

## EL MATRIMONIO MIXTO EN LA IGLESIA LATINA Y EN LAS IGLESIAS ORIENTALES CATÓLICAS Y ORTODOXAS. ASPECTOS TEOLÓGICOS Y CANÓNICOS

### INTRODUCCIÓN

La alianza matrimonial, elevada por Jesucristo a la dignidad de sacramento entre bautizados (cf. c. 1055 § 1), siendo algo constitutivo del ser humano, responde por ello mismo a su propia estructura como persona. De ahí que, a la hora de estudiar el matrimonio, si queremos hacer justicia y, a la vez, eludir arbitrariedades o parcialidades, no podamos ni debamos soslayar la realidad antropológica que encierra dicho sacramento que, en sí mismo, como compleja y rica realidad humana de carácter universal anterior al cristianismo, se ha ido configurando de diversos modos a lo largo de la Historia de la Salvación hasta concretarse en el sacramento cristiano que hoy celebramos.

Los matrimonios mixtos a los que nos vamos a referir en el presente estudio son aquellos contraídos entre cristianos pertenecientes a la Iglesia Católica latina con miembros de cualesquiera Iglesias del Oriente, bien las que están en plena comunión con Roma, cuales son las Iglesias orientales católicas, regidas por el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), o bien las que se hallan fuera de la plena comunión, cuales son las Iglesias orientales ortodoxas, siendo las eslavófilas las que ya cuentan con un mayor número de fieles frente a las venerables Iglesias de tradición bizantina.

Hecha esta matización, consideramos del todo oportuno precisar desde un primer momento, y con el mayor rigor posible, los conceptos que emplearemos a continuación.

En primer lugar, calificamos matrimonio mixto al contraído *entre dos personas bautizadas, una de las cuales haya sido bautizada en la Iglesia católica o recibida en ella después del bautismo y no se haya apartado de*

*ella mediante un acto formal, y otra adscrita a una Iglesia o comunidad eclesial que no se balle en comunión plena con la Iglesia católica* (c. 1124)<sup>1</sup>.

En segundo lugar, especificamos heterosexuales porque el sacramento del matrimonio es una unión de toda la vida, ordenada al bien de los cónyuges y a la generación y educación de los hijos (cf. c. 1055 § 1). Se trata, por tanto, de una *realidad natural que se funda en la unión conyugal basada en la masculinidad y en la femineidad de los esposos*. Si el matrimonio no fuera más que una simple costumbre biológica o social, entonces se comprendería muy bien cómo hoy día se trata de presentar *las uniones de hecho, incluidas las homosexuales, como equiparables al matrimonio*<sup>2</sup>.

Este asunto forma parte de una realidad que no podemos soslayar, habida cuenta la fuerza con la que está irrumpiendo en nuestra sociedad actual. Tal realidad, que podríamos calificar de oscura, no debería dejarnos impasibles; es decir, no basta con eludirla, sino que es preciso arrojar luz sobre ella recordando que *el matrimonio no es resultado de la cultura, de la Historia, ni de los dictados del poder, sino que pertenece a la propia condición humana y permite que el ser humano se desarrolle en el amor, que la vida se transmita con dignidad, y que los hijos sean educados como personas únicas e irrepetibles*. Ésta es la idea de fondo que subyace en el rechazo abierto de cualquier cristiano ante los diversos proyectos de ley de uniones de hecho, por considerarlos proyectos que *marginan a los matrimonios y a las familias al pretender equiparar en reconocimiento y derechos realidades totalmente distintas e incluso contrapuestas a la realidad conyugal y familiar. La familia no es una idea abstracta con la que se pueda negociar impunemente, sino una realidad*<sup>3</sup>.

1 La vigente definición codicial difiere de la expresada por el Motu propio de Pablo VI, *Matrimonio mixta*, donde ya de entrada los matrimonios mixtos se definen como “*los contraídos entre una parte católica y otra no católica, ya sea ésta bautizada o no lo sea.*” Cf. Motu propio *Matrimonio mixta*, 31 de marzo de 1970: AAS 62 [1970] 257-263. Actualmente, por tanto, el calificativo de *mixto* se reserva para aquellos matrimonios contraídos entre cristianos de diferentes confesiones, resultando el resto matrimonios *dispare*s, es decir, matrimonios contraídos entre personas bautizadas o no, de una u otra confesión o religión. Cf. CCEO can. 813; DE 143; CEC 1633.

2 En estos momentos se difunde la idea de que el matrimonio es una unión entre personas como cualquier otra, reduciéndolo a “*un dato puramente físico, biológico y sociológico, que es posible manipular mediante la técnica según los propios intereses.*” Cf. Juan Pablo II, Discurso a los miembros de la Rota Romana, 1 febrero de 2001.

3 La letra *en cursiva* es parte del texto que las tres diócesis de Valencia, Orihuela-Alicante y Segorbe-Castellón, difundieron el 27 de febrero de 2001 en un comunicado suscrito por un centenar de movimientos y asociaciones de familiares, en representación de más de 300.000 familias de la Comunidad Valenciana integradas en ellos, en el que expresaban su *rechazo al proyecto de ley de uniones de hecho* que, entonces, comenzaba su tramitación en las Cortes autonómicas. Cf. Alfa y Omega. Semanario de información religiosa nacional. N° 250/8-III-2001 12. Un mes más

En tercer lugar, dentro de las diferentes confesiones cristianas, acotaremos el terreno de estudio centrándonos en las Iglesias del Oriente cristiano, con su manera peculiar de interpretar el acontecimiento matrimonial. No obstante, no soslayaremos, como advertía el Papa de feliz memoria Juan Pablo II en el citado discurso a la Rota romana, que la importancia del sacramento del matrimonio es de tal magnitud que dicho acontecimiento no podrá quedar nunca atrapado en lógicas de intereses ideológicos o políticos. El matrimonio, siendo algo que afecta a toda la dimensión de la persona, convierte en contradictoria cualquier reivindicación de una concepción diferente por parte de un creyente o no creyente, de un católico o no católico.

Puesto que es una realidad insoslayable el aumento de los matrimonios mixtos entre personas, no sólo miembros de diferentes confesiones cristianas, sino también de religiones diversas e, incluso con no creyentes, es necesaria una reflexión en torno a los interrogantes que esta realidad

---

tarde, dicha ley fue aprobada por el Gobierno de Valencia. Reproducimos un texto de la noticia: *“La ley de uniones de hecho aprobada ayer en las Cortes Valencianas se convierte en la primera norma de estas características propuesta y aprobada por un Gobierno del Partido Popular. Con Valencia, son ya cuatro las Comunidades autónomas que cuentan con parejas de hecho. La primera fue aprobada en 1998 en Cataluña. Un año después, las Cortes de Aragón dieron el visto bueno a una norma de similares características. Pero la que más polémica suscitó fue la ley de Parejas de Hecho de Navarra, aprobada el 3 de julio de 2000 y recurrida ante el Tribunal Constitucional por el PP y UPN. Ésta era la única que, entonces, permitía la adopción de niños por parte de parejas homosexuales y, a diferencia de las anteriores, establecía un período de convivencia más corto para ser considerada pareja de hecho: sólo un año, mientras que Cataluña y Aragón exigen dos. La ley aprobada en Valencia también fija únicamente un año, pero en lugar de ser convivencia marital, como el resto, simplemente exige ‘afectividad’.”* Cf. Diario nacional ABC: jueves 29 de marzo de 2001, 37.

En Madrid fue aprobada la *Ley de Uniones de Hecho* (Ley 11/2001 de 19 de diciembre) considerando “uniones de hecho” aquellas situaciones de quienes conviven en pareja, de forma libre, pública y notoria, vinculadas de forma estable, al menos durante un período ininterrumpido de doce meses, existiendo una relación de afectividad, siempre que voluntariamente decidan inscribirse en el Registro de Uniones de Hecho de la Comunidad de Madrid (para lo cual, al menos uno de los miembros deberá estar empadronado y ser residente en la Comunidad madrileña). Actualmente todavía no existe una legislación nacional reguladora de las uniones de hecho (tanto heterosexuales como homosexuales), sino que éstas vienen reguladas, con sus diversas peculiaridades, por las respectivas comunidades autónomas de la Nación. Así tenemos la ya citada de Madrid (Ley 11/2001 de 19 de Diciembre de Uniones de Hecho. Decreto 134/2002 de 18 de Julio que aprueba el Reglamento del Registro de Uniones de Hecho de la Comunidad de Madrid); Cataluña (Ley 10/1998 de 15 de julio de Uniones estables); Aragón (Ley 6/1999 de 26 de marzo de Parejas estables no casadas); Navarra (Ley 6/2000 de 3 julio de Parejas estables); Valencia (Ley 1/2001 de 6 de abril de Convivencia y uniones de hecho); Islas Baleares (Ley 18/2001 de 19 de diciembre de Parejas estables); Asturias (Ley 4/2002 de 23 de mayo de Parejas estables); Andalucía (Ley 5/2002 de 16 de diciembre de Parejas de Hecho); País Vasco (Ley 2/2003 de 7 de mayo reguladora de parejas de hecho); Canarias (Ley núm. 5/2003, del día 6/3/2003); La Rioja (Proposición de ley por la que se regulan las uniones de hecho de la Rioja); Extremadura (Ley 5/2003, de 20 de marzo, de Parejas de hecho de la comunidad autónoma de Extremadura).

plantea, tales como hasta qué punto es posible o deseable un matrimonio interreligioso, o qué tipos de problemas presenta frente a los propios cónyuges, los posibles hijos o la misma sociedad tanto civil como religiosa, puesto que la acogida por parte, no sólo de las mismas familias, sino de las respectivas comunidades creyentes, es muy diversa, yendo desde el rechazo a la apertura sin condiciones.

Huelga decir que, debido a la supresión de las separaciones más estrictas que antes se daban entre las diversas confesiones, con el intercambio de relaciones entre los pueblos, con el fenómeno de la urbanización y el éxodo rural, en definitiva, con la mezcla creciente de pueblos y culturas, especialmente en este tiempo de la globalización, los matrimonios interreligiosos son y serán cada vez más comunes y, por tanto, más allá del fenómeno singular que representan por sí mismos, no cabe duda que son, además, una invitación a la reflexión sobre nuestro particular posicionamiento ante la alteridad religiosa: relación de fusión, de separación absoluta o de unidad diferenciada, etc.

La revista francesa *Actualité des religions* ha publicado, en su edición de enero de 2001, una investigación sobre la situación de los matrimonios mixtos en Francia que, en 1998, ha afectado a 15.000 nuevos matrimonios (sobre un total de 270.000). En dos tercios uno de los cónyuges era musulmán<sup>4</sup>. La investigación se detiene de pasada en la postura de los católicos ante esta realidad, aunque explica que los Obispos son del parecer de valorar caso por caso la conveniencia de conceder o no la dispensa<sup>5</sup>.

4 Haciéndose eco de las decisiones de los Obispos italianos, que han invitado a la prudencia frente a las bodas mixtas, la revista la *Civiltà Cattolica*, cuyos borradores son corregidos por la Secretaría de Estado del Vaticano, explica que es muy importante tener en cuenta, antes de permitir la dispensa para la celebración de matrimonios entre musulmanes y cristianos, “la concepción que tiene el Islam de la inferioridad de la mujer con respecto al hombre”, el hecho de que el matrimonio sea un simple contrato “que el hombre puede romper cuando le parezca”, y el principio por el que “los hijos pertenecen al padre y tienen que seguir necesariamente su religión” hasta el punto de que la madre, en caso de muerte del marido, no puede exigir que le sean confiados. Todos estos argumentos, para la *Civiltà Cattolica*, indican claramente que los matrimonios mixtos presentan “graves problemas” tanto desde “el punto de vista religioso como desde el punto de vista de la jurisdicción civil”. La revista invita, además, a evitar ya sea la “ingenuidad que minusvalora las dificultades del diálogo y las diferencias de concepción religiosa, reglas y costumbres”, ya sea “los excesivos alarmismos” que consideran como únicos exponentes del Islam a los fundamentalistas. Cf. Zenit Agencia internacional de información, página web <http://www.zenit.org> 3/04/01 (ZS00040305).

5 Cf. [www.zenit.org](http://www.zenit.org) París, 16/01/01. La peculiaridad del informe periodístico está en ofrecer un panorama detallado de la posición del resto de las religiones más representadas en Francia. Así, por ejemplo, la *posición judía* es bastante rígida: un no sin concesiones, tanto por parte de los judíos ortodoxos como de los liberales. La *posición musulmana* no considera sacramento el matrimonio, por tanto, en cada caso, el asentimiento depende del sexo de la persona. Un hombre musulmán puede casarse con una no musulmana (a condición de que no sea atea o politeísta);

No debemos olvidar que el tratamiento normativo y pastoral recibido por los matrimonios mixtos y dispares también ha venido condicionado por el estado del diálogo entre las religiones. A este respecto debería reconocerse que ni las relaciones ecuménicas ni el diálogo interreligioso han cultivado especialmente esta parcela tan importante del diálogo de la vida y de la relación del día a día.

Precisamente existe esta realidad tan cercana y tangible cual es el matrimonio, frente a quienes creen que el problema del ecumenismo no es más que teórico o de grandes ideales de prospectiva futura, es decir, de puro diálogo teológico o de intercambio de gestos de buena voluntad entre representantes de distintas confesiones. Ciertamente, son los matrimonios mixtos y dispares, un hecho que nos revelan, no sólo la inmediatez del drama de la división de los cristianos y de la existencia de distintas religiones, sino también un caso concreto del acontecer de unas vidas personales, e individuales por consiguiente, en el que una tragedia colectiva, fruto de la historia, se convierte en palpitante interrogante o en afanoso quehacer de unas personas concretas<sup>6</sup>.

Todavía queda mucho por hacer, tanto en el tratamiento jurídico como, y sobre todo, en el pastoral, para el bien de los esposos que contraen matrimonios mixtos o dispares, puesto que se necesita la colaboración de todas las religiones implicadas en un diálogo sincero que defina coincidencias y divergencias, que señale el camino para superarlas en la medida de lo posible y que dé orientaciones comunes a los agentes de la pastoral matrimonial<sup>7</sup>.

#### TEOLOGÍA Y DERECHO DEL MATRIMONIO EN LAS RESPECTIVAS IGLESIAS

Las Iglesias cristianas (concretamente la Iglesia Latina o Católico Romana, aunque incluyendo a las Iglesias Orientales Católicas, así como a las diversas de la Ortodoxia), que han tenido durante bastante tiempo una

---

ahora bien, se niega totalmente la posibilidad de que una mujer islámica pueda casarse con un hombre de otra religión. En cuanto a los hijos, se convierten automáticamente en musulmanes, por ser el padre el que transmite la religión. En cuanto a *la posición protestante*, se declara una apertura incondicional a los matrimonios mixtos, tanto entre cristianos como entre diversas religiones.

6 Cf. J. García Hernando et alii, *Los matrimonios mixtos en España* (Ed. PPC: Madrid 1975) 11-12.

7 Cf. MM. Cortés Diéguez, *Relaciones ecuménicas e interconfesionales: problemática pastoral de los matrimonios mixtos y dispares*, in: C. Guzmán (coord.), XX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Salamanca 2001, 39-76.

actitud puramente negativa y de defensa frente a los matrimonios mixtos, sin duda alguna bajo el impulso del movimiento ecuménico y también del Concilio Vaticano II han ido tomando conciencia de los valores que tienen en común y, consiguientemente, han ido relajando poco a poco sus respectivas legislaciones. Precisamente, las nuevas disposiciones canónicas sobre los matrimonios mixtos del Código de Derecho Canónico de 1983 se inscriben dentro de esta reciente evolución<sup>8</sup>.

Tras la publicación del *Motu proprio* de Pablo VI, el 31 de marzo de 1970, *Matrimonia mixta*, que contenía novedades positivas para la legislación canónica referente a los matrimonios mixtos, las Conferencias Episcopales Nacionales tuvieron por tarea la aplicación a su contexto social y religioso concreto algunas de aquellas cuestiones que en el *Motu proprio* quedaron sin matizar. De este modo, la Conferencia Episcopal Española publicó el 25 de enero de 1971 unas *Normas para la aplicación en España del Motu proprio de Pablo VI sobre los matrimonios mixtos*, que entraría en vigor el 1 de marzo de 1971.

En cuanto a la valoración que hacen las diversas Iglesias cristianas respecto a los matrimonios mixtos, conociendo de antemano que la tónica general es la no conveniencia y que, por tanto, lo desaconsejan, dicha valoración se podría sintetizar en la frase del *Motu proprio* de Pablo VI: «*La Iglesia, consciente de su responsabilidad, desaconseja el contraer matrimonios mixtos*». Entre otras razones se apuntarían al menos las tres siguientes.

En primer lugar, se considera difícil que en el matrimonio mixto se logre la unidad ideal, ya que para que ésta se dé se requiere, sobre todo, una identificación en los principios religiosos; al menos así es considerado por las distintas Iglesias. En segundo lugar, existe el peligro de que la inevitable tensión religiosa se supere falsamente en un terreno de indiferencia; lo cual sería perjudicial para ambas partes y sus respectivas creencias. Y, en tercer lugar, a la misma educación integral de los hijos, que de por sí constituye un problema serio, se le sumaría otro problema, a saber, el de la peculiar educación religiosa, lo cual devendría en una tarea imposible de soslayar<sup>9</sup>.

8 Cf. J. Bernhard, "Les mariages entre chrétiens de confession différente", *L'année canonique* 30 (1987) 367. Todos los historiadores son unánimes en afirmar que desde los orígenes, la Iglesia ha reprobado siempre los matrimonios mixtos. No obstante, las prohibiciones primitivas se han ido encaminando hacia el impedimento prohibitivo actual, sin implicar una prohibición absoluta. Lo que ha evolucionado por múltiples razones, es la severidad de la prohibición, pero no la reprobación del principio, el cual es una constante en la doctrina de la Iglesia. Cf. Id., "Le deuxième Concile du Vatican et le problème des mariages mixtes", *Revue du Droit Canonique* 11 (1961) 152.

9 Cf. J. García Hernando et alii, *Los matrimonios mixtos en España* (Ed. PPC: Madrid 1975) 121-122.

Teniendo en cuenta las tres razones señaladas, además de otras muchas que podríamos ir sumando a éstas, no es de extrañar que los matrimonios entre cristianos de diferentes Iglesias hayan constituido siempre un serio problema, no sólo religioso sino también humano y que, por tanto, a lo largo de la historia de la Iglesia se haya seguido la norma general de prohibirlos o, al menos, desaconsejarlos.

El problema de la división de las Iglesias, que conlleva en sí mismo el de los matrimonios mixtos o interconfesionales, contraídos en este caso entre bautizados de distintas confesiones religiosas, siempre ha sido considerado por la Católica como un peligro potencial que, en el caso concreto del matrimonio, puede ocasionar graves dificultades para la fe y armonía espiritual de los esposos, para la educación cristiana de los hijos y para la convivencia familiar, por lo que en principio ha mantenido la postura de desaconsejar matrimonios de este tipo, toda vez que ha tratado de prevenir las consecuencias que pudieran derivarse de los mismos en el caso de que se celebrasen<sup>10</sup>.

La disciplina de la Iglesia católica, en lo que respecta a la relación con los matrimonios interconfesionales, varía de acuerdo con el nivel de comunión o de diálogo que exista entre dichas Iglesias<sup>11</sup>. Y, a partir de

10 El Derecho canónico y el “Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo”, del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (aprobado por Juan Pablo II en marzo de 1993), consideran que los matrimonios mixtos “presentan a menudo dificultades para el mantenimiento de la fe y el compromiso cristiano de la pareja misma y de sus hijos, y para la armonía de la vida familiar”; pero reconocen que estos matrimonios van en aumento y que pueden contribuir a la unidad del matrimonio y de la familia y al desarrollo del movimiento ecuménico. Cf. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (Madrid 1993), (nn. 144, 155). El Directorio dedica a la cuestión de los matrimonios mixtos los números 143-160, que pueden verse entresacados del Directorio en el Apéndice de este trabajo. Entre otras cosas, tiene en cuenta el valor de la oración en común y el interés de la pareja por conocer las tradiciones religiosas y eclesiales del otro cónyuge (n. 149), el deber de respetar la libertad religiosa y la conciencia del otro (n. 151) y los criterios a seguir en orden a la participación de ambos cónyuges en la comunión eucarística (nn. 159-160). Cf. G. Flórez, *Matrimonio y familia* (Ed. BAC: Madrid 1995) 224-225, nota al pie 47.

11 El Código de Derecho Canónico vigente recoge en los cánones 1124-1129 las últimas normas de la Iglesia católica en relación con los matrimonios mixtos. Estas normas habían sido renovadas a través de recientes documentos pontificios: *Matrimonii sacramentum* (18-3-1966), *Crescens matrimoniorum* (22-2-1967) y *Matrimonia mixta* (31-3-1970). Lo que constituía en el Código anterior un “impedimento impediens” (prohibitivo, aunque dispensable para poder celebrar matrimonio), se reduce en el Código actual a una prohibición de la que puede dispensar el Ordinario del lugar, cumpliendo las *condiciones* que el Derecho determina, y que son estas tres: *la primera exige* a la parte católica estar dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe y que prometa hacer lo posible por bautizar y educar a sus hijos en la propia Iglesia; *la segunda requiere* que la parte no católica sea debidamente informada de las obligaciones contraídas por la parte católica; *la tercera consiste* en informar a ambos contrayentes acerca de los fines y propiedades esenciales del matrimonio, que no pueden ser excluidos (cf. c. 1125). El modo en que han de



aquí, el punto al que mayor importancia se da es al de la coincidencia en la idea de sacramento, puesto que el hecho de que las Iglesias a las que pertenezcan los contrayentes coincidan en la fe sobre la realidad de los sacramentos favorece su comunión en la celebración del sacramento y en el valor cristiano del matrimonio y de la familia<sup>12</sup>.

En el *Motu proprio* de Pablo VI, *Matrimonia mixta*, se considera lo siguiente: «*La Iglesia no coloca en el mismo plano, ni doctrinal ni canónicamente, el matrimonio contraído por un cónyuge católico con persona no católica bautizada y el matrimonio en el cual el cónyuge católico se ha unido con persona no bautizada. De hecho, según lo ha declarado el Concilio Vaticano II, aquellos que aun no siendo católicos creen en Cristo y han recibido debidamente el bautismo, están constituidos en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia católica*». De ahí, precisamente, que la divergencia doctrinal existente entre las diversas Iglesias sea lo que, en definitiva, venga a afectar a la noción teológica que cada una de ellas tenga del matrimonio. Por este motivo el tema de los matrimonios mixtos está inscrito por todas ellas entre los puntos de reflexión ecuménica.

No obstante, a pesar de ser desaconsejado por sus inconvenientes, puesto que la vida va por delante mostrando el aumento imparable de esta realidad, el matrimonio mixto se ha impuesto a la reflexión de las diversas Iglesias hasta ser aceptado como tal, puesto que si bien la propia fe impone unas exigencias, no cabe duda que el matrimonio es un derecho natural del hombre. Y, si bien el ideal propugnado por las Iglesias es el matrimonio entre cristianos de la misma confesión, sin embargo, la realidad humana resulta mucho más compleja, puesto que el hombre y la mujer, las más de las veces, a la hora de enamorarse se dejan llevar por la espontaneidad más que por la presencia de ciertos valores que puedan irrumpir desde sus circunstancias concretas de raza, cultura o religión.

Es evidente que nos hallamos ante un binomio no fácilmente resoluble: por una parte la tutela del derecho natural a contraer matrimonio y, por otra, el respeto a los preceptos divinos que imponen la salvaguarda de la fe. A pesar de todo, tanto la reflexión teológica como el diálogo ecuménico, y con éstas la jurisprudencia canónica, van avanzando al ritmo histórico que inevitablemente se nos impone.

---

hacerse estas declaraciones y promesas queda a la competencia de las Conferencias Episcopales (cf. c. 1126). En cuanto a la forma de contraer matrimonio mixto, el Código exige en principio que se haga ante el ministro católico, pero admite que puede hacerse ante un ministro no católico de rito oriental (si una de las partes pertenece a esta Iglesia) e incluso que el Ordinario pueda dispensar, por dificultades graves, de la forma canónica (c. 1127). Cf. G. Flórez, cit., 225, nota al pie 48.



I. EL MATRIMONIO EN LA IGLESIA CATÓLICA ORIENTAL:  
 CODIX IURIS CANÓNICI (CIC) Y CODEX CANONUM ECCLESIAIARUM ORIENTALIUM  
 (CCEO)

Comenzamos este apartado acercándonos al sacramento del matrimonio en las Iglesias orientales católicas y tomando como punto de partida su derecho matrimonial canónico codificado en el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgado por Juan Pablo II el 18 de octubre de 1990, como culmen de un largo proceso codificador<sup>13</sup>.

La Iglesia de Jesucristo, que denominamos Católica, aunque tiene un único patrimonio jurídico, común a Oriente y Occidente, sin embargo se haya como dividido en lo que podríamos calificar como derecho universal, contenido y codificado por el CIC para toda la Iglesia Católica, y como derecho particular para las Iglesias católicas orientales, el codificado por el CCEO. Este último, que obviamente tiene valor de ley para todas y solas las Iglesias orientales católicas, sin embargo, puesto que forma parte del patrimonio jurídico común de la Iglesia Católica, también debe ser tenido en cuenta por la Iglesia Latina y, por tanto, ha de ser acogido como parte integrante del patrimonio disciplinar de la Iglesia universal<sup>14</sup>.

