
Universidad de Navarra
Facultad Derecho Canónico

Rafał HOŁUBOWICZ

La atención pastoral de los fieles
católicos orientales por parte de la
Iglesia latina: administración de los
sacramentos de la iniciación cristiana
y el matrimonio

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Derecho Canónico de la Universidad de Navarra

Pamplona
2010-2011

Ad normam Statutorum Facultatis Iuris Canonici Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 15 mensis februarii anni 2012

Dr. Aemilius FORTE

Dr. Joseph Antonius FUENTES

Coram tribunali, die 29 mensis septembris anni 2010, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad de Derecho Canónico

Vol. 24, n. 3

La atención pastoral de los fieles católicos orientales por parte de la Iglesia latina: administración de los sacramentos de la iniciación cristiana y el matrimonio*

Rafał HOŁUBOWICZ

Sumario. INTRODUCCIÓN. I. LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA. A. *El sacramento del bautismo*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto del bautismo. 3. El ministro. 4. Los padrinos. 5. La celebración del bautismo. 6. La anotación del bautismo. 7. La adscripción a una Iglesia *sui iuris*. 8. El paso a otra Iglesia *sui iuris*. B. *El sacramento de la confirmación*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto de la confirmación. 3. El ministro y la celebración de la confirmación. 4. Los padrinos. 5. La anotación del sacramento de la confirmación. C. *La Eucaristía*. 1. El significado de la divina Eucaristía. 2. El ministro. 3. La celebración y participación de los fieles. 4. La concelebración. 5. Las ofrendas. II. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO. A. *El matrimonio en Oriente*. B. *Las diferencias fundamentales entre la normativa latina y oriental*. 1. Cánones preliminares. 2. Impedimentos. 3. El consentimiento. 4. Forma de la celebración del matrimonio. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA. ÍNDICE DE LA TESIS DOCTORAL.

INTRODUCCIÓN**

La migración humana es un fenómeno mundial y está presente en todas las épocas de la historia y en todas partes de nuestro planeta. La historia de la humanidad hace referencia a los grandes movimientos culturales, económicos, geográficos y políticos que dieron origen a desplazamientos en masa de la población, tanto espontáneos como forzados. Este fenómeno relativamente universal y constante en la historia se desarrolla también en nuestro tiempo.

Los movimientos migratorios, además de ser un factor importante en la historia de la humanidad, han constituido también un elemento de especial interés en la historia de la Iglesia, que siempre se ha preocupado por los

* *Excerptum* de la Tesis Doctoral dirigida por el Prof. Emilio Forte López. Título. *La atención pastoral de los Christifideles orientales por parte de la Iglesia latina*. Fecha de defensa: 29.IX.2010.

** Siglas y abreviaturas:

CCEO	Código de Cánones de las Iglesias Orientales
CIC	Código de Derecho Canónico
CIGC	Catecismo de la Iglesia Católica
Const. Ap.	Constitución Apostólica
M. P.	<i>Motu Proprio</i>

problemas espirituales de los emigrantes y de sus necesidades en el campo de la pastoral. La expresión más típica de esta solicitud sobre estos grupos humanos es la cura pastoral jurídicamente determinada y organizada. Además, como ha sido subrayado en la Instrucción *Erga migrantes caritas Christi*: «La composición de las migraciones actuales impone por lo demás la necesidad de una visión ecuménica de dicho fenómeno, a causa de la presencia de muchos emigrantes cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, y del diálogo interreligioso, por el número siempre más consistente de emigrantes de otras religiones, en particular de la musulmana, en tierras tradicionalmente católicas, y viceversa. Una exigencia estrictamente pastoral se impone finalmente, es decir, el deber de promover una acción pastoral fiel y, al mismo tiempo, abierta a nuevas perspectivas, también por lo que respecta a nuestras mismas estructuras pastorales, que deberán ser adecuadas y garantizar, al mismo tiempo, la comunión entre los agentes pastorales específicos y la jerarquía local de acogida, que es la instancia decisiva de la preocupación eclesial hacia los inmigrantes».

Ya en el c. 9 del Concilio IV de Letrán, recogido en las Decretales del Gregorio IX encontramos algunas respuestas de la Iglesia al fenómeno migratorio de los cristianos. Con el tiempo estas respuestas han ido aumentando, y así en las primeras décadas del siglo pasado destacan algunas actuaciones de la Jerarquía eclesiástica dirigidas a resolver problemas inmediatos. Podemos mencionar entre ellas la decisión del Papa San Pío X de erigir un Seminario en el que podrían formarse sacerdotes que iban a ocuparse de *cura animarum* de los emigrantes italianos. En el año 1918 se constituyó al primer Ordinario para los prófugos en Italia y en 1920 un Prelado para la emigración italiana.

Un gran paso, en cuanto al tema de la atención pastoral de los emigrantes, lo constituyó la Const. Ap. del Papa Pío XII *Exsul Familia* de 1 de agosto de 1952. También el Concilio Vaticano II impulsó una renovación en los planteamientos pastorales a favor de los emigrantes, sobre todo recordando a los Obispos su responsabilidad respecto a aquellos fieles que tienen dificultades a servirse de la cura pastoral ordinaria. El M. P. del Pablo VI *Pastoralis migratorum cura* y la Instrucción *De pastoralis migratorum cura* han sido los principales documentos que han tenido por objetivo adaptar las disposiciones de *Exsul Familia* a los nuevos principios conciliares. Todo esto es una prueba de la importancia que la Iglesia da al tema de la atención pastoral de quienes se ven afectados por los movimientos migratorios.

Viendo esta situación, tan actual, y el papel de la Iglesia ante la movilidad humana, nos ha parecido interesante dedicarnos con el presente trabajo al tema de la atención pastoral de los *Christifideles* orientales que se encuentran en los territorios de la Iglesia latina, donde no está constituida su propia Jerarquía, quedando encomendados de este modo a la cura pastoral de los Ordinarios latinos. Como bien sabemos, dicha atención, aunque no exclusivamente, tiene su momento cumbre en la administración de los sacramentos. En el presente trabajo nos ocuparemos del estudio acerca de los sacramentos de la iniciación cristiana y el sacramento del matrimonio, ya que su celebración está vinculada con la mayoría de los problemas jurídicos y prácticos, con los que se puede encontrar la Jerarquía latina que lleva la cura pastoral de los fieles orientales. Por supuesto hacemos notar desde el principio que no es el objetivo de este trabajo hacer un estudio pormenorizado del *munus sanctificandi* del CCEO. Pretendemos hacer un análisis de las diferencias más relevantes existentes en esta materia entre ambas normativas.

Para ello hemos dividido nuestro trabajo en dos partes. En la primera parte realizaremos un estudio de los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y Eucaristía, subrayando ya desde el principio la estrecha vinculación que existe entre estos tres sacramentos, más perceptible aún en la tradición oriental, sobre todo por la unidad temporal de su celebración. El sacramento del bautismo presenta un interés especial, ya que la recepción del sacramento es la base de la adscripción del fiel a una determinada Iglesia *sui iuris*. Por lo tanto, después del análisis de la normativa acerca del sujeto, ministro, padrinos, celebración y adscripción del bautismo, nos centraremos en el tema de la adscripción.

En el apartado siguiente nos ocuparemos del sacramento de la crismación con el santo *myron*, subrayando sobre todo las diferencias en cuanto a la terminología, la edad de los confirmados y el ministro de la confirmación, existentes entre la normativa oriental y latina. Y al final estudiaremos la normativa canónica acerca del sacramento de la Eucaristía, que está en el centro de la vida de la Iglesia. En nuestro análisis nos centraremos, sobre todo, en la participación de los fieles en la Divina Eucaristía, ya que aquí encontramos unas diferencias significativas, como también en el tema de la administración de la comunión y el de la reserva de la Eucaristía. Al final estudiaremos la posibilidad de concelebración de la Divina Liturgia entre sacerdotes de distintas Iglesias *sui iuris*.

En la segunda parte del presente trabajo nos dedicaremos al tema del sacramento del matrimonio. Al principio presentaremos algunas cuestiones de

la teología oriental del matrimonio, que son imprescindibles para entender la regulación canónica contenida en el CCEO. Daremos noticia de los cánones preliminares, donde destacaremos el cambio de la terminología matrimonial empleada por el CCEO, y los cc. 780 y 781, referidos al matrimonio de los bautizados no católicos.

En nuestro estudio continuaremos con los impedimentos, analizando primero la normativa oriental acerca de ellos, para luego presentar las diferencias con la normativa paralela del CIC. Pasaremos después a comentar lo dispuesto en los cc. 817-827 del CCEO, que se refieren al consentimiento matrimonial. En este apartado mencionaremos unas pequeñas diferencias que existen frente a la normativa latina, como por ejemplo, la distinta sistemática seguida en ambas normativas, la diferencia del contenido del c. 817 y del c. 819 del CCEO, y un tema discutido por los canonistas: el consentimiento condicionado. Al final haremos un análisis de la forma de la celebración del matrimonio, un tema importantísimo a considerar en relación con los fieles orientales que quieren contraer el matrimonio y están sujetos a la potestad de los Ordinarios latinos.

I. LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

A. *El sacramento del bautismo*

1. El significado del sacramento

Los siete sacramentos establecidos por Cristo y confiados en depósito a la Iglesia son, como canales de gracia divina, el modo ordinario de santificar a los hombres y hacerlos partícipes de la muerte y la resurrección del Señor. Este es el contenido fundamental de la llamada «iniciación cristiana» que se realiza a través de los sacramentos del bautismo, crismación y Eucaristía. La iniciación cristiana deja en los fieles esta imagen de Cristo salvador, gracias al sacerdocio ministerial, que está puesto al servicio del entero Pueblo de Dios, y «por el Espíritu lo introduce en la presencia de la divina majestad, para que le tribute la gloria y alabanza, y le rinda un homenaje de acción de gracias»¹.

¹ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, Madrid 1993, n. 1.

Los sacramentos de la iniciación cristiana están estrechamente vinculados; vinculación que es más perceptible en la tradición oriental. En Oriente, en efecto, esta unidad interior es visible incluso en lo exterior, en la unidad temporal de la celebración de los tres sacramentos: los dos primeros, el bautismo y la crismación del santo *myron*, siempre se administran en el mismo acto litúrgico. Se aconseja que se los complete con la celebración de la Eucaristía². Por tanto dice el c. 697 del CCEO: «*Initiatio sacramentalis in mysterium salutis susceptione Divinae Eucharistiae perficitur; ideoque Divina Eucharistia post baptismum et chrismationem sancti myri christifideli ministretur quam primum secundum normam iuris particularis propriae Ecclesiae sui iuris*».

En la Iglesia latina esta vinculación es visible en el caso de la iniciación de los adultos. En cuanto a los niños ya no está tan clara, sobre todo por motivos históricos. Como lo explica Salachas, en la Iglesia latina, ya en antigüedad, se ha decidido administrar el sacramento de la confirmación más tarde que el de la Eucaristía. Por lo tanto, el orden mantenido hasta hoy es el siguiente: bautismo, Eucaristía, confirmación³.

Tanto en la tradición occidental como en la oriental, la iniciación cristiana empieza con la recepción del bautismo que muchas veces se le llama la puerta de los sacramentos por la cual el hombre entra a formar parte de la Iglesia de Cristo⁴. En el c. 675 § 1 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* encontramos la siguiente descripción de este sacramento: «En el bautismo, por la ablución de agua natural junto con la invocación del nombre de Dios Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, el hombre es liberado del pecado, engendrado a la vida nueva, revestido de Cristo e incorporado a la Iglesia, que es su Cuerpo». De aquí la universalidad de este sacramento, indispensable además para la salvación⁵. No obstante, no podemos olvidar que esta necesidad del bautismo no limita la voluntad salvífica de Dios, que puede salvar a todos con su poder admirable⁶.

² Cf. A. CELEGHIN, *L'iniziazione Cristiana nel CIC 1983. Prima parte: alcuni aspetti generali*, en «Periodica» 84 (1995), pp. 31-41.

³ Cf. D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa*, Bari 1994, p. 105.

⁴ Cf. A. MARTÍNEZ BLANCO, *Derecho canónico*, Murcia 1995, p. 483.

⁵ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale, Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, p. 53.

⁶ Cf. CIgC 1258-1261.

En la antigua normativa oriental a los bautizados se les llamaba «iluminados» (por la nueva luz que es Cristo) y el sacramento del bautismo se llamaba «el sacramento de la iluminación»⁷, porque por medio del bautismo el hombre es revestido de Cristo, configurado y asimilado a Él. San Pablo en la Carta a los Gálatas escribió: «Todos vosotros, los que habéis sido bautizados, habéis sido revestidos de Cristo» (Ga 3, 27). El bautismo hace que el bautizado revive sacramentalmente la muerte y la resurrección del Señor⁸.

Por último, dice el c. 675 § 1 que el bautizado a través del sacramento se incorpora a la Iglesia que es el Cuerpo místico de Cristo. Con esto se quiere decir que el hombre se hace «persona» en la Iglesia (lo dice expresamente el c. 96 del CIC 83, que no tiene su paralelo en el CCEO) por lo que obtiene todos los derechos y deberes del fiel. Además de esta dimensión canónica del sacramento del bautismo, hay también una dimensión mística, ya que «en el bautismo la persona es liberada del pecado, regenerada a una vida nueva, revestida de Cristo e incorporada en la Iglesias (...)»⁹.

El c. 675 § 2 añade, a todo lo ya dicho, que «sólo mediante el bautismo recibido realmente, el hombre se hace capaz de los demás sacramentos». Con el presente canon se establece, sin entrar en la problemática del bautismo en deseo (*in voto*), que solamente con el bautismo recibido realmente (*in re*) el hombre se hace capaz de acceder a los demás sacramentos. Es importante ya que, como bien sabemos, «la pertenencia a la Iglesia no se hereda ni se adquiere con el lugar del nacimiento. Se puede entrar a ella a través de un acto de libre voluntad y la recepción de un sacramento, el bautismo. El Concilio de Florencia proclamaba: «*Per ipsum (baptisma) enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae*». Este ligamen entre el bautismo y derecho es la consecuencia natural de la incorporación a la Iglesia, Cuerpo de Cristo y al mismo tiempo constituida y ordenada de este modo como sociedad, hecha por el bautismo»¹⁰.

