
El *favor libertatis* como clave hermenéutica del canon 223

The «favor libertatis» as Hermeneutic Key of canon 223

RECIBIDO: 20 DE DICIEMBRE DE 2012 / ACEPTADO: 25 DE MARZO DE 2013

Jesús BOGARÍN DÍAZ

Profesor Titular
Facultad de Derecho. Universidad de Huelva
bogarin@uhu.es

Resumen: Este artículo presenta una reflexión sobre los límites que los derechos de libertad poseen en el vigente Derecho Canónico codicial, en particular mediante un análisis del canon 223 CIC 83 en el proceso de su formación, en sus problemas de exégesis y a la luz de las aclaraciones del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos. Se aportan propuestas de futuro en los actuales momentos de balance a los treinta años de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983. En particular, se subraya la necesidad de tener en cuenta el principio de máxima libertad de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, n. 7.

Palabras clave: Libertades, Límites de los derechos, Codificación.

Abstract: This paper studies the limits that the rights of freedom possess in present Canon Law, especially by means of an analysis of canon 223 CIC 83 in the *iter* of its formation, in its problems of exegesis and in the light of the clarifications of the Pontificium Consilium de Legum Textibus. Offers of future are contributed in the current moments of balance sheet thirty years after the promulgation of the Code of Canon Law of 1983. In particular, the need to bear the principle of maximum freedom (Ecumenical Council Vatican II, *Dignitatis humanae* 7) is underlined.

Keywords: Freedoms, Limits of the Rights, Codification.

1. LAS LIBERTADES EN EL CIC

Cuando oímos hablar del *favor libertatis*, los canonistas –muchos de los cuales somos miembros o ministros de tribunales eclesiásticos– tendemos a pensar en una propuesta de un principio alternativo al del *favor matrimonii*, con el efecto innovador de que en caso de duda sobre la validez de un matrimonio, la presunción legal o judicial iría no en favor de la validez sino del estado de libertad del aparente cónyuge, y por ende de la nulidad. Constituye una propuesta suficientemente desautorizada por el magisterio pontificio (discurso del beato Juan Pablo II a la Rota Romana el 29 de enero de 2004)¹. En estas reflexiones pienso en algo más genérico –y bien distinto, aunque no carente de conexión con lo anterior–. Se trata de un principio de favorecimiento de la libertad de los fieles y de las personas en general.

Debe hacerse una distinción entre las libertades o derechos de libertad y los restantes derechos². Todo derecho, tanto entendido en sentido estricto (un poder en interés propio, en situación correlativa a una obligación o deber en interés ajeno) como en sentido lato (incluyendo otros poderes como la facultad o la potestad), consiste en una situación jurídica activa (*agere licere*), pero puede tratarse del poder de hacer una o varias acciones determinadas o bien un conjunto indeterminado de acciones en una esfera de autonomía que constituye el contenido del derecho. Aquí estamos ante un derecho de libertad o, expresado en una sola palabra, una libertad. Precisamente, las libertades no son derechos en sentido estricto porque la situación jurídica pasiva (*agere debere*) con la que guardan correlación no es una obligación sino un deber genérico, el de no impedir el ejercicio de la libertad. Si la autoridad modera el ejercicio de una situación jurídica activa, podría definir su objeto, contenido o alcance para que no se abuse de la misma, y tal vez no pudiera decirse con propiedad que está limitando el derecho sino contribuyendo a su correcta comprensión. Pero si la moderación consiste en reducir la esfera de autonomía que

¹ Cfr. R. CALLEJO OP, *Persona e Institución. El derecho al matrimonio en el c. 1060*, Madrid 2004, 238-240. Ya anteriormente se había pronunciado el mismo Pontífice en discurso a la Rota Romana de 27 de enero de 1997.

² El concepto de derecho subjetivo (y más en general la comprensión de las situaciones jurídicas activas y pasivas) que aquí se presenta obedece a lo expuesto en J. BOGARÍN DÍAZ, *La personalidad jurídica de las comunidades religiosas*, Sevilla 2008, 849-851 (<http://fondosdigitales.us.es/tesis/autosres/477>), que es una sistematización, con algunos cambios, del esquema de F. GARRIDO FALLA, *Tratado de Derecho Administrativo I*, Madrid ¹¹1989, 345-349, quien a su vez revisa la construcción de F. CARNELUTTI, *Teoría general del derecho*, Madrid 1941, 176.

es el objeto de una libertad, entonces verdaderamente se está limitando el poder del sujeto. Síguese de ahí que las garantías de las libertades deben ser superiores a las de otras situaciones jurídicas activas o derechos que no son de libertad. Éste es el campo del *favor libertatis*.

Veamos cuál es este ámbito en el vigente CIC 1983³. Dieciséis veces emplea el Código el sustantivo *libertas* (formas: *libertas*, *libertatem*, *libertatisque*, *libertate*). Algunas veces se usa como un concepto abstracto: magisterio de la Iglesia sobre la dignidad y libertad de la persona humana (c. 768.2); educación para un uso recto de la libertad (c. 795); libertad del hombre (Lib. VI, Parte II, Tít. VI); libertad de la Iglesia (Lib. VI, Parte II, Tít. II). En el resto de los casos, hay un sentido concreto de afirmación de derechos: libertad en la elección canónica para proveer a un oficio eclesiástico (c. 170); libertad de los peritos en disciplinas sagradas para investigar y opinar (c. 218); justa libertad de investigar más profundamente la verdad (c. 386.2); libertad de los laicos en cosas de la ciudad terrena (c. 227); libertad de los seminaristas para elegir director espiritual (c. 239.2); libertad de los religiosos para el sacramento de la penitencia y la dirección espiritual (c. 630.1); libertad de los padres para elegir escuela (c. 797); libertad del sacerdote para celebrar individualmente la Eucaristía (c. 902); libertad para recibir la sagrada ordenación (c. 1026); libertad de estado para contraer matrimonio (c. 1113); libertad del ministerio, de una elección o de la potestad eclesiástica (c. 1375); libertad de los testigos (c. 1722).

Dieciocho veces usa el Código el adjetivo *liber* (formas: *liber*, *liberum*, *libero*, *libera*, *liberam*, *liberae*, *liberi*). En algunos casos, el adjetivo se aplica en el sentido de liberar (c. 1229: lugares bendecidos que quedan libres de todo uso doméstico; c. 1747.1: párroco removido que debe dejar libre la casa parroquial) o liberarse (c. 1042: quien ha quedado libre de una tarea de administración). En los demás casos, el adjetivo encierra la proclamación de una libertad. Puede venir referida a la autoridad eclesiástica: libre colación de un oficio eclesiástico (Lib. I, Tít. IX, Cap. I, Art. 1; cc. 147, 157 y 523). Pero nos interesa aquí el protagonismo de los súbditos. Ahora bien, en algunos preceptos se habla de la libertad de manera eventual, es decir, refiriéndose al caso de que exista esa libertad: el libre ejercicio de los derechos (cc. 18 y 1508.3) o la libre administración de las cosas en litigio (c. 1508.3). En otros cánones, en cambio,

³ He usado el vocabulario proporcionado por http://www.intratext.com/IXT/LAT0010/_H9.HTM#6W5.

sí puede verse una proclamación, aunque implícita, de la libertad. Así, cuando se habla de entrada libre y gratuita en una iglesia (c. 1221), ello es tanto como afirmar el derecho de los fieles a entrar en las iglesias; cuando se habla de voto libre para una elección canónica (c. 172.1.1^o) se está enunciando la libertad del voto o derecho a votar libremente; cuando encontramos la expresión de «estado libre» para contraer matrimonio (cc. 1114 y 1121.3) o para entrar en religión (c. 645.1), se está proclamando la libertad de estado o derecho a tomar estado libremente, e indirectamente también al referirse al lugar seguro y libre en que cesa el impedimento de raptó (c. 1089); se incluyen aquí así mismo los preceptos sobre la promesa deliberada y libre (c. 1191.1) y la libre discusión de las cuestiones por los miembros del sínodo (c. 465).

Cuarenta veces encontramos el adverbio *libere* (formas: *libere*, *liberius*). En una ocasión (que coincide ser el caso de la forma en grado comparativo o intensivo en *-ius*) la cláusula adverbial forma parte de la explicación o *ratio* de una norma, y así se dice que el celibato permite a los clérigos dedicarse más libremente al servicio de Dios y de los hombres (c. 277.1). En los demás supuestos, el adverbio (en grado positivo en *-e*) afecta al verbo que contiene la norma. Entre ellos, hay cánones que se refieren a la autoridad eclesiástica que puede ejercer libremente sus poderes o facultades: la autoridad en general (cc. 162 y 1213), el Romano Pontífice (cc. 331, 332.2, 337.2, 341.2, 351.1 y 377.1), el Obispo diocesano (cc. 477.1, 485, 497.3^o, 502.1, 547, 554.3 y 577.1) y el Superior religioso (c. 656.3^o); se trata de una reivindicación o proclamación de libertad frente a otras autoridades de orden eclesial o civil. Pero lo que nos interesa es la afirmación de los derechos de las personas, sean personas cualesquiera (que son partes en un proceso canónico), sean bautizandos, sean fieles católicos, súbditos por tanto de la autoridad eclesiástica, llamada a respetar, si no a promover, tales derechos. Los casos son los siguientes:

- En materia procesal: designar libremente abogado y procurador (c. 1481.1).
- En materia de bautismo: pedir libremente el bautismo a los misioneros (c. 787.2); elegir libremente a qué Iglesia ritual autónoma adscribirse si el bautizando ha cumplido catorce años (c. 111.2).
- En materia de derechos de los fieles: promover libremente reuniones (c. 95.1); volver libremente a la Iglesia latina una vez disuelto el matrimonio que motivó el pase a otra Iglesia ritual (c. 112.2^o); fundar y dirigir libremente asociaciones (c. 215); utilizar libremente los confesonarios (c. 964.1); jurar libremente (c. 1200.1).