En primer lugar, no podemos soslayar un hecho que resulta notorio a la hora de comparar el patrimonio jurídico de la Iglesia Católica. Nos referimos al hecho de que, así como se habla propiamente del derecho de la Iglesia latina, sin embargo, respecto a la Iglesia oriental, hemos de hablar no del derecho sino de los derechos de las Iglesias orientales. Es decir, nunca ha existido un derecho oriental específico, porque nunca ha

12 Según las normas recogidas en el Directorio ecuménico, "la forma canónica se requiere para la validez de los matrimonios entre católicos y cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales". Por lo que se refiere al matrimonio "entre una parte católica con otra no católica de rito oriental", basta para su validez que se celebre "con la intervención de un ministro sagrado, observadas las demás prescripciones del derecho"; CIC, c. 1127; Directorio, n. 153; CCEO, cc. 834 y 835. Estas normas proceden del Decreto *Crescens matrimoniorum* (22-2-1967) de la Congregación para las Iglesias orientales. Cf. G. Flórez, cit., 225-226, nota al pie 49.

13 Para una profundización mayor en este tema concreto recomendamos, tanto por su precisión como por sus referencias bibliográficas, el siguiente artículo que, en este apartado, nos servirá de hilo conductor del tema que ahora abordaremos: F.R. Aznar Gil, "El derecho matrimonial canónico de las Iglesias orientales católicas", in: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* 11 (Salamanca 1994) 237-268.

14 Una mayor concreción de esta idea, que refleja la mente del legislador, puede verse en: Juan Pablo, Constitución Apostólica *Sacri Canones*, 18 de octubre de 1990, en: AAS 82, 1990, 1033-44; Id., Allocutio occasione praesentationis Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium in XXVIII Congregatio generali Synodus Episcoporum habita, 25 octobris 1990, en: *Nuntia* 31, 1990, 10-16; Id., Allocutio ad eos qui conventui internationali iuris canonici interfuerunt, 24 aprilis, 1993, en: *Communicationes* 25, 1993, 13-14.

existido un derecho único y común, como referiremos en breve, a todas las Iglesias de Oriente<sup>15</sup>.

Durante un tiempo considerable la Iglesia ha venido proyectando una colección legislativa especial para los católicos de las Iglesias orientales, llegándose a pensar en un Código de derecho canónico exclusivo para los orientales. Incluso consta el deseo de componer un solo Código para ambas Iglesias católicas, de Oriente y Occidente. Pero la dificultad de incorporar la disciplina particular de las Iglesias orientales en un Código común, determinó la decisión de elaborar Códigos distintos. Incluso se vio que no se debería pensar en dos Códigos llamados «de Derecho canónico», de ahí que el oriental lleve por título «de los cánones de las Iglesias orientales», significando que no se trata de *otro* Código, sino de una colección de cánones propios de las Iglesias orientales, con lo cual estaríamos ante una legislación especial complementaria<sup>16</sup>.

Si nos remontamos en el tiempo, podremos constatar que son ocho los Concilios ecuménicos que constituyen el fondo común para toda la Iglesia universal, a partir de los cuales se fueron formando las dos líneas paralelas que se bifurcan dando lugar al Derecho occidental (elaborado sobre todo a base de las Decretales de los Romanos Pontífices) y al Derecho oriental (que tendría como punto de partida el Concilio «in Trullo» convocado por el emperador Justiniano en el año 691 y que se forma a base de las Decisiones patriarcales o sinodales y de determinadas leyes imperiales)<sup>17</sup>.

En lo que a creación jurídica se refiere, suele señalarse la Edad Media como la época más creativa, tanto para Oriente como para Occidente. Precisamente es la época en la que Oriente conoce a los canonistas más ilustres, siendo de hecho, el período en el que se constituye su verdadero sistema matrimonial. Por el contrario, la Edad Moderna representa una época de regresión para el derecho oriental, manifestándose tal situación de estancamiento jurídico en las Iglesias disidentes que todavía hoy viven de su antiguo fondo legal.

15 E. Eid, «Le droit latin et les droits orientaux», in: *Ius Canonicum*, 137. Véase el artículo de E. Vivó Undabarrena, «El nuevo derecho matrimonial oriental (estudio comparativo): doctrina general e impedimentos», in: R. Coppola (dir.) *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, Vol. II (Ed. Cacucci: Bari 1994) 315, nota al pie 1.

16 Sobre esta temática remitimos al artículo de D. García Hervás, «La significación para la Iglesia del nuevo Código Oriental», in: R. Coppola (dir.) *Incontro...*, cit., 41-47.

17 Los cánones del Concilio «in Trullo» que contienen legislación matrimonial son: cc. 3, 6, 26, 53, 54, 87, 92, 93 y 98. Cita de E. Vivó Undabarrena, art., cit., 315, nota al pie 2.

El CCEO tiene antecedentes en diversas partes promulgadas por Pío XII y en el CIC de 1983, del que asume numerosos cánones. De suyo, el CCEO advierte en su segundo canon que la normativa del Código se ha de interpretar principalmente por el derecho antiguo de las Iglesias orientales, con lo que manifiesta un claro deseo de continuidad canónica<sup>18</sup>.

En la preparación del I Concilio Vaticano, y con miras a la codificación del derecho canónico, el entonces Secretariado de la Comisión de las Misiones y de las Iglesias Orientales, se propuso deliberar sobre tres opciones a establecer en el Concilio que se iba a celebrar: *en primer lugar*, la posibilidad de establecer una disciplina común para Oriente y Occidente; *en segundo lugar*, una disciplina para Occidente y otra común para todas las Iglesias orientales; y, *en tercer lugar*, se propuso establecer una disciplina para Occidente y otras para Oriente, dado que tiene varias Iglesias. La conclusión, que no reflejaba el parecer de todos los Consultores, fue que se debería optar por la uniformidad de la disciplina para toda la Iglesia<sup>19</sup>.

La primera elaboración para una codificación oriental tuvo lugar, mediante la reducción a la unidad de una parte del derecho canónico común a todas las Iglesias orientales, a través de los cuatro *Motu Proprios* promulgados por Pío XII, de entre los cuales resalta por su significatividad el primero de ellos, *Crebrae allatae*, de 2 de mayo de 1949, dedicado al *ius matrimoniale* y que, de hecho, resultó muy similar a la legislación matrimonial contenida en el Código piobenedictino de 1917.

No obstante, se planteó el problema de que una codificación para todos los orientales, en cuanto que la codificación tiende a fijar una normativa común, podría contrastar con el debido respeto a la individualidad de cada Iglesia *sui iuris*; puesto que se trata de Iglesias rituales caracterizadas por un rito propio que implica un patrimonio litúrgico y disciplinar, lo cual parece excluir a priori la posibilidad de una legislación común, es decir, la promulgación de un código único para todas las Iglesias orientales católicas. Sin embargo, se matizó que esto no tenía porqué ser así,

18 Ya el papa Pío XI estableció una Comisión de Cardenales para preparar el Código de Derecho Canónico Oriental (AAS 21 [1929] 669), y luego constituyó una Comisión Pontificia Redactora del mismo (AAS 27 [1935] 306-308). Pero sería Pío XII quien promulgase para las Iglesias orientales el *Ius matrimoniale* (AAS 41 [1949]), el *Ius processuale* (AAS 42 [1950] 5-120), el *Ius religiosorum*, el *Ius de bonis Ecclesiae temporalibus* y *De verborum significatione* (AAS 44 [1952] 65-150), el *Ius de ritibus orientalibus* y el *Ius de personis* (AAS 47 [1957] 385-600). El Vaticano II promulgó un decreto específico *Orientalium Ecclesiarum* (24 de noviembre de 1964), en que proclamaba solemnemente el derecho y deber de las Iglesias orientales a su propio patrimonio eclesial y a sus propias disciplinas, ritos, tradiciones y herencia (EO 6). Cita tomada del comentario hecho al c. 1 por T.I. Jiménez Urresti, *Código de Derecho Canónico*. 10ª Edición (Ed. BAC: Madrid 1991) 11.

19 E. Eid, art., cit., 141. Cf. E. Vivó Undarbarrena, art., cit., 317- 318.

puesto que, en razón de cuanto todas estas Iglesias tienen en común por la tradición apostólica, los cánones de los primeros Concilios ecuménicos y de los Sínodos orientales, las Colecciones canónicas orientales e incluso las normas consuetudinarias, facilitarían la posibilidad de ofrecer un conjunto de normas comunes a las Iglesias orientales, de las que no pocas, por el mismo hecho de ser de carácter universal, también serían comunes a la Iglesia latina<sup>20</sup>.

La decisión de celebrar el II Concilio Vaticano conllevó desde un principio el deseo de acomodar todo el derecho de la Iglesia, tanto el latino como el oriental, a la reforma de las estructuras eclesiales<sup>21</sup>. Así fue como, durante este Concilio, se crearon las Comisiones que se encargaron de revisar el Código latino, por un lado, y el Código oriental, ya preparado pero no publicado, a la luz de los Decretos del Vaticano II. El Código oriental debía ser reformado, teniendo en cuenta dicho Concilio, tanto en las partes ya promulgadas por los cuatro *Motu Proprios* de Pío XII, como en las partes ya ultimadas pero que, como acabamos de indicar, todavía no habían sido publicadas.

Si la característica o finalidad principal del *Motu proprio Crebrae allatae* fue conseguir la unificación del derecho oriental, cosa que Enrique Vivó considera que se obtiene a través de una simple reproducción del Código de 1917, ahora la principal preocupación ha sido reproducir, en cuanto fuera posible, la disciplina tradicional común de la Iglesia oriental, manteniendo por otra parte en lo aconsejable el derecho particular de cada una de las comunidades eclesiales<sup>22</sup>.

El CCEO está presidido por el espíritu que anima al Decreto *Orientalium Ecclesiarum* como reivindicación del «derecho y deber de regirse (las Iglesias de Oriente, como las de Occidente) según sus respectivas disciplinas peculiares, que están recomendadas por su venerable antigüedad, son más adaptadas a las costumbres de sus fieles y resultan más adecuadas para procurar el bien de las almas» (OE 5). Por otra parte, también prescribe el Decreto que «todos los orientales pueden y deben conservar siempre sus legítimos ritos litúrgicos y su organización y que no deben introducir cambios sino por razón de su propio progreso [...] y, si se hubiesen apartado indebidamente de estas cosas por diversas circunstancias de

20 M. Brogi, “Cofificazione del Diritto Comune delle Chiese orientali cattoliche”, in: *REDC* (1988) n. 124. Cita tomada de E. Vivó Undarbarrena, art., cit., 319, nota al pie 6.

21 A este respecto fue significativa la alocución de Juan XXIII del 25 de enero de 1959 en San Pablo Extramuros a los Cardenales, puesto que sus palabras hicieron mención expresa al Código de derecho oriental. Cf. AAS 51 (1959), 68-69.

22 Cf. E. Vivó Undarbarrena art., cit., 326 y en U. Navarrete, *Derecho matrimonial canónico*. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II (Madrid, 2007), 1141-1144.

tiempo o de personas, procuren con empeño volver a las antiguas tradiciones» (OE 6).

Ciertamente el patrimonio ritual de la Iglesia latina, comparado con el de la oriental, resulta muy homogéneo. Especialmente respecto al Derecho canónico se puede afirmar que el patrimonio ritual latino pertenece de algún modo todavía a la gran tradición jurídica del *ius romanum*, que ha creado la mente jurídica de la Iglesia latina, fundamentalmente única. Sin embargo, la codificación oriental contempla un mundo muy diversificado que, para poder abordarla seriamente, resulta indispensable el que se tenga en cuenta todo lo perteneciente a no menos de cinco grandes tradiciones: la Alejandrina, Antioquena, Armenia, Caldea y Constantinopolitana.

De estas cinco grandes tradiciones, en cuanto a mentalidad jurídica, sólo alguna puede ser considerada dentro del área del *ius romanum*, en su especificidad del derecho bizantino, mientras que las otras se encuadran en concepciones diversas, propias de culturas en las que el derecho romano era desconocido o considerado negativamente. Por otra parte, para complicar más esta problemática, se añade el hecho de que, si exceptuamos la Iglesia católica de Armenia, que es única, las otras cuatro grandes Tradiciones orientales o Ritos, se concretizan cada una en diversas Iglesias *sui iuris*. Las Iglesias *sui iuris*, o Tradiciones o Ritos son veintiuno. Y cada uno de estos Ritos se ha formado en el cuadro de un determinado patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar, que se siente derivar de los Apóstoles a través de los Padres y que constituye parte del patrimonio divinamente revelado e indiviso de la Iglesia universal<sup>23</sup>.

Los Códigos latino y oriental se abren con dos cánones que son paralelos<sup>24</sup>. La redacción de la declaración tajante que abre el CIC de 1983 agravó lo que se leía en el mismo lugar en el Código de 1917, que afirmaba de manera menos rotunda que, a pesar de las frecuentes referencias en él contenidas a «la disciplina de la Iglesia oriental», aquél Código se «refería tan sólo a la Iglesia latina» y no obligaba a la Iglesia oriental, pero añadiendo a continuación esta prudente restricción: «a no ser que se trate de lo que por su misma naturaleza atañe también a la oriental». Salvando así el carácter universal de los cánones fundados en el Derecho divino o

23 Esto, precisamente, señala Iván Zuzek, Secretario de la Pontificia Comisión de la Revisión del Código Oriental, hace que en la Iglesia exista en verdad aquella “variedad” que manifiesta la verdadera unidad de la misma. Cf. E. Vivó Undarbarrena., art., cit., 324, nota al pie 12.

24 CIC: c. 1 *Los cánones de este Código son sólo para la Iglesia latina*. CCEO: c. 1 *Los cánones de este Código son para todas y solas las Iglesias orientales, a no ser que, en lo referente a las relaciones con la Iglesia latina, se establezca expresamente otra cosa*.

en la defensa de la fe, los de ámbito territorial (en relación con los católicos orientales que se hallen en territorio latino), los que imponen penas reservadas a la Santa Sede, y quizás algunos cánones más que, por razones prácticas, deban valer como universales en atención a la unidad esencial de la Iglesia. A pesar de las declaraciones formales de separación legal, la disciplina del Código de 1983 debe seguir siendo de ámbito universal, excepto en lo que resulte ampliado por leyes especiales, con las que puede aquél quedar, no sólo completado, sino también excluido, en algunos de sus cánones, para un determinado ámbito personal, territorial o material<sup>25</sup>.

Huelga decir que las diferencias, especialmente aquellas más importantes, en materia matrimonial entre los dos Códigos, se basan fundamentalmente en la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio que, como veremos y de ahí su particular legislación, tiene algunas características considerables distintas de la teología latina<sup>26</sup>.

Precisamente, la profesora García Hervás, al hablar de la significación para la Iglesia del nuevo Código oriental, observa que era de esperar que esa colección de cánones orientales se hubiera limitado a recopilar lo exclusivamente peculiar de Oriente y, por ello, no recogido en el Código universal, v.g., todo lo relativo a los patriarcados, las Iglesias *sui iuris*, la inexistencia de las Conferencias episcopales o la no-exigencia del celibato para la ordenación sacerdotal, aparte las peculiaridades litúrgicas. Pero considera que no ha sido así, y que se han repetido muchos cánones del CIC que nada tienen que ver con particularidades orientales, lo cual le da pie a ella para presentar el problema de la interpretación canonística respecto al alcance que puedan tener las diferencias entre estos dos cuerpos legales: uno realmente universal, pero que empieza por declarar no serlo, y otro que es realmente especial, pero que parece aspirar a una concurrencia con el universal. Ante este hecho, se presentan como problemáticas las variantes que el oriental contiene cuando repite cánones del CIC o cuando los omite dentro de un contexto paralelo.

La profesora G. Hervás pretende llamar la atención de los canonistas sobre la identificación de lo que es realmente el derecho particular de las

25 Cf. D. García Hervás, art., cit., 41. Esta profesora refiere, además, que la idea de que la Iglesia tenga dos Códigos –en algún momento ha utilizado Juan Pablo II la idea de “dos pulmones”– (Cf. AAS 10 [1990] 1037) parece improcedente. Cf. *ibidem*, 42.

26 Habiendo recordado los principios genéricos y específicos que pretendieron guiar la elaboración de esta parte del CCEO, el profesor Aznar, en el artículo arriba citado, hace un atento examen de las diferencias más importantes existentes en materia matrimonial entre el Código latino y el oriental, siguiendo el orden de los cánones y recordando, precisamente, que tales diferencias, al menos las más significativas, se basan en la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio. Cf. F.R. Aznar Gil, art.cit., 242.

Iglesias orientales y sobre la interpretación de las discrepancias respecto al CIC que podrían ser vistas como rectificación de posibles errores, del derecho universal representado por el CIC<sup>27</sup>.

Cuando hablamos de Iglesias orientales católicas, como hemos indicado más arriba, nos referimos a las veintiuna Iglesias Orientales que se hallan en perfecta unidad de fe y en plena comunión jerárquica con la Sede Apostólica de Roma. Es decir, las que se refieren a las cinco Iglesias-Madres o Ritos originales, según la siguiente relación presentada por el profesor F.R. Aznar Gil<sup>28</sup>:

Rito Alejandrino:	Iglesias: Copta en Egipto (patriarcado) y Etiopía.
Rito Antioqueno:	Iglesias: Maronita (patriarcado), Siria (patriarcado) y Malankaresa.
Rito Constantinopolitano o Bizantino:	Iglesias: Albanesa, Bielorrusia, Búlgara, Griega, Húngara, Ítalo-Albanesa, Melquita (patriarcado), Rumana, Rusa, Rutena, Eslova, Ucrania y Yugoslava.
Rito Armenio:	Iglesia Armenia (patriarcado).
Rito Caldeo o Sirio-Oriental:	Iglesias: Caldea (patriarcado) y Siria-Malabresa.

Por su parte, I. Zuzek resume así la *varietas Ecclesiarum sui ritus* para las que vige el Código de Cánones de las Iglesias Orientales<sup>29</sup>:

Iglesias Patriarcales:	Copta, Melquita, Siria, Maronita, Caldea y Armenia.
Iglesias Arzobispales Mayores:	Ucraniana y Malabaresa.
Iglesias Metropolitanas <i>sui iuris</i> :	Etíope, Malankaresa, Rumana y Rutena.
Otras Iglesias <i>sui iuris</i> :	Bielorrusa, Búlgara, Griega, Yugoslava, Eslovaca, Húngara, Albanesa, Ítalo-Albanesa y Rusa.

27 Cf. D. García Hervás, art., cit., 43-44 y 47.

28 Cf. F.R. Aznar Gil, art., cit., 238.

29 I. Zuzek, Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa Universale (en prensa). Cf. ibidem 238, nota al pie 6.



Los cristianos occidentales no dejamos de admirarnos e interrogarnos, ante toda esta acusada diversidad, en ocasiones difícil de comprender, de la realidad del mundo oriental cristiano, tan diverso de nuestra cultura y mentalidad occidental. No obstante, si bien es cierto que su variedad es inmensa, también lo es que poseen muchos rasgos comunes propios de las características generales de la cultura oriental y que, a la vez responden, a los acontecimientos históricos, algunos de ellos ciertamente trágicos, que se han producido a lo largo de la vida y de la historia de estas Iglesias del Oriente.

No es necesario analizar profundamente la legislación matrimonial de las Iglesias católicas del Oriente, puesto que, desde la óptica de confrontación con nuestra codificación latina, observamos que no hay grandes ni fundamentales diferencias entre ambas. Ello se debe, lógicamente, a que la legislación de la Iglesia sobre el sacramento del matrimonio es fundamentalmente la misma para toda la Iglesia universal. No obstante, reconocemos una serie de diferencias significativas que indican dos diferentes aproximaciones al matrimonio cristiano<sup>30</sup>.

Estas diferencias, siguiendo la opinión del profesor Aznar Gil, son básicamente de dos clases. Una primera serie de diferencias tiende a mejorar técnicamente algunas imperfecciones o lagunas existentes en el Código latino, tales como las normas que se deben reconocer en el matrimonio de los no bautizados, a las que nos referiremos brevemente por su afinidad con el tema de estudio que nos ocupa. Una segunda clase de diferencias viene dada por la misma concepción oriental del sacramento del matrimonio<sup>31</sup>.

Característica fundamental de la concepción matrimonial reflejada por la legislación de la Iglesia oriental, sin que por ello se separe de los aspectos básicos y fundamentales de la teología y legislación católica sobre el sacramento del matrimonio, es su marcada dimensión espiritual, sacra-

30 Cf. C. Callagher, "Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches", en *Studia Canonica* 24, 1990, 70-71. Citado por F.R. Aznar Gil, art. cit., 265, nota al pie 94.

31 En la primera serie de diferencias el profesor Aznar señala, además de esta mejora técnica de algunas imperfecciones o lagunas existentes en el CIC y de las normas que se deben reconocer en el matrimonio de los no bautizados, otras como las que se refieren a los impedimentos de raptó y de pública honestidad, la supresión formal de la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos, etc. De entre la segunda serie de diferencias, consecuencia de la misma concepción oriental del sacramento del matrimonio, señala Aznar, la eliminación formal de los términos "rato", "consumado", etc., el establecimiento de los impedimentos de afinidad (en línea colateral) y de parentesco espiritual, la supresión del matrimonio condicionado, la dificultad para aceptar el matrimonio contraído por procurador, la importancia concedida en particular al rito sagrado y en general a toda la forma de la celebración del matrimonio. Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 265; y para mayor detalle, véase el análisis de las diferencias significativas que hace en las pp. 242-264.

mental y mística del matrimonio cristiano, frente al carácter más «contractualista» propio de la concepción y legislación latinas<sup>32</sup>.

Otra característica de la legislación oriental es la importancia que se concede al derecho particular de cada una de las Iglesias *sui iuris* para la aplicación de las normas matrimoniales a la situación concreta de cada región<sup>33</sup>. También el CIC concede una importancia amplia a la legislación particular, pero ciertamente de menor entidad que la hallada en el Código oriental, debido a que el principio de subsidiariedad, tan típico de la espiritualidad oriental, tenía que ser reflejado y afirmado de algún modo, dada la diversidad de ritos e iglesias particulares que, por otra parte, debían gozar de esta facultad de regular específicamente con su derecho particular todas aquellas materias que, salvando todo lo que es verdaderamente común a cada una de las Iglesias, no fueran materias reservadas a la Sede Apostólica<sup>34</sup>.

32 La eliminación del término *contrato* para referirse al matrimonio, y su sustitución por el de *pacto*, se justifica porque este último “se ha usado desde los tiempos de los Padres de la Iglesia y ha sido adoptado por el Concilio Vaticano II, GS 48a, a propuesta de los Padres conciliares orientales, siendo la concepción contractual del matrimonio ajena a la concepción religiosa en toda la tradición oriental”. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992, 8; Id., “Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice Latino e quello del Codice Orientale che influiscono sulla validità del matrimonio”, in: *Ius Ecclesiae* 5, 1993, 469-94. Citado por F.R. Aznar Gil, art. cit., 243, nota al pie 17. También recuerda el profesor Aznar que, según la teología ortodoxa es el Espíritu Santo quien, a través del rito sagrado realizado por el sacerdote a través de la bendición por él impartida, transforma a la pareja que se ha prometido mutua fidelidad a los ojos de la Iglesia. La gracia sacramental les viene a los nuevos esposos a través de la bendición del sacerdote que es, según la teología ortodoxa, el ministro del sacramento del matrimonio. El mutuo consentimiento matrimonial de la pareja es considerado como “precondición” indispensable para recibir el sacramento. P. Evdokimov, *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*, Crestwood, N.Y. 1985, cit., por C. Gallagher, “Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches”, en: *Studia Canonica* 24, 1990, 76, nota 12. Y, añade el profesor Aznar, en este contexto, al reemplazar el término *contrato* por el de *pacto* en la descripción del matrimonio, se insiste más en la dimensión mística, espiritual, teológica y sacramental del matrimonio que en la realidad legal y contractual. Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 243.

33 Tales como la regulación de los esponsales (c. 782 § 1), normas sobre el examen de los esposos y las investigaciones prematrimoniales (c. 784), posibilidad de establecer impedimentos dirimentes propios (c. 792), posibilidad de fijar una edad superior para la lícita celebración del matrimonio (c. 800 § 2), regulación de las declaraciones y promesas que se han de hacer en los matrimonios mixtos (can. 815), establecimiento del lugar de celebración del matrimonio (c. 831 § 2), determinación del matrimonio celebrado por procurador (c. 837 § 2), el tiempo de celebración del matrimonio (can. 838, § 2), causas de separación conyugal (c. 864 § 2), etc. O algunas otras cuestiones referentes a la forma de celebración del matrimonio tales como la celebración del matrimonio, en principio, del matrimonio ante el párroco del esposo (c. 831 § 2), etc. Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 264.

34 A este respecto resultan interesantes los “Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale”, en: *Nuntia* 3, 1976, 3-10. Estos principios fueron propuestos en 1973 por la Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale (*Nuntia* 26, 1988, 100-13), siendo discutidos en la primera Asamblea Plenaria de la Comisión, 20-23 de marzo de 1974 (*Nuntia* 30, 1990, 24-85). Citado por F.R. Aznar Gil, art. cit., 241, nota al pie 13.

