando a los orientales la disciplina latina (MANSI XLIX, 987BC). Esto provocó la fuerte protesta de los obispos orientales, que pidieron poder establecer su propia disciplina en sucesivos sínodos particulares de cada Iglesia oriental (PATELOS 162-183).

A partir de 1894, con la Enc. *Orientalium dignitas*, del 30.XI.1894 de León XIII (en Fuentes CIC III, 455), la Sede Apostólica apoyó claramente la laudable variedad –no solo litúrgica sino también disciplinar– de las diversas Iglesias rituales, que manifiesta la catolicidad de la única Iglesia.

Junto a la promulgación del Código latino de 1917, Benedicto XV quiso promover también las Iglesias orientales, constituyendo la entonces llamada «Sagrada Congregación para la Iglesia Oriental» (BENEDICTO XV, M.P. *Dei providentis*, 1.V.1917, AAS 9 [1917] 529-531). Más tarde, abandonado el proyecto de Gasparri de hacer un único Código de la Iglesia universal que incluyera también a los orientales (ŽUŽEK 1995-1996), el 3.VIII.1927 Pío XI decidió la realización de un específico Código común para todas las Iglesias orientales católicas. El proceso codificador comenzó en 1929 con la creación de una comisión de cardenales para los estudios preparatorios. En 1935 se estableció la «Comisión Pontificia para la Redacción del "Código de Derecho Canónico Oriental"» y en 1945 ya estaba preparado un proyecto completo con 2666 cánones que, finalmente, fue presentado al Papa en 1948.

El Sumo Pontífice Pío XII resolvió entonces proceder a su promulgación por partes, que serían publicadas en forma de cuatro «motu proprio», a saber: el *Crebrae allatae sunt* sobre el matrimonio (del 2.II.1949, en AAS 41 [1949] 89-119); el *Sollicitudinem nostram* sobre los juicios (del 6.I.1950, en AAS 42 [1950] 5-120); el *Postquam apostolicis litteris* con los cánones sobre los religiosos, bienes temporales y significado de las palabras (del 9.II.1952, en AAS 44 [1952] 65-150); y el *Cleri sanctitati* sobre los ritos orientales y sobre las personas (del 2.VI.1957, en AAS 49 [1957] 433-600). La convocación del Concilio Vaticano II provocó la interrupción del proceso codificador y, por tanto, quedaron sin promulgar 1095 cánones ya preparados (sobre sacramentos, normas generales, etc.).

En 1972 la primitiva Comisión para la Redacción del Código Oriental fue sustituida por la «Comisión Pontificia para la Revisión del Có-

digo de Derecho Canónico Oriental». Entre los muchos que intervinieron, merecen ser recordados aquí el cardenal Joseph Parecattil, presidente de la Comisión hasta su muerte en 1987; los sucesivos vicepresidentes de la Comisión, monseñor Miroslaw Stefan Marusyn y monseñor Emile Eid; el padre Ivan Žužek *sj*, secretario de la Comisión, y el consultor profesor doctor Carl Gerold Fürst.

La primera asamblea plenaria de los miembros de la Comisión, celebrada del 18 al 24.III.1974, aprobó los «Principios directivos para la revisión del Código de Derecho Canónico Oriental» (PCom CICO 1976). Estos principios se pueden resumir brevemente así: 1) redactar un solo Código común a todas las Iglesias orientales católicas; 2) mantener el carácter oriental del Código, evitando latinizaciones; 3) dar especial atención a los aspectos ecuménicos; 4) afirmar la naturaleza jurídica, vinculante, de sus normas; 5) no descuidar la sensibilidad y flexibilidad pastoral; 6) respetar solícitamente el principio de subsidiariedad; 7) usar otra terminología en vez de «rito» (o sea, lo que hoy llamamos «Iglesia *sui iuris*») y desarrollar las consecuencias jurídicas de la igualdad de todas las Iglesias; 8) fomentar el papel de los laicos en la Iglesia; 9) uniformizar y simplificar las normas procesales, y permitir que cada Iglesia organice sus tribunales para que pueda tratar las causas hasta la sentencia final, salvo siempre el derecho a la *provocatio ad Sedem Apostolicam*; 10) abolir las penas *latae sententiae* y dar espacio a otros detalles tradicionales del derecho penal oriental.