⁷ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 54.

⁸ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 562.

⁹ CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, 6 de enero de 1996, en www.vatican.va, n. 43.

¹⁰ L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Commento ai singoli canonici*, Bari 2008, p. 67.

2. El sujeto del bautismo

El c. 679 del CCEO prescribe: «*Baptismi suscipiendi capax est omnis et solus homo nondum baptizatus*». Es capaz de recibir el sacramento del bautismo sólo aquel que no lo ha recibido todavía, o lo ha recibido inválidamente. El canon señala, pues, dos condiciones para recibir el sacramento: ser persona humana y no estar bautizado. Como bien lo explica Rincón-Pérez «la capacidad de todo ser humano para ser bautizado se funda, por un lado en la voluntad divina de salvar a todos los hombres, y por otro, en la necesidad de la Iglesia y del bautismo para la salvación»¹¹.

Además, el c. 680 del Código de Cánones de la Iglesias Orientales añade que «en la medida de lo posible se deben bautizar los fetos abortivos, si viven». Muestra este canon la seguridad de la Iglesia de que la vida humana empieza en el momento de la concepción, y por lo tanto tiene que ser respetada a partir de este momento. Como el feto es ya una persona humana hay que respetar sus derechos, entre ellos el derecho inalienable de cada ser humano a la vida. Por lo tanto si, con independencia de la causa, tiene lugar el aborto, el Código prescribe que se bautice al niño, si está vivo todavía.

Al tratar del sujeto del bautismo lo que importa subrayar son las condiciones para una lícita administración de este sacramento. El c. 681 se refiere al bautismo de los niños: «§ 1. Para bautizar lícitamente a un niño se requiere: 1° que haya esperanza fundada de que él va a ser educado en la fe de la Iglesia católica, salvo lo que se dice en el § 5; 2° que den su consentimiento los padres, al menos uno de los dos, o quien legítimamente hace sus veces».

En primer lugar hay que explicar qué entiende el ordenamiento canónico con la expresión *infans*. El c. 909 § 2 dice que «el menor, antes de cumplir siete años, se llama infante y se le considera sin uso de razón; cumplidos los siete años, se presume que tiene uso de razón». A su vez el c. 30 del CCEO prescribe que «todo bautizado que ha cumplido los catorce años puede elegir libremente cualquier Iglesia *sui iuris* a que se adscribe por su bautismo recibido en ella, salvo el derecho particular establecido por la Sede Apostólica». Por lo tanto, en el canon que ahora nos interesa, bajo la expresión *infans* deberíamos entender un persona menor de catorce años, ya que cumplida esta edad ya no se está sujeto a los padres a la hora de elegir la Iglesia a la que quiere ser adscrito¹².

¹¹ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998, p. 116.

¹² Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., pp. 75-76.

Aclarado este asunto podemos pasar a los requisitos mencionados en el c. 681 § 1. Para que un niño sea bautizado lícitamente se requiere por un lado una esperanza justificada de que éste será educado en la fe católica. Es un requisito muy importante sobre todo cuando los padres son de distintas confesiones o religiones. Por otro lado, se exige el consentimiento de al menos de uno de los padres o de la persona que hace sus veces¹³. El segundo requisito está vinculado con el primero. Si los padres, o por lo menos uno de ellos, dan su consentimiento podemos tener la fundada esperanza de que el niño será educado en la fe católica.

El c. 681 § 2 dice: «El niño expósito o que se halló abandonado debe ser bautizado, a no ser que conste de su bautismo con certeza». En este caso no se trata de la duda de la que habla el c. 672 § 2, sino de falta de la prueba o de un testimonio que podía certificar la recepción del bautismo del niño abandonado. Si no consta dicha certeza hay que bautizar al niño sin condición¹⁴.

El siguiente párrafo diciendo que «los que no tienen uso de razón desde la infancia han de ser bautizados como los niños» (c. 681 § 3 del CCEO) está igualando a los que terminado el periodo de infancia siguen sin tener el uso de razón. Han de ser bautizados como niños.

Un caso particular es el bautismo en el peligro de muerte. Dice el c. 681 § 4: «El niño de los padres católicos o incluso de no católicos que se encuentra en peligro de muerte tal, que prudentemente se puede prever que ha de morir antes de llegar al uso de razón, puede lícitamente ser bautizado». En primer lugar hay que hacer notar que en este caso no se trata de un peligro de muerte inminente, sino aquel que hace suponer que el niño no podrá ser bautizado an-

¹³ Cf. V. J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996, p. 389. La Conferencia Episcopal Española en documento publicado en el año 2003, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*, hablando sobre este tema explica: «19. El niño de padres cristianos acatólicos puede ser bautizado lícitamente en la Iglesia católica si ambos o uno de ellos o aquel que legítimamente ocupa su lugar lo piden y les es física o moralmente imposible acceder al ministro propio. Este bautismo no se inscribirá en el libro de bautismos de la parroquia católica, sino que el ministro entregará la correspondiente certificación a los padres. 20. Si los padres cristianos acatólicos piden el bautismo de su hijo en la Iglesia católica para que sea católico y reciba educación católica, la petición deberán hacerla por escrito, presentando los padres certificación de su propio bautismo; así se determinará posteriormente la adscripción del recién bautizado a la Iglesia sui iuris. El bautismo administrado se inscribirá en el libro de bautismos de la parroquia católica, anotando también la pertenencia del bautizado a la Iglesia sui iuris o rito».

¹⁴ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 76.

tes de llegar al uso de razón. En segundo lugar es interesante ver, en este caso, la diferencia que existe entre las prescripciones del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* y la normativa contenida en el c. 868 § 2 del *Codex Iuris Canonici*. El c. 868 § 2 dice: «El niño de padres católicos, e incluso de no católicos, en peligro de muerte, puede lícitamente ser bautizado, aun contra la voluntad de sus padres». En el c. 681 § 4 del CCEO no encontramos la expresión *etiam invitis parentibus*. Aunque la salvación eterna del niño prevalece sobre todo y todos, parece que el CCEO es más respetuoso con la voluntad de los padres, tanto católicos como no católicos, al no emplear la expresión «aun contra la voluntad de sus padres»¹⁵.

La última prescripción del c. 681 es la siguiente: «§ 5. El niño de padres cristianos acatólicos puede ser bautizado lícitamente si ambos o uno de ellos o aquel que legítimamente ocupa su lugar lo piden y les es física o moralmente imposible acceder al ministro propio». Los requisitos de licitud del bautismo en el presente caso son sólo dos:

1. La petición de parte de los padres o al menos de uno de ellos, o de los que hacen sus veces;
2. La imposibilidad moral o física de acudir a su propio ministro.

Cuando se cumplen estos requisitos al ministro católico le es lícito administrar el bautismo a un niño acatólico. Por supuesto, en el presente caso, el niño no se adscribe a la Iglesia católica en cuyo rito litúrgico fue bautizado, sino a la Iglesia de los padres acatólicos, ya que el niño no ha cumplido todavía catorce años¹⁶. Si los padres son cristianos no católicos deben presentar el certificado de su propio bautismo para determinar la Iglesia *sui iuris* a la que va a ser adscrito el niño. En este caso es conveniente que el ministro del bautismo sea el sacerdote católico oriental que le administrará al niño también la confirmación y la Eucaristía. También en el caso de que los padres del niño sean ortodoxos, es conveniente que el ministro sea un católico oriental, ya que es muy probable que los padres pidan que se le administre al niño también la crismación con santo *myron* y la Eucaristía. En el caso de que fuese un ministro latino, éste debería tener la facultad de la que habla el c. 882 del CIC¹⁷.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 76-77.

¹⁶ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali...*, cit., p. 568.

¹⁷ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 77.

Puede tener lugar un caso más, aunque es poco habitual, que es cuando los padres no bautizados piden el bautismo para hijo menor de edad, es decir, el que no ha cumplido los catorce años. En este caso se le puede administrar el sacramento asegurando de que se proveerá suficientemente su educación cristiana. Además, de acuerdo con las prescripciones del c. 29 § 3, 3º este niño quedaría adscrito a la Iglesia *sui iuris* de aquellos que se hagan cargo de su educación en la fe católica¹⁸.

Conociendo ya los requisitos para la lícita administración del bautismo a los *infans*¹⁹, pasamos al c. 682 que habla del bautismo de los adultos. Dice el parágrafo 1: «Para que el salido de la infancia pueda ser bautizado, se requiere que haya manifestado su deseo de recibir el bautismo, esté suficientemente instruido sobre las verdades de la fe y haya sido probado en la vida cristiana; se le ha de exhortar además a que tenga dolor de los pecados» (c. 682 § 1 del CCEO). Según la normativa del presente canon «para que un adulto pueda ser bautizado es necesario sobre todo que manifieste la voluntad de recibir el bautismo. La intención o la voluntad de recibir el bautismo es absolutamente necesaria; el adulto que no tiene la voluntad de recibir el sacramento no es bautizado ni lícita ni válidamente»²⁰.

Además de la manifestación del deseo de recibir el sacramento del bautismo, un adulto tiene que ser instruido sobre la fe y probado en la vida cristiana.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ El c. 686 del CCEO recuerda la obligación de bautizar a los niños cuanto antes. El canon dice: «§ 1. Los padres tienen obligación de hacer que su hijo sea bautizado cuanto antes según las costumbres legítimas. § 2. Cuide el párroco que los padres del niño que va a ser bautizado, así como los que van a asumir la función de padrinos, sean instruidos convenientemente sobre el significado de este sacramento y sobre las obligaciones que de él se derivan, y se preparen adecuadamente a la celebración del mismo sacramento». La Iglesia siempre ha enseñado que los niños no deben ser privados del sacramento del bautismo. Por lo tanto, ya desde los primeros siglos, se administraba este sacramento no sólo a los adultos, sino también a los niños. En efecto, como dice el *Ritual del bautismo de niños*: «La Iglesia, que recibió la misión de evangelizar y bautizar, bautizó ya desde los primeros siglos, no solamente a los adultos, sino también a los niños. En aquellas palabras del Señor: ‘El que no nace del agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios’, siempre entendió la Iglesia que no había de privar del bautismo a los niños, porque consideró que son bautizados en la fe de la misma Iglesia, proclamada por los padres, padrinos y demás presentes. Ellos representan tanto a la Iglesia local como a comunidad universal de los santos y de los fieles; es decir, ‘a la Madre Iglesia’, que ‘toda ella, en la totalidad de sus miembros, engendra a todos y a cada uno’». De allí viene la obligación de los padres de bautizar a sus hijos *quam primum*. Hay que hacer notar que la expresión *quam primum* significa en el Código latino primeras semanas después del nacimiento, mientras en el Código oriental se la entiende según las costumbres legítimas.

²⁰ D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 78.

«Esta fue la práctica de la antigua Iglesia realizada en la institución del catecumenado, que normalmente duraba tres años antes de que el candidato al bautismo (llamado «iluminación») fuese admitido a este sacramento. La catequesis pre bautismal de los adultos consistía en la formación en la vida cristiana, por la que los candidatos entraban en contacto con Cristo, fueron iniciados en el misterio de la salvación y en la práctica de la normas del Evangelio, y eran introducidos en la vida de fe, liturgia y amor del Pueblo de Dios»²¹. La última exigencia es la exhortación acerca de la necesidad del dolor de los pecados.

En peligro de muerte sólo dos condiciones son necesarias para la licitud del sacramento del bautismo: la manifestación del deseo de recibir este sacramento y un cierto conocimiento de la fe, de acuerdo con lo que dice el c. 682 § 2: «El salido de la infancia, que se encuentra en peligro de muerte, puede ser bautizado si tiene un cierto conocimiento de los principales verdades de la fe y manifiesta de algún modo su intención de recibir el bautismo».

3. El ministro

La normativa del c. 677 del CCEO en materia del ministro del sacramento del bautismo es la siguiente: «§ 1. El bautismo es administrado ordinariamente por el sacerdote; pero su administración compete, salvo el derecho particular, al párroco propio del que se va a bautizar o a otro sacerdote con licencia del mismo párroco o del Jerarca del lugar, que, con causa grave, se presume legítimamente. § 2. Pero en caso de necesidad es lícito al diácono administrar el bautismo, o, si él está ausente o impedido, a otro clérigo o a cualquier otro fiel cristiano; al padre o a la madre es lícito sólo si no hay ningún otro que conozca el modo de bautizar». De acuerdo con esta prescripción, a diferencia de la normativa latina, el ministro ordinario del sacramento del bautismo en todas las tradiciones orientales es aquel que tiene la gracia del sacerdocio, es decir, el Obispo y el presbítero. De este modo el CCEO excluye del elenco de los ministros ordinarios del bautismo a los diáconos, ya que no participan en el sacerdocio ministerial²².

²¹ D. SALACHAS, *Divine Worship, Especially the Sacraments (cc. 667-775)*, en G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code. A commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, «Kanonika» 10 (2002), p. 503; cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 44.

²² Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 46.