En cuanto a la potestad sobre el matrimonio, en los cánones introductorios que el CCEO dedica a este sacramento, encontramos una de las innovaciones más importantes y significativas de esta parte, especialmente si lo comparamos con el CIC. Conviene recordar que, respecto a este asunto, el Motu Proprio *Crebrae allatae* (cf. c. 3) reproducía al pie de la letra el c. 1016 del Código latino promulgado en 1917<sup>35</sup>, declarando el matrimonio de los bautizados bajo la potestad, no sólo del derecho divino, sino también del canónico, dejando a salvo la potestad civil acerca de los efectos meramente civiles. Frente a esta norma, ya la reforma llevada a cabo en el Código promulgado en 1983 introdujo dos innovaciones<sup>36</sup>:

- *La primera* resulta transcendental porque ya no habla de «matrimonio de los bautizados» sino del «matrimonio de los católicos», con lo cual quedan libres de las leyes matrimoniales meramente eclesiásticas, los bautizados no católicos que contraen entre sí o con no-bautizados, modificación que conllevó grandes debates.
- *La segunda* innovación introducida por el CIC de 1983 frente al CIC de 1917 no hace referencia a la disciplina, sino que se refiere a la declaración expresa de que la potestad de la Iglesia alcanza también al matrimonio en que sólo una de las partes es católica, con lo que, además de claridad doctrinal, introduce la reivindicación de su competencia también sobre los matrimonios mixtos.

Estas reformas son recogidas literalmente por el CCEO en el c. 780 § 1. Pero, además, el Código oriental añade un segundo párrafo dividido en dos números cuyas normas<sup>37</sup> no tienen parangón o equivalencia en el

35 Reproducimos este canon del Código latino de 1917: c. 1016: *El matrimonio de los bautizados se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos meramente civiles del mismo matrimonio.*

36 El actual CIC dice en el c. 1059: *El matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos meramente civiles del mismo matrimonio.*

37 Transcribimos, por su importancia, estos cánones:

(CCEO) c. 780 § 1. *El matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la autoridad civil sobre los efectos meramente civiles del matrimonio.* § 2. *El matrimonio entre un católico y un bautizado acatólico, salvo el derecho divino, se rige también: 1.º por el derecho propio de la Iglesia o Comunidad eclesial a la que pertenece el acatólico, si esta Comunidad tiene derecho matrimonial propio; 2.º por el derecho al que está obligado el acatólico, si la Comunidad eclesial a la que pertenece carece de derecho matrimonial propio.*

(CCEO) c. 781 *Si alguna vez la Iglesia debe juzgar sobre la validez del matrimonio de acatólicos bautizados: 1.º en lo que atañe al derecho al que las partes estaban obligadas en el tiempo de la celebración del matrimonio, guárdese el can. 780 § 2; 2.º en lo que atañe a la forma de celebración del matrimonio, la Iglesia reconoce cualquier forma prescrita o admitida en el derecho*

Código latino. Precisamente es este párrafo segundo, con sus dos números, referido al matrimonio entre una parte católica y otra acatólica bautizada, el que constituye una verdadera y sobresaliente novedad. Ya adelantamos que, según la nueva norma, dicho matrimonio se rige también, por el derecho propio de la Iglesia o comunidad eclesial a la que pertenece la parte acatólica, si tiene derecho matrimonial, y si no lo tiene, por el derecho al que esté obligada dicha parte. Habida cuenta de ciertas discusiones del pasado, queda claro que las normas del CCEO obligan exclusivamente a las Iglesias orientales católicas, quedando fuera de su alcance los orientales bautizados acatólicos, no sujetos a las normas positivas eclesiásticas.

Como acabamos de señalar, en el Código latino no hay indicación alguna sobre qué normas regulan el matrimonio de los bautizados acatólicos pertenecientes a las Iglesias o confesiones religiosas latinas u occidentales; ello se debe a que, ciertamente, ni el Concilio Vaticano II, ni tampoco el *Codex Iuris Canonici* nada dicen sobre el particular, lo cual va en detrimento, no sólo de la teoría, sino también y más aún, de la misma práctica jurídica y pastoral, debido a los problemas que pueden llegar a plantearse cuando alguno de estos bautizados, que ha estado casado anteriormente, decide contraer nuevo matrimonio con un católico<sup>38</sup>.

Ciertamente fue ésta una de las cuestiones discutidas, tanto en el proceso de formación del Código latino como del oriental, con la salvedad de que el Código de las Iglesias orientales adopta una solución distinta a la codificada por la Iglesia latina, puesto que, aceptado el principio de que el matrimonio de los ortodoxos, es decir, el matrimonio de los bautizados orientales acatólicos, se rige por sus propias normas, las cuales, a su vez, son reconocidas explícitamente por la Iglesia católica, como manifiesta el decreto sobre ecumenismo del Vaticano II, *Unitatis redintegratio*

---

*al que las partes están sujetas en el tiempo de la celebración del matrimonio, con tal de que el consentimiento se haya expresado en forma pública y, si al menos una parte es un fiel de alguna iglesia oriental acatólica, se haya celebrado el matrimonio ante el rito sagrado.*

38 El CIC nada aclara a este respecto en el c. 1059: *El matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos meramente civiles del mismo matrimonio.* Así pues, de este canon únicamente se deduce que el matrimonio de los *católicos latinos* entre sí o, al menos, si una de las partes es católica, es regulado jurídicamente por la Iglesia, quien reivindica este derecho-obligación basándose en su carácter de sacramento. Si los dos *cónyuges no son bautizados*, entonces se rige por lo que dispongan las leyes civiles del Estado, siempre que no se opongan a la ley natural. El matrimonio de los *católicos de rito oriental* tiene su propio derecho. Ahora bien, el matrimonio de los *bautizados acatólicos de rito oriental* que no están sujetos a las leyes meramente eclesiásticas de la Iglesia católica, se rigen por su propio derecho, mientras que acerca de los *bautizados acatólicos occidentales* nada se dice en el CIC.

*tio*<sup>39</sup>, sin embargo, en el Código latino no hay una norma semejante ni para el matrimonio de los bautizados acatólicos occidentales, ni para el de los no bautizados, con lo que se crea una situación de incertidumbre o de inseguridad jurídica cuando la Iglesia católica deba juzgar sobre la validez o no de estos matrimonios<sup>40</sup>.

Precisamente, con vistas a cubrir la laguna del derecho matrimonial canónico, que impedía saber, qué ley o norma habría de aplicarse cuando la Iglesia católica debiera juzgar sobre la validez o no de un matrimonio contraído por personas que no estaban sujetas ni a los impedimentos de derecho meramente eclesiásticos ni tampoco a la forma canónica, se decidió que dicha laguna se cubriera introduciendo en el CCEO una norma positiva mediante la cual se estableciera expresamente a qué leyes habría de atenerse la Iglesia católica a la hora de juzgar la habilidad de los acatólicos para contraer matrimonio, además de establecer también cuál debiera ser la forma de celebración de su matrimonio.

Así fue como surgieron estas normas que definen las leyes que, en la Iglesia católica, han de regular el matrimonio de los acatólicos, leyes contenidas en los cánones 780 § 2 y 781 del CCEO y que son una de las principales diferencias entre el Código latino y el Código oriental en lo que respecta a materia matrimonial. Cabe recordar en este momento que no hay duda que la nueva norma que se añade en el Derecho oriental es un claro progreso ecuménico que tiene en cuenta no sólo a los disidentes orientales que tienen su propio derecho, sino también a otros acatólicos, cuya identificación del derecho a que quedan obligados podría suscitar problemas<sup>41</sup>.

Las leyes positivas meramente eclesiásticas no obligan a los acatólicos. Por tanto, en derecho matrimonial, solamente se les pueden aplicar

39 Dice el II Concilio Vaticano en el decreto sobre ecumenismo, respecto a la disciplina propia de los orientales: "Las Iglesias del Oriente, además, desde los primeros tiempos, seguían las disciplinas propias sancionadas por los Santos Padres y por los Concilios, incluso ecuménicos. Como a la unidad de la Iglesia no se opone una cierta variedad de ritos y costumbres, sino que ésta más bien acrecienta su hermosura y contribuye al más exacto cumplimiento de su misión, como antes hemos dicho, el sagrado Concilio, para disipar toda duda, *declara que las Iglesias orientales*, recordando la necesaria unidad de toda la Iglesia, *tienen la facultad de regirse según sus propias ordenaciones*, puesto que éstas son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión" (UR 16).

40 Una amplia exposición de esta problemática en J. Prader, *Disputationes coetus consultorum "de lege matrimoniali applicanda"*, en: *Nuntia* 5 (1977) 52-62. Citado por F.R. Aznar Gil, art. cit., 245, nota al pie 27.

41 Cf. E. Vivó Undabarrena, art. cit., 332-333.

las normas canónicas que procedan del derecho divino o natural. El problema surge a la hora de comprobar que la mayor parte de las normas canónicas que regulan la constitución del matrimonio canónico son leyes eclesiásticas de derecho meramente positivo. Entonces, si estas normas sólo obligan a los católicos ¿qué normas obligarían a los acatólicos?; es decir, ¿mediante qué leyes regularía la misma Iglesia católica la constitución válida del matrimonio de los acatólicos? O dicho de otro modo ¿qué leyes debe observar la Iglesia católica cuando juzga sobre el matrimonio de los acatólicos o no católicos? Teniendo esto en cuenta ¿sería posible esperar de la Iglesia católica la mera aceptación formal de la disciplina a la que los no católicos están sujetos de hecho?

A este respecto Federico Aznar recuerda que no se puede olvidar que en la práctica pueden plantearse serios problemas por esta cuestión, ya que los cánones 1671<sup>42</sup> del CIC y el 1357<sup>43</sup> del CCEO establecen que «las causas de los *bautizados* corresponden al juez eclesiástico por derecho propio». Y la pregunta, en estos casos, es la siguiente: ¿a tenor de qué normas, además de las de derecho natural y divino, jugará el juez eclesiástico sobre la validez o no del matrimonio de los no católicos, especialmente de los bautizados no católicos?<sup>44</sup>

Ya hemos dicho que el Código latino, no sin haber mantenido un largo debate sobre este asunto, finalmente guardó silencio y omitió cualquier referencia a esta cuestión. Ahora bien, el Código de las Iglesias orientales, tras amplias e interesantes discusiones en el seno de sus propios órganos codificadores, presentó algunas normas que, ciertamente, no suponen ninguna novedad para el ordenamiento canónico en general, puesto que son las normas que ha venido aplicando la jurisprudencia canónica a

42 Dice el c. 1671: *Las causas matrimoniales de los bautizados corresponden al juez eclesiástico por derecho propio*. Y comenta el profesor Aznar a este respecto que: “El matrimonio es un sacramento, y la decisión acerca de su existencia o inexistencia, por ser una cuestión sobre una cosa espiritual, corresponde a la Iglesia (c. 1401, 1.º) y a sus jueces, incluso si uno solo de los cónyuges está bautizado (c. 1059). Se trata de un derecho *proprio* o nativo de los jueces eclesiásticos, y no se dice que sea un derecho *exclusivo*, siguiendo la modificación introducida ya por el Motu proprio *Causas matrimoniales*, por razones ecuménicas fundamentalmente, pues hay bautizados que no son católicos (Cf. *Communicationes* 11 [1979] 256).” F.R., Aznar Gil, Comentario al c. 1671, en: *Código de Derecho Canónico* (BAC: Madrid 199110) 810.

43 Afirma el CCEO en el c. 1357: *Cualquier causa matrimonial de un bautizado pertenece a la Iglesia por propio derecho*. En cuanto al comentario a este canon, dado su paralelismo, remitimos al mismo que hace Aznar para el c. 1671 del CIC. Véase dicho comentario en nota a pie anterior.

44 Véase este planteamiento más desarrollado en el comentario que hace el profesor Aznar al canon 780 del CCEO y que estamos siguiendo en nuestro propio planteamiento del tema, dada la claridad y precisión de su exposición, así como las referencias bibliográficas a las que remite. Cf. F.R. Aznar Gil, Comentario al c. 780, en: *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (BAC: Madrid 1994) 319-320.

los casos que han ido surgiendo en esta materia y que únicamente contemplan a los bautizados acatólicos o no bautizados<sup>45</sup>.

Así pues, en el c. 780 § 2 del CCEO, se contienen las disposiciones o la norma positiva que expresamente establece las leyes mediante las cuales ha de regirse el matrimonio de un bautizado acatólico cuando contrae matrimonio con un católico. Es decir, el canon 780 § 2 contiene las leyes que rigen a la hora de juzgar la habilidad de los bautizados no católicos para contraer matrimonio con católicos, así como la forma de celebración del mismo. Por tanto, guardando el derecho divino, el matrimonio de un bautizado acatólico, siempre que contraiga matrimonio con un católico, se rige por el propio derecho de la Iglesia o de la Comunidad eclesial a la que pertenezca dicha parte no católica, si esta Iglesia o Comunidad tiene un derecho matrimonial propio, tal como sucede en el caso de las Iglesias orientales ortodoxas (cf. c. 780 § 2, 1.º); o bien, por el derecho personal al que la parte acatólica está sujeta si la Comunidad eclesial a la que pertenece el no católico tiene un derecho matrimonial propio (cf. c. 780 § 2, 2.º), que generalmente será el derecho civil correspondiente.

No obstante, para una mayor comprensión de lo expuesto, veamos el esquema presentado por el profesor Aznar<sup>46</sup>:

- a) Para los *bautizados orientales acatólicos* (ortodoxos): el derecho de la Iglesia a la que las partes pertenecen (UR 16), requiriéndose siempre para la validez el rito sagrado en la forma de celebración de su matrimonio.
- b) Para los *bautizados occidentales acatólicos* (protestantes, anglicanos, etc.): niegan que el matrimonio sea un sacramento, aunque sí es una realidad sagrada, y generalmente declaran que como un contrato civil está sujeto a la autoridad secular en lo que atañe a los impedimentos y forma de celebración. Y si estos bautizados están exentos de las normas canónicas matrimoniales meramente

45 Siguiendo con este asunto, el profesor Aznar recuerda que la discusión doctrinal interna no afecta a los no bautizados y, además, para ellos el ordenamiento canónico prevé otras soluciones (por ejemplo, privilegio paulino, disolución en favor de la fe). La norma contenida en este canon 780 es un simple reenvío formal a la legislación, a la que de hecho están sujetos los bautizados no católicos, lo cual no implica el reconocimiento de una competencia propia de legislar sobre el matrimonio sacramental (*Nuntia* 15 [1982] 58-59), para determinar qué legislación matrimonial reconoce la Iglesia católica como válida en el caso del matrimonio de los bautizados no católicos. Cf., *ibidem*.

46 Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 245-246.



eclesiásticas, «ex natura rei» conviene que se rijan por su propia disciplina.

- c) Para los *no bautizados*: compete a la autoridad de la que dependen establecer tanto la forma de celebración como los impedimentos matrimoniales a los que estén sujetos.

Así pues, la laguna canónica del CIC queda cubierta con la doctrina expuesta en los cánones 780 y 781 del CCEO que, finalmente, determinan el derecho por el que se rigen los diferentes matrimonios. Por tanto, queda claro que el c. 780 § 1 establece que *«el matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la autoridad civil sobre los efectos meramente civiles del matrimonio»*; es decir, que el matrimonio de los católicos se rige por el derecho canónico, aunque solamente sea católica una de las partes. Esta norma del CCEO coincide con la ya establecida por el CIC en su c. 1059, donde dice que *«el matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio de la competencia de la potestad civil sobre los efectos meramente civiles del mismo matrimonio»*.

La novedad, por tanto, del Código oriental frente al Código latino, no radica en lo que acabamos de reseñar del c. 780 § 1 del CCEO, en paralelismo con el c. 1059 del CIC, sino en la restante formulación del c. 780 del CCEO, en el § 2 que dice: *«el matrimonio entre un católico y un bautizado acatólico...»*; es decir, en la referencia exclusiva que hace el CCEO a la parte *bautizada acatólica*, y que omite el CIC con su consecuente y criticada laguna jurídica.

Además, el c. 781 del CCEO, colmando una laguna más del Derecho canónico latino<sup>47</sup>, establece otras normas que afectan al derecho que ha de aplicar la Iglesia católica cuando juzga *«sobre la validez del matrimonio de acatólicos bautizados»*, sosteniendo dos puntos: 1.º *en lo que atañe al derecho al que las partes estaban obligadas en el tiempo de la celebración del matrimonio, guárdese el can. 780 § 2*; y en segundo lugar: 2.º *en lo que atañe a la forma de celebración del matrimonio, la Iglesia reconoce cualquier forma prescrita o admitida en el derecho al que las partes están sujetas en el tiempo de la celebración del matrimonio, con tal de que el*

47 Se colma así otra laguna existente ya que la Iglesia católica, si bien se considera competente por derecho propio para juzgar las causas matrimoniales de los *bautizados* (CCEO, c. 1357; CIC, c. 1671), no indica en el CIC qué derecho se debe aplicar. Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 247, nota al pie 32.

*consentimiento se haya expresado en forma pública y, si al menos una parte es un fiel de alguna Iglesia oriental acatólica, se haya celebrado el matrimonio con el rito sagrado.*

Obviamente este c. 781 se fundamenta en los principios del c. 780, deviniendo una consecuencia de aquél, a la vez que llena la laguna existente en el ordenamiento canónico a tenor del c. 1357 del CCEO y de su paralelo c. 1671 del CIC, como reconocieron durante el proceso codificador<sup>48</sup>. Por tanto, la norma sostiene que a la hora de juzgar sobre la validez o no del matrimonio de los bautizados acatólicos, las Iglesias orientales católicas asumen las normas, sean religiosas o civiles, que regulan la capacidad y habilidad de los contrayentes acatólicos (c. 781, 1.º). Y, en cuanto a la forma de celebración de estos matrimonios, se afirma que la Iglesia católica reconoce cualquier forma prescrita o admitida en el derecho al que estaban sujetas las partes en el tiempo de la celebración del matrimonio, con tal de que el consentimiento se haya expresado en forma pública y, si al menos una parte es un fiel de alguna Iglesia oriental acatólica, se haya celebrado el matrimonio con el rito sagrado (c. 781, 2.º). Como ya hemos comentado más arriba, no se dice nada sobre el matrimonio de los *no bautizados* porque, obviamente, se rigen por el propio derecho civil (v.g., un agnóstico) o religioso (v.g., un musulmán), con tal de que no sea contrario al derecho divino.

Así pues, lo prescrito en los cc. 780 y 781, introductorios o preliminares al matrimonio del Código oriental (el c. 780 § 1 del CCEO paralelo con el c. 1059 del CIC; no teniendo paralelo en el CIC, ni el c. 780 § 2, ni el c. 781, cubriendo así la laguna jurídica existente en el Código latino), sin pretender alterar el principio doctrinal tradicional de la Iglesia en esta materia, a saber, que el matrimonio de los bautizados es competencia de la Iglesia católica (cc. 1671 del CIC y 1357 del CCEO) por su carácter sacramental, viene a ser, un reconocimiento formal de la legislación sustancial matrimonial a la que de hecho están sometidos los bautizados acatólicos. Legislación que es aceptada por la Iglesia católica tanto para determinar la habilidad matrimonial de los bautizados acatólicos como para juzgar sobre la validez o no del matrimonio contraído entre ellos. Normas que son consideradas más acertadas que el mismo vacío existente en el CIC y que asumen, en definitiva, la jurisprudencia canónica sobre el particular. Además el profesor Aznar comparte plenamente la opinión del profesor Navarrete cuando afirma que «para colmar la laguna existente en el CIC sobre esta materia bastaría que autoritativamente estos cánones del

48 Cf. *Nuntia* 28 [1989] 104-106.

CCEO se extendieran también a la Iglesia latina, con lo que se obtendría así la unidad en una materia de gran peso y máxima complejidad<sup>49</sup>.

En la aproximación que estamos llevando a cabo al matrimonio en las Iglesias orientales católicas, a través del análisis de su propia legislación canónica, una vez que hemos observado las semejanzas y diferencias fundamentales en lo que respecta a los cánones preliminares que el CCEO dedica al sacramento del matrimonio (cc. 776-782) y, en concreto, la atención especial que hemos prestado a la regulación del matrimonio de bautizados acatólicos (cc. 780-781), continuamos la aproximación desde la óptica de la confrontación con nuestra codificación latina, prosiguiendo con el análisis de las diferencias que consideramos más significativas entre ambos Códigos.

Dentro del capítulo referido al matrimonio<sup>50</sup> encontramos que el artículo que el CCEO dedica a «*la atención pastoral y de lo que debe preceder a la celebración del matrimonio*» (cc. 783-789), no presenta diferencias significativas frente a su equivalente del Código latino (cc. 1063-1072)<sup>51</sup>. Son pequeñas variaciones en las que no entramos por su menor transcendencia.

Sin embargo, observamos ya importantes innovaciones dentro del apartado siguiente, dedicado a «*los impedimentos dirimientes en general*» (cc. 790-799), en la confrontación con su equivalente latino (cc. 1073-1082). Así, por ejemplo, una primera observación, pero sin mayor relevancia, por ser algo evidente, es la que extraemos de la comparación del c. 790 del CCEO con su equivalente latino, el c. 1073. Mientras que el c. 790 § 1 afirma exactamente lo mismo que el c. 1073, a saber, que «*el impedimento dirimente inhabilita a la persona para contraer matrimonio válidamente*»; agrega el c. 790 § 2 que «*el impedimento invalida el matrimonio*,

49 Cf. U. Navarrete, *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, en: *Periodica* 80, 1991, 617-618. Amplia exposición de los diferentes supuestos aquí comprendidos y su correspondiente regulación (matrimonio católico de rito mixto latino-oriental, matrimonio de bautizados no católicos de rito oriental entre ellos o con protestantes, matrimonio de bautizados no católicos pertenecientes a las Iglesias o Comunidades eclesiales separadas en Occidente, matrimonio de no bautizados), en J. Prader, *Il matrimonio in Oriente*, cit., 37-47; Id., *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi* (Roma: 1993) 45-50. Nota tomada de F.R. Aznar Gil, art. cit., 248, nota al pie 33.

50 CCEO: Título XVI. *Del culto divino y, sobre todo, de los sacramentos*: Capítulo VII. *Del matrimonio* (que consta de ocho artículos, al primero de los cuales hacemos ahora referencia). Artículo I: «*De la atención pastoral y de lo que debe preceder a la celebración del matrimonio*», que abarca los cánones 783-789.

51 CIC: Libro IV. *De la función de santificar de la Iglesia*: Parte I. *De los sacramentos*. Título VII. *Del matrimonio* (que consta de diez capítulos, subdivididos los capítulos IX y X en dos artículos). El Capítulo I es el que trata «*De la atención pastoral y de lo que debe preceder a la celebración del matrimonio*», abarcando los cc. 1063-1072.

*aunque sólo lo tenga una de las partes*». Tal constatación es una norma que el Código latino suprimió por ser obvia y no operante en derecho. Que no pueda existir un matrimonio válido para una de las partes e inválido para la otra (al ser un negocio jurídico al modo contractual, bilateral e indivisible que origina derechos y obligaciones) es algo evidente y, por tanto, ésta se considera una norma innecesaria.

Ya en el c. 792 del CCEO descubrimos una de las características principales de la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio; pues no hemos de olvidar que es ahí, precisamente, en su peculiar teología, en donde encontramos fundamentadas las diferencias más importantes en materia matrimonial entre ambos Códigos. La realidad del mundo oriental cristiano, tan diverso de nuestra cultura y mentalidad occidentales, no obstante, también forma parte del patrimonio común de la Iglesia católica; por eso ha de ser tenido en cuenta por la Iglesia latina y acogido como parte integrante del patrimonio disciplinar de la Iglesia universal.

El c. 792<sup>52</sup> del CCEO concede a la autoridad legislativa de cada Iglesia *sui iuris* la facultad de establecer impedimentos dirimentes, por causa gravísima y después de haber consultado a las otras Iglesias *sui iuris*, a quienes interese, y consultada la Sede Apostólica. Es decir, se concede al derecho particular de cada Iglesia *sui iuris* la facultad de establecer *impedimentos dirimentes* en el ámbito de su jurisdicción. Una norma similar estuvo prevista para el CIC, pero no llegó a cuajar. La facultad de establecer impedimentos matrimoniales de derecho eclesiástico quedó reservada únicamente a la Sede Apostólica<sup>53</sup>.

La importancia concedida al derecho particular de cada Iglesia *sui iuris* para la aplicación de las normas matrimoniales a la situación concreta de cada región, es otra de las características de la legislación oriental que, frente a la no menos amplia importancia que el Código latino también concede a la legislación particular, pero de menor entidad que la hallada en el Código oriental; sin duda alguna debido a la importancia que la espiritualidad oriental, dada la diversidad de ritos e Iglesias particulares, concede al principio de subsidiariedad.