Los trabajos codificadores tuvieron como texto base los cánones promulgados por Pío XII y aquellos que se habían quedado sin promulgar antes del Concilio Vaticano II. La revista *Nuntia*, como órgano oficial de la Comisión, publicó sendas relaciones sobre los trabajos realizados y los textos de los diversos proyectos. En 1986 se publicó el primer proyecto unificado del «Código de Derecho Canónico Oriental». El 28.I.1989 el último proyecto –ahora llamado «Código de los Cánones de las Iglesias Orientales»– fue entregado al Papa para su promulgación: el Santo Padre lo revisó con la ayuda de algunos expertos y finalmente decretó que fuera promulgado el 18.X.1990. El día 25 del mismo mes, el Romano Pontífice presentó personalmente el nuevo Código oriental a la asamblea plenaria del Sínodo de los obispos (JUAN PABLO II, *Dis-*

corso al Sinodo dei Vescovi nella presentazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, 4-5), gesto significativo de su voluntad de que el CCEO fuera recibido por todo el episcopado católico. Este Código entró en vigor el 1.X.1991.

Era lógico que la promulgación del CCEO fuese hecha por el Romano Pontífice ya que, siendo un Código común a todas las Iglesias orientales católicas, debía ser obra de la autoridad suprema de la Iglesia (ŽUŽEK 1994, 691); es cierto que esto podría también haber sido realizado mediante un concilio ecuménico, pero hubiera sido difícilmente realizable.

¿Cómo se ha de valorar técnicamente el hecho de que en la Iglesia exista un único *corpus* de derecho pero compuesto por dos Códigos –latino y oriental–, aparte de la ley especial de la curia romana, PB?

2. *Unicidad, dualidad o multiplicidad de ordenamientos jurídicos en la Iglesia. El problema del término «Código»*

Los autores más recientes que han hablado de la unicidad o multiplicidad de ordenamientos jurídicos en la Iglesia se dividen en dos grupos: a) los que subrayan la unicidad del ordenamiento de la Iglesia universal, calificando la disciplina latina y la de las Iglesias orientales como «sistemas normativos superiores» y tendencialmente íntegros (OTADUY 255 y 258); b) los que califican la disciplina latina y oriental como ordenamientos jurídicos diferentes, aunque no soberanos y por tanto «secundarios» dentro del ordenamiento jurídico primario de la Iglesia universal (ERDŐ 317-319). A fin de cuentas, la realidad objetiva es que existe una sola Iglesia con un derecho constitucional común a todos los fieles y, además, dos disciplinas –latina y oriental– que, aunque establecidas por el mismo supremo legislador, están dirigidas a dos diferentes grupos de fieles. El problema se plantearía si se identificara erróneamente el ordenamiento latino con el de la Iglesia universal, considerando la disciplina oriental como si fuera una simple «ley especial» aneja al único verdadero Código de la Iglesia (o sea el latino). Una concepción reductiva del término «Código» según la ideología codicial napoleónica sería la causa de tal equívoco: o sea, en un Estado soberano no podría existir más que un solo Código por cada materia (penal, civil, etc.) y por consiguiente la existencia de dos «Códigos» en la Iglesia pondría en crisis o la idea de Có-

digo o la idea de unidad del ordenamiento jurídico soberano (GARCÍA-HERVÁS 42). Puesto que la Iglesia es una, y las Iglesias *sui iuris* no son soberanas, hay que aceptar que el problema se resuelve considerando que en la Iglesia la noción de «Código» es solo analógica y, por tanto, no equivalente al concepto existente en los ordenamientos estatales de corte napoleónico (GEFAELL 609-610).

Si admitimos que no todo el contenido del derecho constitucional de la Iglesia pertenece al derecho divino, es lícito afirmar que cada una de las Iglesias *sui iuris* posee normas constitucionales propias, que integran a nivel particular las normas constitucionales de la Iglesia universal (VALDRINI 65). Esto es lógica consecuencia de reconocer que cada Iglesia es *sui iuris* –esto es, «de derecho propio»–. La Iglesia latina tiene su propio ordenamiento y su propio Código. Sin embargo, en el caso de las Iglesias orientales, el CCEO no puede considerarse expresión de un ordenamiento jurídico único, pues, aunque el Código oriental es un derecho «común» a todas las Iglesias orientales, estas Iglesias no forman un cuerpo eclesial único: no existe «la Iglesia oriental» sino «las Iglesias orientales», y cada una tiene su propio ordenamiento. La existencia de un tradicional patrimonio disciplinar común –los «sagrados cánones» (Const. ap. *Sacri canones* § 2; ŽUŽEK 1994, 682)– ha permitido elaborar, por razones meramente funcionales, una normativa válida para todas las Iglesias orientales católicas (PCom CICO 1976, 4, n. 3); pero «un Código único para todas las Iglesias orientales no se opone al patrimonio eclesiástico de cada una de estas Iglesias» (*ibidem* n. 4).