Teniendo en cuenta esta normativa es interesante considerar la situación en la que los *Christifideles* orientales están encomendados a la cura pastoral de un Ordinario latino. El canonista italiano, Lorenzo Lorusso, se pregunta si en este caso el diácono latino puede bautizar lícitamente a un niño de padres orientales. ¿En este caso rige el principio *locus regit actum* o mejor *ius personarum adhaeret*? Lorusso responde, que, aunque los canonistas siguen discutiendo, él es partidario de respetar el derecho personal. Por lo tanto, según su opinión, el diácono latino no administra lícitamente el sacramento del bautismo a un niño oriental, fuera del caso de necesidad del que habla el c. 677 § 2. La misma opinión expresa Salachas diciendo con toda claridad que un diácono latino no puede ser ministro ordinario del bautismo de un niño de padres orientales²³. Además, hay que tener en cuenta que cuando un fiel oriental recibe el bautismo, lo normal es que se le administre también la crismación del santo *myron* y la Eucaristía, los cuales sacramentos no los puede administrar un diácono²⁴.

Lorusso contempla también otra situación. ¿Si el niño que va a ser bautizado es un hijo de padres latinos, lo puede bautizar un diácono oriental? En este caso, responde Lorusso, el diácono bautizaría ilícitamente, ya que su derecho común le prohíbe administrar este sacramento. En cualquier caso el Obispo del lugar en el que se encuentran los fieles de otra Iglesia *sui iuris*, que no tienen su propia Jerarquía, es él quien debería nombrar a un párroco, que les administre el bautismo, de acuerdo con el c. 193 §2 del CCEO. Si esto no es posible lo mejor sería nombrar a un sacerdote biritual²⁵.

El canon que estamos analizando ahora dice además que el sacerdote competente para administrar el bautismo es el párroco propio del que se va a bautizar, de acuerdo con la normativa del c. 290 § 2, salvo el derecho particular que puede establecer otra cosa. «El bautizado menor de los catorce años está sujeto a la potestad de los padres (cf. cc. 29-30). El párroco propio es el del domicilio o cuasi-domicilio, según el c. 912. El párroco propio de los que tienen domicilio o cuasi-domicilio eparquial es el párroco del lugar donde moran actualmente. El párroco propio del vagabundo es el párroco del lugar donde

²³ Cf. D. SALACHAS, *Problematiche interrituali nei due Codici orientale e latino*, en «Apollinaris» 67 (1994), pp. 665-667.

²⁴ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, «Kanonika» 11 (2003), p. 166.

²⁵ Cf. *ibidem*.

mora actualmente. El párroco propio del menor de edad es el del domicilio o cuasi-domicilio de aquéllos a cuya potestad está sujeto el menor. El párroco propio del que está confiado legítimamente a tutela o curatela de otro, por un motivo distinto del de la edad, es el de domicilio o cuasi-domicilio del tutor o curador»²⁶. La normativa del canon presente establece que también otro sacerdote puede administrar el sacramento pero, en este caso, necesita la licencia del mismo párroco o del Jerarca del lugar.

El párrafo segundo contempla la situación en la que falta un ministro ordinario del sacramento del bautismo. En este caso de necesidad el sacramento puede ser administrado lícitamente por un diácono. Además, si éste falta o está impedido, la normativa nos ofrece un elenco de personas que pueden bautizar lícitamente. En primer lugar está otro clérigo o, si éste no se encuentra, cualquier otro fiel cristiano. El Código latino es en este caso más explícito, ya que habla en primer lugar del catequista, luego de una persona destinada para esta función por el Ordinario del lugar y al final, en el caso de necesidad, de cualquier persona que tenga la debida intención (cf. c. 861 § 2 del CIC). Al final del c. 677 § 2 del CCEO se refiere a los padres del que va a ser bautizado diciendo que les es lícito administrar el sacramento sólo si no hay ningún otro que conozca el modo de bautizar.

Nos queda todavía una situación posible. Un no bautizado puede administrar lícitamente el sacramento del bautismo en el caso del que habla el c. 677 § 2. Sabemos que para los ortodoxos es impensable que una persona no bautizada administre este sacramento. No obstante, parece que el CCEO no excluye esta posibilidad. El ya citado canonista, L. Lorusso, basándose sobre todo en la enseñanza del Concilio de Florencia, lo explica diciendo que «es doctrina de la Iglesia que en el caso de la necesidad no sólo puede bautizar un sacerdote o un diácono, sino también un laico o una mujer, e incluso un pagano o un hereje, siempre y cuando guarden la forma de la Iglesia y quieren hacer lo que hace la Iglesia»²⁷. Hay que hacer notar que no todos están de acuerdo con esta opinión. La Congregación para las Iglesias Orientales en su *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales* parece tomar la postura contraria al decir que en caso de una verdadera necesidad puede bautizar cualquier

²⁶ LORUSSO, L., *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 72.

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

fiel cristiano, pero no cualquier persona, aunque tenga la recta intención, como lo indica el c. 861 § 2 del CIC. Ya que el bautismo inserta al que es bautizado en una comunidad eclesial, sólo el miembro de esta comunidad puede bautizar²⁸.

El c. 678 § 1 establece: «En el territorio ajeno, a nadie es lícito administrar el bautismo sin la debida licencia; pero esta licencia no puede ser denegada por el párroco de otra Iglesia *sui iuris* a un sacerdote de la Iglesia *sui iuris* a la que el que se va a bautizar quedará adscrito». La normativa está basada en la doctrina según la cual la recepción en la Iglesia y, concretamente en una Comunidad eclesial determinada que se realiza a través de la recepción del bautismo, es competencia propia del párroco del que se va a bautizar, dentro de su propio territorio. Por eso cualquier otro, que no es el párroco propio, para administrar el sacramento tiene que obtener la licencia del párroco o del Jerarca del lugar. En la legislación anterior el ministro oriental podía bautizar a un niño latino sólo obteniendo una especial dispensa apostólica o en caso de grave necesidad (cf. c. 98 § 1 del CIC 17).

Hay una situación en la que esta licencia no puede ser denegada: cuando el que va a ser bautizado es de otra Iglesia *sui iuris* de la del párroco y el sacerdote que pide la licencia es de la misma Iglesia *sui iuris* a la que va a ser adscrito el que se va a bautizar. En este caso no se le niega la licencia al sacerdote.

Además el c. 678 § 2 determina que «en los lugares donde hay no pocos fieles cristianos que no tienen párroco de la Iglesia *sui iuris* a la que están adscritos, el Obispo eparquial designe, si es posible, a un presbítero de esa misma Iglesia que administre el bautismo». Se trata aquí de una situación en la que hay bastantes fieles de una Iglesia *sui iuris* que se encuentran fuera del territorio de la propia Iglesia donde no se ha establecido todavía su propia Jerarquía. En este caso, como ya lo hemos dicho anteriormente, el Obispo eparquial debe designarles a un sacerdote de la misma Iglesia *sui iuris* a la que están adscritos los fieles, para que les administre el bautismo. Si no es posible, una buena solución puede ser la de designar a un sacerdote biritual. En cualquier caso hay que recordar que el Obispo no puede designar, si se trata de los fieles orientales, a un diácono como ministro ordinario del bautismo.

²⁸ Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 46.

4. Los padrinos

La institución de los padrinos en cuanto al sacramento del bautismo, es una institución muy antigua en la Iglesia. Ya Tertuliano hablaba de los *sponsors* que estaban presentes en el bautismo de los niños. El Concilio de Trullo en el c. 53 habla del parentesco espiritual que nace entre el bautizado y su padrino. El parentesco espiritual es considerado como más fuerte incluso que el de sangre. De allí tiene su origen el impedimento del c. 811 del CCEO que prohíbe el matrimonio entre el padrino y el bautizado y sus padres (el impedimento no existe en el actual CIC)²⁹. El tenor del c. 684 dice: «§ 1. Según costumbre antiquísima de la Iglesia, el que va a ser bautizado ha de tener al menos un padrino. § 2. Es misión del padrino, en razón de la función asumida, asistir al que va a ser bautizado, que salió de la infancia, durante la iniciación cristiana; o presentar al niño que va a ser bautizado y preocuparse de que el bautizado lleve una vida cristiana conforma al bautismo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al mismo».

Con el presente canon se establece, por un lado, la obligación de elegir, por lo menos, a un padrino, y por otro, las obligaciones principales de los padrinos. Cuando se trata del bautismo de un niño es el padrino el que lo presenta al bautismo. Su obligación es de cuidar que el bautizado lleve una vida conforme con la fe de la Iglesia en la que fue bautizado y cumpla las obligaciones vinculadas con este sacramento. Cuando se trata de un adulto, la función principal del padrino es la de asistirle a éste en el camino de la iniciación cristiana. Por supuesto su función no termina con la recepción del bautismo sino que continúa también después.

Tanto el Código latino como el oriental establecen algunos requisitos necesarios para que uno pueda ejercer válidamente la función del padrino. El c. 685 § 1 prescribe: «Para que alguien válidamente haga de padrino es necesario que: 1° haya sido iniciado en los tres sacramentos del bautismo, de la crismación del santo myron y de la eucaristía; 2° pertenezca a la Iglesia católica, salvo el § 3; 3° tenga intención de ejercer esta función; 4° haya sido designado por el mismo que va a ser bautizado o por los padres o tutores o, en su defecto, por el ministro; 5° no sea el padre o la madre o el cónyuge del que va a ser bautizado; 6° no haya sido sancionado con pena de excomunión, aunque sólo sea menor, de suspensión o privación del derecho a ser padrino».

²⁹ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Bologna 1992, p. 99.

Parece lógico que, si la función principal del padrino es la de acompañar al que va a ser bautizado en su camino de la iniciación cristiana, o en cuidar que lleve una vida conforme con la fe, el mismo padrino debería haber sido introducido en la vida cristiana por la recepción de los tres sacramentos de la iniciación cristiana.

Es conveniente que el padrino sea católico. Esta es la norma general, aunque el párrafo tercero del presente canon dice que «con justa causa, es lícito admitir a un fiel de una Iglesia oriental acatólica a la función del padrino, pero siempre junto con un padrino católico» (c. 685 § 3 del CCEO). En la legislación precedente la admisión de un no católico como padrino, por causa de los vínculos de parentesco o amistad, estaba absolutamente prohibida. Ahora está permitido hacerlo, aunque la normativa oriental difiere de la latina. El CCEO habla sólo de los acatólicos cristianos orientales, mientras que el CIC, sin hacer ninguna diferencia entre los ortodoxos y protestantes, dice que ningún acatólico puede ser admitido como padrino, sólo como testigo del bautismo junto con un padrino católico³⁰. Algunos autores mantienen que esta prohibición no incluye a los acatólicos ortodoxos, y así queda confirmado por lo dispuesto en el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*³¹. Ya que la comunión de la Iglesia católica con la ortodoxa es más estrecha que con otras Comunidades eclesiales, el CCEO admite a un ortodoxo como padrino del sacramento del bautismo siempre que haya otro padrino católico.

Otra de las condiciones contenidas en el c. 685 § 1 es la de la voluntad del que va a ejercer la función del padrino y la necesidad de que éste sea designado por el mismo bautizado, si se trata de adulto, o en el caso del bautismo de niños, por sus padres o legítimos tutores o, como dice el canon, en caso de su defecto, por el mismo ministro. Con esto, el CCEO quiere subrayar que nadie se atribuya esta función por sí mismo. El canon contemplado establece una expresa prohibición de que sean padrinos los mismos padres del que va a ser bautizado, como también aquel que ha incurrido en penas canónicas.

El c. 685 § 2 establece algunos requisitos más. Dice: «Para que alguien haga de padrino legítimamente se requiere además que tenga la edad exigida

³⁰ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 170.

³¹ Cf. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio*, 25.III.1993, n. 98. Cf. también «Communicationes» 15 (1983), p. 182: «*Notatur insuper Ecclesias Orientales Orthodoxas in schemata sub nomine communitatis ecclesialis non venire*».

por el derecho particular y lleve una vida conforme a la fe y a la función que va a asumir». La normativa acerca de la edad del padrino es diferente en el CCEO y CIC. Mientras que el Código oriental remite al derecho particular, el Código latino establece la edad fija de 16 años, con el derecho de los Obispos diocesanos de cambiarla con un decreto (cf. c. 874 § 1, 2° del CIC). Además, hay una exigencia respecto a los padrinos de llevar una vida conforme a la fe y la función que asumen.

Una de las funciones del padrino es la de probar, en caso de necesidad, que el bautismo realmente fue administrado. Por lo tanto dice el c. 688 que «quien administra el bautismo procure que, si falta el padrino, haya al menos un testigo por el que pueda probarse la celebración del bautismo». Como ya lo hemos dicho, solamente con la real recepción del sacramento del bautismo el hombre se hace capaz de recibir los demás sacramentos y se hace persona en la Iglesia con sus derechos y deberes fundamentales. Por lo tanto, es tan importante que, cuando falte un padrino, durante la administración del bautismo, esté presente por lo menos un testigo capaz de atestiguar la celebración de este sacramento.

5. La celebración del bautismo

La norma fundamental que se ha de observar a la hora de administrar el sacramento del bautismo es la contenida en el c. 683 del CCEO, que dice: «*Baptismus celebrari debet secundum praescripta liturgica Ecclesiae sui iuris, cui ad normam iuris baptizandus ascribendus est*». Según esta normativa en la celebración del sacramento del bautismo hay que tener presentes las prescripciones litúrgicas de la Iglesia *sui iuris* a la que va a ser adscrito el bautizado. «Salvo las situaciones muy particulares, que deben ser autorizadas por la autoridad competente, está absolutamente rechazada la praxis de pedir el bautismo en un rito diverso del propio por motivos de orden estético, de la amistad con el ministro, etc. Con la excepción de falta de un ministro del rito propio, la celebración del bautismo debe significar, también visiblemente, el ingreso en la propia Iglesia *sui iuris*»³². De este modo se intenta salvaguardar el fundamental derecho que tienen los fieles de observar su propio rito (cf. c. 17 del CCEO).

³² CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 47.