52 Dice el CCEO en el c. 792: *No se establezcan impedimentos dirimentes por el derecho particular de una Iglesia sui iuris si no es por causa gravísima, contrastado el parecer con los Obispos eparquiales de las otras Iglesias sui iuris, a quienes interese, y consultada la Sede Apostólica; ninguna autoridad inferior puede establecer nuevos impedimentos dirimentes.*

53 Así quedó en el CIC el c. 1075: § 1. *Compete de modo exclusivo a la autoridad suprema de la Iglesia declarar auténticamente cuándo el derecho divino prohíbe o dirime el matrimonio.* § 2. *Igualmente, sólo la autoridad suprema tiene el derecho a establecer otros impedimentos respecto a los bautizados.*

Son importantes, de manera especial, las facultades que se le conceden al Jerarca<sup>54</sup>, quien, a tenor del c. 794 § 2, si es un Patriarca, podría añadir una cláusula dirimente a la prohibición de contraer matrimonio; y, a tenor del c. 795 § 2, puede dispensar de los impedimentos de conyugicidio y del de voto público perpetuo de castidad emitido en las congregaciones de cualquier condición jurídica.

Según estos cánones, queda claramente manifiesto el estatuto especial del que goza el Patriarca para la organización y dirección de las Iglesias orientales. El Jerarca del lugar, en equiparación con el Ordinario del lugar en la Iglesia latina, en circunstancias ordinarias, puede dispensar de todos los impedimentos de derecho eclesiástico, exceptuados los derivados del orden sagrado, del voto público perpetuo de castidad emitido en un instituto religioso, a no ser que se trate de congregaciones de derecho eparquial, del conyugicidio, y del de consanguinidad en línea recta o en segundo grado de línea colateral. Ahora bien, si el Jerarca del lugar es un Patriarca, entonces también puede dispensar de los impedimentos de conyugicidio y del de voto público perpetuo de castidad emitido en las congregaciones de cualquier condición jurídica.

En cuanto al apartado de los *impedimentos en particular* presentado por el CCEO (cc. 800-812), también descubrimos algunas innovaciones significativas en relación con el CIC. No obstante, salvo el impedimento de parentesco espiritual (c. 811), que es un impedimento muy arraigado en la tradición oriental, sin equivalencia en el CIC, los restantes impedimentos son los mismos que los del CIC, con algunas pequeñas diferencias en su formulación que vienen a ser justificadas por las genuinas tradiciones orientales.

Así, por ejemplo, el canon que regula el impedimento de disparidad de cultos en las Iglesias orientales (c. 803)<sup>55</sup>, tiene una mayor amplitud

54 Jerarca (= Ordinario). Según el CCEO y a tenor del c. 984: § 1. *Son Jerarcas, además del Romano Pontífice, en primer lugar el Patriarca, el Arzobispo mayor, el Metropolitano que preside la Iglesia metropolitana sui iuris, y el Obispo eparquial, así como quienes les suceden interinamente en el régimen a tenor del derecho.* § 2. *Jerarcas del lugar, además del Romano Pontífice, son el Obispo eparquial, el Exarca, el Administrador apostólico, los que, faltando éstos, les suceden interinamente en forma legítima, y el protosínclero y el sínclero; pero el Patricarca, el Arzobispo mayor, el Metropolitano que preside la Iglesia sui iuris, y aquellos que les suceden interinamente en el régimen a tenor del derecho, son Jerarcas de lugar sólo sobre la eparquía que rigen, quedando firme el can. 101.* § 3. *También los Superiores mayores de los institutos de vida consagrada que están dotados de potestad de régimen ordinaria son Jerarcas, pero no de lugar.*

55 El impedimento de disparidad de cultos surge en la legislación canónica oriental del matrimonio que se pretende celebrar entre un católico oriental y un no bautizado. Y dice el c. 803: § 1. *No puede celebrarse válidamente matrimonio con los no bautizados.* § 2. *Si al celebrar el matrimonio una parte era comúnmente tenida por bautizada o su bautismo era dudoso, se ha de*

entre los católicos orientales que entre los latinos, puesto que no acoge la cláusula latina del abandono de la Iglesia por un acto formal (CIC, c. 1086 § 1)<sup>56</sup>. Probablemente el CCEO no haya acogido la exención latina «*nec actu formali ab ea defecerit*» («y no se haya apartado de ella por acto formal») debido a la teología de fondo propia de la concepción oriental del matrimonio. En cuanto a la celebración de los matrimonios dispares, ésta se asimila a la de los matrimonios mixtos (CCEO cc. 813-816 y CIC cc. 1124-1129).

También, frente a su correlativo latino (CIC, c.1089) es más amplio el canon del Código oriental que contempla el impedimento de raptó (c. 806), puesto que en el caso del CCEO el raptor se considera que puede ser varón o mujer. Igualmente sucede con el impedimento de afinidad codificado por los orientales (c. 809 § 1), que frente a su correlativo en el CIC (c. 1092), se presenta de modo más extenso al ser ampliado por el CCEO como impedimento no sólo en cualquier grado de línea recta, como sostiene el CIC, sino también en el segundo grado de línea colateral (es decir, rige la prohibición de contraer matrimonio con los cuñados), lo cual queda justificado por la tradición de las Iglesias orientales. Del mismo modo, también es más exacta la formulación oriental del impedimento de pública honestidad (c. 810) puesto que solventa la dificultad que surge del correlativo latino (c. 1093), que refiere dicho impedimento «*al matrimonio inválido después de instaurada la vida en común, o del concubinato notorio o público*», sin hacer referencia alguna al matrimonio meramente civil de los obligados a la forma canónica. El CCEO añade que el impedimento de pública honestidad, además de surgir del matrimonio inválido y del concubinato notorio o público, también surge «*del establecimiento de la vida en común de aquellos que, obligados a la forma de celebración del matrimonio prescrita por el derecho, atentaron el matrimonio ante un funcionario civil o un ministro acatólico*» (c. 810 § 1, 3.<sup>o</sup>). Esta referencia hace del matrimonio de un católico atentado ante un funcionario civil o un ministro acatólico después de instaurada la vida común, y del matrimonio inválido después de instaurada la vida común, el concubinato público y notorio, las fuentes del impedimento de pública honestidad<sup>57</sup>.

---

*presumir, conforme al can. 779, la validez de su matrimonio, basta que se pruebe con certeza que uno de los contrayentes estaba bautizado y el otro no.*

56 c. 1086 § 1. *Es inválido el matrimonio entre dos personas, una de las cuales fue bautizada en la Iglesia católica o recibida en su seno y no se ha apartado de ella por acto formal, y otra no bautizada.*

57 A este respecto recuerda el profesor Aznar que las actuales condiciones no son las de entonces: el matrimonio meramente civil de dos católicos obligados a la forma canónica no se califica ya como un simple concubinato puesto que en esta unión de un varón y una mujer hay, al

Si seguimos avanzando en este análisis de las diferencias que consideramos más significativas entre los dos Códigos de la Iglesia católica, el de Derecho Canónico de la Iglesia latina y el de Cánones para las Iglesias orientales, análisis que estamos llevando a cabo por el simple hecho de que nos ayuda a penetrar más y mejor en el misterio del sacramento del matrimonio cristiano, mediante el conocimiento de la legislación y de la teología que late en su transfondo, llegamos a los cánones del Código oriental que regulan el consentimiento matrimonial (CCEO, cc. 817-827), coincidentes prácticamente con sus correlativos latinos (CIC, cc. 1095-1107). De este apartado resaltamos algo que hemos indicado más arriba, y que es una de las características fundamentales de la legislación oriental, a saber, su marcada dimensión espiritual, sacramental y mística del matrimonio cristiano, frente al carácter más «contractualista» propio de la concepción y legislación latinas, pero ello sin implicar una separación de los aspectos básicos y fundamentales de la teología y de la legislación católica sobre el sacramento del matrimonio<sup>58</sup>.

---

manos, un cierto empeño a un preciso y probable estado de vida cuasi matrimonial, amén de otros valores sociales e institucionales. Cf. F.R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia* (Salamanca: 1993) 53-91. Por otra parte, sigue diciendo, no se le puede denominar como matrimonio inválido, a tenor del canon 1061 § 3 del CIC, sino como matrimonio inexistente canónicamente. De aquí se deduce: en relación con este impedimento, la convivencia entre católicos iniciada después de celebrado solo el matrimonio civil crea dudas, hasta el punto de que “podría parecer que no origina el impedimento de pública honestidad”. U. Navarrete, *Ius matrimoniale latinum et orientale*, cit., 621; J., Praeder, *Il matrimonio in Oriente*, cit., 116 que señala lo siguiente: “Ne consegue chel ne can. 1093 CIC e aperta una lacuna. Quindi, trattandosi di una norma sottoposta a stretta interpretazione ai sensi del can. 18 CIC, l’impedimento di pubblica honesta, nella disciplina latina, non sorge del matrimonio celebrato in forma diversa da quella prescritta dal can. 1108 CIC...”. Citado por F.R., Aznar Gil, art., cit., 251, nota al pie 48.

58 Llama la atención, según Aznar, que el texto que describe el acto del consentimiento (CCEO, c. 817 / CIC, c. 1057), dejando a parte la modificación sistemática (este apartado se inicia con la descripción del acto del consentimiento, mientras que su correlativo se halla colocado en los cánones generales), que de su texto se haya suprimido el siguiente párrafo tradicional de la doctrina y legislación de la Iglesia Católica: “*El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles*” (CIC, c. 1057 § 1). Omisión que parece intencionada porque no reflejaría la doctrina oriental sobre la teología del sacramento del matrimonio, tanto por su carácter contractual como por la relegación de la intervención divina en el mismo. A pesar de ello, el principio de que el consentimiento es causa (“facit”) del matrimonio se encuentra reafirmado a lo largo del CCEO y vige en ambos Códigos. Cf. U. Navarrete, *Ius matrimoniale latinum et orientale*, cit., 631-636. En cuanto al c. 819 del CCEO, referente a la ignorancia en el matrimonio, el CCEO suprimió la referencia a que tal ignorancia no se presume después de la pubertad (CIC, c. 1096 § 2). Y referente al consentimiento condicionado (CCEO, c., 826), es más radical el Código oriental que su correspondiente latino: mientras que en el c. 1102 del CIC se admiten las denominadas condiciones impropias en el matrimonio (de pasado o de presente), y sólo se invalidan las de futuro, el texto del CCEO invalida cualquier condición que se pretenda establecer al consentimiento matrimonial. La razón de esta completa exclusión de las condiciones en el CCEO se justifica en el Oriente por su aproximación a la dimensión sagrada del



En cuanto a la forma de celebración del matrimonio regulada por el Código de cánones de las Iglesias orientales (cc. 828-842), si bien sigue básicamente la misma disciplina que la establecida por el Código latino (cc. 1108-1123) presenta, no obstante, abundantes modificaciones y ofrece normas más exhaustivas sobre la celebración del matrimonio. No cabe duda de que el análisis de la legislación sobre la forma canónica en las Iglesias católicas orientales nos permitirá, no sólo acercarnos más y mejor al conocimiento de esta realidad sacramental dentro de la única Iglesia Católica, sino, y de manera peculiar, nos ayudará a seguir descubriendo esa especial sensibilidad para las dimensiones místicas y espiritual, tan peculiar de la eclesiología oriental.

De la forma de celebrar el matrimonio, es decir, de la forma canónica en la Iglesia católica tratan los cánones a los que hemos hecho referencia arriba. Veamos, en primer lugar, y en paralelo con su equivalente respectivo, el canon programático que determina los elementos fundamentales o requisitos esenciales establecidos para la validez de la forma canónica en la Iglesia Católica de Oriente y Occidente, según los respectivos Códigos:

*IC, c. 1108*

§ 1. Solamente son válidos aquellos matrimonios que se contraen ante el Ordinario del lugar o el párroco, o un sacerdote o diácono delegado por uno de ellos para que asistan, y ante dos testigos, de acuerdo con las reglas establecidas en los cánones que siguen, y quedando a salvo las excepciones de que se trata en los cc. 144, 1112, § 1; 1116 y 1127, §§ 1-2.

§ 2. Se entiende que asisten al matrimonio sólo aquel que, estando presente, pide la manifestación del consentimiento de los contrayentes y la recibe en nombre de la Iglesia.

*CCEO, c. 828*

§ 1. Solamente son válidos aquellos matrimonios que se celebran con el rito sagrado ante el Jerarca del lugar o el párroco del lugar o un sacerdote, a quien uno u otro hayan otorgado la facultad de bendecir el matrimonio, y ante dos testigos, al menos, de acuerdo con las prescripciones de los cánones que siguen, y quedando a salvo las excepciones de que se trata en los cán. 832 y 834, § 2.

§ 2. Se entiende aquí como rito sagrado la propia intervención del sacerdote que asite y bendice.

---

matrimonio donde el rito sagrado es siempre central. Por otra parte, los cc. 1104-1105 del CIC se han trasladado al apartado de la forma de celebración del matrimonio, mientras que el c. 1106 del CIC no tiene correspondencia en el CCEO. Cf. F.R., Aznar Gil, art., cit., 252-255. Véase también lo que a este respecto, y en la misma línea, indica E. Vivó Undabarrena, art., cit., 331-332.

Como se puede comprobar en el análisis comparativo de estos cánones paralelos, la regulación de la forma canónica del matrimonio sigue, básicamente, la misma disciplina tanto en la Iglesia católica oriental como en la Iglesia católica latina. Solamente resaltan las peculiaridades o características propias de ambas tradiciones, como hemos destacado ya, con la especial sensibilidad para lo místico y espiritual en las Iglesias de Oriente.

Los católicos de rito oriental, hasta la entrada en vigor el 2 de mayo de 1949 del Motu Proprio de Pío XII, al que ya hemos hecho referencia más arriba, *Crebrae Allatae*<sup>59</sup> estuvieron obligados a la observancia de la forma latina cuando contraían matrimonio con católicos de rito latino. Sin embargo, cuando contraían matrimonio entre ellos o con acatólicos, estaban exentos de la forma canónica, en virtud del c. 1099 § 1 del CIC de 1917<sup>60</sup>, por lo que fueron considerados como válidos los matrimonios celebrados en cualquier forma, incluso ante un sacerdote ortodoxo o en sólo forma civil. Solamente estaban obligados a la forma católica aquellos orientales católicos que, por derecho particular, estaban sujetos al decreto *Tametsi*<sup>61</sup>, o al *Ne Temere*<sup>62</sup>, o a la forma oriental que prescribía el rito sagrado. Sin embargo, con la entrada en vigor del mencionado *Motu proprio* de Pío XII, ya se prescribió la bendición sacerdotal para la validez de la forma de celebración del matrimonio en todas las Iglesias católicas de rito oriental<sup>63</sup>.

59 Cf. M. P. de Pío XII *Crebrae allatae sunt* de 22 de febrero de 1949 en AAS 41 [1949] 89-119.

60 Reproducimos el contenido del c. 1099 del CIC-1917:

c. 1099 § 1. *Están obligados a guardar la forma determinada en los cánones anteriores: 1.º Todos los que han sido bautizados en la Iglesia católica y todos los que se han convertido a ella de la herejía o del cisma, aunque tanto éstos como aquéllos la hayan después abandonado, si es que contraen matrimonio entre sí; 2.º Estos mismos, si contraen matrimonio con acatólicos, estén bautizados o no, aunque hayan obtenido dispensa del impedimento de mixta religión o del de disparidad de cultos; 3.º Los orientales, si contraen matrimonio con latinos obligados a guardar esta forma. § 2. Quedando firme lo que se prescribe en el § 1, núm. 1.º, los acatólicos, tanto los bautizados como los no bautizados, si contraen entre sí, en ninguna parte están obligados a observar la forma católica del matrimonio.*

61 Siendo Romano Pontífice el Papa Pío IV (1559-1565), el Concilio de Trento (1545-1563), trató en su Sesión XXIV (11 de noviembre de 1563) sobre el sacramento del matrimonio. De ahí salió el Decreto *Tametsi* sobre la “clandestinidad que invalida el matrimonio”. Cf. H. Denzinger, et I.B. Umberg, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum* (Ed. Herder: Barcelona, 1946) nn. 969-982 (doctrina general sobre el sacramento del matrimonio) y nn. 990-992 (decreto *Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia...*). Traducción castellana en E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Ed. Herder: Barcelona, 1963) nn. 969-982 y 990-992.

62 Siendo Romano Pontífice el Papa Pío X (1903-1914), se aprobó el decreto *Ne temere*, de la Congregación del Santo Concilio [AAS 40 (1907) 527 ss], en el cual se trató sobre los esponsales y el matrimonio, como se puede comprobar en DZ 2066-2070.

63 Cf. F.R. Aznar Gil, art. cit., 255 y siguientes.

Es la orientación que ahora sigue el CCEO, requiriéndose para la validez del matrimonio que éste se celebre con *el rito sagrado ante el Jeraarca del lugar o el párroco del lugar o un sacerdote, a quien uno u otro hayan otorgado la facultad de bendecir el matrimonio, y ante dos testigos* (c. 828 § 1). Por si quedase alguna duda respecto al significado de «rito sagrado», se especifica que *se entiende por rito sagrado la propia intervención del sacerdote que asiste y bendice* (c. 828 § 2) el matrimonio.

Tenemos, pues, una primera diferencia entre estos dos ritos católicos, latino y oriental. El rito oriental, aunque prescribe la asistencia activa del sacerdote, al igual que el rito latino, sin embargo agrega que dicha asistencia no sólo consiste en recibir el consentimiento de los esposos, como sucede en el rito latino, sino que consiste, además, en la bendición nupcial como elemento jurídico esencial de la forma ordinaria de celebración del matrimonio en la Iglesia católica oriental.

Esta marcada insistencia del CCEO, en la importancia jurídica y litúrgica que tiene la bendición impartida por el sacerdote debidamente facultado, refleja otra característica propia de la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio, a saber, que su ministro es el sacerdote. Por su parte, el CIC considera al sacerdote como testigo cualificado, siendo los ministros del sacramento los propios contrayentes. De ahí que en la Iglesia latina el ministro asistente no ejerza un acto de jurisdicción, sino que realiza la función de ser testigo cualificado o público en nombre de la Iglesia. Ahora bien, tal asistencia ha de ser, además de activa, también legítima; es decir, que ha de contar con la capacidad o potestad para realizar tal acto. En este punto volvemos a encontrar diferencias entre ambos ritos y que señalamos a continuación:

- En la Iglesia latina la potestad para realizar tal acto puede ser: ordinaria, delegada o suplida por la Iglesia en determinadas condiciones, y la pueden ejercer el Ordinario del lugar, el párroco, el sacerdote, el diácono y un laico.
- En la legislación de la Iglesia oriental no tienen potestad ordinaria, ni siquiera delegada, para realizar este rito sagrado, ni el diácono ni el laico.

A pesar de estas observaciones, hay que relativizar la importancia concedida tanto a la intervención del sacerdote, como ministro, en la celebración del matrimonio, cuanto a la bendición o rito sagrado del mismo; puesto que en las Iglesias orientales católicas se admiten las siguientes posibilidades:

- posibilidad de celebrar el matrimonio sólo ante testigos (c. 832)

- posibilidad de dispensar de la forma canónica (c. 835)
- posibilidad de dispensar de la convalidación de la forma canónica (cc. 845-846, 848-852).

No soslayemos que, aún teniendo en cuenta estas posibilidades, estaríamos ante un matrimonio y sacramento válido, si bien celebrado sin la forma canónica ordinaria prescrita por el CCOE, c. 828. Esto se debe al principio de la inseparabilidad entre el matrimonio válido y el sacramento en el matrimonio de los bautizados, según lo codificado por el CCEO en el c. 776 § 2.

En cuanto a la facultad ordinaria de bendecir el matrimonio, es decir, en cuanto a la competencia para la celebración del rito sagrado del matrimonio, rito sagrado que ya indicamos se define como tal por la propia intervención del sacerdote que asiste y bendice (c. 828 § 2), viene delimitada por el criterio territorial y por el criterio ritual, que son los mismos criterios o principios empleados por el Código latino. Ahora bien, en el Código oriental los efectos no sólo se multiplican sino que también se complican, al existir varios ritos orientales frente a un único rito latino. Así lo indica el CCEO en su c. 829, donde especifica que la jurisdicción territorial y la identidad del rito entre el párroco y al menos uno de los contrayentes (lo cual abarcaría lo que se denomina jurisdicción o competencia ritual) a través de la adscripción a una Iglesia *sui iuris*, son los criterios que delimitan la facultad ordinaria para bendecir los matrimonios (c. 829 § 1)<sup>64</sup>, teniendo en cuenta que, cuando es personal la jurisdicción, y no territorial, entonces su configuración viene dada por el ámbito de la misma (c. 829 § 2). Concluye el canon manifestando la preeminencia del Patriarca en todo el orbe, con tal de que al menos una de las partes esté adscrita a la Iglesia que él preside. Es decir, el Patriarca goza *ipso iure* de la facultad de bendecir los matrimonios de sus fieles, independientemente

64 El c. 829 § 1, habla del Jerarca del lugar y del párroco del lugar. Pues bien, recordemos lo que indica el c. 984 acerca de quiénes son Jerarcas (§§ 1 y 3) y quiénes lo son de lugar (§ 2).

§ 1. *Son Jerarcas, además del Romano Pontífice, en primer lugar el Patriarca, el Arzobispo mayor, el Metropolitano que preside la Iglesia metropolitana sui iuris, y el Obispo eparquial, así como quienes les suceden interinamente en el régimen a tenor del derecho.* § 2. *Jerarcas de lugar, además del Romano Pontífice, son el Obispo eparquial, el Exarca, el Administrador apostólico, los que, faltando éstos, les suceden interinamente en forma legítima, y el protosínclero y el sínclero; pero el Patriarca, el Arzobispo mayor, el Metropolitano que preside la Iglesia metropolitana sui iuris, y aquellos que les suceden interinamente en el régimen a tenor del derecho, son Jerarcas de lugar sólo sobre la eparquía que rigen, quedando firme el can. 101.* § 3. *También los Superiores mayores de los institutos de vida consagrada que están dotados de potestad de régimen ordinaria son Jerarcas, pero no de lugar.*

del lugar en que se celebren, con la única salvedad de que, al menos, una de las partes esté adscrita a la Iglesia que él preside (c. 829 § 3).

Esta norma que acabamos de señalar, ha de ser tenida muy en cuenta por la Iglesia latina, puesto que, según lo prescrito por el CCEO, los ministros católicos de rito latino serían incompetentes para asistir el matrimonio de los fieles de rito católico oriental. Así pues, para los matrimonios de católicos de rito oriental en territorios de la Iglesia latina, conviene tener en cuenta las siguientes indicaciones<sup>65</sup>:

- En los territorios donde no ha sido erigida ni una Jerarquía, ni una parroquia para los fieles pertenecientes a una Iglesia de rito oriental, su Ordinario propio es el Ordinario del lugar. Si en el mismo territorio están erigidas Jerarquías de ritos diferentes, el Ordinario propio de los fieles pertenecientes a una Iglesia oriental es el designado por la Sede Apostólica (CCEO, c. 916 § 5).
- Los católicos de rito oriental que tienen domicilio o cuasi-domicilio en los territorios donde sólo hay Jerarquía latina, son súbditos del Ordinario del lugar latino a todos los efectos jurídicos (CCEO, c. 916 §§ 1 y 5).
- Todos los sacerdotes que tienen delegación del Ordinario latino pueden asistir válidamente a los matrimonios de fieles orientales súbditos del Ordinario<sup>66</sup>.
- Generalmente, serán delegados para esta función aquellos párrocos o sacerdotes que el Obispo diocesano haya designado para proveer a la necesidad espiritual de estos fieles (CIC, c. 383 § 2).
- Sin delegación del Ordinario del lugar, el párroco no puede asistir válidamente al matrimonio de personas que no pertenezcan, ninguna de las dos, a la Iglesia latina.
- En los territorios donde sí está erigida una Jerarquía propia para los fieles de una Iglesia *sui iuris*, pero no hay erigida parroquia de su rito, estos fieles, dentro del territorio o el ámbito de la jurisdicción del Ordinario oriental, no son súbditos del Ordinario latino del lugar, salvo que éste tenga jurisdicción cumulativa con el Ordinario oriental. En este caso, los sacerdotes de rito latino necesitan delegación del Ordinario oriental. El Jerarca oriental, en los lugares donde los fieles orientales no tienen un párroco del propio rito,

65 Cf. J. Praeder, *El matrimonio in Oriente*, cit., 207. Indicaciones y citación tomadas, a su vez, de F.R. Aznar Gil, art. cit., 258-259, nota al pie 70.

66 Según la respuesta dada el 16 de junio de 1983 por la Comisión del Código Oriental.

deberá designar un párroco de otra Iglesia ritual que, con el consentimiento de su Obispo, asumirá la atención pastoral de estos fieles (CCEO, c. 916 § 4).

También hemos de destacar que, en cuanto a la regulación de la delegación de la facultad para bendecir el matrimonio, hay otra diferencia significativa apreciada en la regulación que el Código oriental hace de dicha figura. El c. 830 § 1 del CCEO especifica que esta delegación puede ser concedida a los sacerdotes de cualquier Iglesia *sui iuris*, incluso de la Iglesia latina<sup>67</sup>. Observación que se convierte en una norma importante, dado que a tenor del c. 1109 del CIC, el sacerdote latino es incompetente para asistir al matrimonio de dos católicos de rito oriental; sería competente si, al menos, uno de ellos fuera de rito latino, pero no lo es si los dos son de diferente rito, como sería el caso en la bendición del matrimonio de dos católicos de rito oriental.