El hecho de que el CCEO sea un Código común a muchos ordenamientos secundarios (más de veinte Iglesias orientales católicas) evidencia aún más el sentido analógico del término «Código».

3. La sistemática del CCEO

El CCEO se estructura en 30 títulos. A diferencia del CIC de 1983 estos títulos no están agrupados en libros, ni siguen el orden positivo del Código latino.

La división en títulos había sido ya aprobada por Pío XI y Pío XII, y fue posteriormente refrendada por el sínodo de obispos de 1980 y aprobada definitivamente por la plenaria de la PCom CICO en 1988 (Nuntia 26 [1988] 82-83). Además de estar en armonía con la tradición oriental de las colecciones de cá-

nones, la decisión de utilizar una distribución diferente de la del CIC de 1983 quería evitar también la falsa idea de considerar la sistemática codicial como un cuasi-dogma jurídico o un elemento incuestionable de hermenéutica (Nuntia 28 [1989] 10-11; EID 380).

El orden establecido en el CCEO sigue la prioridad sustancial de las materias. Tras los cánones preliminares, se comienza con un título dedicado a los derechos fundamentales de los fieles (I); siguen después los títulos sobre la estructura jerárquica de las Iglesias orientales (II-IX); a continuación están los relativos a los tres tipos de fieles: clérigos (X), laicos (XI) y consagrados (XII); a los que se añade uno sobre las asociaciones de fieles (XIII). Los títulos XIV y XV se dedican al *munus docendi* y el XVI al *sanctificandi*. Los títulos XVII y XVIII (el primero referente a los bautizados acatólicos que llegan a la plena comunión con la Iglesia católica y el otro sobre el ecumenismo) no tienen equivalente en el CIC de 1983. En los títulos XIX-XXII se recogen algunas materias que el CIC de 1983 incluye entre las «Normas generales» (personas y actos jurídicos, oficios, potestad de gobierno, recursos contra decretos administrativos). El título XXIII trata de los bienes temporales de la Iglesia. Los títulos XXIV-XXVI recogen el derecho procesal, mientras que en los títulos XXVII y XXVIII se encuentra el derecho penal (sustancial y procedimental). El título XXIX está dedicado a los tipos de normas. En último lugar se encuentran los cánones sobre la prescripción y el cómputo del tiempo (título XXX).

Vista esta diversa sistemática, resultan muy útiles las tablas comparativas entre el CIC de 1983 y el CCEO.

4. Otras características del CCEO

Inicialmente se había optado por denominar a este Código «Codex Iuris Canonici Orientalis» (CICO), pero después de 1986 se cambió por «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» (CCEO), pues esta denominación reflejaba mejor la importancia de los «sagrados cánones» y, además, evitaba que se lo considerase un mero apéndice del CIC de 1983 (EID 379). En el nuevo nombre no se incluye la palabra «derecho», quizás por una cierta prevención hacia ese término, aunque ya los principios directivos de la codificación indicaban claramente su carácter jurídico.

Además del peculiar título sobre el ecumenismo y los cánones explícitamente relaciona-

dos con la *communicatio in sacris*, «no hay norma en el Código [oriental] que no favorezca el camino de la unidad entre todos los cristianos» (JUAN PABLO II, *Discurso al Sinodo dei Vescovi nella presentazione del Codice dei Canonii delle Chiese Orientali*, n. 13). En efecto, el CCEO quiere ser ejemplo del respeto por la legítima variedad de las Iglesias dentro de la unidad católica, pero esto no obsta para que –en caso de llegar a la plena comunión con los ortodoxos– se proceda eventualmente a una reordenación disciplinar que confiera aún mayor autonomía, respetando la sustancia de la comunión eclesial.

El CCEO reenvía al derecho particular muchas más veces que el CIC de 1983 pues, tratándose de un Código común a muchas Iglesias autónomas (*sui iuris*), el principio de subsidiariedad resulta aún más imperioso. Es más, siempre que se respete la jerarquía normativa, tales Iglesias podrían legislar incluso en materias en las que no existe ni reenvío ni mandato especial, cosa que no ocurre en el caso de las conferencias episcopales latinas (SZABÓ).