– En materia asociativa: designar libremente presidente y oficiales (c. 324.1), elegir libremente consiliario (c. 324.2) y administrar libremente los bienes (c. 325.1) en el caso de asociaciones privadas.

– En materia de vida consagrada: asumir libremente la vida consagrada por parte de cualquier fiel (c. 573.2); abrir libre y espontáneamente el corazón al Superior (c. 630.5) y enviar libremente deseos y sugerencias al capítulo general (c. 631.3) por parte de un miembro de un instituto religioso; disponer libremente del uso y usufructo de sus bienes antes de la profesión religiosa (c. 668.1); acudir libremente al sacramento de la penitencia (c. 719.3) o a la dirección de conciencia (c. 719.4) por parte de los miembros de un instituto secular; y abandonar libremente el instituto religioso durante el noviciado (c. 653.1) o el instituto secular durante la incorporación temporal (c. 726.1).

– En materia clerical: elegir libremente director espiritual por parte del seminarista (c. 246); recibir el orden libre y espontáneamente (c. 1036); elegir libremente alrededor de la mitad del consejo presbiteral por parte de los sacerdotes (c. 497.1°).

– En materia patrimonial: disponer libremente de los bienes si se tiene esa capacidad (c. 1299.1) o, si esta falta, no disponer libremente (c. 1715.1).

Por último, siete son las veces que hallamos en el Código el verbo *libero* (formas: *liberat, liberet, liberatur, liberantur, liberandi*). Con este verbo no se expresan propiamente derechos de los fieles sino efectos liberatorios de ciertas instituciones, sin excluir la existencia de un derecho a hacer uso de las mismas para conseguir tales efectos: la prescripción como modo de liberarse de obligaciones (cc. 197, 1268); el bautismo por el que los hombres se liberan de los pecados (c. 849); la indulgencia que libera de la pena temporal por los pecados (c. 993); la presunción que libera de la carga de la prueba (c. 1585); y la segunda sentencia de nulidad de la sagrada ordenación que libera de todas las obligaciones clericales (c. 1712). Se añade un caso en que la liberación no es el efecto natural y deseable de la institución sino de un uso pervertido de la misma que precisamente la invalida: el miedo para liberarse del cual alguien se ve obligado al matrimonio (c. 1103).

Además de las palabras analizadas (con el lexema *liber-*), si recordamos la definición conciliar de libertad religiosa (DH 2: «*huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione...*»), podemos añadir un par de preceptos, en los cuales hallamos la expresión «*immunitas ab impedimentis*» (c. 645.3: informes sobre inmunidad de impedimentos de los candidatos al noviciado) y sobre todo «*a quacumque coactione immunes*» (c.

219: inmunes de cualquier coacción en la elección de estado de vida), siendo este último caso coherente con otros cánones ya citados que hablan de «estado libre».

2. LA REGLA DE LA LIBERTAD ÍNTEGRA

Sabido es que, en expresión del beato Juan Pablo II, el CIC 83 puede concebirse como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje canónico la doctrina eclesiológica del Concilio Vaticano II y en general el magisterio de este en su conjunto (c.a. *Sacrae disciplinae leges*). Y en relación a la libertad, es frecuente entre los canonistas invocar el texto conciliar en que se formula la «*integrae libertatis consuetudo*» que podríamos traducir por regla de la libertad íntegra o principio de la máxima libertad, es decir, que la libertad se debe reconocer en el máximo grado y no se debe restringir sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea (declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, n. 7)⁴.

Pedro Juan Viladrich descubrió en DH 7 tres principios acerca de las limitaciones en el ejercicio de los derechos de los fieles⁵. Recordemos que DH 7 consta de tres párrafos. El primero se refiere explícitamente a la libertad en materia religiosa y anuncia que su ejercicio en la sociedad humana está sujeto a ciertas normas moderadoras. El segundo párrafo comienza por el sintagma «*in usu omnium libertatum*», por lo que queda claro que el primero de los principios que ahí se enuncia afecta no solo a la libertad religiosa sino al ejercicio

⁴ «*Ius ad libertatem in re religiosa exercetur in societate humana, ideoque eius usus quibusdam normis moderantibus obnoxius est.*

In usu omnium libertatum observandum est principium morale responsabilitatis personalis et socialis: in iuribus suis exercendis singuli homines coetusque sociales lege morali obligantur rationem habere et iurium aliorum et suorum erga alios officiorum et boni omnium communis. Cum omnibus secundum iustitiam et humanitatem agendum est.

Praeterea cum societas civilis ius habet sese protegendum contra abusus qui haberi possint sub praetextu libertatis religiosae, praecipue ad potestatem civilem pertinet huiusmodi protectionem praestare; quod tamen fieri debet non modo arbitrario aut uni parti inique favendo, sed secundum normas iuridicas, ordini morali obiectivo conformes, quae postulatur ab efficaci iurium tutela pro omnibus civibus eorumque pacifica compositione, et a sufficienti cura istius honestae pacis publicae quae est ordinata convivencia in vera iustitia, et a debita custodia publicae moralitatis. Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt. Ceterum servanda est integrae libertatis consuetudo in societate, secundum quam libertas debet quam maxime homini agnoscere, nec restringenda est nisi quando et prout est necessarium» (DH 7).

⁵ *La declaración de derechos y deberes de los fieles (cánones 10 al 30)*, en REDACCIÓN IUS CANONICUM, *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico*, Pamplona 1971, 150-151.

de todas las libertades; más aún, al definir el principio de responsabilidad personal y social, DH 7 dice «*in iuribus suis exercendis*», ofreciendo así fundamento a la ampliación de «libertades» a «derechos» en la aplicación del texto conciliar. He ahí el primero de los tres principios sobre los límites de los derechos. Digamos que incluso la palabra «principio» aparece explicitada en el texto latino: «*principium morale responsabilitatis personalis et socialis*».

Del tercer párrafo de DH 7 extrae el referido canonista los otros dos principios. El uno ocuparía los dos primeros períodos oracionales acabados en punto y seguido (los que empiezan por «*praeterea cum*» y por «*haec omnia*»), mientras el tercer principio correspondería con la tercera y última oración de este tercer párrafo (la que comienza por «*ceterum servanda*»). Ahora bien, las palabras de la frase inicial del párrafo («puesto que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse bajo pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente a la potestad civil...») pueden suscitar una duda fundada acerca del alcance genérico de los principios que aquí se quieren descubrir. De un lado, se está hablando de sociedad civil y potestad civil; de otro lado, se menciona la libertad religiosa. Podemos, pues, preguntarnos si el principio que de aquí se pueda extraer tendrá aplicación solo a la intervención de la autoridad civil sobre el ejercicio de la libertad religiosa, o bien de cualquier autoridad, también la eclesiástica, sobre «el uso de todos los derechos» (en expresión del párrafo anterior).

La propia declaración conciliar define la libertad religiosa como inmunidad de coacción «tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana (*cuiusvis potestatis humanae*)» (DH 2), por lo queda claro que también la autoridad eclesiástica está obligada a respetar la libertad religiosa, pero esto debe entenderse como prohibición de coaccionar a abrazar la fe católica (c. 748.2), no como una negación del derecho-deber de formular doctrinas o proclamar verdades que el fiel viene obligado a aceptar, aunque el modo de recepción dependa del grado de certeza con que las doctrinas sean propuestas (cfr. cc. 749-754)⁶. De todo lo cual se infiere que la declaración conciliar, al establecer el principio de la intervención de la autoridad para

⁶ Julio Manzanera advertía que «no se puede hablar de *libertad religiosa en la Iglesia*, como si en los elementos que constituyen la comunión eclesial cada uno pudiera obrar a su antojo, sin que la Iglesia tuviera capacidad alguna de reacción, defendiendo su identidad. Problema diverso es el del recurso a represalias civiles o materiales en los conflictos surgidos en el seno de la propia Iglesia» (*sub c. 748*, en PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 2005, 411).

proteger a la sociedad frente a abusos cometidos so pretexto de la libertad religiosa, está pensando en el ámbito civil y no eclesial y resulta comprensible que así se explicita en las expresiones «*societas civilis*» y «*ad potestatem civilem*».

Sin embargo, es legítimo aplicar, si quiera por vía analógica, el mismo criterio al ejercicio de otros derechos en el mismo o en otros ámbitos sociales; es más, puede inducirse el principio general de que cualquier sociedad puede y debe por sus autoridades ser protegida de abusos en el ejercicio de cualesquiera derechos. Y ya sea por analogía directa o por concreción del principio general inducido, la norma resulta aplicable a la sociedad eclesial, vale decir, al interior del ordenamiento canónico. Ocurre, sin embargo, que, mientras el criterio que puede usar la potestad estatal a la hora de proteger a la sociedad limitando el ejercicio de la libertad religiosa es el del orden público (que es la parte fundamental del bien común)⁷, a la hora de moderar otros derechos de menor rango el criterio limitador podrá ser el bien común en su totalidad.