En cuanto se refiere al modo de bautizar lo fundamental es la invocación a la Santísima Trinidad junto con la ablución de agua (cf. c. 675 § 1 del CCEO). «La antigua tradición oriental usa el rito de la triple inmersión, según el testimonio de la *Didaché*, donde se usa el verbo griego de *baptízein*, que etimológicamente significa ‘sumergir en el agua’, ‘lavar en el agua por la inmersión’. Además, como resulta de la lectura del *Didaché*, la práctica de la infusión no era desconocida en la antigüedad, pero sólo se usaba en casos excepcionales, sobre todo para el bautismo de los enfermos, en cuyo caso la inmersión en el agua era imposible (...). La inmersión es realmente el signo visible, propio del bautismo»³³.

En la actualidad, las Iglesias donde se practica el bautismo por la triple inmersión en el agua son: la Caldea para todos; la Rusa y la Maronita para los niños; en la Greco-Melkita aunque se practica la infusión, se aconseja el bautismo por la inmersión para los niños. Los orientales que practican la infusión en el bautismo de los adultos son: los Ucranianos, los Maronitas y prácticamente todos los demás. La inmersión total con la infusión es practicada por los Sirios, Coptos y Caldeos, pero casi exclusivamente en el bautismo de los niños, mientras que en el bautismo de los adultos se usa sólo la forma de infusión, como la hacen también los Armenios. En el caso de los Etopes, aunque su Ritual habla de la inmersión total, la forma acostumbrada es la de inmersión parcial con la infusión no sólo de la cabeza, sino de todas las partes del cuerpo que no están bajo el agua³⁴.

En el caso de necesidad urgente, y no sólo de peligro de muerte, es lícito celebrar el bautismo sólo con el agua y la invocación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sin observar las normas acerca de la bendición, inmersión o infusión, o las oraciones previstas en los libros litúrgicos, de acuerdo con la normativa del c. 676: «*In casu necessitatis urgentis ministrari licet baptismum ea tantum ponendo, quae sunt ad validitatem necessaria*».

El *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* habla también del lugar propio de la celebración del sacramento del bautismo. Dice el c. 687: «§ 1. Fuera del caso de necesidad, el bautismo ha de celebrarse en la Iglesia parroquial, salvadas las costumbres legítimas. § 2. En las casas privadas puede ser admi-

³³ P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese orientali...*, cit., p. 569; cf. D. SALACHAS, *Divine Worship, Especially the Sacraments (cc. 667-775)*, en G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code...*, cit., 503.

³⁴ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., pp. 163-164.

nistrado el bautismo según las normas de derecho particular o con licencia del Jerarca del lugar». Ya que la celebración del bautismo es un acto de la Iglesia que se debería celebrar con la participación de la comunidad parroquial, durante el cual el bautizado se incorpora a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, prescribe el CCEO que el lugar propio de la celebración de este sacramento es la iglesia parroquial, a no ser que las legítimas costumbres digan otra cosa. Además, la celebración del bautismo en casas privadas sólo puede tener lugar si así lo disponen las normas particulares o se ha obtenido la licencia del Jerarca del lugar.

6. La anotación del bautismo

Del bautismo nacen unos derechos y deberes propios del fiel, por ello su celebración es un acto de máxima importancia y tiene que ser anotado en los libros litúrgicos. La normativa canónica establece expresamente que cada parroquia debe tener sus libros parroquiales, diligentemente guardados. Entre ellos el c. 296 § 1 enumera «el libro de bautizados, de matrimonio, de difuntos y otros según las normas de derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* o, si éstas faltan, las establecidas por el mismo Obispo eparquial (...)».

Teniendo en cuenta la importancia del sacramento del bautismo y la regulación acerca de los libros parroquiales, prescribe el can. 689 § 1 que «el párroco del lugar donde se celebra el bautismo debe anotar cuidadosamente y sin demora en el libro de bautismos el nombre de los bautizados, haciendo mención del ministro, los padres y padrinos, así como de los testigos, si los hay, y del lugar del nacimiento y de la Iglesia *sui iuris* a la que los bautizados quedan adscritos». Según el derecho, «la registraci3n del bautismo en el libro de los bautizados es un elemento de prueba jur3dica de su real celebraci3n a los efectos can3nicos y eventualmente tambi3n los civiles»³⁵.

Seg3n las prescripciones del presente canon es obligaci3n del párroco del lugar donde se celebra el bautismo anotar su celebraci3n en el correspondiente libro sin demora alguna. Entre los datos que deben anotarse el CCEO menciona el nombre de la persona bautizada, as3 como el lugar de su nacimiento, los padres y padrinos o testigos, si los hay. Adem3s, prescribe al canon que se anote al ministro que celebr3 el bautismo, el lugar de la celebraci3n y la fecha. Este 3ltimo dato, aunque est3 en la versi3n original latina del canon

³⁵ D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 98.

(*ac die baptismi*), no está traducido al español. Al final hay que anotar también la Iglesia *sui iuris* a la que queda adscrito el bautizado.

El c. 689 § 2 contempla una situación peculiar. Dice: «Cuando se trata de un hijo de madre soltera, se ha de inscribir el nombre de la madre, si consta públicamente su maternidad o si la madre misma lo pide voluntariamente, por escrito o ante dos testigos; y también se ha de inscribir el nombre del padre, si su paternidad se prueba por documento público o por propia declaración ante el párroco y dos testigos; en los demás casos se inscribirá el nombre del bautizado, sin hacer constar para nada el del padre o de los padres». En el presente canon se contempla la situación cuando el bautizado es hijo de los padres no casados. En este caso, el párroco debe anotar en el libro de los bautizados sólo el nombre del bautizado. En el caso en que la maternidad de la madre es pública y la madre lo pide voluntariamente por escrito o en presencia de dos testigos, se puede anotar también su nombre. El párroco puede anotar también el nombre del padre si su paternidad es pública o si el mismo padre lo declara ante el párroco y en presencia de dos testigos.

En el c. 689 § 3 encontramos otra situación especial, el caso de anotación del bautismo de un hijo adoptivo. La normativa es la siguiente: «Si se trata de un hijo adoptivo, se inscribirá el nombre de quienes le adoptaron y también, al menos si así se hace en el registro civil de la región, el de los padres naturales, según lo establecido en los §§ 1 y 2, teniendo en cuenta el derecho particular». Es la obligación del párroco del lugar del bautismo, en el caso del bautismo de una persona que ha sido adoptada, hacer constar en el libro de los bautizados el nombre del bautizado, la fecha y el lugar del bautismo, los nombres de sus padres adoptivos, y en caso de que se hace así, en los registros civiles de la región, también de los padres naturales, los datos de padrinos o testigos, del ministro y de la Iglesia *sui iuris* a la que queda adscrito el bautizado.

En el caso de que no fuera el párroco quien administró el sacramento del bautismo, ni estuviera presente en la celebración, el que administró el bautismo tiene el deber de informar al párroco del lugar acerca de la celebración que ha tenido lugar, para que éste pueda dejar constancia de ella en los libros correspondientes, de acuerdo con la normativa del c. 690 del CCEO.

Además, el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* contempla la situación en la que no se ha dejado constancia de la celebración del sacramento del bautismo en los libros parroquiales, por las razones que sea, y hay que probarlo de otro modo. En esta situación, la normativa del c. 691 de CCEO es la siguiente: «Si no se causa perjuicio a nadie, para probar el bautismo,

basta la declaración de un solo testigo libre de toda sospecha o la declaración del mismo bautizado fundada en razones indudables, sobre todo si recibió el bautismo después de salir de la infancia».

7. La adscripción a una Iglesia *sui iuris*

Considerando el sacramento del bautismo no podemos omitir el tema importantísimo de la adscripción del bautizado a una Iglesia *sui iuris*. «La incorporación a la Iglesia por el bautismo inserta al cristiano en una comunidad cristiana concreta y produce automáticamente una vinculación canónica con una Iglesia *sui iuris* llamada adscripción, distinta de la inscripción o prueba escrita de la vinculación. Por ella, el cristiano se une o se vincula a una Iglesia particular en la que vive y celebra la fe, en la que descubre el misterio cristiano siempre fascinante, y donde organizadamente se expresa la Iglesia como Pueblo de Dios y el cristiano como miembro vivo»³⁶. Así pues, la pertenencia a una determinada Iglesia particular no es cuestión de simple herencia o no se adquiere con el nacimiento en un lugar concreto, sino que es efecto de un acto de libre voluntad, de recepción de un sacramento concreto, es decir, el bautismo. Uno se hace miembro de la Iglesia universal por recepción de este sacramento en una Iglesia local a la que queda adscrito, prescindiendo del rito litúrgico en el que se celebró el bautismo³⁷.

No podemos olvidar tampoco que, en realidad, no existe una pertenencia jurídico-organizativa a la Iglesia católica en cuanto tal. Existe sólo una pertenencia indirecta que se realiza a través de la adscripción a una de las Iglesias católicas de derecho propio, de la cual depende la pertenencia a una de las dos grandes estructuras teológico-jurídicas de la Iglesia católica, latina u oriental, con todas las consecuencias³⁸. Hay que recordar que la incorporación al Cuerpo de Cristo no es indeterminada, sino que se realiza en un tiempo y un lugar concreto. En el *Coerimoniale Episcoporum* leemos: «*Non est enim coetus hominum quorundam qui sponte sua conveniunt ad commune aliquod opus, sed donum desursum a Patre luminum descendens. Neque consideranda est ut mere administrativa populi Dei divisio, quia ipsa suo modo continent et manifestat naturam Ecclesiae uni-*

³⁶ S. ROSTAGNO, *Ordinamenti umani e Koinonia nelle discipline riformate*, p. 281.

³⁷ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 52.

³⁸ Cf. C. G. FÜRST, *Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale*, en K. BHARANIKULANGARA, *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, p. 18.

*versalis, quae a latere Christi crucifixi profluit, Eucharistia continuo vivit et crescit, Christo iugata, fidelium mater (...)*³⁹.

El tema de la adscripción a una determinada Iglesia *sui iuris* está contemplado tanto en la normativa latina como en la oriental. En la legislación anterior estas normas se encontraban entre la normativa acerca de la condición canónica de las personas físicas (cf. Pio XII, *Cleri sanctitati*, del 2 de junio de 1957, cc. 6-15; CIC 17, c. 98). La legislación actual contempla esta temática en el Título II del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* y en el Libro I del *Codex Iuris Canonici*⁴⁰. En el presente apartado nos centraremos en la normativa oriental.

Al principio hay que hacer notar que en la normativa vigente ha cambiado el principio que rige el tema de la adscripción respecto a la normativa anterior. Antes era el rito litúrgico en el que se celebraba el sacramento del bautismo, el que decidía a qué Iglesia *sui iuris* quedaba adscrito el bautizado. Ahora ya no lo decide el rito litúrgico, sino que la persona, por la recepción del sacramento del bautismo, queda adscrita a una Iglesia *sui iuris*, según las prescripciones del derecho⁴¹.

El CCEO contempla varias situaciones en cuanto a la pertenencia a una determinada Iglesia *sui iuris*. En primer lugar habla del caso de un bautizado que no ha cumplido todavía los catorce años. El c. 29 § 1 establece: «*Filius, qui decimum quartum aetatis annum nondum explevit, per baptismum ascribitur Ecclesiae sui iuris, cui pater catholicus ascriptus est; si vero sola mater est catholica aut si ambo parentes concorditer voluntate petunt, ascribitur Ecclesiae sui iuris, ad quam mater pertinet, salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto*». Con estas expresiones el Código oriental, de acuerdo con las costumbres que aun hoy están vigentes en el Oriente, establece el principio de la prevalencia del padre, por supuesto cuando es católico, a la hora de determinar la Iglesia *sui iuris* a la que queda adscrito el hijo menor de catorce años⁴².

La norma general es que «cuando el bautismo es recibido antes de cumplir los catorce años son los padres, ambos o uno de ellos, el elemento decisio-

³⁹ *Coeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1985, n. 2.

⁴⁰ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 101.

⁴¹ Cf. P. ERDŐ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, en «Periodica» 84 (1995), pp. 329-332; D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canonici preliminari*, Città del Vaticano 2003, p. 155.

⁴² Cf. D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canonici preliminari...*, cit., pp. 157-158.

rio de la adscripción. Si ambos padres son católicos y pertenecen a la misma Iglesia *sui iuris*, el hijo queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* de los padres; si ambos padres son católicos y no pertenecen a la misma Iglesia *sui iuris*, queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* del padre, o de la madre si ambos lo piden de común acuerdo o con voluntad concorde»⁴³. En este último caso siempre hay que tener en cuenta el derecho particular establecido por la Sede Apostólica. Además no podemos olvidar que en el caso de matrimonios mixtos, la parte católica está obligada a hacer cuanto le sea posible para que el niño esté bautizado y educado en la fe católica.

Los casos que se pueden dar son fundamentalmente cuatro:

- padre latino y madre no católica: hijo latino;
- madre latina y padre no católico: hijo latino;
- padre oriental y madre no católica: hijo oriental;
- madre oriental y padre no católico: hijo oriental⁴⁴.

De la norma de la prevalencia del padre a la hora de la adscripción del hijo menor de catorce años, de acuerdo con el canon citado, hay dos excepciones a favor de la Iglesia a la que pertenece la madre. La primera tiene lugar cuando sólo la madre es católica. La segunda cuando los dos padres, mediante un acuerdo, piden que su hijo quede adscrito a la Iglesia *sui iuris* de la madre⁴⁵. En el segundo caso puede tener lugar la situación de que uno de los padres es latino y el otro es oriental y los dos piden, de común acuerdo, que sea adscrito a la Iglesia oriental. ¿Qué hacer en esta situación? El Código latino no contempla esta posibilidad ya que, como dice Gauthier, el Código latino ha preferido pronunciarse sólo acerca de la adscripción a la Iglesia latina, dejando a la normativa oriental las demás situaciones⁴⁶. En este caso, ateniéndonos a la normativa del CCEO, podemos responder que si los padres deciden de común acuerdo que quieren que el hijo sea adscrito a la Iglesia oriental, aunque uno de los padres sea latino, éste queda adscrito a la Iglesia oriental.