Al haber sido promulgado siete años después del CIC de 1983, el CCEO se ha visto favorecido por los trabajos de revisión del Código latino y también por las interpretaciones de sus cánones durante los primeros años de aplicación. Gracias a esta experiencia y a la relativa reflexión doctrinal canónica se han incorporado en el Código oriental correcciones y detalles clarificadores que mejoran su calidad técnica. Además, su uniformidad terminológica ha sido perfeccionada gracias a los nuevos instrumentos informáticos.

El Código oriental está redactado en latín, no solo porque es la lengua oficial de la Iglesia católica, sino porque ha resultado el único modo de conseguir que ninguna Iglesia oriental prevalezca lingüísticamente sobre las otras. Se ha buscado un estilo gramatical simple, uniforme y claro para dar mayor certeza jurídica (Nuntia 28 [1990] 11), aunque algunas soluciones puedan parecer extrañas a los puristas (BOGARÍN DÍAZ).

5. Relaciones entre el Código latino y el Código oriental

Los criterios de interrelación entre el CIC de 1983 y el CCEO han sido estudiados por bastantes autores (BROGI; FÜRST; SALACHAS; etc.). Expondremos sintéticamente los puntos principales.

a) Indicación expresa, aplicación «*ex natura rei*» y vinculación indirecta

El c. 1 del CCEO establece que sus cánones se refieren a todas las Iglesias orientales católicas y solo a ellas, «a menos que se establezca expresamente otra cosa por lo que se refiere a las relaciones con la Iglesia latina».

Hay cánones en los que el CCEO indica *explícitamente* que la norma vale también para la Iglesia latina (cc. 37, 41, 207, 322, 432, 696, 830, 916 § 5, 1465 CCEO) y en estos casos no cabe duda de su extensión a los latinos (PRADER 22-26). Pero hay muchos otros cánones del CCEO en los que es lógico implicar también a la Iglesia latina aunque no se diga explícitamente (por ejemplo, c. 32 § 2; c. 916 § 4 CCEO). Sin embargo, la mayoría de los autores afirma que puede existir una *indicación expresa pero implícita*, pues al modo «expreso» se opone solo el modo «tácito» y, por consiguiente, una indicación expresa podría ser tanto explícita como implícita (NEDUNGATT 102; ABBASS 882; METZ 72; LORUSSO 451). Ha de establecerse con rigor en qué ocasiones se da la indicación expresa-implícita, pues la Comisión de Revisión del Código deseaba que los casos de indicación expresa fueran absolutamente taxativos (Nuntia 22 [1986] 22, cf *ibidem* 13). En este sentido, es razonable que cada norma que se refiera expresamente a las «Iglesias *sui iuris*» en un contexto de relaciones inter-rituales, también incluya implícitamente a la Iglesia latina.

El Código latino vincula explícitamente a los orientales en bastantes de sus cánones (cc. 111, 112, 214, 372 § 2, 383 § 2, 450 § 1, 476, 479 § 2, 518, 535 § 2, 846 § 2, 923, 991, 1015 § 2, 1021, 1109, 1127 § 1, 1248 CIC de 1983). Pero el c. 1 del CIC de 1983 –paralelo al c. 1 del CCEO– no tiene ninguna cláusula que limite la aplicación del Código a los casos de indicación expresa y, por eso, parecería dejar más libertad para establecer cuándo un canon latino es tácitamente aplicable a los orientales; sin embargo, sería lógico que los límites de aplicación del CIC de 1983 fueran semejantes a los del CCEO.

Según el c. 1 del CIC de 1917 un canon latino se podía aplicar a los orientales «por la naturaleza de la cosa» (*ex natura rei*), pero esta cláusula fue eliminada del CIC 1983 y del CCEO (PCom CICO 1986, 12-14). De todos modos hay quien sigue apelando a ella, aunque muchos de los ejemplos citados por esos autores son más bien casos de indicación im-

plícita, vinculación indirecta o recurso a la analogía por laguna legal.

La relación indirecta entre los dos Códigos puede ocurrir en los negocios inter-rituales (por ejemplo, matrimonios y otros sacramentos) en los que, por un lado, cada parte se regula según su propia normativa (impedimentos matrimoniales, etc.) pero, por otro, los actos externos unitarios se deben realizar de modo tal que sean reconocidos por ambas disciplinas (por ejemplo, la bendición del *sacerdote* en la forma canónica del matrimonio).

b) Interpretación de una norma oscura

Para interpretar una disposición normativa poco clara se puede recurrir a los «lugares paralelos», en los que quizás la mente del legislador es más evidente. La mayoría de los autores acepta el recurso al otro Código como lugar paralelo. Por ejemplo, el alcance de la cláusula final del c. 1109 del CIC de 1983 queda claro si se compara con el correspondiente texto del c. 829 del CCEO.