Finalmente, en el Código oriental no se permite que la delegación se otorgue ni al diácono ni al laico, posibilidad que se da en el Código latino. Además, dicha delegación para bendecir el matrimonio, según el CCEO, ha de ser otorgada expresamente a sacerdotes determinados (c. 830 § 3), pudiendo ser particular (c. 830 §1) y general (c. 830 § 2), siendo la general otorgada sólo por el Jerarca del lugar, quedando firme el c. 302 § 2, que prescribe la posibilidad de que el vicario parroquial, si bien por razón de su oficio no tiene facultad para bendecir los matrimonios, sin embargo, esta facultad, incluso general, se la puede conceder, además del Jerarca del lugar, el párroco dentro de los límites de la parroquia; además, dicha facultad, si le ha sido concedida, puede a su vez el vicario parroquial concederla también a otros sacerdotes para casos concretos (c. 302 § 2). Concluye el canon estableciendo que, si se trata de la facultad general, debe concederse por escrito para que su concesión sea válida (c. 830 § 3).

La suplencia de la facultad para asistir a los matrimonios está contemplada por el Código latino en el c. 1108 § 1, quedando a salvo las excepciones de que se trata en los siguientes cánones del CIC:

- c. 144 (*supplet Ecclesia*, en los casos de error común de hecho o de derecho y en la duda positiva y probable);
- c. 1112 § 1 (*delegare laicos, qui matrimoniis assistant*, en los casos donde no haya sacerdotes ni diáconos);

67 "Incluso de la Iglesia latina" es un inciso que se añadió explícitamente para que no hubiera lugar a dudas de que los sacerdotes latinos también pueden ser delegados para bendecir el matrimonio (c. 830 § 1). Cf. *Nuntia* 28 (1989) 113.

- c. 1116 (*coram solis testibus contrahere possunt*, como forma canónica extraordinaria);
- c. 1127 §§ 1-2 (*ad formam quod attinet in matrimonio mixto adhibendam*, como posibilidad de la forma canónica para los matrimonios mixtos).

En el Código oriental, respecto a la admisión de la suplencia de la facultad de bendecir los matrimonios, encontramos una norma similar en el c. 994, que reproduce literalmente el c. 144 § 1, del CIC. Esta norma, tras una azarosa redacción, se colocó en la parte final del apartado que el CCEO ha dedicado a la potestad de régimen. No obstante, a pesar de no mencionar el contenido del CIC c. 144 § 2, la suplencia de la Iglesia vale también para las facultades que se requieren en derecho para celebrar y administrar válidamente los sacramentos (CCEO, c. 995).

Respecto a la forma extraordinaria de celebración del matrimonio, la cual no se armoniza fácilmente con la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio, pero que se introdujo para salvaguardar el derecho natural al matrimonio, incluso en circunstancias extraordinarias, ésta viene regulada por el c. 832 del CCEO. En el mismo canon, y según se aprecia, se trasluce la difícil compaginación entre la forma canónica extraordinaria, formada por la manifestación del consentimiento matrimonial por parte de los interesados ante sólo los testigos, con la concepción oriental del matrimonio en cuya celebración juega un papel importantísimo la bendición otorgada por el sacerdote. Por eso, aunque la redacción de este canon coincide con su paralelo c. 1116 del CIC, sin embargo, se añade en el CCEO, c. 832, un § 3, para insistir en que los cónyuges que hayan celebrado el matrimonio según esta forma extraordinaria, no se olviden recibir cuanto antes de un sacerdote la bendición del matrimonio, requisito que si bien no afecta a la validez del matrimonio así celebrado, puesto que este canon estaría fundado sobre el derecho natural, sin embargo, es algo propio de la concepción oriental y que, por tanto, se debe respetar en la medida de lo posible.

La forma de celebración del matrimonio tiene un ámbito de obligatoriedad más amplio en el Código oriental que en el latino, puesto que el c. 834 § 1 del CCEO, paralelo al c. 1117 del CIC, no admite la exención de la forma canónica para el fiel católico que haya abandonado la Iglesia por un acto formal. Ello se debe a que en la Iglesia oriental católica no se concibe que un apóstata pueda celebrar el sacramento del matrimonio en la sola forma civil; puesto que un tal matrimonio, no siendo sacramento, no puede ser válido según el principio de que entre bautizados no



puede haber válido contrato matrimonial que no sea al mismo tiempo sacramento.

La dispensa de la forma de celebración del matrimonio, prescrita en el CCEO por el c. 835, es más estricta que en el Código latino, que no presenta un canon paralelo a éste. No obstante, el contenido de este canon del Código oriental es el mismo que el vigente en la Iglesia latina<sup>68</sup>: la dispensa de observar la forma canónica queda reservada a la Sede Apostólica o al Patriarca, que no la debe conceder *nisi gravissima de causa*, a no ser por causa gravísima, dada la importancia que la misma tiene para la celebración oriental del matrimonio.

Por tanto, queda claro que la norma contenida en el CCEO, c. 835 es más rigurosa que la contenida en el CIC, c. 1127 § 2, donde se constata la posibilidad de que el Ordinario del lugar pueda dispensar de la observancia de la forma canónica en los supuestos del matrimonio que se pretende contraer con el impedimento de disparidad de cultos y del matrimonio mixto entre un católico y un bautizado no católico occidental. El c. 835 del CCEO no concede esta facultad al Jerarca del lugar de rito oriental, sino exclusivamente a la Sede Apostólica o al Patriarca<sup>69</sup>. Así pues, en los matrimonios mixtos celebrados entre parte católica oriental y parte bautizada acatólica no oriental o no bautizada, la dispensa de la forma prescrita para su celebración está reservada a la Sede Apostólica o al Patriarca, no pudiendo dispensar el Jerarca del lugar, salvo que tuviera alguna facultad especial.

Todas estas observaciones, además, nos ayudan a comprender mejor otra serie de dificultades, como la surgida de la celebración del matrimonio por procurador. Este tipo de celebración matrimonial, difícilmente se compagina con la celebración oriental del sacramento del matrimonio, dada la insistencia oriental sobre el rito sagrado y la bendición del matrimonio por el sacerdote. De ahí resulta, como no es fácil adecuar teológicamente el rito sagrado con el procurador, el escaso margen a la regulación del matrimonio así contraído (CCEO, c. 837 § 2: «no puede cele-

68 Cf. la respuesta dada por la CIP el 5 de julio de 1985 (AAS 77 [1985] 771).

69 Aunque durante el proceso codificador se pidió que se concediera a los Jerarcas del lugar orientales las mismas facultades que tienen los Ordinarios del lugar latinos en relación con la dispensa de la forma canónica, no se aceptó tal petición por considerarla contraria a la concepción oriental sobre el rito sagrado en la celebración del matrimonio y porque la facultad de dispensar de este rito debía permanecer reservada, en el Código común, al Patriarca y a la Sede Apostólica, para la salvaguardia de esta institución tan propia del Oriente. Cf. *Nuntia* 15 (1982) 85 y 28 (1989) 116-117. Por ello, salvando las excepciones previstas por los cc. 796 § 1 (peligro de muerte) y 852 (sanación en la raíz), la dispensa de la forma canónica queda reservada al Patriarca y a la Sede Apostólica.

brarse válidamente matrimonio por procurador, a no ser que por el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* se establezca otra cosa...»). Mayores son las posibilidades ofrecidas por los cánones correlativos del CIC (cc. 1104-1105) que, por otra parte, desde el punto sistemático, se consideran peor situados, puesto que se han colocado en el apartado del consentimiento matrimonial, mientras que el CCEO este asunto se colocó en el apartado de la forma canónica del matrimonio.

Todo este análisis comparativo que estamos llevando a cabo entre los dos Códigos pertenecientes al patrimonio jurídico de la Iglesia Católica y, por tanto, parte integrante del común patrimonio disciplinar de la única Iglesia extendida en Oriente y Occidente, nos muestra que las escasas diferencias existentes entre ambos Códigos se basan, fundamentalmente, en la diversidad oriental y en su peculiar teología, frente a la bien distinta realidad cultural occidental. No obstante, por importantes e interesantes que resulten las diferencias entre estas dos tradiciones legislativas de la única Iglesia, el aspecto que más nos interesa resaltar es el que manifiesta que ambas provienen de las mismas fuentes de gracia y se fundan sobre el Evangelio, los Apóstoles, los Padres y los grandes concilios ecuménicos<sup>70</sup>.

La Iglesia latina dispone de una legislación de conjunto desde la promulgación del Código de 1917, que ha sido adaptada a las nuevas orientaciones eclesiológicas del II Concilio Vaticano, mediante la promulgación del *Codex iuris canonici* de 1983. Lo cual viene a ser una ventaja sobre la tradición legislativa de las Iglesias orientales, cuya variedad está fundada sobre la diversidad de ritos, los cuales, a su vez, han nacido de una pluralidad de Iglesias<sup>71</sup>. Esta realidad no sólo no facilita la posibilidad de elaborar una colección de leyes canónicas comunes para todas estas Iglesias orientales, sino que, incluso, la complica.

Ciertamente, para la legislación de los primeros siglos, existen colecciones de derecho que constituyen el patrimonio propio de todas estas

70 Cf. R. Metz, "Les canons communs a l'Église latine et aux Églises orientales a la fin du XXe siècle", in: R. Coppola, (dir.) *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, vol. I (Ed. Cacucci: Bari, 1994) 69.

71 Para hacerse una idea de la variedad de Iglesias orientales y de sus denominaciones, véase E. Saïd, *Les Églises orientales et leurs droits, hier, aujourd'hui... demain* (Paris: 1989) 40-54. En estas quince páginas se descubren alrededor de 54 denominaciones. Cita tomada de R. Metz, art., cit., 59, nota al pie n. 1. Téngase, también en cuenta, lo que dice el CCEO: c. 28 § 1. *El rito es el patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar, distinto de la cultura y de las circunstancias históricas de los pueblos, y que se expresa en el modo de vivir la fe propia de cada Iglesia sui iuris*. § 2. *Los ritos de que trata el Código son, a menos que conste otra cosa, los que traen su origen de las tradiciones alejandrina, antioquena, armenia, caldea y constantinopolitana*.

Iglesias<sup>72</sup>. Pero, a partir del siglo VII se complica la situación, puesto que en Oriente las colecciones sistemáticas se recopilan en los denominados *nomocanones*, que incluyen temas eclesiásticos y civiles, y ello hasta 1453, fecha de la caída de Constantinopla. De hecho, el profesor de la Universidad de Atenas, Hamilkar Alivisatos, fue el promotor de la tentativa llevada a cabo, surgida a partir de 1930, de codificar el derecho de la Iglesia oriental ortodoxa, pero dicha tentativa todavía no ha sido posible<sup>73</sup>. A pesar de esta constatación, existe en las Iglesias orientales un mosaico de legislaciones que, no obstante, tienen numerosos cánones comunes. Y, precisamente, porque la legislación de estas Iglesias orientales, tanto las católicas como las ortodoxas, hunden sus raíces en el mismo pasado, por ello, precisamente, encontramos convergencias en la legislación actual de todas las Iglesias orientales y de la Iglesia latina, siendo posible destacar toda una serie de aspectos o de cánones comunes. Tarea mucho más fácil desde 1990 debido a la promulgación del *Codex canonum Ecclesiarum orientaliuum* que abarca a todas y solas las Iglesias orientales en plena comunión con Roma.

## II. LAS IGLESIAS ORIENTALES «SUI IURIS, AUTÓNOMAS Y AUTOCÉFALAS»

Antes de pasar al apartado siguiente, en el que estudiaremos el sacramento del matrimonio en las Iglesias orientales ortodoxas, es importante que tengamos en cuenta, no sólo el estatus «*sui iuris*» de las Iglesias orientales católicas, al que ya hemos hecho alguna referencia, sino también el estatuto de *autonomía* o *autocefalía* de las Iglesias orientales ortodoxas, puesto que es algo que compromete totalmente la eclesiología y, por tanto afecta a la sacramentología, de ambas Iglesias. No obstante, aunque esta eclesiología presenta una serie de diferencias esenciales en cuanto a la concepción, a los fundamentos y al ejercicio de la autoridad y de la conciliaridad en la Iglesia local, regional y universal, sin embargo, las fuentes canónicas comunes de la primitiva Iglesia indivisa nos permiten una buena aproximación a este tema<sup>74</sup>.

72 René Metz señala el esfuerzo de S.E. Saïd por hacer una aproximación sobre estas colecciones, como se puede comprobar en: E. Saïd, *Les Églises orientales...*, cit., 86-94; E. Eid, *La révision du droit canonique oriental: histoire et principe*, in *L'Année Canonique*, 33 (1990) 15-16. R. Metz, art. cit., 59, nota al pie n. 2.

73 Para profundizar en este tema remitimos al artículo de H. Ohme, *Zur Diskussion um das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie*, in *Kerygma und Dogma*, 37 (1991) 227-255, citado por R. Metz, art. cit., 60, nota al pie 4.

74 D. Salachas, «Autocephalie ou autonomie des Églises orthodoxes et status *sui iuris* des Églises orientales catholiques», in: R. Coppola, *Incontro fra canoni...*, cit., 369.

Mientras que la Iglesia católica acaba de revisar el derecho canónico de las Iglesias orientales en comunión con Roma<sup>75</sup>, siguiendo los principios del II Concilio Vaticano, inspiradores del mismo Código latino, la Iglesia ortodoxa sigue preparando el *Concilio panortodoxo*<sup>76</sup> que, entre otras tareas, también deberá afrontar la cuestión de las autocefalías nacionales teniendo en cuenta la propia tradición canónica de la Iglesia ortodoxa. La Iglesia católica, que ha reconocido claramente a las antiguas iglesias patriarcales como fuentes de fe y como Iglesias madre de otras Iglesias locales, declaró a este respecto:

*«La divina Providencia ha hecho que varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los Apóstoles y sus sucesores, al correr de los tiempos, se hayan reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios. Entre las cuales, algunas, concretamente las antiguas Iglesias patriarcales, como madres en la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas a ellas hasta nuestros días con vínculos más estrechos de caridad en la vida sacramental y en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de las Iglesias locales, tendente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa. De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta.»* (Constitución Dogmática sobre e la Iglesia: *Lumen gentium* 23 d)<sup>77</sup>.

La comunión a diferentes niveles se mantiene merced a las sedes episcopales fundadas según la tradición, bien por los Apóstoles o por sus sucesores. De ahí que toda esta legítima división organizada de manera orgánica en diversidad de grupos en nada afecte a la unidad de la fe ni a la constitución indivisa de la Iglesia universal. Si bien es cierto que esta legítima diferenciación de las Iglesias locales es poco conocida en Occidente, también lo es que, por el contrario, en Oriente es una realidad

75 El 18 de octubre de 1990, mediante la Constitución Apostólica "Sacri Canones", el papa Juan Pablo II promulgó el *Codex canonum orientalium ecclesiarum*, in: *AAS* 11 (1990) 1033-1363.

76 Cf. Metropolitana Damaskinos, "Le Saint et Grand Concile de l'Église Orthodoxe. Etat de sa préparation", in: *Église locale et Église universelle* (Ed. Du Centre Orthodoxe: Chambésy, 1981) 222. Cita tomada de D. Salachas, art., cit., 369, nota al pie n. 2.

77 También recuerda el Concilio lo siguiente: "Además, dentro de la comunión eclesial, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la Cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla" (LG 13 c).

fácilmente constatable. Por esto la Iglesia latina ha de vigilar contra el proceso de uniformidad que podría amenazarla, pues la supresión de toda diversidad llevaría consigo no sólo la monotonía y el empobrecimiento, sino que se convertiría en causa de tensión peligrosa para mantener la unión de los corazones. En cuanto a la diversidad, si ella ha de ser rica y fecunda supone que hay un elemento sólido de comunión en la caridad, en el cual encuadra el primado del Papa, no como un rígido principio nivelador, sino como fuente y garantía de la diversidad<sup>78</sup>.

También se hace referencia explícita en el II Concilio Vaticano al hecho de que todo este grupo de Iglesias locales, orgánicamente reunidas en diversas regiones, gozan en el seno de la Iglesia universal de su propio patrimonio teológico, litúrgico, espiritual y disciplinar:

*«La historia, las tradiciones y muchísimas instituciones eclesiásticas atestiguan de insigne manera cuán beneméritas son de la Iglesia universal las Iglesias orientales. El santo Sínodo alaba como se merece y estima como es justo este patrimonio eclesiástico y espiritual; pero, además, lo considera firmemente como patrimonio de la Iglesia universal de Cristo. Por eso declara solemnemente que las Iglesias de Oriente, como las de Occidente, tienen derecho y obligación de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, que están recomendadas por su venerable antigüedad, son más adaptadas a las costumbres de sus fieles y resultan más adecuadas para procurar el bien de las almas»* (Decreto sobre las Iglesias Orientales: *Orientalium Ecclesiarum*, 5).

Esta explicitación vuelve a dejar claro que los principios de unidad y pluralidad son plenamente compatibles en el caso de las Iglesias orientales en plena comunión con Roma. Y, en cuanto a las Iglesias orientales ortodoxas, también les reconoce el Concilio su derecho ser regidas según sus propias leyes, principio absolutamente necesario para restablecer la unión:

*«Las Iglesias del Oriente, además, desde los primeros tiempos, seguían las disciplinas propias sancionadas por los Santos Padres y por los Concilios, incluso ecuménicos. Como a la unidad de la Iglesia no se opone una cierta variedad de ritos y costumbres, sino que ésta más bien acrecienta su hermosura y contribuye al más exacto cumplimiento de su misión, como antes hemos dicho, el sagrado Concilio, para disipar toda duda, declara que las Iglesias orientales, recordando la necesaria unidad de toda la Igle-*

<sup>78</sup> G. Philips, *La Iglesia y su ministerio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"* I (Ed. Herder: Barcelona, 1968) 231-232.

*sia, tienen la facultad de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que éstas son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión»* (Decreto sobre el Ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, 16).

Así pues, y conociendo la firme creencia de la eclesiología católica respecto al hecho de que la Iglesia de Cristo, constituida y organizada en el mundo como una sociedad<sup>79</sup>, *subsiste* en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él, no obstante, salvado este principio eclesiológico<sup>80</sup> de la única constitución divina de la Iglesia y de su único gobierno supremo, se reconoce explícitamente que tanto la Iglesia latina como las Iglesias orientales católicas gozan del derecho y del deber de regirse según sus propias normas canónicas.

Teniendo esto en cuenta, y para seguir comprendiendo y encuadrando mejor cuanto hemos dicho y cuanto todavía nos queda por señalar en nuestra aproximación al sacramento del matrimonio en las diversas Iglesias cristianas, sacramento enmarcado en una eclesiología reveladora de semejanzas y diferencias legítimas, encuadrables en una concepción teológica proveniente de diferentes tradiciones surgidas de la única fuente de gracia, como ya hemos indicado, y que alimenta ambas culturas, oriental y occidental, intentaremos matizar, aunque sea muy brevemente, la concepción jurídica del Código oriental respecto a las Iglesias *sui iuris* y la

79 El Concilio trata de evitar la disociación entre la Iglesia invisible y la visible, entre una Iglesia ideal y un cuerpo jurídico constituido, que maneja leyes y sanciones, totalmente amasado con mezquinas debilidades humanas. La doctrina conciliar enseña que la Iglesia como misterio ha aparecido realmente en la tierra bajo una forma concreta y tangible, y así sigue presente. Tal unidad fundamental de la Iglesia viva se afirma en el texto conciliar de LG 8 de tres maneras diferentes, cuyos elementos agrupados de dos en dos excluyen cualquier posibilidad de divorcio: sociedad jerárquica y cuerpo místico de Cristo, asamblea visible y comunidad espiritual, Iglesia terrena e Iglesia ataviada con los dones celestiales. Ambas descripciones, aunque van juntas, ello no implica que sean idénticas, sino que forman una realidad compleja que no es indivisible y que, en todo caso, se componen de un elemento humano y otro divino. Ambos elementos están unidos intrínsecamente, puesto que simplemente yuxtapuestos no engendrarían ninguna unidad. Se trata de una unión indisoluble que puede ser comparada, a justo título, al misterio de la encarnación del Verbo. Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio...*, cit., 144-147.

80 Principio eclesiológico fundamental sostenido por el II Concilio Vaticano de modo explícito en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* 8. En el credo hacemos profesión de fe en “la Iglesia una, santa, católica y apostólica”. No hay ninguna otra, y toda tentativa de disyunción entre la comunidad de la gracia y de la caridad y la sociedad jurídicamente estructurada ha de ser rechazada. El Señor confió esta Iglesia a la vigilancia pastoral de Pedro; encargó a los apóstoles propagarla y dirigirla y la levantó como columna y sostén de la verdad. Cf. *ibidem*, 149.

correspondiente concepción eclesiológica y jurídica de las Iglesias ortodoxas *autónomas* y *autocéfalas*.

Una Iglesia católica oriental *sui iuris* o una Iglesia ortodoxa autónoma o *autocéfala*, es un grupo de fieles, es decir, es una asamblea eclesial del pueblo de Dios, cuya propia jerarquía garantiza legítimamente la cohesión orgánica, y como tal es reconocida por la autoridad suprema de la Iglesia, según esta referencia conciliar a las Iglesias orientales católicas:

«La Iglesia santa y católica, que es el Cuerpo místico de Cristo, consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno. Estos fieles se agrupan en varias colectividades, unidas por la jerarquía, que constituyen las Iglesias particulares o ritos» (OE, 2).

Esto mismo refiere, empleando una definición jurídica más completa, el CCEO (c. 27)<sup>81</sup>, de donde se concluye que constituye jurídicamente una Iglesia *sui iuris*:

- El grupo o comunidad de fieles, en tanto asamblea eclesial del pueblo de Dios
- La propia jerarquía que, según la norma de derecho, une tal asamblea.
- El reconocimiento expreso o tácito del estado de Iglesia *sui iuris* por la autoridad suprema de la Iglesia: el Romano Pontífice o el Concilio ecuménico.

En las Iglesias orientales católicas, la comunión jerárquica con el Papa, cabeza de la Iglesia católica, comprendida como unidad y realidad orgánica, es elemento esencial del estado *sui iuris* de una Iglesia oriental católica. Con lo cual, la autonomía es relativa, puesto que viene limitada por la norma de derecho promulgada o aprobada por la autoridad suprema de la Iglesia<sup>82</sup>. Así pues, y según el Código de cánones para las Iglesias orientales, son Iglesias *sui iuris*:

- Las Iglesias patriarcales (CCEO, Título IV: cc. 55-150).
- Las Iglesias arzobispales mayores (CCEO, Título V: cc. 151-154).
- Las Iglesias metropolitanas (CCEO, Título VI: cc. 155-173).

81 CCEO, c. 27: En este Código se llama Iglesia *sui iuris* a la agrupación de fieles cristianos junto con la jerarquía, a la cual la autoridad suprema de la Iglesia le reconoce expresa o tácitamente como *sui iuris*.

82 Cf. *Nuntia* 28 (1989) 19. Cf. D. Salachas, art., cit., 371-372.



- Las demás Iglesias *sui iuris* que ni son patriarcales, ni arzobispales mayores, ni metropolitanas, y que son confiadas a un Jerarca, pueden ser constituidas por la autoridad suprema de la Iglesia (CCEO, Título VI: cc. 174-176).

Entre todas estas Iglesias *sui iuris* hay diferentes grados de autonomía relativa, como se puede comprobar a la hora de proceder a la elección de su primado y de sus obispos; ello salvaguardando siempre el principio de la autoridad suprema en la Iglesia católica, como recuerda el Concilio:

*«Los Patriarcas con sus Sínodos constituyen la instancia superior para todos los asuntos del Patriarcado, sin excluir el derecho a erigir nuevas eparquías y de nombrar Obispos de su rito dentro de los límites de su territorio patriarcal, sin perjuicio del derecho inalienable del Romano Pontífice de intervenir en cada caso»* (OE, 9 c).

En cuanto a las Iglesias orientales ortodoxas, resulta todavía más complicado el establecer el significado o el alcance de la Iglesia *autónoma* o *autocéfala*, puesto que ni los mismos ortodoxos se ponen de acuerdo, como manifiestan ciertas tendencias e iniciativas unilaterales de proclamar algunas Iglesias ortodoxas como autocéfalas, de manera arbitraria y anticónónica<sup>83</sup>.

Entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa existe una concepción diferente respecto a la única constitución divina de la Iglesia y, por consiguiente, respecto a la suprema autoridad de la Iglesia universal, lo cual implica toda una serie de diferencias en otros puntos dogmáticos. A pesar de estas diferencias, ambas Iglesias exigen el reconocimiento de la autoridad suprema de la Iglesia para que una Iglesia sea *sui iuris*. Mientras que para la eclesiología católica esta autoridad es el Romano Pontífice o el Concilio ecuménico, para la eclesiología ortodoxa, quien puede únicamente ratificar la autocefalía de una Iglesia ortodoxa, proclamada por un

<sup>83</sup> A este respecto, recuerda Dimitri Salachas: dans l'agenda du futur "saint et grand Concile" de l'Église orthodoxe figurent, entre autres thèmes, "l'autocéphalie et la manière dont elle doit être proclamée" et "l'autonomie et la manière dont elle doit être proclamée". Cf. D. Salachas, art., cit., 373. Para profundizar más en el tema puede verse V. Feidas, "L'Église locale –autocephalie ou autonomie- en communion avec les autres Églises. Autocéphalie et communion", in: *Église locale et Église universelle* (Ed. Du Centre Orthodoxe: Chambésy, 1981) 148. También, respecto al futuro concilio panortodoxo, véanse: Metropolita Damaskinos, "Le Saint et Grand Concile de l'Église Orthodoxe. État de sa préparation", in: *Église locale et...*, cit., 222; Id., "Vers le saint et grand Concile. Problèmes et perspectives", in: *Episkepsis* 142 (1989) 7.