Por fin, la última oración del tercer y último párrafo de DH 7 contiene el que Viladrich prefiere llamar «el principio de máxima libertad» (*integrae libertatis consuetudo*). Aunque el contexto del párrafo (oraciones precedentes) podría hacer pensar en la potestad civil moderando en la sociedad civil el ejercicio de la libertad religiosa, lo cierto es que en la frase no aparece el sujeto agente de los verbos en voz pasiva («*agnosci, nec restringenda est*») que indicaría a qué potestad se refiere, ni se determina el sustantivo «sociedad» («*in societate*») con adjetivo alguno que lo limitara al ámbito estatal, y respecto del sustantivo «libertad» o no se adjetiva («*libertas*») ciñéndola a la religiosa o se adjetiva para indicar no un tipo de libertad sino un grado («*integrae libertatis*»), literalmente

⁷ Considero que la traducción castellana que ofrece la ciberpágina de la Santa Sede (cfr. <http://www.vatican.va>, consultada el 6.12.2012) no es correcta al decir «una parte fundamental» como si hubiera otras, y otro tanto cabe decir de la versión francesa («*une part fondamentale*»). La opción por un artículo definido o indefinido no puede obviamente –no hay tales en latín– realizarse sobre la base del original con un criterio gramatical sino semántico, es decir, interpretando el sentido del texto. Las traducciones alemana («*grundlegenden Wesensbestand*») y portuguesa («*parte fundamental*») omiten el artículo, conservando la aparente ambigüedad del original latino. Más acertadas me parecen las traducciones italiana («*la parte fondamentale*») e inglesa («*the basic component*») en cuanto transmiten que los valores de la pacífica composición de los derechos de todos, de la honesta paz pública (entendida como la ordenada convivencia en la verdadera justicia) y de la moralidad pública constituyen la noción de orden público, el cual es el núcleo –llámese parte fundamental o componente básico– del bien común. A este respecto, escribía González del Valle: «Cuando se habla de *orden público*, conviene precisar el alcance que se da a esta noción. Entendemos por tal una parte del *bien común* o *bien público* especialmente protegida por el ordenamiento» (J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derecho eclesiástico español*, Cizur Menor 2005, 143).

el de la totalidad, aunque después se matiza precisando que se quiere decir la máxima posible («*quam maxime*»). Por todo lo cual, debe entenderse que DH está enunciando un principio general referido no solo a la libertad religiosa en la sociedad civil, sino a todos los derechos, o por lo menos a las libertades o derechos de libertad, en todas las sociedades⁸. Es más, no se trata de un principio extraído por analogía o por inducción de la norma referida a la libertad religiosa en la sociedad civil, sino que esa norma es una aplicación concreta de aquel principio general que se trae a colación, adicionalmente a los criterios antes enunciados («*ceterum servanda est*»), al caso de la libertad religiosa.

Así pues, el principio de la máxima libertad resulta claramente aplicable a la autoridad eclesiástica cuando modera los derechos de los fieles, o al menos cuando esa moderación implique limitación de sus libertades. Es más, podríamos pensar que en la sociedad eclesial el principio es aplicable con mayor razón aún que en la civil, pues si Jesucristo nos ha hecho realmente libres (Jn 8,36; Gal 5,1), ¿cómo habría de ser opresora la autoridad de la Iglesia (cfr. Mt 20,25-28)?

Acerca del éxito de este texto como fuente de relevantes documentos doctrinales, digamos que en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, encontramos citada DH 7 en dos párrafos. En el n. 1738 no se habla específicamente de la libertad religiosa, sino de un genérico «derecho al ejercicio de la libertad» como «exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana»; pues bien, el *Catecismo* proclama que «este derecho debe ser reconocido y protegido civilmente dentro de los límites del bien común y del orden público (cfr. DH 7)», es decir, con una referencia a la limitación civil de la libertad aunque sin invocar expresamente la ley de la libertad íntegra. Por su parte, el n. 2109 sí trata de la libertad religiosa y expone que «los “justos límites” que le son inherentes deben ser determinados para cada situación social por la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil según “normas jurídicas, conforme con el orden objetivo moral” (DH 7)». Estos dos párrafos tienen su reflejo, aunque sin explicitar la fuente de DH 7, en los números 365 y 444 respectivamente del *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*.

⁸ Merece la pena recordar aquí la explicación de Bernárdez Cantón sobre el nuevo tipo de documento conciliar que son las declaraciones, que tienen «tendencia a exponer las exigencias del Derecho natural en cuestiones de la vida social» (A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Parte general del Derecho canónico*, Madrid 1998, 89).

El n. 7 de DH es citado en el n. 422 del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* en relación con las «normas jurídicas conformes al orden moral objetivo» mediante las cuales la autoridad civil debe determinar los justos límites de la libertad religiosa, pero no recuerda la ley de la libertad íntegra. En otro lugar, sin citar DH 7, el *Compendio* advierte la necesidad de que «las autoridades públicas vigilen con atención para que una restricción de la libertad o cualquier otra carga impuesta a la actuación de las personas no lesione jamás la dignidad personal y garantice el efectivo ejercicio de los derechos humanos» (n. 133).

3. LA ELABORACIÓN DEL CANON 223

Para comprender el canon que el CIC dedica a los límites de los derechos, a modo de colofón de la declaración canónica «De las obligaciones y derechos de todos los fieles» (Título I de la Parte I del Libro II CIC), es necesario contemplar el proceso de su elaboración⁹. El precepto proviene del proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) que comenzó a elaborarse en 1965¹⁰. Dentro de los trabajos de la Comisión Pontificia para la Revisión del Código de Derecho Canónico, en la sesión 5ª del *Coetus studii De Laicis* (28-31 de enero de 1970), un consultor propuso un nuevo canon: «*Intuitu boni communis, iurium sive officiorum exercitium, quae propria sunt christifidelium, Sacrae Hierarchiae competit moderari, ratione habita praesertim aetatis*». Prescindiendo de la introducción del criterio de la edad, el precepto estaba claramente inspirado, aunque no se hace constar, en el c. 19 LEF, como comprobaremos. La votación rechazó la incorporación del texto por considerar que enunciaba un deber o cometido de la jerarquía más que un derecho u obligación de todos los fieles, y se indicó que la propuesta podría ser tenida en cuenta en la parte del Código referente a las personas en general o a la obligación de las leyes o a la Sagrada Jerarquía¹¹. Desde entonces, la cuestión quedó apartada del CIC al que no volvería hasta que se abandonase el proyecto de LEF.

⁹ Cfr. D. CENALMOR, «*Iter*» esquemático y fuentes de las obligaciones y derechos de todos los fieles en el CIC 83 y en el CCEO, *Fidelium Iura* 5 (1995) 51-84, en particular las dos últimas páginas.

¹⁰ Cfr. D. CENALMOR, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991, y bibliografía sobre la LEF recogida por J. FORNÉS, *sub cc. 208-223*, en A. MARZOJA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ OCAÑA (eds.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico II/1*, Pamplona 1997, 53-54.

¹¹ Comm 18/2 (1986) 331.

Tras dos bosquejos iniciales (de 1966 y 1967), se llegó a un texto elaborado de proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia (texto primero de 24 de mayo de 1969 y texto enmendado de 25 de julio de 1970) que dedicaba a «Obligaciones y derechos fundamentales de los fieles» los cc. 10-25 y hacia la mitad expresaba las limitaciones en el ejercicio de los derechos, en el c. 19¹². En su análisis crítico, Viladrich señalaba que «desde el punto de vista sistemático, el actual emplazamiento del canon no es satisfactorio», antes bien, «la regulación del ejercicio de los derechos fundamentales debe aparecer al final de los cánones dedicados a declarar los derechos, puesto que el modo de ejercerlos es algo que se predica para todos ellos y no solo para algunos»¹³.

El c. 19 LEF concluía con una nota citando DH 7. Sin embargo, la valoración que merecía a Viladrich era que «el tenor del c. 19 no es fiel al espíritu y letra del documento conciliar». Como juicio conclusivo, manifestaba que «la actual redacción favorece la arbitrariedad y pone en serio peligro el ejercicio de los derechos fundamentales», por lo que proponía rehacer el texto en tres párrafos que recogieran más adecuadamente cada uno de los referidos principios:

a) Responsabilidad personal y social. El significado de este principio aparecía matizado y precisado con cuidado en la LEF. Su alcance no solo para

¹² En ambas versiones, el texto del canon permaneció igual: «*In usu suorum iurium christifideles observant oportet principium responsabilitatis personalis et sociales: in iuribus suis exercendis tum singulitum in consociationibus adunationem habere debent boni Ecclesiae communis necnon iurium aliorum atque suorum erga alios officiorum; ecclesiasticae auctoritati competit intuit boni communis exercitium iurium quae christifidelibus sunt propria moderari vel etiam legibus irritantibus et inhabilitantibus restringere (37)*». «(37) Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 7». Texto y traducción en REDACCIÓN IUS CANONICUM, cit. en 15, nota 5; D. CENALMOR, «Iter», cit. en 83, nota 9.