Sin embargo, hay que tener presente que no se puede dar una interpretación extensiva de las leyes penales o de aquellas que limitan los derechos o que son una excepción (c. 18 CIC de 1983 y c. 1500 del CCEO). Además, no cabe esta interpretación intercodicial si por otras vías está claro que en esa materia la *mens legislatoris* ha querido ser diversa para los orientales (por ser una particularidad de la tradición oriental).

c) Fuente supletoria de derecho por analogía legal

En caso de laguna de ley, el c. 19 del CIC de 1983 indica las fuentes supletorias de derecho, entre las que se encuentra el recurso a las «leyes dadas para casos similares». Aunque algunos autores hayan afirmado que no se puede usar la analogía legal entre los dos Códigos, porque pertenecen a dos ordenamientos diferentes, parece en cambio razonable poder recurrir a ella, pues esos ordenamientos no son soberanos y están dentro del único ordenamiento primario de la Iglesia. Un ejemplo (ya superado después de la Instr. DC art. 4) se podía ver en el c. 781 del CCEO que ofrecía al juez eclesiástico un criterio inexistente en el CIC de 1983 para juzgar los matrimonios de los acatólicos.

Aunque el c. 1051 del CCEO no haga referencia a las «*leges latae in similibus*», también se puede aplicar la analogía legal para colmar una laguna del CCEO, pues se trata de una técnica jurídica esencial y ya se hablaba de ella

en el n. 3 de los principios para la codificación oriental.

Obviamente, no puede darse analogía legal en caso de leyes penales, irritantes o inhabilitantes. Además, hay que verificar que se trata de un verdadero vacío legal y no de una diversidad de legislación.

d) ¿Abrogación apelándose a una mejor expresión del derecho divino?

No es apropiado que un privado cambie el alcance de una norma codificada apelando a una pretendida mayor profundización del derecho divino en el otro Código. Efectivamente, existiendo una norma dada por el legislador supremo, el intérprete particular no puede erigirse en autoridad para considerar de derecho divino la norma de un Código y así cambiar por propia iniciativa la norma paralela del otro. Por ejemplo: a diferencia del c. 1102 del CIC de 1983, el c. 826 del CCEO establece la invalidez del matrimonio celebrado bajo cualquier tipo de condición, cosa que parecería más coherente con la incondicionalidad de la entrega matrimonial, pero esta opinión personal no autoriza a cambiar la norma del CIC de 1983.

Está claro, sin embargo, que de un Código pueden surgir propuestas de *iure condendo* para el otro ámbito disciplinar, como ya ha ocurrido, por ejemplo, con el c. 780 § 2 del CCEO, que mejora el c. 1059 del CIC de 1983 y ha impulsado a redactar la norma de la Instr. DC art. 2 § 2 (que, de todos modos, ya era parte de la jurisprudencia rotal).

Bibliografía

J. ABBASS, *CCEO and CIC in comparison*, en G. NEDUNGATT (ed.), *A guide to the eastern Code: a commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, 847-896; J. BOGARÍN DÍAZ, *El latín del CCEO (resultados de una comparación con el CIC)*, *lus canonicum* 42 (2002) 161-193; M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina*, *Antoniano* 66 (1991) 591-612; P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, *Periodica* 84 (1995) 317-319; E. EID, *Discorso del vicepresidente della PCCICOR, alla presentazione del «Codice dei Canonici delle Chiese Orientali»*, *lus Ecclesiae* 3 (1991) 375-384; C. G. FÜRST, *Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale*, en K. BHARANIKULANGARA (ed.), *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, 13-33; D. GARCÍA-HERVÁS, *La significación para la Iglesia del nuevo Código oriental*, en R. COPPOLA (ed.), *Atti del Congresso Internazionale «Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente»*, II,