Patriarca en virtud de su primacía de honor entre las demás Iglesias ortodoxas, es el Concilio ecuménico.

Ahora bien, este carácter de conciliaridad en la organización y funcionamiento de la Iglesia ortodoxa, expresado en el desarrollo regular de la institución conciliar a lo largo de la historia en el marco de todas las Iglesias ortodoxas locales, autocéfalas y autónomas, no está exento de inconvenientes, especialmente si tenemos en cuenta que todavía hoy en día el deseo de unidad en la Iglesia ortodoxa parece haberse convertido en un ideal difícil de alcanzar. Precisamente el deseo de un concilio panortodoxo, como expresión y medio de unidad, no se consigue hacer realidad porque, los concilios, en cuanto manifestación de la unidad del episcopado, presuponen un primado en el interior del cuerpo episcopal. Sin un primado no hay quien convoque el concilio, por eso el principio conciliar no debe oponerse al primado, sino que debería presuponerlo. Ésta es una de las ventajas con las que cuenta la doctrina católica y su eclesiología universal, en la cual la convocatoria y el funcionamiento del concilio ecuménico exigen previamente la existencia del primado de un obispo. Por el contrario, en la doctrina ortodoxa, con su eclesiología eucarística de fondo, excluyente del primado en la Iglesia universal y, de manera poco coherente, admitiendo un primado parcial en los límites de las Iglesias autocéfalas, dificulta ella misma la posible consecución de un concilio panortodoxo<sup>84</sup>.

Antes de concluir este breve apartado en el que intentamos un acercamiento a la eclesiología que enmarca el sacramento del matrimonio en estas Iglesias, hacemos una referencia a los diferentes grados de Iglesias católicas orientales *sui iuris* e Iglesias ortodoxas *autónomas* o *autocéfalas*<sup>85</sup>:

- En primer lugar la autonomía jurídica es siempre relativa en ambas Iglesias, puesto que el estado de Iglesia *sui iuris* viene delimitado por la norma de derecho aprobada o promulgada por la autoridad suprema de la Iglesia, el Concilio ecuménico o el Romano Pontífice.
- Igualmente, la autonomía de las Iglesias ortodoxas está delimitada por los santos cánones promulgados o aprobados por los siete

84 Sobre toda esta problemática remitimos a A. Cortés Diéguez, "Las Iglesias autocéfalas ortodoxas", in: *La Eclesiología Eucarística de Nicolás Afanassieff. Teología ortodoxa de la Iglesia local*. Tesina de Licenciatura en Teología Dogmática dirigida por A. González Montes (Universidad Pontificia de Salamanca: Salamanca, 1996) 206 y siguientes.

85 Presentamos estas diferencias siguiendo el esquema de D. Salachas, art., cit., 378-379.

primeros Concilios ecuménicos, así como por otras normas establecidas por cada tradición legislativa.

- En este sentido, recordamos que son Iglesias católicas orientales *sui iuris*, las Iglesias patriarcales, Arzobispales mayores y Metropolitanas, mientras que las otras Iglesias *sui iuris* de grado inferior pueden ser constituidas (CCEO, cc. 55-176). Al Romano Pontífice, como suprema autoridad de la Iglesia católica, le corresponde el derecho de otorgar la comunión eclesiástica a los Patriarcas que han sido elegidos canónicamente (CCEO, c. 76 § 2), así como la confirmación para el nombramiento del Metropolitano y de los Obispos (CCEO, c. 168).
- En la Iglesia ortodoxa, las Iglesias *autónomas* se asemejan a las Iglesias católicas orientales denominadas Arzobispales mayores y Metropolitanas. La comunión eclesiástica de una Iglesia católica oriental *sui iuris* con el Romano Pontífice, es un elemento esencial de su estado eclesial y jurídico; comunión expresada, entre otros modos, por la conmemoración litúrgica del nombre del Papa por parte de los Patriarcas, Metropolitanos, Obispos y clérigos (CCEO, c. 92 § 2; c. 162). En la Iglesia ortodoxa, el cambio de letras de comunión entre los Jefes de las Iglesias autocéfalas garantiza la unidad ortodoxa, que se expresa, entre otros modos, por los *Diptycos* o conmemoraciones litúrgicas del nombre del Patriarca ecuménico y de los otros Patriarcas Jefes de Iglesias autocéfalas.
- En cuanto al derecho que rige a las Iglesias católicas orientales *sui iuris*, su derecho común viene constituido, además de por leyes y costumbres legítimas de la Iglesia universal, por leyes y costumbres legítimas comunes a todas las Iglesias orientales (CCEO, c. 1493 § 1).
- Todo el patrimonio jurídico de las Iglesias católicas orientales se funda en gran parte sobre los cánones antiguos, que se encuentran en casi todas las colecciones canónicas orientales, y se funda, también, sobre las tradiciones comunes. Precisamente, estos cánones y tradiciones han sido la base común para la redacción del CCEO, salvaguardando los derechos particulares de cada Iglesia *sui iuris*; derechos promulgados por los órganos legislativos de cada Iglesia y, también, por la suprema autoridad de la misma.
- Este derecho particular que situamos en la línea de la tradición antigua, es decir, en los santos cánones apostólicos, en los primeros Concilios ecuménicos, en los Sínodos particulares y en los Santos Padres, ratificados por el can. 2 del Concilio en Trullo (691) y

el can. 1 del VII Concilio Ecuménico, Nicea II (787), es observado igualmente por las Iglesias orientales ortodoxas como su derecho común. Si bien es cierto que, aunque podemos hallar ciertas diferencias en algunas interpretaciones de dichos cánones por parte de la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, también es cierto que dichos cánones constituyen fuentes comunes a ambas Iglesias. Por otra parte, también las Iglesias ortodoxas autocéfalas cuentan con un estatuto interno que constituye su derecho particular y que, por tanto, también ha de ser tenido en cuenta.

Ante toda esta realidad señalada, no podemos soslayar otra realidad importante cual es la diáspora que afrontan hoy en día las diversas Iglesias extendidas por todo el mundo, realidad que conlleva el problema de la jurisdicción extra-territorial de las Iglesias católicas orientales *sui iuris* y el de las Iglesias ortodoxas *autocéfalas*, afectando al estado eclesial y canónico de grandes grupos de fieles que han emigrado fuera de sus territorios.

Desde principios del siglo XX un mayor número de fieles orientales, católicos y ortodoxos, han tenido que emigrar en masa hacia otros países y hacia otros continentes, formando así jurisdicciones eclesiásticas existentes ahora en esos nuevos lugares. Tal acontecimiento, como reconocía expresamente el Patriarca ecuménico Atenágoras, en una carta dirigida el 24 de junio de 1970, al Patriarca Alexis de Moscú, constituye un fenómeno nuevo en la historia de la Iglesia ortodoxa, porque conlleva una situación extraordinaria e irregular, dado que permite la coexistencia de varias metrópolis sobre un mismo territorio ejerciendo en ocasiones bajo el mismo título una jurisdicción eclesiástica sobre etnias particulares; lo cual estaría en conflicto con ordenanzas canónicas como la contenida en el can.12 del IV Concilio de Calcedonia, que matiza que «dos obispos no deben encontrarse en una misma diócesis»<sup>86</sup>.

Sin embargo, en el caso de los orientales católicos, el problema resulta menor, porque se trata de fieles pertenecientes a Iglesias diferentes *sui iuris*, provenientes de diferentes naciones, pero coexistiendo con sus hermanos de la Iglesia latina en un mismo territorio. Por otra parte, los obispos católicos orientales constituidos tales en la diáspora no tienen el mismo título que los obispos latinos. De este modo, por vía de hecho, se ha creado un el nuevo principio de la jurisdicción personal, al lado del principio tradicional de la jurisdicción territorial.

86 Cf. *Episkepsis*, 12 (1970) 22. Citado por D. Salachas, art. cit., 387.

Ahora bien, lo que a nosotros nos incumbe en este momento no son los problemas jurisdiccionales eclesiásticos, que podrían seguir siendo analizados más a fondo por las diversas implicaciones que conllevan, sino que lo que nos interesa resaltar ante esta realidad es que, a su vez, el problema de la diáspora, repercute en el aumento de los matrimonios mixtos: entre católicos de diferentes ritos y entre católicos y no católicos, bien orientales católicos con orientales ortodoxos, bien católicos latinos con ortodoxos. Si bien es cierto que no poseemos datos exactos sobre el número de este tipo de matrimonios mixtos, sí podemos decir que experimentan un crecimiento cada vez mayor.

En síntesis, y para concluir ya este apartado que abrirá paso al siguiente, que dedicaremos al sacramento del matrimonio en la Iglesia oriental ortodoxa, queremos dejar claro que la naturaleza y el funcionamiento de la autocefalía y de la autonomía de las Iglesias ortodoxas, así como el estado *sui iuris* de las Iglesias orientales católicas, presuponen y se basan sobre la eclesiología respectiva concerniente a la constitución divina de la Iglesia universal, y por consiguiente a la autoridad suprema de la misma. Las Iglesias ortodoxas y las católicas orientales, en el marco de su propia eclesiología, han conservado la estructura de Iglesias *sui iuris*, es decir, de autonomía administrativa en diferentes grados, salvando siempre la autoridad suprema de la Iglesia que, para los ortodoxos es el Concilio ecuménico, y para los orientales católicos, además de dicho concilio ecuménico, también lo es el Romano Pontífice. Por tanto, en ambos casos se trata de una autonomía *relativa*, puesto que se ve delimitada por tal suprema autoridad y el derecho que pueda dimanar de la misma. No obstante, en este mismo contexto, las Iglesias ortodoxas distinguen tres grados de autonomía administrativa: relativa, plena y absoluta<sup>87</sup>.

- De autonomía *absoluta* gozan las Iglesias patriarcales, ejercida según la norma del derecho establecido por los primeros concilios ecuménicos, los sínodos particulares, los cánones de los santos Padres y las tradiciones sagradas, así como por sus Constituciones internas, que constituyen su derecho particular.
- De autonomía *plena* gozan las Iglesias autocéfalas, ejercida según la norma del derecho establecido por estos mismos concilios ecuménicos y sínodos, y por sus Estatutos internos, que serían su derecho particular, conforme a las prescripciones del *Tomos* de autocefalía.

87 Cf. D. Salachas, art., cit., 390-392.

- Las Iglesias autónomas y semi-autónomas (v.g., la Iglesia de Creta) gozan de una autonomía *relativa*, ejercida según el derecho antiguo y sus Estatutos (o derecho particular), permaneciendo sometidas al Patriarcado ecuménico. En estas Iglesias, la elección de los obispos pertenece al propio Sínodo, pero la confirmación del Primado corresponde al Patriarca ecuménico.

En cuanto a las Iglesias orientales católicas *sui iuris*, ya hemos explicitado más arriba que son las Iglesias patriarcales, las arzobispales mayores y las metropolitanas, mientras que las otras Iglesias *sui iuris* menores son las que podrían ser constituidas por la autoridad suprema de la Iglesia.

En conclusión, y conforme a lo expuesto por el profesor Dimitri Salachas en su artículo ya referido, se podría afirmar que las estructuras canónicas de los Patriarcados y de las Iglesias *autocéfalas* y *autónomas* ortodoxas, y de las Iglesias orientales católicas *sui iuris*, funcionan en conformidad con los antiguos cánones sagrados, incluso teniendo en cuenta que no siempre han sido interpretados ni aplicados del mismo modo en Oriente como en Occidente. No obstante, estas fuentes canónicas comunes constituyen, una sólida base, tanto histórica como canónica, con vistas a la restauración de la plena comunión entre las Iglesias Católica y Ortodoxa.

### III. EL MATRIMONIO EN LAS IGLESIAS ORIENTALES ORTODOXAS

Como ya hemos constatado al tratar de la Iglesia Oriental católica, no es fácil comprender la realidad del Oriente cristiano desde la óptica de nuestra cultura cristiana occidental. En primer lugar, no podemos soslayar el referirnos a ella sin tener en cuenta su acusada diversidad. Las iglesias orientales se sienten muy vinculadas a sus antiguas tradiciones y mantienen con vigor su propia identidad y autonomía. Dentro de su inmensa variedad, tienen muchos rasgos comunes, que responden a las características de la cultura oriental y a los acontecimientos históricos que se han producido en la vida de estas iglesias. Un brevísimo apunte histórico nos acercará a la realidad de la división o de la primera gran ruptura que sufrió la Iglesia de Cristo: la llamada ruptura de Oriente o Cisma Oriental de 1054, que consistió en la ruptura de la comunión eclesiástica entre los Patriarcados orientales y la Sede de Roma.

En el año 312 el emperador romano Constantino se convirtió al Cristianismo y permitió que esta religión formara parte del Imperio romano.

En el 330 este monarca fundó Constantinopla, en donde estaba Bizancio, una antigua colonia griega ubicada en lo que hoy es Turquía. Cincuenta años después, el emperador Teodosio I convirtió el cristianismo en la religión del Estado y prohibió el paganismo. A su muerte el imperio se dividió en dos: el Imperio de Occidente, gobernado desde Roma, y el Imperio de Oriente, bajo el dominio de Constantinopla. Sería en el año 1054 cuando se efectúe oficialmente la ruptura religiosa entre Roma y Constantinopla. La principal razón de esta división fue por motivos culturales, puesto que la doctrina es básicamente la misma, hallando la principal diferencia en el hecho de que la Iglesia ortodoxa, cuyo centro histórico sería Constantinopla, no acepta el Primado del Romano Pontífice.

Si bien decimos que el centro histórico de la Iglesia ortodoxa es Constantinopla, a raíz de la caída de Constantinopla a manos de los turcos, en el año 1453, la Iglesia ortodoxa de Moscú se consideró la sucesora. La fe cristiana ortodoxa fue impuesta en Rusia como religión en el año 988, durante el gobierno de Vladimiro, Príncipe de Kiev. Sería en el año 1448, cuando la Iglesia ortodoxa rusa consiga la independencia de la Iglesia de Constantinopla. Ya en el siglo XVI, instituido el Patriarcado de Moscú el 26 de enero de 1589, la Iglesia ortodoxa rusa se convierte en la mayor de todas las Iglesias ortodoxas. No obstante, en el siglo XX, tras la revolución de 1917, la Iglesia rusa comienza a recorrer un trágico camino: se efectúa la separación Iglesia y Estado, se desposee a la Iglesia de la mayor parte de sus propiedades, destruyendo monasterios y asesinando a millones de cristianos. Hasta la llegada de la «Perestroika» no tuvieron lugar los primeros cambios notables en las relaciones Iglesia y Estado, culminando en el año 1990 con la aprobación de la ley sobre la libertad de confesiones. En la actualidad Rusia sigue siendo uno de los países ortodoxos más grandes<sup>88</sup>.

Bajo la denominación de Iglesia ortodoxa se incluyen a todas las Iglesias orientales de los primeros siglos y que son independientes de la Iglesia de Roma:

- 1.º Las Iglesias bizantinas: que son todas aquellas Iglesias que tienen su origen en la Iglesia griega de rito bizantino, comprendiendo dos grandes familias: la eslava (Patriarcado Ruso, Rumano, Búlgaro, Serbio, etc.) y la griega propiamente dicha (Patriarcado de Constantinopla, Iglesias de Grecia, Chipre, etc.).

<sup>88</sup> Mayor exposición de la historia de la Iglesia ortodoxa y, en concreto de la rusa, con referencias bibliográficas, puede verse en A. Cortés Diéguez, *La eclesiología...*, cit., 9-52.



- 2.º La Iglesia melquita: que es a la que pertenecen los cristianos de rito bizantino en los países árabes del Oriente Medio, y comprende los patriarcados autónomos de Antioquía, Alejandría, Jerusalén y el arzobispado del Sinaí. (Los melquitas han vivido bajo la dominación musulmana desde el siglo VII).
- 3.º La Iglesia siria y nestoriana: Iglesias antiguas orientales o precalcedonenses.
- 4.º La Iglesia apostólica armenia: Iglesia antigua oriental o precalcedonense, más abierta a la influencia latina y bizantina.
- 5.º La Iglesia copta ortodoxa: que abarca Egipto y Etiopía, que también son Iglesias antiguas orientales o precalcedonenses.

Entre todas las Iglesias ortodoxas destacan, por su número e influencia, las que forman parte de la cultura bizantina y se hallan separadas de Roma desde el año 1054: los Patriarcados de Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Rumanía, Bulgaria, Serbia, Moscú y Constantinopla, las Iglesias autocéfalas de Grecia, Chipre, Polonia y Checoslovaquia y las Iglesias autónomas de China, Japón y Finlandia.

Así pues, desde el punto de vista jurídico, la Iglesia Ortodoxa se encuentra agrupada en los siguientes patriarcados e Iglesias autocéfalas<sup>89</sup>:

*Antiguos patriarcados orientales:*

- Constantinopla (bajo cuya jurisdicción están las comunidades griegas de la Diáspora, así como el monte Athos y los «territorios nuevos», reconquistados más tarde a los turcos).
- Alejandría.
- Antioquía.
- Jerusalén (dentro de la cual, el arzobispado del Sinaí).

*Otros patriarcados:*

- Moscú (1589).
- Bulgaria (927; definitivamente: 1945).
- Servia (1346; definitivamente: 1920).
- Rumanía (1925).
- Georgia (1990).

<sup>89</sup> S. Janeras, "Introducción a la teología ortodoxa", in: A. González Montes (dir.) *Las Iglesias Orientales* (B.A.C.: Madrid, 2000) 148-149.

*Iglesias autocéfalas:*

- Chipre (arzobispo, 451).
- Grecia (arzobispo, 1883).
- Polonia (metropolitana, 1924).
- Albania (arzobispo, 1937).

*Iglesias autónomas (bajo el patriarcado de Constantinopla):*

- Chequia y Eslovaquia (1923).
- Finlandia (1923).

En cuanto a la disciplina sacramental matrimonial propia de la Iglesia ortodoxa, lo primero que hemos de indicar es que ésta lleva siglos sin ser revisada, puesto que las disposiciones más recientes datan de la alta Edad Media. No obstante, han adoptado cierto número de medidas pastorales, muy similares en los diversos países, aunque no ha mediado acuerdo común sobre este asunto.

La falta de un acuerdo común, no sólo en este asunto sino también en otros, se debe a que la unidad entre las Iglesias ortodoxas autocéfalas deja mucho que desear<sup>90</sup>. Ciertamente ha habido diversos intentos de unión, pero si bien es cierto que, aunque desde el II Concilio ecuménico, Constantinopla ha intentado llevar a cabo un primado panortodoxo, sin embargo, también lo es que estos intentos no han triunfado.

Sería imprudente hablar de un «papa oriental», como si el Patriarca de Constantinopla hubiese querido copiar al Obispo de Roma, porque esto sería falso tanto desde el punto de vista ideológico como histórico, no obstante ciertos impulsos internos han empujado al Patriarca de Constantinopla a seguir, en el marco de la eclesiología universal, el camino hacia el primado.

A pesar de los intentos, teniendo en cuenta que este patriarcado, al menos hasta el presente, no ha podido conseguir el primado, hoy en día puede decirse que el deseo de unidad en la Iglesia ortodoxa parece haberse convertido en un ideal difícil de alcanzar. De ahí que, en contrapartida, se haya pensado en un concilio panortodoxo, como expresión y medio de unidad, pero tampoco parece ser una buena solución, ni teórica ni práctica,

<sup>90</sup> Entre las causas que se achacan a la ausencia de una plena unidad entre las Iglesias ortodoxas autocéfalas, señalamos la que el profesor Affanassieff atribuye a la falta o carencia de una dirección única en la Iglesia. Cf. N. Afanassieff, "L'Église qui préside dans l'Amour", in: *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Ed. Delachaux et Niestle: Neuchâtel, 1960) 9-64.

pues en la eclesiología universal la convocatoria y funcionamiento del concilio exigen previamente la existencia del primado de un obispo<sup>91</sup>.

A este respecto resulta curioso que la Iglesia ortodoxa rechace un primado universal y, por el contrario, apruebe un primado parcial, como sucede en las Iglesias autocéfalas. Si el jefe de una Iglesia autocéfala manifiesta su unidad, entonces, ante la ausencia del primado universal, ¿quién expresaría empíricamente la unidad de toda la Iglesia ortodoxa? Sabemos que la teología ortodoxa insiste en el principio según el cual la Iglesia universal debe estar dirigida por los concilios ecuménicos, pero también sabemos que los concilios, en cuanto manifestación de la unidad del episcopado presuponen el primado en el interior del cuerpo episcopal. Por eso, sin primado, ¿quién los convocaría o presidiría? De ahí que, entre otros teólogos, el P. Nicolás Afanassieff haya manifestado que sólo puede haber dos formas de unidad sin otra solución posible: o la dirección única de la Iglesia mediante un obispo-primado, evidentemente en el marco de una eclesiología universal, o bien la dirección única de la Iglesia por medio de una Iglesia local prioritaria en el marco, en este caso, de la eclesiología eucarística que él mismo propone<sup>92</sup>.

Así pues, rechazado el primado y, consiguientemente, siendo inviable sin aquél un concilio panortodoxo, no queda más posibilidad para alcanzar la unidad de la Iglesia que el misterio eucarístico exclusivamente, según la concepción de la eclesiología eucarística, considerada por la teología ortodoxa como la única y auténtica eclesiología primitiva. El teólogo ortodoxo ruso Afanassieff denominó *eclesiología eucarística* a la comprensión de la Iglesia que brota de su principio básico que podríamos sintetizar del siguiente modo: «donde se da una asamblea eucarística allí habita Cristo y allí está la Iglesia de Dios en Cristo»<sup>93</sup>.

91 “Los concilios, en cuanto manifestación de la unidad del episcopado, presuponen el primado en el interior del cuerpo episcopal. Sin este primado, quién convocaría los concilios [...] El principio conciliar no puede jugar contra el primado: no solamente no lo excluye, sino que lo presupone. De hecho, sin primado, el concilio es imposible”. Cf. *Ibidem*, 19.

92 “Ver en el concilio panortodoxo o ecuménico un órgano que manifieste la unidad de la Iglesia ortodoxa, no es otra cosa que cambiar de lugar el fundamento y las consecuencias: efectivamente el concilio panortodoxo debería ser la consecuencia de la unidad de la Iglesia ortodoxa, dirigida por una Iglesia o un Obispo, y no el fundamento de esta unidad”. N. Afanassieff, “L’Église qui...”, art., cit., 63.

93 Por poner otros ejemplos explícitos del P. Afanassieff, citamos: “Allá donde está la Eucaristía, allá está la Iglesia, y la Eucaristía está allá donde está la Iglesia”. Id., “L’Église de Dieu dans le Christ” VII, 2 (1953), in: *La Pensée Orthodoxe* 13 (París, 1968) 31. “Reunirse en asamblea eucarística quiere decir reunirse “en Iglesia”, y reunirse en Iglesia quiere decir reunirse en asamblea eucarística”, cf., *ibidem*., VII, 1, 30. “En tanto que cuerpo de Cristo, la Iglesia se manifiesta en toda su plenitud en la asamblea eucarística de la iglesia local, porque Cristo está presente en la Eucaristía en la plenitud de su Cuerpo [...] La iglesia local [...] es la Iglesia de Dios en Cristo [...] Era la expre-

Precisamente, otro de los grandes maestros, profesor en Glasgow, y hombre que se ha hecho un nombre por las contribuciones fundamentales que aporta en el actual diálogo teológico ecuménico, es el teólogo ortodoxo griego Jean Zizioulas, quien cita este principio de forma abreviada: «donde sea que se celebre la Eucaristía allí está la Iglesia»<sup>94</sup>. Este principio eclesiológico fundamental, que identifica Iglesia y Eucaristía, es sobre el que descansa la noción de iglesia local en la tradición ortodoxa. Principio que no es una invención del P. Afanassieff, sino que es el redescubrimiento de una intuición antigua de la que también la Iglesia católica, en el II Concilio Vaticano<sup>95</sup>, ha sabido hacerse eco, ciertamente no sin influjo del teólogo ruso, figura clave en el acercamiento de las Iglesias de Oriente y Occidente<sup>96</sup>. Por eso la genialidad de este teólogo del exilio ruso radica en haber redescubierto, si bien a su manera, la visión cristiana de la antigua *Eucaristia facit Ecclesiam*<sup>97</sup>.

---

sión de la tesis fundamental de la eclesiología eucarística: allá donde está la Eucaristía, allá está la Iglesia de Dios". Id., "Una Sancta", in: *Irénikon* 4, XXXVI (Chevetogne, 1963) 452-453.

94 Sobre este principio se funda la eclesiología eucarística del P. Afanassieff, y en este caso es citado por el profesor Zizioulas para subrayar que, tal y como fue entendido por el teólogo ruso, engendra ciertas confusiones o errores de base, como el considerar a la parroquia donde tenga lugar la Eucaristía como una Iglesia completa y católica; o bien la relación entre la Iglesia local y universal. Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial* (Ed. Labor et Fides: Genève, 1981) 19.