¹³ En lo relativo a la ubicación del precepto, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 es un modelo. Dedicar los dos últimos de sus treinta preceptos a las limitaciones de los derechos antes enunciados. El art. 29 nos habla de los deberes de la persona hacia la comunidad (§ 1), afirmación que sin duda constituye implícitamente un fin intrínseco al ejercicio de los derechos; a continuación se refiere de manera explícita a las limitaciones impuestas por la ley con el objeto de asegurar determinados bienes (§ 2); y proclama la necesaria compatibilización del ejercicio de los derechos con los propósitos y principios de las Naciones Unidas (§ 3), lo cual también debe ser entendido como un límite intrínseco, si no a la naturaleza de cada derecho, sí al menos a su proclamación conjunta en el contexto de la organización internacional mundial fundada en 1945. Finalmente, el art. 30 contiene una prevención contra una interpretación incorrecta y abusiva de la propia Declaración que habilite a autoridades o a particulares a «realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración»; se incluye aquí desde luego –aunque el precepto tiene mayor alcance– una cláusula limitativa de la función de la ley como limitadora de los derechos.

la libertad religiosa sino para todos los derechos quedaba expresado en el c. 19 LEF al decir «*in usu suorum iurium*» que en el primer apartado de la redacción propuesta por Viladrich se convierte en «*in exercitio omnium iurium*».

b) Competencia de la autoridad en atención al orden público. El c. 19 LEF enunciaba que «*compete a la autoridad eclesiástica moderar, a instancias del bien común (intuitu boni communis) el ejercicio de los derechos propios de los fieles, e incluso restringirlos*». Pero a juicio de Viladrich, este principio se recogía de manera desequilibrada, por la energía con que se afirmaba la competencia de la autoridad y la falta de precisión en los límites a esa intervención. Proponía sustituir la referencia al bien común por otra a la justicia y la equidad¹⁴.

c) Máxima libertad. Estaba ausente del c. 19 LEF, por lo que Viladrich proponía se completara el texto del precepto con un tercer apartado que recogiera el comentado principio de máxima libertad: «*Ceterum integrum exercitium iurium in Ecclesia servandum est, secundum rectam libertatem quae maxime christifidelibus agnoscitur, nec restringenda est nisi quando et prout sit necessarium*». Existen algunos cambios a la literalidad del texto de DH 7. Dos de ellos son meras concreciones lógicas, a saber, cambiar «en la sociedad» por «en la Iglesia» y «al hombre» por «a los fieles cristianos». Una tercera modificación consiste en que, en vez de «libertad», se habla del «ejercicio de los derechos», lo que implica una aplicación del principio a todos los derechos y no solo a los derechos de libertad. Por último, se adjetiva la libertad como «recta», reconociendo implícitamente la posibilidad de un abuso de la libertad (cfr. Gal 5,13) y ofreciendo tal vez así una vía para canalizar el temor de los redactores del proyecto de LEF a recoger en un texto jurídico el principio conciliar de la libertad íntegra.

En las actas hasta ahora publicadas de la Comisión Pontificia para la Revisión del Código de Derecho Canónico encontramos citada DH 7 solo en una ocasión: en la sesión 18ª (17-21 de marzo de 1975) del *Coetus specialis stu-*

¹⁴ Según este autor, «la expresión *intuitu boni communis* no sirve por sí sola para indicar: a) que la intervención de la autoridad solo es posible en casos de abusos en el ejercicio o contra el ejercicio de los derechos fundamentales; b) que esa intervención, en todo caso, nunca puede ser arbitraria, sino regulada jurídicamente; y c) que las normas jurídicas, que establezcan los cauces de la intervención de la autoridad, deben ser congruentes con la naturaleza fundamental de tales derechos del fiel», por lo que su juicio era que la redacción criticada «abre las puertas de un injustificado campo de discrecionalidad, por no decir arbitrariedad, a la intervención jerárquica» y proponía un c. 19.2 de este contenido: «*Auctoritatis ecclesiasticae est moderari exercitium iurium christifidelium et eos contra abusos defendere; quod tamen fieri debet non modo arbitrario sed secundum normas iuridicas, iustitiae et aequitatis conformes*» (P. J. VILADRICH, cit. en 151, nota 5).

dii De Lege Ecclesiae Fundamentalii, un consultor sugirió que en el c. 5 LEF se usase la expresión «*ius ad libertatem in re religiosa*» como en DH 7 (es decir, en su primer párrafo)¹⁵. No se trataba, pues, del principio de la máxima libertad ni del precepto relativo a los límites de los derechos.

En cuanto a la propuesta de Viladrich, no tuvo éxito más que en la cuestión sistemática de la ubicación del precepto al final de la declaración de obligaciones y derechos de los fieles: c. 24 del nuevo texto acabado en febrero de 1976. Con ligeros cambios de estilo gramatical, se conservó su contenido pero distribuyéndolo en dos párrafos, el primero para el principio de responsabilidad a manera de «moderación intrínseca o subjetiva del ejercicio de los derechos» y el segundo para la competencia de la autoridad como «moderación extrínseca u objetiva»¹⁶. Posteriormente, la sesión de 24-29 de septiembre de 1979 del *Coetus specialis De Lege Ecclesiae Fundamentalii* acordó por unanimidad suprimir del primer apartado la que era primera frase del c. 24 LEF sobre la conveniencia de sujetarse al principio de responsabilidad, para comenzar el texto con el contenido de ese principio (expresado en c. 24 LEF en la frase tras los dos puntos); en cambio, se rechazó por innecesaria una enmienda relativa al apartado segundo¹⁷. Así se llegó al texto del último proyecto de LEF (12 de enero de 1980).

Abandonado el proyecto de LEF, se efectuó el trasvase al CIC de los cánones sobre los derechos y obligaciones (que dejaron de adjetivarse «fundamentales»)¹⁸, de suerte que el c. 223 del esquema entregado al Papa el 22 de abril de 1982 recogía la literalidad del contenido del c. 24 LEF¹⁹. Fruto del estudio personal del Sumo Pontífice, auxiliado por un grupo de expertos, el úni-

¹⁵ Comm 9/1 (1977) 100-101.

¹⁶ Las expresiones entrecomilladas están tomadas de D. CENALMOR, *sub c. 223*, en *Comentario exegetico*, cit. en 158-159, nota 10; IDEM, *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, *Fidelium Iura* 5 (1995) 158-161. La partición en dos apartados se hizo en el punto y coma del texto enmendado. Los cambios consistieron en alterar el orden en el § 1 diciendo «*boni communis Ecclesiae*» en vez de «*boni Ecclesiae communis*» del anterior c. 19, y en suprimir en el § 2 el adverbio «*etiam*».

¹⁷ Comm 12/1 (1980) 43.

¹⁸ Sobre la supresión de este adjetivo que, para algunos como Eugenio Corecco, era excesivamente tributario del sistema constitucional del Estado moderno, cfr. J. FORNÉS, *Comentario exegetico*, cit. en 55-56, nota 10, autor que sostiene que, pese a la eliminación del término “fundamental”, se trata sin duda de derechos constitucionales, ya sean derechos del fiel en cuanto tal fiel (o sea, que traen origen del bautismo), ya derechos del fiel en cuanto persona (es decir, originados en su naturaleza humana aunque perfeccionados y reforzados por el bautismo).

¹⁹ El único cambio fue, en el § 2, la introducción de una coma entre «*exercitium*» y «*iurium*», sin duda por errata que fue subsanada en el texto promulgado el año siguiente.

co cambio relevante fue suprimir en el segundo apartado, el inciso final sobre la posibilidad de restringir el ejercicio de los derechos mediante leyes irritantes e inhabilitantes²⁰. Con estas modificaciones, el precepto fue aprobado y vio la luz como el actual c. 223 CIC 83.

Durante la codificación oriental, el *Coetus studii De clericis et Laicis* aceptó los cc. 207-223 CIC con solo dos modificaciones (relativas al c. 209 y al c. 214), colocándolos inmediatamente tras los cánones preliminares como el primer Título del esquema del futuro código²¹. Así, en el *Schema canonum de laicis et de christifidelium consociationibus* (1981) hallamos el c. 19 con idéntico contenido al c. 223 CIC. Tan solo se introdujeron con posterioridad varios cambios redaccionales, fruto de la labor del *Coetus de coordinatione*, que en abril de 1984 decidió reservar la palabra *officium* para su sentido técnico (véase la definición en c. 145.1 CIC) mientras que para significar un deber debía sustituirse por *obligatio*, y en junio de 1986 se reafirmó en este criterio, y también en esta fecha optó por sustituir la correlación *tum...tum* por otras expresiones (en el caso que nos ocupa, *et...et*); también se prefirió el orden sustantivo-adjetivo al de adjetivo-sustantivo y se prescindió de comas²². Así se llegó en el *Schema CICO* de 1986 al c. 26 que tenía exactamente la misma numeración, ubicación y contenido que finalmente encontramos al ser promulgado el CCEO en 1990²³.

En 1989 fue oficialmente publicada una edición del CIC con anotación de las fuentes de cada canon, y otro tanto se hizo en 1995 con el CCEO, y en ambos el precepto que nos ocupa carecía de indicación de fuentes²⁴. Con todo,

²⁰ Además de este cambio, las otras dos modificaciones consistieron en la supresión de la coma del § 2 indebidamente añadida en el esquema y de la cita a pie de página de DH 7 que no era propia del articulado codicial (pues debía reservarse para cuando se hiciera la edición con anotación de fuentes).

²¹ Nuntia 21 (1985) 8.

²² Por tanto, el § 1 dice «*et singuli et consociationibus adunati*» en vez de «*tum singuli tum in consociationibus adunati*» del CIC y «*suarum erga alios obligationum*» en vez de «*suorum erga alios officiorum*» del CIC; y el § 2 dice «*auctoritati ecclesiasticae*» en vez de «*ecclesiasticae auctoritati*» del CIC y se suprimen la coma que anteceda y la que seguía al sintagma «*intuitu boni communis*». Cfr. J. BOGARÍN DÍAZ, *Diferencias textuales del CCEO con respecto al CIC en los cánones del matrimonio*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 2 (2003), en particular las diferencias nn. 1182, 4485, 5301 y 5672.

²³ Nuntia 24-25 (1987) 4.

²⁴ PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDIS, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995.

Daniel Cenalmor, no deja de observar que «los dos párrafos de este canon provienen del proyecto de LEF, y están inspirados en DH, 7»²⁵. Se echa en falta, sin embargo, que la limitación extrínseca del ejercicio de los derechos por parte de la autoridad eclesiástica (§ 2 del canon) venga matizada por el principio de máxima libertad de DH 7, pero los canonistas reclaman aquí su aplicación, no como propuesta *de lege ferenda*, sino como interpretación *de lege lata*²⁶. Sin embargo, la omisión del último principio de DH 7, pese a las voces que reclamaron su inclusión, desde el c. 19 LEF hasta los cc. 223 CIC y 26 CCEO, no deja de ser inquietante en cuanto genera la sospecha de que conscientemente no se han querido asumir las consecuencias jurídicas de aquel principio doctrinal.