El c. 29 § 3 contempla tres situaciones más en cuanto a la adscripción a una Iglesia *sui iuris*. Dice: «Pero el hijo que no ha cumplido los catorce años: 1º si es nacido de madre no casada, queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* a que

⁴³ S. ROSTAGNO, *Ordinamenti umani e Koinonia nelle discipline riformate...*, cit., p. 283.

⁴⁴ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 62.

⁴⁵ Cf. D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari...*, cit., p. 158.

⁴⁶ Cf. A. GAUTHIER, *Principi generali dell'attività giuridica nella Chiesa (Commentario dei canoni 96-203 del Libro I del Codice di Diritto Canonico)*, Roma 1993, p. 24.

pertenece la madre; 2° si es de padres desconocidos, queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* a que están adscritos aquellos a cuya cura ha sido legítimamente encomendado; pero si se trata de padre y madre adoptantes, se aplica el § 1; 3° si es de padres no bautizados, queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* a que pertenece quien asumió su educación en la fe católica».

Primera situación contemplada por este canon se da cuando el bautizado es hijo de madre no casada. En este caso «el hijo de los padres no unidos en el matrimonio eclesiástico, debe ser adscrito a la Iglesia de la madre. Si, por ejemplo, el hijo menor (antes de los catorce años), nacido de madre húngara oriental no casada y de un hombre ucraniano que ha reconocido la paternidad, puede ser bautizado en la Iglesia del padre, el hijo pertenece a la Iglesia oriental de la madre, ya que esta última no está casada»⁴⁷.

Pueden surgir aquí dos preguntas. La primera es: ¿en el caso de que los padres celebraran el matrimonio canónico, el padre podría reivindicar el derecho de que su hijo, menor de catorce años, quede adscrito a su Iglesia *sui iuris*? Lorusso responde que en este caso hay que aplicar la normativa referida al caso de adopción, es decir el c. 29 § 1. Otra pregunta, que también se plantea el citado canonista, sería: ¿en caso de que este matrimonio sea declarado nulo, el hijo menor de catorce años vuelve a la Iglesia de la madre no casada? En esta situación, según Lorusso hay que aplicar el c. 29 § 2, 1^o⁴⁸.

El c. 29 § 2, 2° contempla la situación según la cual, los padres del bautizado son desconocidos. En este caso se establece que el bautizado, que no ha cumplido los catorce años, queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* de sus curadores. Esta prescripción no vale para el caso de adopción. En la situación cuando el que se va a bautizar es adoptado, para determinar la Iglesia *sui iuris* a la que quedará adscrito, hay que aplicar la normativa del c. 29 § 1 que hemos señalado más arriba⁴⁹.

La última situación contemplada en el presente canon es la de la adscripción a un hijo de padres no bautizados. En este caso el bautizado queda adscrito «a la Iglesia *sui iuris* a la que pertenece quien asumió su educación católica; pero es necesario el consentimiento al menos de uno de los padres (cf. c. 681 § 1, 2° CCEO), excepto cuando el niño se encuentra en peligro de muerte (c.

⁴⁷ L. LORUSSO, *Lo stato giuridico e la cura pastorale dei Christifideles orientales nel CCEO e CIC: collaborazione e problematiche intereclesiali nei due Codici*, Bari 1999, p. 71.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cf. P. ERDÖ, *Questioni interrituali (intereclesiali) del diritto dei sacramenti...*, cit., pp. 336-337.

681 § 4 CCEO). Por ejemplo, cuando los padres budistas piden al párroco latino el bautismo de su hijo menor de los catorce años, eligiéndole un padrino siro-malabar, el niño será adscrito a la Iglesia siro-malabar»⁵⁰.

Cuando el bautismo se recibe después de cumplir los catorce años, el bautizado puede elegir libremente la Iglesia *sui iuris* a la que quiere pertenecer, de acuerdo con el c. 30 del CCEO: «Todo bautizado que ha cumplido los catorce años puede elegir libremente cualquier Iglesia *sui iuris* a que se adscribe por su bautismo recibido en ella, salvo el derecho particular establecido por la Sede Apostólica». Al tenor del presente canon el bautizado queda adscrito a la Iglesia que él mismo ha elegido en el momento de la recepción del sacramento del bautismo. No necesita en este caso ni consentimiento de los padres, o de uno de ellos, ni de su curador o educador en la fe. Es una elección personal y libre del propio bautizado.

8. El paso a otra Iglesia *sui iuris*

En el CCEO encontramos cinco cánones que regulan la normativa acerca del paso de una Iglesia *sui iuris* a otra, después del bautismo. Lo primero que hay que subrayar es el principio contenido en el c. 31 que siempre hay que aplicar a la hora de cambiar de la Iglesia propia. En el canon leemos: «Nadie pretenda inducir en modo alguno a cualquier fiel cristiano a pasar a otra Iglesia *sui iuris*» (c. 31 del CCEO). De este modo el Código oriental traduce al lenguaje jurídico la enseñanza del *Vaticanum II* contenida en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*⁵¹. La normativa subraya la libertad de cada persona

⁵⁰ L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., pp. 64-65.

⁵¹ En el n. 1 del OE leemos: «La Iglesia católica tiene en gran aprecio las instituciones, los ritos litúrgicos, las tradiciones eclesíásticas y la disciplina de la vida cristiana de las Iglesias orientales. Pues en todas ellas, preclaras por su venerable antigüedad, brilla aquella tradición de los padres, que arranca desde los Apóstoles, la cual constituye una parte de lo divinamente revelado y del patrimonio indiviso de la Iglesia universal. Teniendo, pues, a la vista la solicitud por las Iglesias orientales, que son testigos vivientes de tal tradición, este santo y ecuménico Sínodo, deseando que florezcan y desempeñen con renovado vigor apostólico la función que les ha sido designada, ha decretado establecer algunos principios, además de los que atañen a toda la Iglesia, remitiendo todo lo demás a la iniciativa de los sínodos orientales y a la misma Sede Apostólica». El n. 4 del mismo Decreto dice: «Debe procurarse la protección y el incremento de todas las Iglesias particulares y, en consecuencia, establézcanse parroquias y jerarquías propias, allí donde lo requiera el bien espiritual de los fieles. Pero los jefes de las diversas Iglesias particulares, que tienen jurisdicción en un mismo territorio procuren, mediante acuerdos adoptados en reuniones periódicas, favorecer la unidad de la acción y fomentar las obras comunes, mediante la unión de

para escoger el modo propio de vivir la fe católica y prohíbe cualquier forma de proselitismo interno, es decir en el seno de la Iglesia católica⁵². Además, el CCEO sanciona los delitos contra esta libertad diciendo en el c. 1465 que «quien, ejerciendo un oficio, ministerio u otra función en la Iglesia, está adscrito a cualquier Iglesia *sui iuris*, incluso a la Iglesia latina, y presumiera inducir de cualquier manera a cualquier fiel para que se cambiara a otra Iglesia *sui iuris*, contra lo establecido en el c. 31, debe ser castigado con una pena conveniente».

El otro principio que hay que tener en cuenta, de suma importancia, es el del c. 32 § 1 que establece que «nadie puede pasar válidamente a otra Iglesia *sui iuris* sin consentimiento de la Sede Apostólica». Se puede decir que la Sede Apostólica siempre aparece en el tema de la adscripción como la última instancia a la que todos pueden recurrir o acogerse al derecho establecido por ella, y como el garante de la observancia de cualquiera de sus ritos.

La normativa del canon citado, así como en el caso anterior, tiene sus raíces en la enseñanza del último Concilio ecuménico. El texto del *Orientalium Ecclesiarum* 4 sobre todo es de índole exhortativo y no dice expresamente si el consentimiento de la Santa Sede es una exigencia *ad validitatem* a la hora de cambiar de la Iglesia *sui iuris*. No obstante, la normativa contenida en el c. 32 § 1, dice que el consentimiento de la Sede Apostólica es necesario para la validez del acto del paso de una a otra Iglesia *sui iuris*. Esta rigidez de la norma se justifica por la misma concepción eclesiológica y jurídica de la Iglesia *sui iuris*, así como del concepto del rito⁵³.

Parece claro que esta norma obliga sólo a los fieles de la Iglesia oriental, de acuerdo con el c. 1 del CCEO. Pero también es cierto que se puede referir a los fieles latinos que intenten pasar a una Iglesia oriental, ya que no se pue-

fuerzas, para promover más fácilmente el bien de la religión y salvaguardar más eficazmente la disciplina del clero. Todos los clérigos y seminaristas deben ser instruidos en los ritos y, sobre todo, en las normas prácticas referentes a los asuntos interrituales; es más, los mismos laicos, en la catequesis, deben ser informados sobre los ritos y sus normas. Por último, todos y cada uno de los católicos, así como los bautizados en cualquier Iglesia o comunidad católica, conserven en todas partes su propio rito, y en cuanto sea posible, lo fomenten y observen con el mayor ahínco; salvo el derecho de recurrir en los casos peculiares de personas, comunidades o regiones a la Sede Apostólica, la cual, como árbitro supremo en las relaciones intereclesiales, proveerá con espíritu ecuménico a las necesidades, por sí misma o por otras autoridades, dando las oportunas normas, decretos y rescriptos».

⁵² Cf. A. KOPTIJN, *L'inscrption à L'Eglise de droit propre*, en «L'année canonique» 40 (1998), p. 59.

⁵³ Cf. D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari...*, cit., p. 168.

den adscribir en ella sin observar la normativa del CCEO, así como también a los orientales que, sujetos a la normativa del CCEO, quieren pasar a la Iglesia latina⁵⁴.

Mas dudas plantea la normativa del párrafo segundo del mismo canon que dice que «si se trata de un fiel cristiano de una eparquía *sui iuris* que pide pasar a otra Iglesia *sui iuris* que tiene eparquía propia en el mismo territorio, ese consentimiento de la Sede Apostólica se presume, con tal de que los Obispos eparquiales de ambas eparquías consientan por escrito el paso» (c. 32 § 2 del CCEO). La normativa contiene una presunción acerca del consentimiento de la Santa Sede. Para que se dé esta presunción tienen que cumplirse dos condiciones. La primera es que las dos Iglesias *sui iuris*, de la que se quiere pasar y a la que se quiere pasar, tengan eparquía en el mismo territorio. La segunda exige que los dos Obispos eparquiales consientan el paso por escrito.

La cuestión dudosa es si la normativa del c. 32 § 2 se refiere sólo a un fiel de la Iglesia latina que quiere pasar a una Iglesia oriental, o también, a un oriental que quiere pasar a la Iglesia latina. Hay autores, como por ejemplo, el citado anteriormente Brogi, quienes afirman, basándose en el Rescripto de la Secretaría del Estado de la Santa Sede *ex audientia Sanctissimi* del 26 de noviembre de 1992, que el criterio del presente canon se aplica permitiendo el paso de un fiel de la Iglesia latina a una Iglesia oriental, pero no al contrario. No obstante, hay autores, como A. Koptijn, quienes indican que se puede aplicar la normativa del c. 32 § 2 también en caso contrario, incluyendo expresa pero implícitamente a la Iglesia latina en el canon citado. Pero si es así, se pregunta Pablo Gefaell, para qué se emitió el Rescripto de la santa Sede. Además, el autor afirma que la praxis de la Congregación para las Iglesias Orientales no acepta el paso de un oriental a la Iglesia latina mediante ese procedimiento⁵⁵. Teniendo en cuenta todas las opiniones, la postura de Gefaell y Brogi parecen las más adecuadas.

Después de esta introducción pasamos a casos concretos del cambio de la Iglesia *sui iuris*, contemplados en la normativa del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. El c. 33 establece: «La mujer tiene pleno derecho a pasar a la Iglesia *sui iuris* del marido al contraer matrimonio o durante el mismo; y

⁵⁴ Cf. M. BROGI, *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa sui iuris*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 50 (1993), pp. 663-664.

⁵⁵ P. GEFAELL, *El Derecho oriental desde la promulgación del CIC y del CCEO*, en «Ius Canonicum» 97 (2009), p. 55.

una vez disuelto el matrimonio, puede libremente volver a la anterior Iglesia *sui iuris*». Según esta normativa, en el caso de un matrimonio entre dos católicos que pertenecen a distintas Iglesias *sui iuris*, la mujer oriental tiene pleno derecho a pasar libremente a la Iglesia de su marido, en virtud de la costumbre oriental de la prevalencia del marido⁵⁶. Pongamos un ejemplo: «la mujer católica copta tiene el derecho de pasar a la Iglesia melkita católica, a la que pertenece su marido, pero, no puede, obviamente, pasar a la Iglesia del marido no católico perteneciente por ejemplo a la Iglesia ortodoxa; ya que esto significaría abandono de la fe de la Iglesia católica»⁵⁷. En el caso de que el matrimonio quedara disuelto, la mujer puede libremente volver a su Iglesia anterior.

En el presente caso hay que subrayar que el canon sólo se refiere al derecho que tiene la mujer de cambiar a la Iglesia del marido, en el caso de que éste sea católico, como hemos dicho. No tiene este derecho el marido. «Un hombre oriental para pasar a la Iglesia de su mujer latina o de otra Iglesia *sui iuris* diversa a la suya, debe obtener el consentimiento de la Sede Apostólica, salvo el c. 32 § 2 del CCEO»⁵⁸. Esta normativa oriental es diferente a la del c. 112 del CIC. Allí no se hace esta distinción entre los cónyuges, de modo que tanto la mujer puede pasar a la Iglesia *sui iuris* de su marido, como el marido puede pasar a la Iglesia de su mujer, sin la necesidad de pedir el consentimiento de la Santa Sede⁵⁹.