95 De manera especial, las resonancias de la eclesiología ortodoxa, se pueden contrastar en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, v.g., en los nn. 3, 7, 26, etc. Esto mismo constatan otros autores como G. Philips, *La Iglesia...*, cit., 423; R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Ed., Sígueme: Salamanca, 1991) 66, 104 y nota al pie 1, 111 y nota al pie 11. Recuérdese también que el fascículo del esquema *De Ecclesia* repartido a los Padres *sub secreto* en 1964 como base de la discusión, remitía como un lugar digno de atención a la obra de Afanassieff *L'Église qui preside dans l'amour*.

96 El Sínodo Extraordinario de Obispos de la Iglesia católica, en 1985, convocado para celebrar y evaluar los resultados del II Concilio Vaticano, recordó que la Iglesia católica hoy en día se concibe a sí misma desde la perspectiva de una eclesiología de comunión que, precisamente, hunde sus raíces en la eclesiología eucarística.

97 Dicho de otro modo, la idea del teólogo ruso de construir una eclesiología sobre la base del sacramento de la Eucaristía, donde Cristo se hace presente en los dones eucarísticos y, como resultado, la plenitud de su cuerpo, la Iglesia, se encuentra en cada comunidad eclesial que celebra los misterios eucarísticos, comunidad que consta esencialmente de obispos y fieles, es, según palabras de Plank, "una gran idea" que, a pesar de su carácter unilateral, "ofrece una intuición grandiosa de la Iglesia". Cf. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche* (Ed. Augustinus -Verlag: Würzburg, 1980) 63. Palabras nítidas que reflejan el pensamiento del P. Afanassieff o, en definitiva, la de aquella visión cristiana primigenia, son las del teólogo Bruno Forte, que hace referencia a este misterio eucarístico mediante el cual es construida la Iglesia, con estas palabras: "El 'habitar en Cristo' realizado a través de la comida eucarística construye hasta tal punto la Iglesia que, donde está la Eucaristía allí está la Iglesia. La Eucaristía es signo de eclesialidad [...] Iglesia y Eucaristía están unidas tanto en su nacimiento como en su crecimiento. La Eucaristía es el lugar del encuentro entre la Iglesia terrena en peregrinación y la Iglesia celestial". B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia* (Nápoles: 1975) 92. También son significativas estas palabras: "[...] porque el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, no es diferente que el cuerpo y la sangre del misterio. No es un juego de palabras. A través de la Eucaristía cada persona es incorporada realmente dentro del único cuerpo. La Eucaristía

Ciertamente ambas teologías contemporáneas, católica y ortodoxa, han logrado una convergencia considerable al poner de relieve la relación existente entre Eucaristía e Iglesia como clave de la eclesiología. Por eso no se puede decir que haya sido una mera coincidencia el hecho de que la Relación de la Comisión mixta Internacional del Diálogo Teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, llevase por título «*El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*» (II Reunión Plenaria: Munich, 30 de junio a 6 de julio de 1982)<sup>98</sup>.

En cuanto a la disciplina sacramental matrimonial propia de la Iglesia ortodoxa, ya hemos indicado más arriba que, aunque lleva siglos sin ser revisada, no obstante, podemos descubrir algunas medidas pastorales similares en los diversos países. No en vano, si es verdad que las distintas tradiciones de las grandes sedes de la Cristiandad se convirtieron en centros de dispersión de donde salen otras Iglesias católicas *sui iuris* y ortodoxas autocéfalas o autónomas, también es verdad que existe una cierta unidad disciplinar, basada en los Concilios ecuménicos de los primeros siglos de la Iglesia.

Por eso el Romano Pontífice, Juan Pablo II, en la Constitución apostólica *Sacri canones*, por la que promulgó el nuevo Código oriental, haciendo referencia a las Iglesias orientales, tanto católicas como no católicas (es decir, ortodoxas), habla de una legislación común en la Iglesia con estas palabras:

*«Los sagrados cánones, de los que los Padres, reunidos en el VII Concilio ecuménico en la Sede de Nicea el año 787, confirmaron plenamente la íntegra y firme prescripción» a los presidentes legados enviados por nuestro predecesor Adriano I, en la primera regla canónica del mismo Concilio, «con el gozo de quien ha encontrado un gran tesoro», con breves palabras fueron declarados por el mismo Concilio que eran los que, como dice la tradición, proceden de los gloriosos apóstoles y de los «seis santos y universales Sínodos y de aquellos Concilios reunidos localmente», así como de «nuestros Santos Padres». En efecto, el mismo Concilio, mientras afirmaba que los autores de los sagrados cánones, iluminados «por el único y mismo Espíritu», habían establecido «las cosas que eran convenientes», consideró aquellos cánones como un único Corpus de leyes eclesiásticas y lo confir-*

tía una entre sí a todos los miembros, como los une a todos en su común Cabeza». H. De Lubac, *Corpus mysticum: l'Eucaristie et l'Église au moyen âge* (Ed. Aubier: Paris, 1949) 33.

<sup>98</sup> Texto original en francés en *Service d'information* 49 (1982/II-III) 115-20, del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Versión española en *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 95-107. Puede verse el texto griego en *Synchrone Vinna* 44 (1982) 195-206. Cf. A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 1, nn. 504-514.

mó como «Código» para todas las Iglesias orientales, como ya había hecho el Sínodo Quinisexto, en el cónclave Trullano reunido en la ciudad de Constantinopla en el año del Señor 691, delimitando con más claridad en el segundo canon el ámbito de las mismas leyes».

*En una variedad tan admirable de ritos o patrimonios litúrgicos, teológicos, espirituales y disciplinares de cada una de las Iglesias, que tienen su origen en las venerables tradiciones alejandrina, antioquena, armenia, caldea y constantinopolitana, los sagrados cánones, no sin razón, son considerados realmente como una parte conspicua de ese mismo patrimonio, el cual constituye el fundamento único y común del ordenamiento de todas estas Iglesias [...] Y así, no se ha de olvidar que las Iglesias orientales que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica se rigen por el mismo y fundamentalmente único patrimonio de la disciplina canónica, es decir, por los «sagrados cánones» de los primeros siglos de la Iglesia»<sup>99</sup>.*

En cuanto al punto de arranque de la dispersión jurídica de Oriente y Occidente, habría que decir que la diferenciación profunda del derecho de la Iglesia en el Oriente, se situaría en el siglo VI, con ocasión de las amplias iniciativas legisladoras en materia eclesiástica del emperador Justiniano, iniciándose una fuerte influencia del mismo en las colecciones orientales, que se desarrollarán con características propias en el decurso de los siglos. La constitución de un derecho ciertamente canónico, que llamamos bizantino, hay que colocarlo en el año 691, en que Justiniano II convoca en la gran sala llamada Trullo del palacio imperial de Constantinopla, un Concilio que tenía como fin completar desde el punto de vista disciplinar, la obra dogmática de los Concilios V y VI ecuménicos. Las actas resultantes serían firmadas por el emperador, el patriarca de Constantinopla, los patriarcas melquita de Alejandría, de Jerusalén, de Antioquía y numerosos obispos, de suerte que puede decirse que el derecho allí reflejado, tenía valor para todo el imperio oriental<sup>100</sup>.

Con el decurso del tiempo el derecho canónico de Occidente ofrece el espectáculo de una unificación progresiva de las aportaciones de Israel, la antigua Roma, el Germanismo y las Iglesias nacionales, que terminan por concurrir en el *Corpus Iuris Canonici* bajo la dirección del Papa. Sin embargo, las Iglesias de Oriente perpetuaron y acentuaron cada vez más las divergencias de las grandes Sedes de la Cristiandad primitiva, convir-

99 Constitución Apostólica *Sacri canones*, de Juan Pablo II (18 de octubre de 1990), in: AAS 82 (1990) 1033-1044. Traducción tomada del CCOE (BAC: Madrid, 1994) 6-11.

100 Cf. M.T. Regueiro García, "El nuevo derecho matrimonial oriental (estudio comparativo): consentimiento y forma", in: R. Coppola, *Incontro fra canoni...*, cit., vol. II, 382.

tiéndose en centros de dispersión de donde salieron otras Iglesias. Sin duda alguna que las Escrituras y las Fuentes antiguas mantuvieron en todas estas Iglesias una cierta comunidad de principio en cuanto al matrimonio: monogamia, estabilidad, santidad, etc., pero la ausencia en los primeros núcleos cristianos de una regla única para la formación y disolución del vínculo matrimonial, dejaba a las costumbres indígenas su fuerza original, concediendo así al poder civil y a los escritores eclesiásticos una libertad que sólo limitaban los Concilios<sup>101</sup>.

De manera abreviada y para adelantar en este asunto, consideramos que para la Iglesia ortodoxa sólo se da sacramento entre cristianos; por eso, el matrimonio entre un ortodoxo y un no cristiano está descartado. No obstante, la posición respecto al matrimonio mixto es, al igual que en la Iglesia católica, de reserva. El sacerdote deberá manifestar a los novios las dificultades que les aguardan, invitarles a reflexionar, pero sin ejercer presión sobre ellos. Normalmente debe hacerse una promesa de educación ortodoxa de los hijos. La bendición debe darla el sacerdote ortodoxo. Por otra parte, al considerar la bendición del sacerdote como constitutiva del matrimonio, la Iglesia ortodoxa tiene ciertos reparos ante la posición católica que considera a los propios contrayentes como ministros de la acción sacramental<sup>102</sup>.

Tanto la Iglesia ortodoxa como la católica consideran la sacramentalidad del matrimonio como una verdad de fe, y así lo enseñan. Ahora bien, aunque esta enseñanza coincide en lo fundamental en ambas Iglesias, sin embargo hemos de destacar que la doctrina de la Iglesia ortodoxa, por lo que se refiere a la idea de sacramento, tiene notables peculiaridades que contrastan no poco con las precisiones y matizaciones de la doctrina católica. La «theosis» o doctrina de la divinización está en el centro de la comprensión ortodoxa de la Iglesia y de los sacramentos<sup>103</sup>.

La evolución de la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio en la Iglesia oriental diverge de la occidental en puntos importantes, pero parte del mismo principio de que el matrimonio es un verdadero sacramento. La comprensión de los sacramentos en Oriente acusa en el siglo

101 Cf. M.T. Regueiro García, art., cit., 395-396.

102 Cf. J. García Hernando, cit., 127.

103 La enseñanza de los Padres orientales sobre los «misterios» cristianos tiene un profundo contenido alegórico y místico. El documento «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia», de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa (Bari 1987), expone la realidad de los sacramentos, haciendo uso de los conceptos propios de la teología ortodoxa. Cf. A. González Montes, *EOe 2* (Salamanca: 1993) 297-309; R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca: 1986); G. Flórez, cit., 212, nota al pie 2.



VIII la influencia que el neoplatonismo tiene en los círculos monásticos y los efectos de la lucha contra la herejía iconoclasta. La teología sacramentaria se inspira sobre todo en los escritos del Pseudo-Areopagita. Teólogos como Siemeón el nuevo teólogo (917-1022), Gregorio Palamas (1296-1359) y Nicolás Kabasilas (1290-1371) se destacan por la inspiración teológica y mística de sus ideas sobre los sacramentos. Entre los ortodoxos, la «heptada» sacramental se difunde después del concilio II de Lyon (a. 1274). La idea ortodoxa acerca de la sacramentalidad está menos ligada que la romana a categorías intelectuales<sup>104</sup>.

Aunque los Padres griegos comparten con los latinos la idea de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, sin embargo destacan la dignidad del matrimonio fijándose no sólo en el servicio que presta a la procreación humana, sino también en su origen divino y en los bienes espirituales que reporta a la misma pareja<sup>105</sup>. Las razones de la superioridad de la virginidad respecto al matrimonio se inspiran, sobre todo, en consideraciones relacionadas con la vocación a la santidad, algo común a todos los cristianos y a los distintos estados de vida.

Según la disciplina ortodoxa, el matrimonio es un estado de vida perfectamente compatible con la condición sacerdotal del clero y con las funciones desempeñadas por los ministros del culto<sup>106</sup>. Según la enseñanza de los grandes ascetas orientales, los monjes han de vigilar la castidad en su alma y en su imaginación<sup>107</sup>. Por su parte, los casados pueden encontrar la santidad viviendo la castidad conyugal<sup>108</sup>. También los esposos cristianos deben aspirar a la perfección<sup>109</sup>. Juan Crisóstomo resalta sobre todo

104 Cf. R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca: 1986) 21-34, 38-43, 79-91, 323-333. Tomado de G. Flórez, cit., 169-170, nota al pie n. 9.

105 Puede verse la abundante bibliografía que sobre este tema refiere G. Flórez, en su obra con frecuencia citada. Véase capítulo 4, notas 28 y 33; igualmente textos de la patrística oriental, sobre la dignidad del matrimonio, en capítulo 7, especialmente notas 20-22.

106 Eudokimov dice que el estado conyugal era incluso obligatorio para los sacerdotes ortodoxos, de forma que los sacerdotes célibes (con más de 40 años) no fueron admitidos en Rusia hasta el siglo XIX. En el primer concilio ecuménico (Nicea, a. 325) fue un obispo destacado por su ascetismo el que defendió el estado conyugal de los sacerdotes. Algunos de sus cánones castigan severamente a quienes consideran incompatible el sacerdocio y el matrimonio o desprecian su santa institución. Cf. P. Eudokimov, *L'Orthodoxie* (París: 1959) 292-293; G. Flórez, cit., 212, nota al pie 4.

107 La institución del monacato surge ya en los primeros siglos entre los ortodoxos como un ansia de espiritualidad cristiana y de santificación en lugares apartados de la vida mundana; Cf. K. Bihlmeyer-H. Tuechle, *Storia della Chiesa* 1 (Brescia: 1960) 429s.

108 En griego, el término castidad («sofosine») significa la sabiduría en su plenitud, el poder de la integridad y de la integración en todos los elementos de la existencia. Una antigua plegaria de la liturgia oriental, dirigida a la «purísima Theotókos», dice: «Por tu amor, une mi alma»; tomado de P. Eudokimov, *Sacrament de l'amour*, cit., 48 y 226. El mismo autor cita este texto de la liturgia

en el matrimonio el valor del amor, como realidad que «transforma la sustancia misma de las cosas»<sup>110</sup>.

En la tradición ortodoxa se concede gran importancia a la bendición nupcial, que va relacionada con la presencia de Cristo en las bodas de Caná de Galilea y con el primer milagro de Jesús.<sup>111</sup> La bendición es el signo de la acción de la gracia divina sobre los esposos cristianos. Dios mismo une a los esposos, como afirma el mismo Jesús, de forma que la unión matrimonial queda sellada para siempre. Según la doctrina de los ortodoxos, el sacramento del matrimonio deja en los esposos una huella imborrable, que no desaparece del todo incluso después de la muerte de uno de los cónyuges<sup>112</sup>.

---

oriental del matrimonio: “El matrimonio es digno de honor y el lecho nupcial es inmaculado, porque Cristo lo bendijo cuando convirtió el agua en vino en las bodas de Caná”. Cf. P. Eudokimov, *L'Orthodoxie*, cit., 293.

109 Según Juan Crisóstomo, la perfección a la que están llamados los casados no es inferior a la de los monjes y a la de los mismos apóstoles, porque también ellos participan de la misión de salvar a los demás. Los esposos que vivan castamente el matrimonio serán los primeros en el Reino de Dios; *Adv. Oppugn. Vitae monast.* 3, 14; PG 47, 372-374; *In Epist. Ad Haebra.*, hom. 13, 7, 4; PG 63, 108; *In Math.*, hom. 7, 7; PG 57, 80-82; ed. Castellana bilingüe, D. Ruiz Bueno, *Obras de San Juan Crisóstomo* 1 (Madrid: 1955) 142-144. San Anfiloquio, obispo de Iconio (+ 394), afirma que el matrimonio y la virginidad son estados instituidos por Dios, ambos muy honorables; PG 39, 44-45; *Oratio* 2; PG 39, 44-45. Cf. G. Flórez, cit., 213, nota al pie 7.

110 PG 61, 273 y 280. “No hay mayor amor -añade Crisóstomo- que aquel que hace de dos seres uno solo”. “El amor nace de la castidad; la perversión viene de la insuficiencia del amor”; *In 1 Cor.*, hom. 33, 6; PG 61, 284. Juan Crisóstomo alude a la acción bienhechora de la esposa y a la dicha de los esposos que se sienten íntimamente unidos; *In Gen.*, hom. 38, 7; PG 53, 359-360; *In Joan.*, hom. 61, 3; PG 59, 340; *Quales ducendae sint uxores* 3; PG 51, 228-230. Según E. Méliá, “el contenido del *mysterion* es el cambio, la transformación de un amor humano en una realidad nueva, de origen celeste, pero encarnada, por la gracia, en esta vida” (cit., 189). Cf. *ibidem*, nota 8.

111 Según Cirilo de Alejandría (+ 444), al igual que Cristo santifica con su bautismo el nuestro, así en Caná santifica el matrimonio, “principio de la generación”, y prepara el acceso a la santificación para aquellos que nacerán del matrimonio; *Comm. In Joan.* 2, 2; PG 73, 223. Cristo asistió a las bodas de Caná con sus discípulos para bendecir con su presencia el matrimonio; *Carta 17 a Nestorio*, PG 77, 120. La doctrina de Cirilo se hará tradicional entre los Padres griegos y se refleja también en la tradición latina; Cf. J. Moingt, “Le mariage des chrétiens”, *RSR* 62 (1974), 81-116 (espec., pp. 91-93). Según Epifanio, al igual que Cristo convierte el agua en vino, los esposos cristianos han de convertir el egoísmo en virtud; *Panarium, passim* (Coment. A Jn 2 y Ef 5, 32). Gregorio Nacianceno ve en la conversión del agua en vino la transformación del amor instintivo en el vino noble del amor espiritual; *Epist.* 193; PG 37, 316 (EF, 14). San Cirilo de Alejandría es quien afirma de forma más explícita que Cristo santifica el matrimonio cristiano. Orígenes deduce del hecho de que Dios une a los esposos, que “reciben una gracia” (“karisma”): *In Math.* 14, 16; PG 13, 1229; cf. P. Adnés, cit., 96. Tomado de G. Flórez, cit., 125, notas al pie 30-31.

112 Gregorio de Nisa pone en boca de su hermana santa Macrina, a quien alguien le propone casarse después de la muerte de su novio, estas palabras: “El matrimonio es por su naturaleza único, al igual que no hay más que un nacimiento y una sola muerte. Mi novio vive en la esperanza de la resurrección y no es conveniente faltarle a la fidelidad”; *Vita sanctae Macrinae*; PG 46, 964. Cf. C. Pujol, cit., 378-398. Los Padres orientales defienden la monogamia absoluta, que excluye

Las diferencias entre la Iglesia ortodoxa y la católica, en lo que se refiere a la idea de la indisolubilidad del matrimonio, están más en el plano pastoral o disciplinar que en el teológico. La tradición ortodoxa se inclina a favor de la práctica de la misericordia en el caso del cónyuge «inocente», es decir, cuando el marido, a causa de la infidelidad de la esposa, debe aceptar la ruptura de su matrimonio<sup>113</sup>. La Iglesia ortodoxa justifica un nuevo matrimonio en determinados casos, que la misma práctica ha ido introduciendo, apelando al criterio de la cristiana «economía»<sup>114</sup>.

---

incluso el matrimonio de los viudos (poligamia sucesiva), ya que el vínculo matrimonial tiene valor de eternidad. El oficio de segundas nupcias tiene en la liturgia oriental un acentuado carácter penitencial. El ideal de la monogamia sigue siendo un tema de la catequesis ortodoxa. Cf. E. Mèlia, cit., 189-197; G. Flórez, cit., 213, nota al pie 11. Sobre las segundas nupcias, los Padres, en general, son más favorables al estado de viudez que al segundo matrimonio, pero algunos extreman sus posturas en este punto. Atenágoras (+ 170) equipara el segundo matrimonio al concubinato; *Legatio*, 33: PG 6, 968. Todos los Padres de la Iglesia antigua reprueban las segundas nupcias: Justino y Atenágoras, Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Basilio de Cesarea, Ambrosio, Agustín. Epifanio es una excepción (*Haereses* 59, 6). Tertuliano desaconseja, aunque no condena las segundas nupcias, antes de ser montanista, en la obra *Ad uxorem*, dirigida a su mujer; posteriormente, niega su legitimidad; *De monogamia* 9: PL 2, 924; *De pudicitia* 16: PL 2, 1012. Cf. P. Adnès, cit., 92-94; G. Flórez, cit., 137, nota al pie 18.

113 Orígenes distingue diversos grados o niveles de perfección cristiana en lo que se refiere al matrimonio. En primer lugar, figura el celibato practicado por los monjes y obispos. A continuación, el estado matrimonial que pueden asumir los presbíteros, si bien para éstos están prohibidas las segundas nupcias. Viene luego el caso de los viudos a quienes se les permite contraer segundas y terceras nupcias, pero no cuartas. Finalmente, está la situación del esposo abandonado frente al cual los jefes de la Iglesia se muestran más o menos tolerantes. Ver c. 11, nota 19. Cf. O. Rousseau, "Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y Occidente", *Concilium* 24 (1967) 119-139 (espec., 120-129); L. Bressan, *Il divorcio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna, 1976); L. Glinka, "Indisolubilidad y divorcio en las iglesias ortodoxas. Una contribución al diálogo ecuménico", *Teología* 25 (1988) 59-69; A. Schmemmann, "La indisolubilidad del matrimonio: la tradición teológica de Oriente", en W.W. Bassett y otros, *El matrimonio ¿es indisoluble?*, cit., 91-106; N. Van Der Wal, "Aspectos de la evolución histórica en el derecho y la doctrina (Influencia del derecho profano sobre la interpretación eclesiástica del matrimonio en Oriente)", *Concilium* 55 (1970) 236-237; G. Flórez, cit., 214, nota al pie 12.

114 Por "economía" se entiende aquí la condescendencia en la aplicación estricta de las normas. Los cristianos orientales entienden que la doctrina de Jesús en defensa de la unión matrimonial no se opone a una medida de misericordia para quienes ven destruido su matrimonio sin culpa propia. Posteriormente, la disciplina de la Iglesia oriental descubre por esta vía otras situaciones o conflictos matrimoniales que son equiparables al del marido "inocente". En el aula del Concilio Vaticano II, el vicario patriarcal melquita de El Cairo, Mons. Elías Zoghby, llamó la atención de los padres conciliares, pidiendo a la Iglesia católica que siguiera en este punto la conducta de la Iglesia ortodoxa, inspirada por el sentido de la misericordia. Después de su intervención en el concilio, Mons. Zoghby aclaraba el sentido de sus palabras, diciendo que la Iglesia ortodoxa no concede el "divorcio", sino una "dispensa" pastoral en virtud del principio de "economía", es decir, de una cierta condescendencia de la Iglesia, que no significa la negación de la indisolubilidad del matrimonio. Cf. P. L'Huillier, "L'espace du principe d'économie dans le domaine matrimonial", *RDC* 28 (1978) 46-59; Id., "L'attitude de l'Église orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorciés", *RDC* 29 (1979), 44-59; C. Pujol, cit., 400; O. Rousseau, art. cit., 118; C. Vogel, "Application du principe de l'Économie en matière de divorce dans le droit canonique oriental", *RDC* 32 (1982) 81-100; G. Flórez, cit., 214, nota al pie 13.

El principio de la indisolubilidad se concibe entre los ortodoxos como un elemento esencial de la gracia de Cristo, que eleva y transforma interiormente la realidad del matrimonio. Los esposos cristianos están llamados a participar de esa gracia, viviendo castamente el amor conyugal. La infidelidad traiciona el sentido de la unión matrimonial. La respuesta de la Iglesia ortodoxa a los conflictos derivados de esta situación trata de encontrar solución por la vía de la misericordia al problema humano del cónyuge inocente, sin negar el principio de que el matrimonio cristiano participa de las exigencias morales y espirituales de la gracia de Cristo<sup>115</sup>.

La disciplina ortodoxa sobre el divorcio no es igual en todas las iglesias, que actúan en estos asuntos con autonomía. Por lo general, la declaración del divorcio se limita a constatar y ratificar un estado de hecho<sup>116</sup>. El que la Iglesia ortodoxa reconozca el divorcio, cuando por otra parte afirma la indisolubilidad del matrimonio, parece una contradicción que, en opinión de algunos, debería ser revisada. Al igual que la Iglesia latina, la ortodoxa ha asumido en el pasado funciones administrativas con relación al matrimonio, que son más propias del Estado. En la actual situación en que el poder civil tiende a regular y administrar de forma independiente los asuntos matrimoniales que son de su competencia, la Iglesia debería actuar en estos asuntos de acuerdo con sus propios principios, procuran-

115 La conducta de la Iglesia ortodoxa no busca su apoyo, según Rousseau, en la “excepción” sobre la “porneía”, que aparece en el evangelio de Mateo. La Iglesia bizantina nunca creyó que el texto de Mateo contenía la causa exclusiva del divorcio, sino que éste entró en la práctica ortodoxa por la vía del derecho civil. Cf. O. Rousseau, art. cit., 125 y 127. En cambio, E. Mélia afirma que la tradición casi unánime de la Iglesia ortodoxa ha reconocido la canonicidad de la excepción de Mateo. Sobre esta base escriturística, la tradición ortodoxa ha admitido la posibilidad del divorcio, aunque rechazando su legitimidad. Recientemente, el obispo Agustín Condiotis, de Florina, ha declarado públicamente que él no concederá ningún divorcio en ningún caso. La opinión común de los canonistas puede estar reflejada en las palabras del obispo Pedro Lhuillier, perteneciente al patriarcado de Moscú, residente en Francia: “si bien Jesús enseña claramente que el matrimonio no debe ser disuelto, no dice que no pueda serlo”. Cf. E. Mélia, cit., 192; G. Flórez, cit., 215, nota al pie 14.