4. EXÉGESIS DE LA NORMA

El c. 223.1 no ha planteado excesivos problemas de exégesis. Los cambios reseñables del apartado respecto a la formulación inspiradora del segundo párrafo de DH 7 son²⁷: la omisión de la afirmación inicial del principio moral de la responsabilidad personal y social antes de describir su contenido; elegir «*christifideles*» en vez de «*homines*» y «*boni communis Ecclesiae*» en vez de «*boni omnium communis*» porque estamos en el ámbito eclesial; expresar «*tum singuli tum in consociationibus adunati*» en vez de «*singuli (...) coetusque sociales*» pero entendiendo *consociatio* no en sentido estricto de asociación canónica regular sino cualquier agrupación; y poner en primer lugar entre los criterios a tener en cuenta el bien común, tal vez para recordar la primera obligación del fiel, guardar la comunión (c. 209.1) pero sin restringir el bien común a los elementos constitutivos de la comunión eclesial (c. 205) sino incluyendo valores que incidan en ella, como la moralidad pública.

²⁵ *Sub c. 223*, en *Comentario exegetico*, cit. en 157, nota 10; cfr. IDEM, «*Iter*», cit. en 145-174, nota 9. Por citar otro canonista, Julio Manzanares dice también abiertamente que «la inspiración de este c. viene de DH 7» (J. MANZANARES, *sub c. 223*, en *Código*, cit. en 130, nota 6).

²⁶ J. MANZANARES, *ibid.*, escribe: «El § 2 no favorece la arbitrariedad, sino la necesaria protección del bien común contra los abusos que pudieran darse so pretexto de ejercer derechos de todo fiel cristiano. No obstante, en principio, se debe estar por la libertad, que “no debe restringirse sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea” (DH 7c)». Por su parte, Cenalmor advierte: «Aunque el texto del canon no haga ninguna alusión a este último principio [de máxima libertad], pensamos que también debe tenerse en cuenta para la recta interpretación de esta norma» (*sub c. 223*, cit. en 158, nota 10).

²⁷ Cfr. D. CENALMOR, *Límites*, cit. en 159-160, nota 16.

Más problemático es el c. 223.2, comenzando por el concepto mismo de la moderación o actividad que compete a la autoridad eclesiástica en relación al ejercicio de los derechos de los fieles. Frente a la expresión usada por DH 7, «*contra abusus (...) protectionem praestare*», el CIC (ya desde el c. 19 LEF) usa el verbo «*moderari*», que habría que entender en el sentido etimológico de ajustar al modo correcto, alejar de los extremos, templar. La moderación que ha de practicar la autoridad eclesiástica no consistiría solo en la limitación sino también en la promoción²⁸; es más, podríamos pensar que este segundo aspecto –positivo– habría de ser lo común (la fisiología del derecho), mientras aquel primero –restrictivo– constituiría lo excepcional (la patología del derecho), pero este planteamiento presenta dificultades, en tanto que la moderación puede exigir una actividad no meramente pastoral sino jurídica, la cual se llevaría a cabo no solo mediante actos administrativos sino también normativos, y de hecho la traducción revisada por la Junta de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal Española vierte «*moderari*» en «regular»; y la generalidad y estabilidad de una norma jurídica se compadece mal con una visión excepcional o patológica, aunque volveremos sobre el tema.

En cuanto a la referencia al bien común en este § 2, se ha cuestionado que pueda tener el mismo alcance que en el § 1. Javier Hervada recordó que, así como la libertad religiosa tiene como límite el orden público (DH 7), así hay derechos de entre los enunciados en los cánones precedentes que no pueden limitarse por razones de bien común (considerado en su integridad), pues solo deben ceder ante el orden público (que es la parte fundamental del bien común), como ocurre con la elección de estado (c. 219), la buena fama (c. 220) o la protección judicial de los derechos (c. 221.1)²⁹. Y Cenalmor ha descrito el contenido del bien común con elementos tomados de DH 7c y adaptados a la Iglesia: pacífica composición de los derechos de los fieles, ordenada convivencia de estos en justicia y caridad, y custodia del orden eclesial³⁰.

Podríamos incluso plantearnos si la expresión «*intuitu boni communis*» no es solo el fundamento de la actividad moderadora de la autoridad y el criterio de tal moderación, sino que es también a la vez su límite. Aplicando la doctrina de DH 7, competería a la autoridad proteger a la sociedad de los abusos

²⁸ Cfr. *ibid.*, 157-158.

²⁹ Cfr. J. HERVADA, *sub c. 223*, en INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona 2001, 193.

³⁰ *Límites*, cit. en 161, nota 16.

pero no de modo arbitrario («*non modo arbitrario*»), he aquí la razón etimológica de elegir el verbo *moderari*, sino según normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo. Esta última referencia es concretada por Cenalmor en el respeto a la naturaleza de cada derecho, y ahí el poder de moderación encontraría «un límite insalvable en el Derecho divino»³¹.

Finalmente, se ha seguido llamando la atención sobre el hecho de la ausencia tanto del principio de máxima libertad de DH 7 cuanto de la propia mención de la fuente del canon. A este respecto, Cenalmor, al defender la aplicabilidad del referido principio al c. 223, añadió la cláusula «siempre que se haga compatible, por supuesto, con la naturaleza peculiar de la Iglesia» y avanzó una hipótesis explicativa de la omisión de fuentes: «En relación a esta advertencia, es posible además que la circunstancia de no haberse dejado constancia en el CIC de ninguna fuente para el canon pueda entenderse como una llamada a evitar una aplicación excesivamente paralela de dichos principios a la Iglesia y a las sociedades civiles»³².

Hay una vía, sin embargo, por la que se ha querido ver una cierta asunción –tácita– del reclamado principio de máxima libertad. Durante los trabajos de redacción de la LEF, hubo propuestas de que se suprimiera la posibilidad de dar leyes invalidantes en la moderación del ejercicio de los derechos y se sustituyera por la exigencia de que la autoridad actuase conforme a normas jurídicas; es más, que la restricción de los derechos fundamentales se pudiera hacer tan solo por ley y sin afectar la sustancia del derecho³³. Al final del recorrido del texto, en el análisis del último esquema de CIC, se suprimió la cláusula final sobre las leyes irritantes e inhabilitantes, aunque no se incorporara ninguna de las propuestas sustitutorias. Tal supresión no excluye la posibilidad de ley invalidante limitativa de los derechos incluso básicos –por ejemplo al establecer un impedimento dirimente se limita el *ius connubii* del c. 1058 y por tanto la libertad de elegir estado proclamada en el c. 219–, pero en el hecho de que esa posibilidad haya dejado de recordarse al enunciar las limitaciones de los derechos ha visto Cenalmor «al menos la voluntad del legislador de no insistir demasiado en los aspectos negativos de la moderación, para

³¹ *Ibid.*, 162.

³² *Ibid.*, 159.

³³ Cfr. Archiv für katholisches Kirchenrecht 140 (1971) 435. Exactamente este criterio fue asumido por la Constitución española de 1978 respecto de los derechos fundamentales y libertades públicas: «Solo por Ley, que en todo caso deberá respetar su contenido esencial, podrá regularse el ejercicio de tales derechos y libertades» (art. 53.1).

no ensombrecer así el principio de máxima libertad (...) (DH, 7 c), y que también debe ser reconocido en la Iglesia, especialmente en relación a derechos tan importantes como los contenidos en este título codicial que concluye con este c. 223»³⁴.

Junto a esta argumentación, verdaderamente ingeniosa pero no carente de cierto tinte voluntarista («*wishful thinking*»), podría esgrimirse el que la formulación canónica clásica del omitido principio de máxima libertad es la que encontramos en los cc. 18 CIC y 1500 CCEO, según los cuales «las leyes que (...) coartan el libre ejercicio de los derechos (...) están sometidos a interpretación estricta»; e igualmente el c. 36.1 CIC dispone de los actos administrativos que «los que coartan los derechos de la persona (...) están sometidos a interpretación estricta» (o en otras palabras, «el acto administrativo que coarta los derechos de la persona recibe interpretación estricta», c. 1512.2 CCEO). Sin duda, estos preceptos establecen un criterio aplicable a la moderación del ejercicio de los derechos de los fieles por parte de la autoridad. El propio Cenalmor considera que los cc. 18 y 36.1 denotan que también en la Iglesia tiene cabida el principio de máxima libertad de DH 7c y Pedro Lombardía juzgó que, a la luz del reconocimiento de la autonomía privada y los derechos de los fieles, la norma del c. 18 estaba llamada a tener una importancia renovada en el CIC 83³⁵. Sin embargo, pueden señalarse al menos un par de inconvenientes al aceptar la suficiencia de las normas citadas para colmar la laguna del c. 223, ambos procedentes de la ubicación del precepto, dónde está y dónde no está. Está entre los cánones sobre la interpretación de las leyes o de los actos administrativos, y así aparece explícita en el texto de los cuatro cánones la palabra *interpretationi* o *interpretationem*³⁶. Y, en cambio, no está entre los cánones sobre las obligaciones y derechos de los fieles, donde su colocación junto a las reglas limitativas del c. 223 hubiera tenido un notable efecto pedagógico.

Estos inconvenientes del c. 18 y paralelos pueden hacerlos insuficientes a la hora de asegurar la eficacia del principio de máxima libertad. Todavía puede invocarse como complemento la vía del recurso a los medios de integración de lagunas, el último de los cuales es «la opinión común y constante de

³⁴ *Comentario exegetico*, cit. en 161, nota 10; cfr. IDEM, *Límites*, cit. en 164, nota 16.