El c. 34 del CCEO contiene la siguiente normativa: «Si los padres o el cónyuge católico en el matrimonio mixto pasan a otra Iglesia *sui iuris*, los hijos que no han cumplido los catorce años de edad quedan adscritos por el derecho mismo a la misma Iglesia; pero si en el matrimonio entre católicos sólo uno de los padres pasa a otra Iglesia *sui iuris*, los hijos pasan a ella sólo si los dos partes consienten; cumplidos los catorce años de edad, los hijos pueden volver a la anterior Iglesia *sui iuris*».

⁵⁶ Cf. L. LORUSSO, *Lo stato giuridico e la cura pastorale dei Christifideles orientales nel CCEO e CIC...*, cit., p. 76.

⁵⁷ D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari...*, cit., p. 169.

⁵⁸ L. LORUSSO, *Lo stato giuridico e la cura pastorale dei Christifideles orientales nel CCEO e CIC...*, cit., p. 76. La excepción del c. 32 § 2 permite el paso de una eparquía oriental a otra, en el mismo territorio, con tal que los dos Obispos consientan por escrito.

⁵⁹ Cf. c. 112 § 1, 2º: «*Post receptum baptismum, alii Ecclesiae ritualis sui iuris adscribuntur: coniux qui, in matrimonio ineundo vel eo durante, ad Ecclesiam rituaalem sui iuris alterius coniugis se transire declaraverit; matrimonio autem soluto, libere potest ad latinam Ecclesiam redire*».

En el presente canon se contemplan dos situaciones. En el primer caso «los hijos nacidos con anterioridad al matrimonio o durante la vida matrimonial de dos cónyuges de distinto rito oriental pasan *ipso iure* (si no han cumplido los catorce años) a la Iglesia *sui iuris* en la que ya se encuentran los cónyuges»⁶⁰. En el segundo caso se trata de la situación de cuando sólo uno de los cónyuges cambia de la Iglesia *sui iuris*. En esta situación los hijos, menores de catorce años, pueden pasar a la otra Iglesia sólo si los dos cónyuges consienten. En cualquier caso, hablamos aquí de una situación en la que «los padres ‘arrastran’ consigo a los hijos cuando ambos o uno de ellos pasa a otro rito. El legislador tiene en cuenta que la familia permanezca unida incluso en cuestiones rituales, ya que el matrimonio afecta a todas las parcelas de la vida de ambos cónyuges, incluso abarca la educación de los hijos así como la vivencia y celebración de su fe»⁶¹.

El canon establece también que cuando los hijos cumplan los catorce años tienen la plena libertad de volver a su anterior Iglesia *sui iuris*, bien por razón del bautismo, bien por la recepción en la Iglesia católica, bien por el consentimiento expreso o presunto de la Santa Sede. Hay que hacer notar aquí que el canon dice «pueden», se trata de una opción que tienen los hijos y no de una obligación.

El siguiente canon contempla la situación de los acatólicos que vienen a la plena comunión con la Iglesia católica. Prescribe el c. 35: «Los bautizados acatólicos que vienen a la plena comunión con la Iglesia católica mantienen en todas partes el propio rito y lo cultivan y observan según sus fuerzas; quedan por tanto adscritos a la Iglesia *sui iuris* del mismo rito, salvo su derecho de recurrir a la Sede Apostólica en casos especiales de personas, de comunidades o de regiones».

Como bien sabemos, «a lo largo de la historia eclesial del segundo milenio, desde cuando se tuvo conciencia de la separación existente, muchos fieles han pedido (...) ser recibidos en la plena comunión católica. Así nacieron las Iglesias orientales católicas en este milenio, como anticipo o como adelantadas al camino de la unidad. No son el método ideal para lograr la unidad plena, ya que dejaban otras Iglesias, con sus hermanos y con una historia de fe vivida y celebrada, y mientras alcanzaban la unidad con la Iglesia de Roma, como en el

⁶⁰ S. ROSTAGNO, *Ordinamenti umani e Koinonia nelle discipline riformate...*, cit., p. 284.

⁶¹ *Ibidem*.

primer milenio, otros fieles y pastores no consideraban necesaria tal unidad»⁶². En cualquier caso, la Iglesia, que sigue buscando la plena unidad, no puede rechazar el deseo de los fieles acatólicos de volver a la plena comunión con la Iglesia católica, evitando en cualquier caso, toda forma de proselitismo.

En la normativa actual hay un cambio significativo respecto a la anterior. Antes del año 1957 un fiel oriental acatólico que quería pasar a la Iglesia católica podría ser agregado al rito oriental que quería, pero quedaba adscrito a la Iglesia latina, ya que esta era la condición *sine qua non* para poder ser recibido en el seno de la Iglesia católica⁶³. Ahora se dice expresamente que el bautizado no católico que viene a la plena comunión con la Iglesia católica queda adscrito a la Iglesia *sui iuris* del mismo rito. El fiel tiene el deber de observar y cultivar este rito, según sus fuerzas, ya que «restablecimiento de la plena unidad con la Iglesia católica no significa perder o alienarse de su propia identidad cristiana, ni de su propio rito, entendido como patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar»⁶⁴. Este es el deseo expreso del Concilio Vaticano II contenido en sus documentos.

Los cánones 36 y 37 del CCEO contienen la normativa que ha de ser observada a la hora de adscripción de un fiel en una Iglesia *sui iuris*. Establece el c. 36: «Todo paso a una Iglesia *sui iuris* tiene vigor desde el momento de la declaración hecha ante la Jerarquía local de la misma Iglesia o ante el párroco o ante el sacerdote delegado por uno de ellos y dos testigos, a no ser que diga otra cosa el rescripto de la Sede Apostólica». Según la normativa presente el paso a una Iglesia *sui iuris* no produce automáticamente una adscripción a ella. Para que este hecho tenga sus consecuencias jurídicas es necesario hacer una declaración ante el Jeraarca de la Iglesia *sui iuris* a la que se quiere pasar, o ante el párroco u otro sacerdote delegado por uno de los dos. Hace falta también la presencia de dos testigos en el momento de la declaración.

El c. 37 habla de la necesidad de anotación en el libro del bautismo la adscripción a una Iglesia *sui iuris*: «Toda adscripción a una Iglesia *sui iuris* y todo paso a otra Iglesia *sui iuris* se anotará en el libro de bautizados, incluso, si es el caso, de la Iglesia latina donde se ha celebrado el bautismo; y si no puede hacerse, anótese en otro documento que se conservará en el archivo parroquial

⁶² *Ibid.*, p. 290.

⁶³ Cf. L. LORUSSO, *Lo stato giuridico e la cura pastorale dei Christifideles orientales nel CCEO e CIC...*, cit., p. 83.

⁶⁴ D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari...*, cit., p. 169.

del párroco propio de la Iglesia *sui iuris* a que se ha adscrito». El presente canon vincula frecuentemente a la Iglesia latina.

El último canon del Capítulo I del Título II, que habla de la adscripción a una Iglesia *sui iuris*, nos recuerda un principio general, diciendo: «Los fieles cristianos de las Iglesias orientales, aunque estén encomendados a la cura del Jerarca o del párroco de otra Iglesia *sui iuris*, sin embargo permanecen adscritos a la propia Iglesia *sui iuris*» (c. 38 del CCEO). Se trata de la situación en la que los fieles de una Iglesia *sui iuris* se encuentran fuera del territorio de esta Iglesia, donde no se ha establecido todavía su propia Jerarquía, y por lo tanto están encomendados a la cura pastoral del Jerarca o del párroco de otra Iglesia *sui iuris*. Prescribe el c. 916 § 4 que en este caso, cuando «no hay párroco para los fieles de una Iglesia *sui iuris*, el Obispo eparquial de éstos designe párroco de la otra Iglesia *sui iuris*, que asuma la cura de ellos como párroco propio, contando con el consentimiento del Obispo eparquial de quien vaya a ser designado párroco». El parágrafo siguiente del mismo canon contiene una aclaración muy importante al establecer que «en los lugares donde no está erigida la Exarquía para los fieles de una Iglesia *sui iuris* ha de tenerse por Jerarca propio de tales fieles al Jerarca del lugar de otra Iglesia *sui iuris*, incluso de la Iglesia latina, quedando firme el c. 101; y si hay varios, ha de tenerse por propio al que designe la Sede Apostólica, o el Patriarca con asentimiento de la Sede Apostólica, si se trata de fieles de una Iglesia patriarcal» (c. 916 § 5 del CCEO). No obstante, en cualquiera de los casos, los fieles están adscritos a su propia Iglesia y no a la del que tiene la cura pastoral. De este modo el CCEO quiere salvaguardar la diversidad de ritos presentes en la Iglesia católica, así como el derecho de todo fiel de observar su propio rito.

B. *El sacramento de la confirmación*

1. El significado del sacramento

El segundo sacramento de la iniciación cristiana es el sacramento de la confirmación, «destinado a perfeccionar y completar la gracia y el carácter del bautismo. En efecto, la nueva vida a la que se nace en el bautismo está llamada a crecer y a robustecerse por la acción constante del Espíritu Santo. Pero fue voluntad de Cristo, al instituir el sacramento de la confirmación, que este robustecimiento de la gracia bautismal, que opera el Espíritu Santo, se canalizara

también sacramentalmente; es decir, que se confiriera al bautizado el don del Espíritu Santo mediante un signo sacramental específico»⁶⁵.

La *confirmatio* es, según el Concilio de Trento *verum et proprium sacramentum*. «Esta definición tridentina es fruto de una historia larga y compleja, que comienza en los primeros siglos de la era cristiana, cuando en el rito litúrgico de este sacramento aun resultaba difícil establecer con exactitud dónde terminaba el bautismo y dónde empezaba la confirmación»⁶⁶. En realidad, el primer texto conciliar que nos permite hacer una clara diferencia entre el sacramento del bautismo y el de la confirmación es el del «Concilio de Elvira, celebrado a comienzos del siglo IV, al que un poco más tarde seguirá también el progresivo prevalecer del término *confirmatio* sobre otros. El Concilio Vaticano II resume en pocos renglones los contenidos doctrinales esenciales de esta larga toma de conciencia de que la confirmación es un verdadero y propio sacramento, y no simplemente un desarrollo del bautismo, lo que abre la vía hacia una determinación más precisa de sus efectos jurídicos»⁶⁷.

A la hora de hablar sobre el sacramento de la confirmación en el ordenamiento jurídico, hay que hacer notar que el Código latino usa la clásica terminología occidental *confirmatio*. El CCEO emplea aquí una terminología más propia de Oriente, es decir *chrismatio sancti myri*, que significa la unción, crismación con el santo *myron* y alude de esta forma al mismo Cristo. «Estas denominaciones diversas del mismo sacramento corresponden, tal vez, a la comprensión de las tradiciones sustancialmente idénticas pero acentuadas diversamente: cada una, en efecto, insiste preferencialmente en un aspecto y subraya, en las Iglesias orientales, la perfecta iniciación en el misterio de Cristo, y, en la Iglesia latina, la adquisición de la capacidad de testimoniar la fe»⁶⁸.

El primer canon del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* que habla de la crismación del santo *myron* es el c. 692: «Es necesario que los que han sido bautizados sean ungidos con el santo *myron*, para que, signados con el sello del don del Espíritu Santo, sean mejores testigos y corresponsables en la edificación del Reino de Cristo». La formulación de este canon se basa en el c. 48 del Sínodo de Laodicea, que establecía que hace falta ungir con el crisma

⁶⁵ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 131.

⁶⁶ L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, p. 194.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁸ CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 49.

celestial a los que ya han sido iluminados, para que puedan heredar el Reino de Cristo. La normativa de este Concilio ha sido ratificada luego por el Concilio de Trullo, c. 2, y el segundo Concilio de Nicea, el c. 1⁶⁹.

El sacramento de la crismación fortalece, en primer lugar, el vínculo del confirmado con la Iglesia; aunque ya en el sacramento del bautismo uno es llamado a vivir la fe, a través de la crismación está llamado, como los Apóstoles, el día de Pentecostés, a dar testimonio de Cristo ante todo el mundo. Para los orientales éste es precisamente el principal motivo de celebrar la confirmación junto con el bautismo y Eucaristía⁷⁰. Así como la Iglesia empezó su camino el día de Pentecostés, así cada uno de los fieles emprende su camino de fe en virtud de la gracia de la unción del santo *myron*. Es como un Pentecostés privado del nuevo bautizado⁷¹.

2. El sujeto de la confirmación

Aunque el CCEO no nos habla directamente del sujeto de la crismación, sin embargo en el Código latino encontramos algunos datos que pueden ser útiles para nuestro trabajo. En primer lugar nos interesa el c. 889 del CIC que contiene la normativa acerca de la capacidad para recibir el sacramento de la confirmación. Dice el canon: «§ 1. Sólo es capaz de recibir la confirmación todo bautizado aún no confirmado. § 2. Fuera del peligro de muerte, para que alguien reciba lícitamente la confirmación se requiere que, si goza de uso de razón esté convenientemente instruido, bien dispuesto y pueda renovar las promesas del bautismo».

El primer requisito que es exigido por el derecho para que uno pueda ser confirmado, es el de ser bautizado. «En el orden práctico, y por lo que a este requisito se refiere, la dificultad tan sólo puede provenir de la duda persistente acerca de la válida celebración del bautismo, para cuyo caso la ley ha previsto el bautismo bajo condición (c. 869 § 1)⁷². El segundo requisito, según el c. 889 § 1 es el de no estar todavía confirmado. «La confirmación es uno de los sacramentos que imprimen carácter, por lo que no puede reiterarse (cf. c. 845

⁶⁹ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese orientali...*, cit., p. 577.

⁷⁰ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 84.

⁷¹ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese orientali...*, cit., p. 577.

⁷² T. RINCÓN-PÉREZ, *Comentario al can. 889*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2002, vol. III, p. 550.

§1). En el ámbito católico, este principio no ofrece dificultad alguna, ni doctrinal ni práctica: en la duda de si se ha recibido la confirmación realmente, o lo fue válidamente, habrá de administrarse el sacramento bajo condición (cf. c. 845 § 2)»⁷³.