116 Las causas de divorcio en la Iglesia ortodoxa pueden ser el adulterio y aquellas que se equiparan a él (como relaciones inmorales), las situaciones que son comparables a la muerte del cónyuge (como su desaparición prolongada) y la imposibilidad moral de mantener la convivencia. No está permitido el divorcio por consentimiento mutuo, a no ser con vistas a la tonsura monacal o a la promoción al episcopado, casos en que se excluye un nuevo matrimonio. En cuanto al procedimiento eclesiástico del divorcio en los países con mayoría ortodoxa, la Iglesia asumía hasta un reciente pasado la responsabilidad del registro civil (inscripción de los nacimientos, de las defunciones y de las actas de matrimonio y de divorcio, al menos por lo que se refería a los súbditos ortodoxos). Basándose en esto, se llegó a establecer, sin acuerdo formal, un procedimiento eclesiástico del divorcio. Cf. Mélia, cit., 194-197. Sobre la práctica del divorcio en los distintos países de tradición ortodoxa, cf. C. Pujol, cit., 406-427; G. Flórez, cit., 215, nota al pie 15.

do que exista una coherencia práctica entre lo que profesa desde la fe y lo que legitima en la conducta de los fieles<sup>117</sup>.

En cuanto a la liturgia matrimonial de la Iglesia ortodoxa, al igual que cualquier celebración del matrimonio en la liturgia oriental, reviste gran solemnidad<sup>118</sup>. En las tradiciones orientales coexisten distintas liturgias, entre las que sobresale la bizantina, compartida tanto por ortodoxos como por católicos orientales<sup>119</sup>. En el Oriente cristiano las nupcias se han realizado desde antiguo en un marco de rico simbolismo. Tanto por su cercanía geográfica, como por su influencia cultural con el judaísmo, la liturgia bizantina está llena de símbolos e imágenes metafóricas que introducen en el misterio de Dios, ante el cual el hombre es incapaz de expresarse, recurriendo a una espiritualidad profundamente bíblica en sus oraciones y a una teología apofática como forma de acercarse al misterio. La celebración del matrimonio está cargada de simbolismo: no es tanto que el hombre y la mujer se unen en desposorio nupcial cuanto que Dios les une y les concede su bendición<sup>120</sup>.

Además de los elementos comunes: bendición de anillos, unión de manos, oraciones del sacerdote, etc., hay dos ritos peculiares desconocidos en los rituales latinos: la coronación de los esposos y la «copa común». La coronación, que data del siglo III, y tuvo su comentador en San Juan Crisóstomo, se constituyó muy pronto en rito central de la liturgia matrimonial, designada corrientemente como el «rito de la coronación». La estructura de la celebración matrimonial hoy está sustituida por la doble

117 Cf. E. Mélia, cit., 198ss; C. Pujol, cit., 427-433; G. Flórez, cit., 215, nota al pie 16.

118 P. Eudokimov recoge el texto del rito bizantino del matrimonio, en *Le sacrement de l'amour*, cit., 180s (traducción francesa de E. Lanne; tomada de A. Raes, *Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne, 1958). Ver también, en J. Dalmais, art. cit., 58-69 (sigue el ritual de la edición romana de la eucología griega). La liturgia oriental del matrimonio aprovecha muchos elementos de los ritos precristianos. La importancia que dan a la legislación matrimonial los emperadores de la dinastía isauriana pudo contribuir a extender por el imperio bizantino la bendición de los novios, pero es en las últimas décadas del siglo IX (Novelas de León el Sabio) cuando esta bendición tiene efectos jurídicos. Bajo el reinado de Alexis I (1091-1118) se sanciona la costumbre de unir la ceremonia de los anillos a la de la bendición nupcial (J. Dalmais, art. cit., 66). Hasta el siglo IX, la celebración del matrimonio en la Iglesia ortodoxa era facultativa. Se hizo obligatoria con León VI el Prudente (Novela 89 del año 893); Cf. E. Mélia, cit., 200. Ver c. 8, nota 10; G. Flórez, cit., 216, nota al pie 17.

119 Cf. C. De Francisco Vega, *Los matrimonios mixtos. Cristianos separados y unidos en matrimonio* (Ed. San Pablo: Madrid 1999) 111 y especialmente las pp. 116-120.

120 Sobre el tema de la liturgia matrimonial en estas Iglesias pueden confrontarse entre otras las siguientes referencias bibliográficas: E. Timiadis, *El matrimonio en la Ortodoxia*, PE 1 (1984) 45-61; G. Flórez, cit., 216-218; J. Dalmais, *La liturgie du mariage dans les Églises orientales*, Maison Dieu 50 (1957) 58-69; D. Tsiamparlis, "La liturgia matrimonial en las Iglesias de Oriente", en J. García Hernando, et alii, cit., 183-187.

ceremonia de los *esponsales* (rito de los anillos) y de las *nupcias* (rito de la coronación), que antiguamente se celebraban por separado<sup>121</sup>.

En realidad, la celebración matrimonial ortodoxa no tiene unos determinados ritos o ceremonias, sino estas dos celebraciones que antiguamente estaban separadas: una se estipulaba en la casa de la novia y la otra se celebraba en el interior del templo. Desde los tiempos del emperador Alexis I Commeno (1081-1118) ambas celebraciones van uniéndose poco a poco y se van a celebrar en el templo, aunque en distintas partes: en la nave el oficio de los desposorios o *esponsales*, y ante el iconostasio el oficio de bodas o de *coronación de los esposos*, por ser éste el símbolo más sobresaliente. Actualmente ambas celebraciones están unidas, pero no mezcladas, a diferencia de la liturgia romana en que la celebración del matrimonio absorbió los *esponsales*<sup>122</sup>.

Por tanto, la liturgia matrimonial ortodoxa consta de dos ritos, el primero dedicado a celebrar el compromiso matrimonial, conocido como *oficio de esponsales*, y el segundo dedicado a la bendición de los esposos, que tiene lugar en el *rito de la coronación*. Preside toda la ceremonia el sacerdote<sup>123</sup>. La bendición nupcial adquiere en la tradición oriental creciente importancia y termina siendo considerada el elemento decisivo de la celebración sacramental del matrimonio<sup>124</sup>.

La celebración del matrimonio tiene lugar tras haber participado en la liturgia eucarística, a la que le precede una seria preparación. Los novios, tras haber participado en esta celebración eucarística y tras haber dejado sus anillos en el altar, según el *oficio de esponsales*, se acercan a la puerta

121 Cf. D. Tsiamparlis, *La liturgia matrimonial en...*, art. cit., 184.

122 Cf. C. De Francisco Vega, cit., 116-117.

123 La intervención de los sacerdotes en la celebración del matrimonio tiene su origen a finales del siglo IV. La entrega de la esposa al esposo y la ceremonia de la unión de sus manos se reserva en Egipto al obispo o al presbítero. En otras regiones, el obispo es invitado a cumplir esta función, que recaía tradicionalmente sobre el padre de familia. En Capadocia, Antioquía y Constantinopla, según testimonios de Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, los obispos y sacerdotes son invitados frecuentemente a poner sobre la cabeza de los esposos la corona nupcial. Cf. G. Flórez, cit., 216, nota al pie 18.

124 La tradición ortodoxa sigue en este punto un camino distinto al de la tradición de la Iglesia latina, que considera el consentimiento de los esposos el elemento esencial para la celebración del matrimonio. En la Iglesia ortodoxa, eran muchos los teólogos que compartían esta misma doctrina, sin entrar en las matizaciones escolásticas acerca de la materia y la forma. Hasta mediados del siglo XIX, no se impone entre los ortodoxos el principio de que la bendición nupcial es el elemento decisivo para dicha celebración. La liturgia de las iglesias orientales tiende a valorar los diversos ritos que forman parte de la celebración del matrimonio: la entrega del anillo a la esposa y en algunas iglesias la imposición de la cruz; la unión de las manos, que generalmente va acompañada del intercambio de los anillos y el beso de los novios; la coronación de los esposos. Todos los ritos tienen un significado espiritual. Cf. J. Dalmais, art. cit., 68-69; G. Flórez, cit., 216, nota 19.

del santuario, el hombre a la derecha y la mujer a la izquierda. El sacerdote les pregunta si vienen libremente a unirse en matrimonio y, una vez que estos expresan su consentimiento, dada la respuesta afirmativa, los bendice haciendo tres veces sobre ellos la señal de la cruz, y les entrega unas velas encendidas, los inciensa. A continuación les introduce en el templo, llevando el sacerdote el incensario. Dentro del templo, se desarrollan las plegarias religiosas, alternando el sacerdote, el diácono y el coro, en el curso de las cuales el sacerdote pone los anillos a los novios<sup>125</sup>. Este rito puede ir acompañado de otras prácticas, de acuerdo con las variaciones de los rituales<sup>126</sup>.

El *oficio de bodas* o de la *coronación de los novios*, según la práctica común de las iglesias, sigue al oficio de los esponsales. Los novios vuelven a la entrada del templo para entrar procesionalmente por la nave de la iglesia, con velas encendidas, precedidos del sacerdote que lleva el incensario. Durante la procesión se canta el salmo 128 (127)<sup>127</sup>, que celebra la felicidad doméstica otorgada por Dios a los justos, y termina evocando la Jerusalén celeste, esposa del Señor. Después de la procesión, el sacerdote hace una monición a los novios sobre el sacramento del matrimonio y la importancia de vivir el matrimonio con piedad y dignidad,

125 El oficio comienza con unas preces haciendo las invocaciones habituales por el bien del universo, de las iglesias y de sus ministros y pidiendo por los contrayentes: por su salud, para que tengan descendencia, para que disfruten de un amor “perfecto y apacible”, para que se mantengan en la concordia y en la fidelidad inquebrantable, para que sean irreprochables en su vida y en su conducta, para que Dios les conceda la gracia de un matrimonio honorable y de una relación sin mancha. Después de invocar para todos los presentes la ayuda de Dios y la protección de la Virgen María y de los santos, el sacerdote recita diversas oraciones pidiendo a Dios su bendición sobre los contrayentes. En el curso de estas oraciones, el sacerdote dirige por tres veces a cada uno de los novios estas palabras: “Servidor (a) de Dios (nombre), toma como prometida a la servidora (o al servidor) de Dios (nombre), en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre por todos los siglos. Amén”. Al mismo tiempo, recoge los anillos que están colocados sobre el altar (uno de oro y otro de plata) y con ellos hace el signo de la cruz sobre la cabeza de cada uno de los contrayentes, poniéndolos a continuación en el dedo de la mano derecha de los novios (el de oro al novio y el de plata a la novia). Cf. P. Eudokimov, cit., 181-184; G. Flórez, cit., 217, nota al pie 20; D. Tsiamparlis, art. cit., 184; C. De Francisco Vega, cit., 117.

126 Dalmals alude al beso del novio en la frente de la novia y sobre todo a la unión de las manos, costumbre de antigua tradición que se remonta al siglo IV. La oración final, que alude de forma reiterada a las menciones que hacen las Escrituras al anillo, se encuentra en los manuscritos a partir del siglo X. En las Iglesias siríaca, armenia y egipcia, existen algunos añadidos particulares (art. cit., 60). Ver c. 8, nota 8. Cf. G. Flórez, cit., 217, nota al pie 21.

127 Es un breve salmo, en el que se invoca la bendición de Dios y la prosperidad familiar: “Tu esposa será como parra fecunda en el secreto de tu casa. Tus hijos, como brotes de olivo en torno a tu mesa” (Sal 128, 3). El canto de este salmo, con la participación de los asistentes que contestan: “Gloria a ti, Dios nuestro, gloria a ti”, es una práctica que se remonta al siglo IV. Cf. G. Flórez, cit., 217, nota al pie 22.



pasando seguidamente a la expresión del consentimiento matrimonial<sup>128</sup>. El sacerdote recita a continuación unas preces de contenido similar a las del oficio de esponsales y seguidamente procede a formular las tres largas oraciones del matrimonio<sup>129</sup>.

El rito de la coronación de los esposos comienza con la colocación de una corona, que el sacerdote pone sobre la cabeza del esposo y de la esposa<sup>130</sup>. Siguen luego las lecturas bíblicas de la carta de san Pablo a los Efesios y del evangelio de Juan<sup>131</sup>. A continuación el sacerdote recita unas oraciones, que introduce el diácono y a las que el coro responde entonando tres veces el «Kyrie eléison». En ellas se pide una vez más por los esposos y por los que están presentes en la celebración<sup>132</sup>. Al final se recita el Padrenuestro y el sacerdote procede a la bendición del cáliz<sup>133</sup>. Este

128 La expresión del consentimiento, que la "Trebnik" rusa pone al final de la procesión, figura en algunas eucologías griegas del siglo XV, pero es una práctica que no siguen la generalidad de los ortodoxos de rito bizantino (J. Dalmis, art., cit., 62). La fórmula del consentimiento consiste en una doble pregunta que el sacerdote dirige, primero al novio y luego a la novia: "N..., ¿tienes voluntad recta y espontánea y propósito firme de tomar por esposa (o por esposo) a N..., que está delante de ti?" "¿No estás comprometido-a con ninguna otra persona?" El novio o la novia deben responder afirmativamente: "Sí, reverendo Padre". Al final, el diácono pide al sacerdote la bendición y éste la pronuncia: "Bendito sea el reinado del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre por todos los siglos". El coro contesta: "Amén" (P. Eudokimov, cit., 185). Cf. G. Flórez, cit., 217, nota al pie 23.

129 Se trata de tres largas plegarias de bendición. La primera de ellas alude a las bodas de los patriarcas y a la presencia de Cristo en las bodas de Caná y pide para los nuevos esposos la paz, la prosperidad, la fecundidad y la santidad. La segunda vuelve sobre el mismo tema, evocando el pasaje bíblico de la creación de la mujer, y pide que Dios bendiga y proteja a la nueva esposa y a la nueva pareja, como lo hizo con tantos matrimonios piadosos de la Antigua y de la Nueva Alianza. La tercera, más breve, que precede al rito de coronación, pide a Dios que una a los esposos en la concordia, les corone en el amor, les haga una misma carne, les conceda descendencia y les ayude a ser irreprochables en su conducta (P. Eudokimov, cit., 187-190). Cf. G. Flórez, cit., 218, nota 24; D. Tsiamparlis, art. cit., 185-186.

130 El sacerdote impone las coronas con estas palabras: "Servidor de Dios, N..., desposa a la servidora de Dios, N..., en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". E igualmente, para la esposa. Luego, el sacerdote bendice tres veces a ambos esposos, diciendo: "Señor, Dios nuestro, corónales de gloria y de honor". Cf. G. Flórez, cit., 218, nota al pie 25; D. Tsiamparlis, art. cit., 186; C. De Francisco Vega, cit., 118.

131 El diácono invita a escuchar atentamente la lectura de Ef 5, 20-33, donde Pablo llama a los esposos a inspirar su conducta en el amor de Cristo a la Iglesia. Antes recita los versículos del Sal 20, 4-5, que dicen: "Has puesto en su cabeza una corona de oro fino; te pidió vida y se la has concedido". Al fin de la lectura del evangelio, en que se narra el milagro de Jesús en las bodas de Caná de Galilea (Jn 2, 1-11), el coro pronuncia la aclamación: "Gloria a ti, Señor, gloria a ti".

132 Entre las dos oraciones más largas, la primera, recitada por el sacerdote, se refiere a la presencia del Señor en las bodas de Caná y pide para los esposos la paz y la concordia, la pureza de la vida conyugal y la fidelidad a Dios durante una larga vida. La segunda oración corresponde al diácono, que invita a la asamblea a pedir al Señor un día feliz, sin pecado y sin peligro, el perdón de las faltas, la paz del mundo, la unidad de la fe y la comunión del Espíritu Santo (P. Eudokimov, cit., 192-194). Cf. G. Flórez, cit., 218, nota al pie 27.

133 En el siglo XV, según el testimonio de Simeón de Tesalónica, el sacerdote, después de consagrar el cáliz, daba la comunión a los esposos, si éstos tenían las debidas condiciones: "De

rito de la *copa común* es muy simbólico y significa la co-participación en la vida común y el recuerdo de la Eucaristía que antiguamente se recibía en este momento. Representación del caliz eucarístico y símbolo de la copa común de la vida, el sacerdote bendice la copa con un poco de vino y da de beber por tres veces, primero al esposo y luego a la esposa. El sacerdote, entonces, les hace dar coronados tres vueltas en torno a la mesa, simbolizando la danza nupcial de antaño. Acompaña la acción un canto tomado del oficio de Navidad. A la bendición final precede la deposición de las coronas<sup>134</sup>. Sigue una oración pidiendo que el Señor bendiga «las entradas y salidas» de los recién desposados, y que conserve sus coronas en su reino «guardándolas sin tacha, suciedad ni intriga por los siglos de los siglos». Los ritos de coronación de las iglesias orientales coinciden en lo sustancial con el rito bizantino<sup>135</sup>.

El rito concluye con la bendición de despedida, en que se menciona como intercesores a la Virgen Inmaculada, a los santos Apóstoles y a los santos Constantino y Elena, «semejantes a los Apóstoles»: así se invita a los esposos a reconocer su sacerdocio regio y su tarea apostólica en la Iglesia<sup>136</sup>.

---

este modo se hace presente en el matrimonio Aquel que a la vez da y se da y que está allí para la unión y el acuerdo de los esposos en la paz; *De septem sacramentis*, 282: PG 155, 510. No pueden recibir esta comunión aquellos que se encuentran en situación irregular, como los bigamos. Estos participan sólo en el cáliz común, “como signo de santificación parcial, de comunidad y de unidad en la bendición de Dios”. En la actualidad, este cáliz no va relacionado con la comunión eucarística. La participación de la copa va seguida de un simulacro de danza nupcial, acompañada de cantos, que tiene también un simbolismo religioso. Las eucologías más antiguas colocan esta danza ocho días después de las bodas (J. Dalmais, 63-65). Cf. G. Flórez, cit., 218, nota 28.

134 El sacerdote quita las coronas, diciendo al esposo: “Esposo, sé glorificado como Abraham; sé bendecido como Isaac; multiplícate como Jacob. Sigue tu camino en paz y cumple con justicia los preceptos de Dios”. Y a la esposa: “Y tú, esposa, sé glorificada como Sara; vive en el júbilo como Rebeca; multiplícate como Raquel. Halla tu gozo en quien es tu marido. Observa las prescripciones de la Ley”. Cf. D. Tsiamparlis, art., cit., 187.

135 En Armenia y Etiopía, estos ritos se celebran dentro de una liturgia eucarística. En el rito caldeo, la copa queda santificada por la inmersión de la cruz. Los sirios conservan el cortejo nupcial que sigue a la coronación y acompaña a los nuevos esposos hasta la sala del banquete. Si algunos veían en esta ceremonia cierto tinte de paganismo, Juan Crisóstomo considera la coronación de los esposos el símbolo de su victoria, ya que, según explica el santo doctor, avanzan victoriosos hacia la puerta del matrimonio aquellos que no se han dejado vencer por el placer. “Si alguien, esclavo del placer, se ha entregado a las prostitutas, ¿qué sentido tiene esa corona para quien no es sino un derrotado?”; *In Ep. 1 Tim.* 2, hom. 9, 2: PG 62, 546 (Dalmais, art. cit., 65-66). Sobre el significado pneumatológico de estos ritos véase M. Martínez Peque, *Lo Spirito Santo e il matrimonio* (Roma 1993) 119-144. Cf. G. Flórez, cit., 218-219, nota al pie 29.

136 Cf. D. Tsiamparlis, art. cit., 187. Carlos De Francisco recuerda que la celebración del matrimonio está excluida de los cuatro tiempos penitenciales en la tradición bizantina (adviento, cuaresma, períodos de preparación a las fiestas de los santos Apóstoles Pedro y Pablo, y Dormición de la Virgen), que vienen a coincidir también con otras tradiciones orientales no bizantinas. Tampoco se celebra el matrimonio en los miércoles y viernes del año, por el sentido penitencial que estos días tienen. Cf. C. De Francisco Vega, cit., 119-120.

En cuanto a la forma extraordinaria de celebración del matrimonio en la Iglesia ortodoxa, hemos de recordar, en primer lugar, que en la Iglesia católica oriental, a semejanza de la Iglesia católica latina, existe el principio de inseparabilidad entre el matrimonio válido y el sacramento en el matrimonio de los bautizados, según lo codificado por el CCEO en el can. 776 § 2. Sin embargo, esto no es así en la teología ortodoxa sobre el sacramento del matrimonio.

Ciertamente ya hemos visto al tratar de las Iglesias católicas orientales, que la forma extraordinaria de celebración del matrimonio no se armoniza fácilmente con la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio. No obstante, se introdujo dicha forma para salvaguardar el derecho natural al matrimonio, incluso en circunstancias extraordinarias, como de hecho regula el CCEO en el c. 832.

Las Iglesias orientales ortodoxas no tienen esta dificultad porque no identifican el matrimonio contrato con el sacramento del matrimonio. En consecuencia, en las circunstancias planteadas en la forma canónica extraordinaria, no se excluye el derecho natural a casarse, si bien este matrimonio no se considera sacramento hasta que haya sido bendecido por un sacerdote<sup>137</sup>.

## CONCLUSIÓN

En principio, todas las Iglesias cristianas, reconociendo la importancia que tiene la pertenencia a una comunidad eclesial para la formación de la fe, la vida sacramental y el crecimiento continuo en la caridad, desearían que sus propios miembros contrajeran matrimonio dentro de la misma comunidad. Se trata de una tradición que hunde sus raíces en las Sagradas Escrituras<sup>138</sup>.

137 Cf. C. Callager, C., *Marriage in the Revised*, cit., 77, nota 13. Sobre todo este asunto pueden consultarse los siguientes estudios: Vadakumcherry, J., *Marriage Laus*, cit., 455; Praeder, J., *Il matrimonio in Oriente*, cit., 215-217; Pospishil, V. J., *Eastern Catholic Marriage*, cit., 384-388. Citas tomadas de F.R. Aznar Gil, art. cit., 260, nota 78.

138 Cuando San Pablo recomienda casarse “en el Señor” (1 Cor 7, 39) hace referencia al matrimonio con una persona que comparte la misma fe. Esta unión “en el Señor” posibilita una comunión mucho más profunda entre los dos esposos, un crecimiento común y armónico en la misma fe, un mayor entendimiento para la educación de los hijos y una relación mucho más estrecha de esa familia con la comunidad. Por el contrario, una falta de plena comunión en la fe, que para un creyente constituye el núcleo central de su propia vida, puede crear tensiones precisamente en algo tan central y sagrado, suponer un obstáculo para la perfecta comunión y entendimiento entre ambos esposos, constituir un motivo de incompreensión entre ellos y, a veces, una presión

Ahora bien, el derecho al matrimonio y la libertad en la elección del cónyuge, propios de toda persona, exigen que les sea reconocida también la posibilidad de contraer matrimonio fuera de la propia comunidad de fe. Esto ha ocurrido siempre, aunque en la actualidad el número de estos matrimonios ha aumentado notablemente, porque han caído muchas inhibiciones del pasado, ya no existen sociedades homogéneas religiosamente y las personas tienen muchas más ocasiones de encontrarse y conocerse fuera de las propias comunidades de origen a causa de los continuos desplazamientos por turismo, estudios, trabajo y emigraciones masivas que se dan en nuestros tiempos.

Las diversas Iglesias, aunque pretendiesen disuadir a sus miembros de contraer matrimonio con personas pertenecientes a otras comunidades, no pueden excluir del todo esta posibilidad y, precisamente por ello, han establecido una normativa que las regule y que, ciertamente, en la Iglesia católica ha sido especialmente rigurosa.

Por parte no católica, a pesar de la satisfacción por los pasos realizados en sentido ecuménico con la disciplina de la Iglesia católica, se insiste en que se abandone toda forma de normativa restringida y se deje completamente a la libre elección de fe que los dos novios y esposos, después de haber recibido una preparación adecuada, consideren que deben realizar en conciencia tanto en lo que se refiere a la celebración de la boda como al bautismo y educación de los hijos.

En orden a la superación de estas diferencias se han relizado y se siguen realizando diálogos interconfesionales a nivel internacional, teniendo en cuenta los estudios históricos y la elaboración de una nueva teología del matrimonio.

Alejandro Cortés Diéguez

---

para alejarlos de la fe de la propia comunidad. Es un hecho: con mucha frecuencia los que forman parte de una pareja interconfesional reducen su compromiso de fe y su participación en la vida de la propia comunidad de origen. Además, la cuestión de la educación de los hijos plantea problemas muy serios.