³⁵ Cfr. D. CENALMOR, *Límites*, cit. en 164, nota 16; P. LOMBARDÍA, *sub c. 18*, en INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona 1992, 79.

³⁶ Contrasta, en efecto, el c. 18 CIC 83 –así como su antecedente el c. 19 CIC 17– con su fuente clásica, la *regula iuris XV in VI*, que al afirmar «*Odia restringi, et favores convenit ampliari*», proclamaba un principio general no limitado de suyo a la interpretación de las leyes.

los doctores» (c. 19 CIC) o «la constante doctrina canonística» (c. 1501 CCEO). Cabría aquí acumular la opinión de importantes canonistas en el sentido de que el propio bien común de la Iglesia –como guía y faro de la actividad moderadora– postula el respeto y promoción del estatuto común del bautizado, dentro de una justa medida, y que por tanto «cualquier posterior limitación de este tipo de derechos deba tener carácter excepcional y estar justificada por graves y adecuadas razones»³⁷. Sin embargo, no es fácil medir la «constancia» requerida como medio de integración respecto de un canon de nueva planta sin antecedentes en la primera codificación y en la tradición canónica, salvo que lo integremos en la línea del «*favores convenit ampliari*» que precisamente se codificó reducido a un criterio interpretativo de leyes y actos administrativos³⁸.

5. LA NOTA EXPLICATIVA DE 2010

Con fecha 8 de diciembre de 2010, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos aprobó una nota explicativa titulada «*Chiarimenti circa l'applicazione del can. 223 § 2 CIC*»³⁹. Obedecía a una consulta al dicasterio sobre si era lícito recurrir a este canon para adoptar medidas cautelares o incluso disciplinarias a un ministro sagrado, pero el Consejo estimó subyacente la cuestión más genérica de si el referido precepto se ha de aplicar directamente a casos singulares o, por el contrario, confiere una prerrogativa que debe utilizarse con medidas de carácter general. El dicasterio no consideró que el asunto requiriese una interpretación auténtica, en cuanto no comportaba una verdadera duda de derecho sino que afectaba a la recta aplicación de la norma, y por esta razón emitió su declaración en forma de nota explicativa. Este tipo de

³⁷ *Límites*, cit. en 163, nota 16. Daniel Cenalmor es uno de los canonistas que mayores y mejores estudios ha dedicado al tema, pero pueden añadirse pronunciamientos similares de G. FELICIANI (*I diritti e doveri dei fedeli e dei laici in specie. Le associazioni*, en AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna 1983, 260-262; *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, 26), que fue presidente de la *Consociatio internationalis studium iuris canonici promovendo*, o del actual secretario del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, J. I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, *Fidelium Iura* 1 (1991) 29-30.

³⁸ En la canonística antigua se consideraba «sentencia común» a la defendida en detenido estudio por seis o siete doctores graves, o sea, de gran ciencia y pericia. Cfr. T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, Antverpiae 1652, l.3 disp. 44 n. 2; M. CABREROS DE ANTA, *sub c. 20*, en M. CABREROS - A. ALONSO - S. ALONSO, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, Madrid 1963, vol. I, 169.

³⁹ Comm 42 (2010) 280-281.

pronunciamiento carece de efectos jurídicos vinculantes para los súbditos de la ley así explicada, pero expresa un punto de vista particularmente autorizado. Según Juan Ignacio Arrieta, una nota explicativa recoge la posición de un órgano de la administración central de la Iglesia, al cual sí vincula; es más, determina cuál es la praxis del organismo curial para el futuro y entra dentro de la categoría de fuente supletoria, en concreto, el medio de integración de lagunas denominado «praxis de la Curia Romana» en el c. 19 CIC⁴⁰; aunque no existiría un deber jurídico de las autoridades inferiores de seguir la praxis curial romana, ya que son varias las fuentes supletorias y el canon no las ordena jerárquicamente, sin embargo, habría un deber moral de no distanciarse de la referida praxis sin una motivación adecuada⁴¹. Y con algunas dudas superables, puede esta doctrina acomodarse también a las fuentes supletorias del c. 1501 CCEO y extenderse por consiguiente la comentada nota explicativa de 2010 a la aplicación del c. 26 CCEO⁴².

⁴⁰ Cfr. J. I. ARRIETA, *El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos a 25 años del CIC y 20 años de Pastor Bonus*, en R. RODRÍGUEZ CHACÓN - C. GUZMÁN PÉREZ (coords.), *Instituciones básicas, interacciones y zonas conflictivas de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Madrid 2009, 44-45.

⁴¹ Cfr. J. I. ARRIETA, *Il valore giuridico della prassi nella Curia Romana*, *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 111.

⁴² El inciso «*a stylo et praxi Curiae Romanae*» del c. 20 CIC 17 estaba ausente del c. 287 del Protocolo n. 23 (año 1958) del proyecto de Código de Derecho Canónico Oriental, que fue adoptado como c. 16 del esquema sobre las leyes eclesiásticas (cfr. Nuntia 2 [1976] 68; Comm 40/1 [2008] 197). En la revisión de 1980 del esquema *De normis generalibus* se introdujo en el entonces c. 13 el sintagma «*iurisprudentiam ecclesiasticam*» (cfr. Nuntia 10 [1980] 100) que pasaría al c. 137 del esquema *De normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus* de 1981 (cfr. Nuntia 13 [1981] 47) y de 1982 (cfr. Nuntia 18 [1984] 79-80), al c. 1516 del esquema de CICO de 1986 (cfr. Nuntia 24-25 [1987] 260) y finalmente al c. 1501 CCEO. Ahora bien, sabemos que en 1980 se adoptaron, sin oposición reseñable, algunas modificaciones tras estudiar el esquema de la Comisión latina sobre la materia (cfr. Nuntia 10 [1980] 94) y sin duda entre ellas se contaba la referencia a la jurisprudencia eclesiástica. En la Comisión latina en 1966 se había introducido en el c. 20 la expresión «*iurisprudentia ecclesiastica, praesertim stylo et praxi Curiae Romanae*» (cfr. Comm 16/2 [1984] 151) que se mantuvo en posteriores revisiones (cfr. Comm 17/1 [1985] 41; 19/1 [1987] 22 y 57; 23/1 [1991] 75) hasta que en 1979 se sustituyó por «*iurisprudentia et praxi Curiae Romanae*» (cfr. Comm 23/2 [1991] 158) y pasó al definitivo c. 19 CIC 83. Así pues, la referencia a la jurisprudencia eclesiástica incluía desde luego el estilo y praxis de la Curia Romana, aunque después la sustitución de *praesertim* por *et* hace pensar que se haya querido distinguir terminológicamente la doctrina contenida en las decisiones judiciales («jurisprudencia») y en las resoluciones administrativas («praxis») de la Curia Romana (cfr. J. OTADUY, *sub c. 19*, en *Comentario exegético*, vol. I, cit. en 394, nota 10), sin que la supresión de la noción de «estilo» haya modificado sustancialmente el sistema de fuentes supletorias del Derecho Canónico (cfr. J. I. ARRIETA, *Il valore*, cit. en 104, nota 41). Podemos preguntarnos si la incorporación de la jurisprudencia como fuente supletoria en la codificación oriental en 1980 es tributaria de la distinción terminológica adoptada para el código latino en 1979 y por tanto limitada a la doctrina de los tribunales, o más bien obedece al concepto amplio de «jurisprudencia eclesiástica» introducido en 1966, interpretación a la que me inclino, puesto que el *coetus* oriental *De normis generalibus* conservó (pasándola a caso acu-

Pasando ya al contenido de la nota explicativa, merece en primer lugar destacar un par de afirmaciones que, aunque no constituyen la respuesta propiamente dicha a la consulta efectuada, no se reducen a meros *obiter dicta* (por usar una expresión común en la interpretación de la jurisprudencia) sino que son pasos necesarios para llegar a la respuesta deseada y por tanto forman parte de las aclaraciones aportadas por la nota. La primera afirmación es que «*il succitato can. 223 CIC ha come fonte il n. 7 della Dichiarazione conciliare Dignitatis humanae*», saliendo así al paso del silencio de la edición oficial del CIC con anotación de fuentes. La segunda aseveración la encontramos en la referencia a los límites que afectan a la autoridad eclesiástica que aplique el c. 223, entre ellos «*limiti di diritto divino (non potrebbe disconoscere diritti fondamentali del fedele o dell'uomo)*», con lo cual de un lado se recupera la expresión «derechos fundamentales» para los proclamados en el Título I de la Parte I del Libro II y de otro se sostiene su rango de Derecho divino.

El dicasterio invoca los criterios hermenéuticos del c. 17 (significado propio de las palabras) para interpretar el alcance de la voz *moderari* en el c. 223. Observa que en el c. 576 encontramos la expresión «*legibus moderari*» (que se suele traducir «regular con leyes») y un sentido similar tendría el verbo en otros preceptos («*moderentur consociationes*» en c. 215; «*ordinationem moderetur*» en c. 254.1; «*regimen moderari*» en c. 1272, etc.). De otra parte, en el proceso de formación del c. 223 el Consejo Pontificio descubre otro criterio hermenéutico, el de la mente del legislador: en el proyecto de LEF aparecía la frase «*exercitium iurium (...) moderari vel legibus (...) restringere*» y se suprimió el inciso sobre restringir el ejercicio de los derechos con leyes irritantes o inhabilitantes porque, a juicio del dicasterio, sería una especificación inútil, dado que a tenor del c. 10 el carácter invalidante de las leyes ha de constar expresamente, o sea, en cada ley reguladora del ejercicio de un derecho, no en la referencia genérica del c. 223.2. Pero la Comisión codificadora no habría renunciado a la perspectiva inicial según la cual la moderación del ejercicio de los derechos se haga mediante regulación legal.

sativo) la expresión «*iurisprudencia ecclesiastica*» de 1966 con el adjetivo que en el proyecto de CIC desapareció en 1979 (sin duda por innecesariamente redundante con el genitivo «*Curiae Romanae*»). Por tanto, considero que en Derecho Canónico oriental las comentadas notas explicativas emitidas por el referido dicasterio no solo dan cauce público a una clarificación que tiene un destinatario singular (cfr. J. OTADUY, *Sobre las "Notas explicativas" del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos*, *Ius Ecclesiae* 9 [1997] 641) sino que poseen el mismo valor de fuente supletoria que Arrieta reclamaba para el Derecho Canónico latino.