Bari 1994, 41-47; P. GEFAELL, *Relaciones entre los dos códigos del único «Corpus iuris canonici»*, *Ius canonicum* 39 (1999) 605-626; JUAN PABLO II, Carta ap. *Oriente lumen*, 2.V.1995, AAS 87 (1995) 745-774; L. LORUSSO, *L'ambito d'applicazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Commento sistematico al c. 1 del CCEO*, *Angelicum* 82, 2 (2005) 451-478; R. METZ, *Preliminary canons* (cc. 1-6), en G. NEDUNGATT, *A guide to the eastern Code: a commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, 67-80; G. NEDUNGATT, *The spirit of the eastern Code*, Rome-Bangalore 1993; J. OTADUY, *sub c. 1*, en *ComEx*, I, 1996, 258; C. G. PATELOS, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux (1869-1870)*, Louvain-la-Neuve 1981; PCOM CICO, *Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale*, Nuntia 3 (1976) 3-10; PCOM CICO, *Revisione dei canoni delle singole sezioni – Canones praeliminaries*, Nuntia 22 (1986) 12-22; J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993; D. SALACHAS, *Canonici preliminari*, en P. V. PINTO (ed.), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, 4; P. SZABÓ, *Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno dell'Ecclesia sui iuris: ambito e funzioni*, en L. OKULIK (ed.), *Le Chiese «sui iuris». Criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia 2005, 67-96; P. VALDRINI, *L'aequalis dignitas des Eglises d'orient et d'occident*, en A. AL-AHMAR-A. KALIFÉ-D. LE TOURNEAU, (eds.), *Acta Symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik (Líbano) 1996, 51-68; I. ŽUŽEK, *Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale*, en PC LEGUM TEXT (ed.), *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 675-738; IDEM, *L'idée de Gasparri d'un Codex Ecclesiae universae comme «point de départ», de la codification canonique orientale*, *L'année canonique* 38 (1995-1996) 53-74.

Pablo GEFAELL

«CODEX IURIS CANONICI (1917)»

Vid. también: «CODEX IURIS CANONICI (1983)»; CODIFICACIÓN [CUESTIÓN DE LA]; COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO

SUMARIO: 1. La petición de una «reformatio iuris». 2. La opción por la codificación. 3. Los criterios inspiradores y las líneas esenciales del proyecto. 4. La organización de los trabajos. 5. El texto promulgado. 6. Valoraciones críticas.

1. La petición de una «reformatio iuris»

En el momento de la convocatoria del cón-

clave que terminó con la elección de Pío X, la jerarquía de la Iglesia sentía muy presente la necesidad de una reforma orgánica de toda la legislación canónica, pero la solución a esta exigencia aparecía aún demasiado lejana.

La cuestión se había planteado durante la celebración del Concilio Vaticano I. En tal ocasión, muchos obispos señalaron que consultar el *Corpus iuris canonici* no resultaba nada sencillo, tanto por su amplitud, como por el diverso valor jurídico de sus distintas partes, así como por la falta de sistemática y por su escasa relación con las exigencias de los nuevos tiempos. Las dificultades para determinar el derecho vigente se veían además agravadas no solo por la existencia de fuentes no recogidas ni abrogadas por el *Corpus*, sino también a causa del inmenso material normativo acumulado desde fines del siglo XIV que los pontífices, después de algunos intentos que no llegaron a buen puerto, renunciaron a compilar.

Es por tanto comprensible que, frente a la incertidumbre del derecho determinada por la multiplicidad y dispersión de las fuentes, por las derogaciones, abrogaciones y correcciones introducidas a lo largo de los siglos, por la inutilidad de bastantes disposiciones que ya no respondían a las nuevas circunstancias –sobre todo en lo relativo a las relaciones con los poderes públicos–, por las lagunas e insuficiencias de la legislación ante los nuevos problemas planteados, muchos padres conciliares consideraran indispensable poner fin a una situación que se hacía ya intolerable por los gravísimos inconvenientes que provocaba en la vida de la Iglesia.

Mientras que algunos se limitaban a solicitar una revisión del *Corpus* o una nueva colección, otros pensaban que la solución era elaborar un código de tipo moderno, o sea, un texto caracterizado por ser auténtico, breve, claro, sistemático y exhaustivo. Es decir, un texto promulgado por la suprema autoridad, que expusiera en fórmulas breves y accesibles a cualquiera toda la legislación vigente, subdividiéndola racionalmente en títulos, capítulos y artículos según el orden de las diversas materias. Estas exigencias –en las que se aprecia de modo evidente la atracción suscitada por las codificaciones civiles– respondían al deseo de una certeza del derecho que se fundara principalmente, si no exclusivamente, sobre una ley escrita que asegurase la unidad de disciplina en toda la Iglesia.