El segundo párrafo del c. 889 del CIC 83 habla de los requisitos de licitud de la recepción del sacramento de la confirmación. Si no se da el caso especial del peligro de muerte, y carencia perpetua del uso de razón la normativa exige el cumplimiento de tres requisitos: la conveniente instrucción, la buena o recta disposición, y la capacidad para renovar las promesas bautismales.

En cuanto a la edad de confirmación la normativa del Código latino difiere de la del Código oriental. El c. 890 del CIC dice: «Los fieles están obligados a recibir este sacramento en el tiempo oportuno; los padres y los Pastores de almas, sobre todo los párrocos, procuren que los fieles sean bien preparados para recibirlo y que lo reciban en el tiempo oportuno». Podemos preguntarnos qué significa aquí la expresión *tempestive recipiendi*. «De manera general se puede responder que el tiempo oportuno es el que venga determinado por la disciplina determinada en el Código, o por la praxis local de acuerdo a las normas dictadas por la Conferencia Episcopal. El problema está en determinar la edad que viene asociada al tiempo oportuno»⁷⁴. Lo intenta resolver el c. 891 al decir que «el sacramento de la confirmación se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad, o exista peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave aconseje otra cosa». Para definir la edad de la discreción tenemos que referirnos al c. 11 del CIC donde, hablando de las leyes meramente eclesíásticas, se señala que obligan a los que «tengan uso de razón suficiente y, si el derecho no dispone expresamente otra cosa, hayan cumplido siete años». Analizando el presente canon «con la ayuda del c. 97 vemos que dentro del concepto de *minor* se distingue a su vez el *infans*, esto es aquel menor que aun no ha cumplido los siete años. Al infante ‘se le considera sin uso de razón’, es decir, se considera, mediante una presunción del derecho que no admite prueba en contrario *–iuris et de iure–*, que la persona antes de los siete años no

⁷³ *Ibid.*, p. 551.

⁷⁴ J. AMORÓS PRADOS, *La edad de la confirmación. Notas históricas, disciplina universal y legislación complementaria de las Conferencias Episcopales*, Roma 1997, p. 127; cf. D. CENALMOR, J. MIRAS, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho canónico*, Pamplona 2004, pp. 387-388.

posee suficiente uso de razón. A partir de esta edad existe una presunción *iuris tantum* de que el sujeto posee suficiente uso de razón»⁷⁵.

En la actual disciplina oriental, que confirma la antigua tradición de las Iglesias orientales, «la crismación del santo *myron* debe administrarse conjuntamente con el bautismo, salvo caso de verdadera necesidad, en el que, sin embargo, hay que cuidar de que le sea administrada lo antes posible» (c. 695 § 1 del CCEO). Por eso la Iglesia oriental no se plantea el problema de la edad de la confirmación, ya que se la administra junto con el sacramento del bautismo, que quedaría incompleto sin la crismación.

En el caso que, por distintos motivos, no se administraría la confirmación junto con el bautismo, hay que tener presente lo que dice el c. 695 § 2: «Si la celebración de la crismación del santo *myron* no se hace conjuntamente con el bautismo, el ministro está obligado a informar de ello al párroco del lugar donde el bautismo fue administrado».

En la tradición y la normativa de Oriente se manifiesta mejor la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana. Mientras que en la Iglesia latina se ha preferido posponer la confirmación por distintas razones pastorales, entre ellas, el mantenimiento de mejor contacto del bautizado con su Obispo, en la Iglesia oriental se ha preferido mantener la unidad temporal de la celebración de los tres sacramentos de la iniciación cristiana, subrayando de esta forma la unidad de la obra del Espíritu Santo y la plenitud de la incorporación de la persona en la vida sacramental de la Iglesia⁷⁶.

El canon citado dice también que en, el caso de una verdadera necesidad, se puede administrar el sacramento de la confirmación separado del bautismo. En este caso hay que cuidar, de todos modos, que sea administrado lo antes posible. La expresión *quam primum* se ha de entender aquí como el tiempo posible más cercano al del bautismo, y en ningún caso se lo entiende según el c. 891 del CIC, como el tiempo más cercano a la edad de la discreción⁷⁷.

3. El ministro y la celebración de la confirmación

En cuanto al ministro del sacramento de la crismación del santo *myron*, dice el c. 694 del CCEO: «Según la tradición de las Iglesias orientales, la cris-

⁷⁵ J. AMORÓS PRADOS, *La edad de la confirmación...*, cit., p. 131.

⁷⁶ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 129.

⁷⁷ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali...*, cit., p. 580.

mación del santo *myron* es administrada por el presbítero, o conjuntamente con el bautismo o separadamente». La normativa del canon está basada en la enseñanza del último Concilio ecuménico, que en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* expone: «La disciplina referente al ministro de la confirmación, que rige entre los orientales desde los tiempos más antiguos, restáurese plenamente. Así, pues, los presbíteros pueden conferir este sacramento con tal que sea con crisma bendecido por el Patriarca o un Obispo»⁷⁸.

En virtud de esta enseñanza, en la Tradición oriental es el Obispo, en virtud de la plenitud del sacramento del orden que posee, y el presbítero en virtud del derecho positivo, el ministro ordinario de la crismación, con tal de que administre este sacramento usando el *myron* bendecido anteriormente por el Patriarca u Obispo⁷⁹, de acuerdo con la normativa del c. 693 del CCEO que prescribe: «El santo *myron*, hecho de aceite de oliva o de otras plantas y de aromas, es consagrado sólo por el Obispo, salvo el derecho particular según el cual esta potestad se reserve al Patriarca».

Al hablar del ministro y de la celebración de la confirmación hay que hacer notar que la disciplina oriental difiere de la latina. En virtud del c. 882 del CIC el ministro ordinario de este sacramento en la Iglesia latina es el Obispo. El Concilio Vaticano II, hablando de la misión de los Obispos, dijo: «Así, los Obispos, orando por el pueblo y trabajando, dan de muchas maneras y abundantemente de la plenitud de la santidad de Cristo. Por medio del ministerio de la palabra comunican la virtud de Dios a todos aquellos que creen para la salvación (cf. Rom., 1,16), y por medio de los sacramentos, cuya administración sana y fructuosa regulan ellos con su autoridad, santifican a los fieles. Ellos regulan la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo. Ellos son los ministros originarios de la confirmación, dispensadores de las sagradas órdenes, y los moderadores de la disciplina penitencial; ellos solícitamente exhortan e instruyen a su pueblo a que participe con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la misa. Ellos, finalmente, deben edificar a sus súbditos, con el ejemplo de su vida, guardando su conducta no sólo de todo mal, sino con la ayuda de Dios, transformándola en bien dentro de lo posible para llegar a la vida terna juntamente con la grey que se les ha confiado» (*Lumen gentium*, 26c)⁸⁰.

⁷⁸ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 13, en AAS 57 (1965), pp. 76-89.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 579.

⁸⁰ CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, en AAS 57 (1965), pp. 5-71.

Además del Obispo⁸¹ también administra válidamente el sacramento de la confirmación el sacerdote dotado de una facultad o por el derecho universal, o por la concesión peculiar de la autoridad competente. El c. 883 del CIC enumera los que gozan *ipso iure* de esta facultad. Son:

1. quienes se equiparan al Obispo diocesano a tenor del c. 381 § 2 del CIC, dentro de los límites de su jurisdicción;
2. el presbítero que, por razón de su oficio o por mandato de Obispo diocesano, bautiza a un adulto, o admite a uno ya bautizado en la plena comunión con la Iglesia católica,
3. en peligro de muerte cualquier presbítero administra válidamente el sacramento de la confirmación⁸².

Aunque el Obispo debería administrar la confirmación personalmente, en el caso de necesidad, puede conceder esta facultad a uno o varios presbíteros determinados (cf. c. 884 § 1 del CIC). El presbítero dotado de esta facultad administra válidamente la confirmación a todos los fieles que se encuentran dentro del territorio asignado en la concesión de la facultad⁸³. Además, de acuerdo con el c. 884 § 2 del CIC, «cualquier ministro, sea el Obispo o el presbítero dotado de facultad, cuando se da una causa grave –el Ritual pone como ejemplo el gran número de confirmados– puede, en casos singulares, asociarse a otros presbíteros que administren también el sacramento. El c. 884 § 2 omite el requisito de que esos presbíteros hayan de ostentar algún cargo especial»⁸⁴.

Explicadas las diferencias entre las dos normativas, volvemos al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. El c. 696 contempla la competencia de los presbíteros a la hora de administrar la crismación del santo *myron*: «§1. Todos los presbíteros de las Iglesias orientales pueden administrar válidamente la crismación del santo *myron*, sea conjuntamente con el bautismo, sea separadamente, a todos los fieles de cualquier Iglesia *sui iuris*, incluso de la Iglesia latina. § 2. Los fieles cristianos de las Iglesias orientales pueden recibir váli-

⁸¹ Es importante tener en cuenta el c. 886 del CIC que establece las normas acerca de la lícita administración de la confirmación por el Obispo: «§ 1. Dentro de su diócesis, el Obispo administra legítimamente el sacramento de la confirmación también a aquellos fieles que no son súbditos suyos, a no ser que obste una prohibición expresa de su Ordinario propio. § 2. Para administrar lícitamente la confirmación en una diócesis ajena, un Obispo necesita licencia del Obispo diocesano, al menos razonablemente presunta, a no ser que se trate de sus propios súbditos».

⁸² Cf. E. CAPPELLINI, *La normativa del nuevo Codice*, Brescia 1985, p. 186.

⁸³ Cf. *ibidem*.

⁸⁴ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 137.

damente la crismación del santo *myron* incluso de los presbíteros de la Iglesia latina, según las facultades de las que dispongan. § 3. Todo presbítero puede administrar lícitamente la crismación del santo *myron* a solos los fieles cristianos de la propia Iglesia *sui iuris*; con relación a los fieles de otras Iglesias *sui iuris*, lo hace lícitamente, si se trata de súbditos propios, de aquellos a los que, por otro título, bautiza legítimamente, o de aquellos que se encuentran en peligro de muerte, y salvos siempre los acuerdos suscritos entre las Iglesias *sui iuris* sobre esta materia».

De acuerdo con lo expuesto, el presbítero oriental administra lícitamente el sacramento de la confirmación sólo a los fieles de su propia Iglesia *sui iuris*. Puede administrar este sacramento también a los fieles de otra Iglesia, también de la Iglesia latina, sólo si estos son sus súbditos, o los bautiza, por otro título, o si se encuentran en peligro de muerte. Si faltan estas condiciones, la confirmación es administrada ilícitamente⁸⁵. En el caso de que durante la celebración esté presente un Obispo, aunque de forma no oficial, naturalmente es él quien debería confirmar, mientras que el sacerdote recita las demás oraciones⁸⁶.

De la misma manera un sacerdote latino dotado de la potestad de confirmar, administra este sacramento de manera válida y lícita, junto con el sacramento del bautismo, sólo cuando bautiza legítimamente a un niño de padres orientales. Cuando no tiene esta facultad no lo puede confirmar válidamente, a no ser que el niño se encuentre en peligro de muerte⁸⁷.

Es interesante el caso de los fieles de una Iglesia *sui iuris* encomendados a la cura pastoral de los presbíteros de otra Iglesia. Por ejemplo, «si los fieles de una Iglesia oriental *sui iuris* están legítimamente confiados al cuidado de un párroco latino, éste, si tiene la facultad de administrar este sacramento, lo administra válida y lícitamente a estos fieles, también con el bautismo. Si los fieles latinos de un determinado territorio están encomendados a un párroco oriental, éste administra lícitamente este sacramento junto con el bautismo a estos fieles, si lo permiten los acuerdos acerca de esta materia, entre varias Iglesias *sui iuris*, sobre todo para evitar cualquier perjuicio del rito (cf. OE 14)»⁸⁸.

⁸⁵ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., pp. 176-177.

⁸⁶ Cf. «Nuntia» 2 (1976), pp. 15-16.

⁸⁷ Cf. *ibidem*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 178.

La fórmula que se usa en la celebración litúrgica del sacramento de la crismación del santo *myron* varía dependiendo de la Iglesia *sui iuris* en la que se celebra. Así pues:

1. en las Iglesias de rito bizantino se usa la fórmula latina de: *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*;
2. los Sirios dicen: *Chrismate sancto, quod est suavitas odoris Christi Dei, sigillum et signaculum fidei veritatis et consummatio donorum Spiritus Sancti, signatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in vitam aeternam*;
3. en la Iglesia Maronita se emplea o la fórmula latina o la siguiente: *Chrismate Christi Dei, suavi odore verae fidei, signáculo et plenitudine gratiae Spiritus Sancti, signatur servus Dei, N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*;
4. los Coptos tienen la siguiente fórmula: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti unius Dei. Unctio gratiae Spiritus Sancti, Amen*, y luego continúa *Benedictus sis benedictione coelesti et benedictione angelorum, benedicat tibi Dominus Iesus Christus et in eius nomine accipe Spiritum Sanctum, et esto vas sanctum, per eundem I.C.D.N...*;
5. los Etopes dicen: *In unctionem gratiae Spiritus Sancti, Amen*, y después de la segunda unción prosiguen: *Benedicti sitis benedictione coelestium angelorum: Benedicat vobis Dominus noster Iesus Christus. Accipe Spiritum Sanctum per virtutem Dei Patris, per virtutem Filii Iesu Christi, et per virtutem Spiritus Sancti. Sitis vasa electa et munda Domini nostri Iesu Christi...*;
6. en la Iglesia Armenia se dice: *Oleum suave effusum in nomine Iesu Christi super te, signaculum coelestium donorum*;
7. en la Iglesia Malankar se emplea la siguiente fórmula: *Chrismate sancto, suavitate odoris Christi Dei, signo et sigillo fidei rectae et perfectione donorum Spiritus Sancti signatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in vitam aeternam. Amen*;
8. en la Iglesia de los caldeos y la Malabar se usa la fórmula latina⁸⁹.