Se llega a la conclusión de que la potestad que el c. 223.2 confía a la autoridad eclesiástica tiene por objeto regular con medidas de carácter general el ejercicio de los derechos individuales circunscribiéndolos en las exigencias del bien común, no limitar en casos singulares ese ejercicio, porque para alcanzar ese fin el ordenamiento canónico prevé la necesidad de seguir otros procedimientos con sus requisitos y garantías. No precisa el dicasterio cuáles serían esos procedimientos, pero podemos pensar en instrumentos como el precepto singular (c. 49), incluido el precepto penal (c. 1319), o la prohibición de contraer matrimonio (cc. 1077 y 1684.1).

Pero –advierte el Pontificio Consejo– no se puede interpretar el c. 223.2 como si removiese los límites que el propio legislador pontificio ha establecido para legitimar las medidas generales con las que la autoridad eclesiástica moderará o regulará el ejercicio de los derechos. Esos límites son clasificados en la nota explicativa según dos diversos criterios, de un lado son internos y externos, y de otro circunstanciales y procedimentales, aunque al parecer estos dos últimos tipos serían los límites externos. Es, sin duda, interno, el límite de derecho divino consistente en el respeto a los derechos fundamentales de los fieles, en cuanto que personas o en cuanto que bautizados. Y serían externos el límite circunstancial de que la cuestión haya sido regulada por una autoridad superior (cfr. c. 135.2 *in fine*) y el procedimental de la necesidad de asegurar la certeza jurídica en la actividad legislativa (cfr. vgr. c. 8.2) para tutelar a la persona del fiel⁴³. El fin, pues, del c. 223.2 no es –concluye el dicasterio– eximir de todas estas limitaciones, sino hacer compatible el acento puesto en el reconocimiento de los derechos y deberes de los fieles (cc. 208-222) con la necesidad de perseguir el bien común de la Iglesia.

Una observación cabría hacer a la nota explicativa de 2010 a la luz del m.p. *Intima Ecclesiae natura* (11 de noviembre de 2012), que matizaría la doctrina según la cual la actividad moderadora de la autoridad eclesiástica mencionada en el c. 223.2 no se refiere a limitaciones del ejercicio de los derechos en casos singulares. La citada ley pontificia se ocupa de la regulación de las iniciativas de caridad, donde resultan de aplicación los derechos reconocidos en el c. 215, si se vehicula como una asociación, y en el c. 1299.1, si se trata de

⁴³ Cfr. A. M. LÓPEZ MEDINA, *La certeza del Derecho y el Ordenamiento Jurídico Canónico*, en AA.VV., *Metodo, Fonti e Soggetti del Diritto Canonico*, Città del Vaticano 1999, 694-699; IDEM, «Certeza del Derecho», en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor 2013, 54-57.

una causa pía. Pues bien, el motu proprio establece que «al mismo tiempo, la autoridad eclesíastica deberá tener presente el deber de regular (*moderandi*) el ejercicio de los derechos de los fieles a tenor de los cánones 223 § 2 CIC y 26 § 2 CCEO, con el fin de evitar el multiplicarse de las iniciativas de servicio de caridad en detrimento de la operatividad y la eficacia respecto a las finalidades que se proponen» (art. 2.4) y «corresponde al Obispo y al párroco respectivo asegurar que, en el ámbito de la parroquia, junto a la “Caritas” puedan coexistir y desarrollarse otras iniciativas de caridad, bajo la coordinación general del párroco, si bien teniendo en cuenta cuanto indicado en el art. 2 § 4» (art. 9.2). Se trataría aquí de tomar en consideración la necesidad de evitar la dispersión de fuerzas (cfr. cc. 114.3 y 323.2 CIC y 921.3 CCEO), con lo cual la moderación se plasmaría en este caso no en la limitación del ejercicio de los derechos por regulación legislativa sino por actuación ejecutiva, pero no mediante un acto administrativo que imponga limitaciones sino mediante la denegación del acto que se necesitaría para regularizar aquel ejercicio, debido a un juicio pastoral de incompatibilidad de una iniciativa caritativa con el bien común, pues restaría eficacia a las ya existentes.

6. CUESTIONES ABIERTAS

Los cc. 223 CIC y 26 CCEO siguen llamando la atención por su ausencia de anotación de fuentes, cuando los comentaristas, basados en los datos objetivos del *iter* legislativo que condujo a la redacción de tales preceptos, son concordes en sostener la inspiración en DH 7⁴⁴. La hipótesis de que la omisión ha querido evitar un paralelismo excesivo entre la Iglesia y la sociedad civil resulta tan verosímil como injustificante: ya el proceso de redacción del canon ha efectuado la necesaria traducción o adaptación del texto conciliar al lenguaje jurídico propio del ordenamiento eclesial, pero la doctrina conciliar, en cuanto formulación del Derecho natural, ni puede ser ajena al Derecho Canónico ni debe ser objeto de temor por el legislador. Cabe, pues, proponer que el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos publique una corrección de

⁴⁴ En el caso que no se afirme explícitamente que esa es la fuente del canon, al menos se cita la declaración conciliar como texto útil para su interpretación. Es el caso, por ejemplo, de M^a E. OLMOS ORTEGA, *sub c.* 223, en A. BENLLOCH POVEDA (dir.), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe. Fuentes y Comentarios de todos los cánones*, Valencia ¹⁰2002, 127-128, que termina su comentario indicando: «(cfr. DH 7)».

erratas –a la manera de las que en su momento hiciera la Secretaría de Estado respecto del texto de uno y otro códigos vigentes– consistente en reparar la omisión de las fuentes de los referidos cánones con la cita de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, n. 7. Así quedaría incorporada a la edición oficial del CIC y sería ineludible para cualquier agente aplicador del derecho, aquello que el Pontificio Consejo ya ha venido a reconocer en la comentada nota explicativa del año 2010.

Más complejo que una corrección de errata o colmado de laguna de una anotación, porque implicaría la potestad legislativa del Sumo Pontífice, sería el completar los cc. 223 CIC y 26 CCEO con un tercer apartado que codificara el principio de libertad máxima. Sin embargo, en unos momentos en que la canonística hace balance de los treinta años del Código de 1983, no resulta desmesurado lanzar propuestas de mejora del texto codicial analizado. A este respecto, puede ser útil recordar la redacción ofrecida por Viladrich en 1971 sustitúa en la última frase de DH 7 «*in societate*» por «*in Ecclesia*» y «*bomini*» por «*christifidelibus*» y alterando ligeramente la construcción gramatical cambiando «*secundum quam libertas*» por «*secundum rectam libertatem quae*» para así añadir el adjetivo «*recta*» respondiendo a la misma inquietud expresada por Cenalmor al hablar de la necesidad de compatibilidad con la naturaleza peculiar de la Iglesia. En cambio, merece ser repensada la sustitución de Viladrich de «*integrae libertatis consuetudo*» por «*integrum exercitium iurium*», pues, aunque es correcto abandonar la voz *consuetudo* que es término técnico para otro significado (cfr. cc. 23-28)⁴⁵, resulta dudoso que el principio de la máxima libertad sea aplicable por igual a todos los derechos y no de una manera, si no exclusiva, al menos prevalente, a los derechos de libertad o libertades.

A este respecto, la aplicación práctica más problemática del principio de máxima libertad como límite de la competencia moderadora de la autoridad eclesiástica sobre los derechos de los fieles puede situarse en la regulación de tales derechos. De manera semejante a como en el Estado constitucional actual los derechos fundamentales exigen con frecuencia un desarrollo legislativo que es compatible con el respeto al derecho en cuanto las limitaciones in-

⁴⁵ Sobre el sentido de *consuetudo* en DH 7, puede recordarse la traducción ofrecida por A. RIBELOT CORTÉS: «por lo demás, en la sociedad hay que respetar como norma el ejercicio habitual íntegro de la libertad» (*Realidad canónica y actualidad jurídica de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*, conferencia pronunciada el 29 de marzo de 2000, incorporada a su obra *El Derecho de las Cofradías de Sevilla*, Sevilla 2002, 74-75).

roducidas por la ley respeten el contenido esencial del derecho, así también cabe pensar que las obligaciones y derechos de todos los fieles proclamados en los cc. 208-222 puedan ser –o incluso hayan de ser– desarrollados normativamente. Cenalmor observa que el derecho de asociación (c. 215) ha sido desarrollado en el Título V de la Parte I del Libro II (cc. 298-329); el derecho a recibir auxilios espirituales (c. 213) lo ha sido por numerosos preceptos codiciales dispersos (cc. 229.1-2, 240.1, 294, 387, 392.2, 528, 529.1, 530, 619, 756, 757, 813, 843.1, 885.1, etc.); y el derecho a ser juzgado según normas jurídicas (c. 221.2) posee el desarrollo de todo el Libro VII CIC⁴⁶. No se plantea aquí un problema jerárquico similar al existente entre una constitución estatal y una ley de desarrollo de un derecho fundamental, ya que en el caso canónico estamos hablando de una regulación no solo en una ley del mismo rango pontificio sino incluso en la misma ley (el Código de 1983). El problema se plantea cuando se trata de una ley distinta, de una potestad legislativa inferior a la suprema, por ejemplo un decreto de un obispo diocesano.

De los tres ejemplos citados por Cenalmor, solo uno de ellos corresponde a un derecho de libertad, el de fundar y dirigir libremente asociaciones (c. 215). Puede ocurrir que las peculiaridades de una diócesis o las características de cierto tipo de asociaciones recomienden o exijan una legislación particular que desarrolle y concrete lo establecido en los cc. 298-329⁴⁷. Habría que preguntarse qué límites posee al respecto el legislador particular, vale decir y dejando a un lado ahora la cuestión de la vigencia del Derecho precodicial (c. 6.1) y de una ley particular anterior a una universal (c. 20), cómo la limitación de no poder dar válidamente una ley contraria al Derecho de rango superior (c. 135.2) se conjuga con el respeto a la libertad asociativa –o a otras libertades– entendida, interpretada y aplicada de acuerdo con el principio conciliar de la máxima libertad⁴⁸.

⁴⁶ «Límites», cit. en nota 16, 165.

⁴⁷ Cfr. C. PEÑA GARCÍA, *Las asociaciones de fieles. Su regulación en la legislación canónica particular española*, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 179-233, que incluye una relación de leyes particulares de diócesis españolas sobre asociaciones; F. J. GONZÁLEZ DÍAZ, *Régimen de gobierno de las hermandades y cofradías. Una aproximación desde la Andalucía postconciliar y autonómica*, Córdoba 2002, cuyos volúmenes II y III reproducen la normativa entonces vigente sobre hermandades de las diócesis andaluzas.

⁴⁸ A. RIBELOT CORTÉS, *Realidad canónica*, cit. en nota 40, 74-75, se planteó en efecto en el año 2000 esta cuestión, reclamando el principio de DH 7c para la libertad asociativa del c. 215, en el caso de las cofradías como asociaciones de laicos, subrayando que estos gozan de una libertad (cfr. c. 227) que no se ve limitada por las peculiares condiciones de estado de clérigos y religiosos.

Recogíamos más arriba la opinión doctrinal de que las limitaciones de los derechos de todos los fieles deben tener carácter excepcional y estar justificadas por razones graves y adecuadas. Podemos preguntarnos si tales razones deben, en un ejercicio de transparencia, ser manifestadas; podría la autoridad no considerarlo prudente y no exponerlas a los súbditos, pero tendría que descubrirlas a una autoridad superior que pidiera cuentas de las mismas, por ejemplo, si, a petición de los súbditos interesados, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos hubiera de pronunciarse acerca de la conformidad de una ley particular con las leyes universales (art. 158 c.a. *Pastor bonus*). Siguiendo el caso del c. 215, una ley diocesana podría imponer más restricciones al derecho de dirigir libremente una asociación que las que se encuentran en el c. 317 para las asociaciones públicas. Si en un caso particular el obispo diocesano se estuviera dispensando a sí mismo de cumplir este canon, necesitaría «causa justa y razonable, teniendo en cuenta las circunstancias del caso y la gravedad de la ley de que se dispensa» (c. 90.1), y esto no solo a efectos de licitud sino para la validez de la dispensa; el argumento sería aplicable *a fortiori* si no estamos ante un caso particular sino ante una regulación general. En otras palabras, según tal criterio, si no hay causa justa y razonable (razones graves y adecuadas), la ley diocesana sería nula por lesionar un derecho del fiel restringiendo injustificadamente el ámbito de autonomía en que la libertad consiste, especialmente cuando el desarrollo legislativo contenido en el propio CIC (para el c. 215) contiene de suyo las limitaciones que la autoridad suprema de la Iglesia ha juzgado necesarias «*intuitu boni communis*» (c. 223.2).

¿Es suficiente el juego de los cc. 135.2 y 90.1 para considerar que queda expresamente establecida (recuérdese el criterio del c. 10) la invalidez de las leyes diocesanas que limitan injustificadamente el ejercicio de las libertades de los fieles? Así expresado, parece clara la respuesta afirmativa, pero el problema radica en la indeterminación del concepto de causa justa y razonable o de razón grave y adecuada. Sin perjuicio de encontrar los cauces procesales oportunos en el c. 1445.2 para el control de los actos administrativos y en el art. 158 *Pastor bonus* para el de los actos normativos, no estaría de más que en el Derecho sustantivo se incorporase una regla iluminadora o al menos pedagógicamente clarificadora, en concreto en el c. 223, en línea con lo declarado por el propio Consejo para los Textos Legislativos (nota de diciembre de 2010) en el sentido de que la competencia de la autoridad eclesiástica enunciada en ese precepto no puede ser usada para limitar a los individuos el ejercicio de sus derechos ni interpretada para obviar los límites impuestos por el propio legisla-

dor a una regulación general (reconocimiento de los derechos fundamentales del fiel o del hombre, límites derivados de una autoridad superior y limitaciones a la actividad gubernativa para dar certeza jurídica a la tutela de la persona). Incorporar al máximo nivel legislativo una síntesis clara de tal nota explicativa, en la línea del criterio conciliar de máxima libertad, sería un justo tributo al principio de *favor libertatis* rectamente entendido.

Bibliografía

- AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna 1983.
- ARRIETA, J. I., *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, *Fidelium Iura* 1 (1991) 9-47.
- , *Il valore giuridico della prassi nella Curia Romana*, *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 97-117.
- , *El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos a 25 años del CIC y 20 años de Pastor Bonus*, en R. RODRÍGUEZ CHACÓN - C. GUZMÁN PÉREZ (coords.), *Instituciones básicas, interacciones y zonas conflictivas de Derecho canónico y Derecho eclesiástico*, Madrid 2009, 29-49.
- AYMANS, W. - HEINEMANN, H. - MÖRSDORF, K. - STRIGL, R. A., *Lex Ecclesiae Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposiums in München 1971*, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 140 (1971) 407-506.
- BENLLOCH POVEDA, A. (dir.), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe. Fuentes y Comentarios de todos los cánones*, Valencia ¹⁰2002.
- BOGARÍN DÍAZ, J., *La personalidad jurídica de las comunidades religiosas*, Sevilla 2008 (<http://fondosdigitales.us.es/tesis/autores/477>).
- , «Diferencias textuales del CCEO con respecto al CIC en los cánones del matrimonio», en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 2 (2003) (<http://www.iustel.com>).
- CABREROS, M. - ALONSO, A. - ALONSO, S., *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, 4 vols., Madrid 1963.
- CALLEJO OP, R., *Persona e Institución. El derecho al matrimonio en el c. 1060*, Madrid 2004.
- CARNELUTTI, F., *Teoría general del derecho*, Madrid 1941.
- CENALMOR, D., *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991.
- , «Iter» esquemático y fuentes de las obligaciones y derechos de todos los fieles en el CIC 83 y en el CCEO, en *Fidelium Iura* 5 (1995) 51-84.
- , «Límites y regulación de los derechos de todos los fieles», en *Fidelium iura* 5 (1995) 145-173.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Declaración Dignitatis humanae*, 7-XII-1965 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm).
- FELICIANI, G., *Il popolo di Dio*, Bologna 1991.

- GARRIDO FALLA, F., *Tratado de Derecho Administrativo I*, Madrid ¹¹1989.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho eclesiástico español*, Cizur Menor (Navarra) ⁶2005.
- GONZÁLEZ DÍAZ, F. J., *Régimen de gobierno de las hermandades y cofradías. Una aproximación desde la Andalucía postconciliar y autonómica*, 3 vols., Córdoba 2002.
- INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, Pamplona ⁵1992; ⁶2001; ⁷2007.
- JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 27-I-1997.
- LÓPEZ MEDINA, A. M., *La certeza del Derecho y el Ordenamiento Jurídico Canónico*, en AA.VV., *Metodo, Fonti e Soggetti del Diritto Canonico*, Città del Vaticano 1999, 694-699.
- , «Certeza del Derecho», en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2013, 54-57.
- MARZOA, Á. - MIRAS, J. - RODRÍGUEZ OCAÑA, R. (eds.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, 5 vols., Pamplona ²1997.
- OTADUY, J., *Sobre las «Notas explicativas» del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos*, *Ius Ecclesiae* 9 (1997) 633-645.
- PEÑA GARCÍA, C., *Las asociaciones de fieles. Su regulación en la legislación canónica particular española*, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 179-233.
- PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDIS, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, «Acta et documenta», *Nuntia* 2 (1976) 68; 10 (1980) 94 y 100; 13 (1981) 47; 18 (1984) 79-80; 21 (1985) 8; 24-25 (1987) 4 y 260.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, «Acta et documenta», *Communicationes* 9/1 (1977) 100-101; 12/1 (1980) 43; 16/2 (1984) 151; 17/1 (1985) 41; 18/2 (1986) 331; 19/1 (1987) 22 y 57; 23/1 (1991) 75 y 158; 40/1 (2008) 197.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, «Chiarimenti circa l'applicazione del can. 223 § 2 CIC», *Communicationes* 42 (2010) 280-281.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995.

PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 2005.

REDACCIÓN IUS CANONICUM, *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico*, Pamplona 1971.

RIBELOT CORTÉS, A., *El Derecho de las Cofradías de Sevilla*, Sevilla 2002.

SÁNCHEZ, T., *De sancto matrimonii sacramento*, Antverpiae 1652.

SEDE APOSTÓLICA, *Código de Derecho Canónico. Glosario* (http://www.intratext.com/IXT/LAT0010/_H9.HTM#6W5).