En cuanto al modo de confirmar, el Código latino prescribe que «el sacramento de la confirmación se administra por la unción con el crisma en la

⁸⁹ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., pp. 83-84; F. J. MARINI, *Comparative sacramental discipline in the CCEO and CIC*, Washington 2006, pp. 25-27.

frente, que se hace con imposición de la mano, y por las palabras prescritas en los libros litúrgicos aprobados» (cf. c. 880 § 1 del CIC). El rito de la celebración es distinto en las Iglesias orientales. En las Iglesias de rito bizantino la unción no se hace con la imposición de la mano, sino en las partes del cuerpo más significativas, como por ejemplo la frente, la nariz, los ojos, las orejas, las manos y los pies⁹⁰.

4. Los padrinos

La práctica habitual de la Iglesia oriental es que la crismación del santo *myron* se celebra juntamente con el bautismo. En este caso parece lógico que el padrino de la confirmación sea el mismo que del bautismo. Por lo tanto, para hablar de la función y de los requisitos necesarios para ser padrino tenemos que referirnos de nuevo al *Codex Iuris Canonici*. El c. 892 del CIC dispone que «en la medida de lo posible, tenga el confirmando un padrino, a quien corresponde procurar que se comporte como verdadero testigo de Cristo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al sacramento». El texto latino emplea la palabra *patrinus* en singular para subrayar que en caso del sacramento de la confirmación basta con elegir sólo a un padrino. En la normativa del CIC 17 se hablaba también de un solo padrino, pero en la práctica el ministro de la confirmación, por causa justa, podría admitir a dos padrinos⁹¹. Aunque el canon presente habla de padrino, se sobreentiende que esta función la puede cumplir también la madrina.

Las funciones principales del padrino de la confirmación, a tenor del c. 892 del CIC son, en primer lugar la participación activa en la celebración del sacramento; luego la de procurar que el confirmado sea realmente un testigo de Cristo, y la de cuidar que el confirmado cumpla fielmente las obligaciones inherentes al sacramento de la confirmación.

El c. 893 § 1 hablando de los requisitos que hay que cumplir para ser padrino nos remite al c. 874 que habla de los requisitos de los padrinos en caso del bautismo. Ya hemos tratado de esto en el apartado dedicado al sacramento del bautismo, ahora sólo citamos el texto del c. 874: «§ 1. Para que alguien sea admitido como padrino, es necesario que: 1º haya sido elegido por quien va

⁹⁰ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit, p. 172.

⁹¹ Cf. W. H. WOESTMAN, *Sacraments. Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary of canons 840-1007*, Ottawa 1992, p. 90.

a bautizarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; y que tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla; 2º haya cumplido dieciséis años, a no ser que el Obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción; 3º sea católico, esté confirmado, haya recibido ya el santísimo sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir; 4º no esté afectado por una pena canónica, legítimamente impuesta o declarada; 5º no sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar»⁹².

El párrafo segundo del c. 893 añade que «es conveniente que se escoja como padrino a quien asumió esa misión en el bautismo». De esta forma se subraya la unidad que existe entre el sacramento del bautismo y el de la confirmación.

5. La anotación del sacramento de la crismación

Los cánones 692-697 del CCEO que hablan del sacramento de la crismación del santo *myron* no se ocupan de la cuestión de la anotación del sacramento en los libros parroquiales y de la prueba de la celebración del sacramento. Lo único que nos dice el Código oriental es que «si la celebración de la crismación del santo *myron* no se hace conjuntamente con el bautismo, el ministro está obligado a informar de ello al párroco del lugar donde el bautismo fue administrado» (c. 695 § 2 del CCEO). Parece lógico que la necesidad de notificar al párroco la celebración de la confirmación surge de la obligación de anotar en el libro correspondiente la administración de este sacramento. Hay que tener presente que en la Iglesia latina normalmente se anota la celebración de la confirmación en un libro especial, distinto del de los bautizados. Aunque se debe anotar la confirmación también en el libro del bautismo (cf. c. 897 del CIC). En cambio, en la Iglesia oriental la anotación se hace en el mismo libro, ya que, como se ha explicado, lo normal es que la crismación se administra junto con el bautismo. Aquí hay que tener presente también lo que dice el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*: «No ofrece duda alguna la validez del bautismo, tal como se administra en las

⁹² Cf. «Notitiae» 20 (1984), p. 20 (acerca de la prohibición de que los padres sean también los padrinos).

diferentes Iglesias orientales. Basta, pues, establecer el hecho del bautismo. En estas Iglesias el sacramento de la confirmación (crismación) se administra correctamente por el sacerdote al mismo tiempo que el bautismo; sucede así con frecuencia que en el testimonio canónico del bautismo no se hace ninguna mención de la confirmación. Pero esto no autoriza en modo alguno a dudar de que la confirmación haya sido también administrada»⁹³.

A la hora de probar que el sacramento de la confirmación realmente se celebró debemos remitirnos a la normativa del Código latino. En el c. 894 se nos dice que «para probar la administración de la confirmación, obsérvense las prescripciones del c. 876». El c. 876 del CIC establece: «Si no se causa perjuicio a nadie, para probar el bautismo basta la declaración de un solo testigo inmune de toda sospecha, o el juramento del mismo bautizado, si recibió el sacramento siendo ya adulto». En este caso se trataría obviamente del testigo de la confirmación o del juramento del confirmado.

C. *La Eucaristía*

1. El significado de la divina Eucaristía

El Señor Jesús, antes de su Pasión y muerte, el Jueves Santo, quiso instituir el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre, la Eucaristía. «Entre los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la Eucaristía se encuentran cuatro documentos que narran la institución por parte de Jesucristo, con sus ritos constitutivos y las palabras correspondientes. Se trata de las narraciones de los tres Evangelios Sinópticos (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19-20) y del texto de la Primera carta de san Pablo a los Corintios (1 Co 11, 23-25). A estos pasajes hay que añadir Mt 26, 29, Mc 14, 25 y, sobre todo, Lc 22, 14-18, ya que presentan el contexto pascual en el que se desarrolló la última Cena del Señor»⁹⁴.

Desde aquel momento el punto central de la vida de la Iglesia es la celebración eucarística. La doctrina eclesiológica del último Concilio ecuménico ha subrayado «como la Iglesia es en lo más profundo de su misterio, comu-

⁹³ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios...*, cit., n. 99a.

⁹⁴ A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Pamplona 2009, p. 43.

nidad eucarística. La eucaristía es la razón de su existencia, el centro, cima y culmen de toda su actividad. La Eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia: en su celebración se significa y realiza la plenitud de comunión eclesial»⁹⁵.

También, en el más reciente magisterio pontificio ha sido varias veces expresado el profundo nexo que existe entre la Iglesia y la Eucaristía. El Papa Juan Pablo II en las primeras palabras de su Encíclica dedicada al misterio de la Eucaristía, *Ecclesia de Eucharistia*, dice: «La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia. Ésta experimenta con alegría cómo se realiza continuamente, en múltiples formas, la promesa del Señor: ‘He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo’ (Mt 28, 20); en la sagrada Eucaristía, por la transformación del pan y el vino en el cuerpo y en la sangre del Señor, se alegra de esta presencia con una intensidad única. Desde que, en Pentecostés, la Iglesia, Pueblo de la Nueva Alianza, ha empezado su peregrinación hacia la patria celeste, este divino Sacramento ha marcado sus días, llenándolos de confiada esperanza»⁹⁶. Citando la enseñanza del Concilio Vaticano II el Papa continúa diciendo: ‘Con razón ha proclamado el Concilio Vaticano II que el Sacrificio eucarístico es ‘fuente y cima de toda la vida cristiana’. ‘La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la vida a los hombres por medio del Espíritu Santo’. Por tanto, la mirada de la Iglesia se dirige continuamente a su Señor, presente en el Sacramento del altar, en el cual descubre la plena manifestación de su inmenso amor» (*Ecclesia de Eucharistia*, 1).

Uno de los teólogos más brillantes del siglo pasado, H. de Lubac, sintetizó esta profunda relación que existe entre el misterio de la Iglesia y el misterio de la Eucaristía diciendo: «Es la Iglesia la que hace la Eucaristía, pero es también la Eucaristía la que hace la Iglesia»⁹⁷. Comentando estas palabras T. Rincón-Pérez escribe: «La Iglesia hace la Eucaristía puesto que la consagra por medio de sus ministros, pero téngase presente que éstos existen en función de la Eucaristía, y no a la inversa: existe en la Iglesia el poder de consagrar fun-

⁹⁵ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 153.

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 1, en AAS 95 (2003), pars II, pp. 432-475.

⁹⁷ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, p. 141.

dado en el sacramento del orden, pero ‘no es la Eucaristía la que procede del orden, sino que es el orden el que *nace* de la Eucaristía y tiene toda la razón de ser en la Eucaristía misma, la cual, así, aparece efectivamente como el origen, fuente y cima de la vida de la Iglesia entera, incluidos los ministros’⁹⁸.

El Código de Cánones de las Iglesias Orientales subraya sobre todo el aspecto de sacrificio. El c. 698, de índole teológica, dice: «En la Divina Liturgia, por el ministerio del sacerdote que actúa en la persona de Cristo sobre la oblación de la Iglesia, se perpetua, por la virtud del Espíritu Santo, lo que Jesús nuestro Señor hizo en la última Cena. Él dio a sus discípulos su Cuerpo, que iba a ser entregado por nosotros en la Cruz, y su Sangre, que había de ser derramada por nosotros, instituyendo un verdadero y místico sacrificio. Por él, aquel sacrificio cruento de la cruz se conmemora con acción de gracias, se actualiza y es participado por la Iglesia, tanto en la oblación como en la comunión, para significar y llevar a cumplimiento la unidad del Pueblo de Dios, en la edificación de su Cuerpo, que es la Iglesia».

Al tenor del presente canon podemos resumir la doctrina contenida en el de la siguiente manera:

- en la Divina Liturgia se perpetua lo que Jesucristo ha hecho una vez para siempre en la Cruz;
- es un sacrificio verdadero y místico a la vez por el cual se realiza el único sacrificio de la cruz;
- este sacrificio se realiza mediante la acción del sacerdote que actúa en la persona de Cristo sobre la oblación de la Iglesia, por la fuerza del Espíritu Santo;
- celebrando la Eucaristía la Iglesia participa activamente en acción de gracias al Padre, tanto en la oblación como en la comunión;
- en este místico sacrificio se perfecciona la unidad del Pueblo de Dios y se edifica la Iglesia, que es Cuerpo de Cristo⁹⁹.

En esta definición del c. 698 esta expresada la dimensión trinitaria de la divina Eucaristía con especial acento puesto en los aspectos cristológico,

⁹⁸ T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 154; citando a A. BANDERA, *La Iglesia, «Communio Sanctorum»: Iglesia y Eucaristía*, en AA. VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, pp. 269-357.

⁹⁹ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 141; L. NATALE, *Il culto eucaristico nella legislazione della Chiesa cattolica*, en «Apollinaris» 76 (2003), pp. 699-704.

pneumatológico, así como también el aspecto eclesiológico. Esta concepción trinitaria siempre ha estado presente en la disciplina de Oriente. Todo lo que tiene lugar durante la Eucaristía, es posible gracias a la acción del Espíritu Santo y el servicio del sacerdote que actúa *in persona Christi*¹⁰⁰.

2. El ministro

Para que la celebración de la Divina Liturgia sea válida es necesario que el ministro de la consagración eucarística sea un sacerdote, es decir, un Obispo o un presbítero, válidamente ordenado. Lo establece el c. 699 § 1: «Sólo los Obispos y los presbíteros tienen la potestad de celebrar la divina Liturgia». Esta enseñanza ha sido constantemente recordada por el Magisterio de la Iglesia. En la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 1983 se dijo claramente: «Entre estos poderes que Cristo ha confiado de manera exclusiva a los Apóstoles y a sus sucesores, figura el de confeccionar la Eucaristía. Sólo a los Obispos y a los presbíteros (...) está, pues, reservada la potestad de renovar en el misterio eucarístico lo que Cristo hizo en la última Cena»¹⁰¹.

Es importante tener presente que, aunque todo el Pueblo de Dios, por la voluntad divina, participa en el sacerdocio de Cristo, hay una diferencia esencial entre este sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial de los ordenados, por lo cual sólo ellos, en virtud del sacramento del orden tienen la potestad sacramental de santificar en persona de Cristo. Lo destaca el *Vaticanum II*: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la Eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante» (*Lumen gentium*, 10).

De acuerdo con todo lo dicho, sólo los Obispos y presbíteros tienen la potestad de celebrar la Eucaristía. No la tienen los diáconos, de acuerdo con

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*.

¹⁰¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sacerdotium ministeriale*, 6 de agosto de 1983, n° 3, en AAS 75 (1983), pp. 1005-1006.

el c. 699 § 2, aunque «con el propio ministerio, participan más estrechamente con los Obispos y los presbíteros en la celebración de la divina Liturgia, según las prescripciones de los libros litúrgicos». En cuanto a los demás fieles, establece el c. 699 § 3 lo siguiente: «Los demás fieles cristianos que, en virtud del bautismo y de la crismación del santo *myron*, intervienen en la celebración de la divina Liturgia en el modo establecido en los libros litúrgicos o por el derecho particular, participan activamente en el sacrificio de Cristo, tanto más si reciben el Cuerpo y la Sangre del Señor del mismo Sacrificio».

En el presente parágrafo se nos describe de una manera sintética el papel de los fieles cristianos en la celebración de la divina Eucaristía. En primer lugar se nos dice que los fieles tienen derecho a intervenir en la Liturgia en virtud de su sacerdocio común, que obtienen al recibir el sacramento del bautismo y de la crismación. Su participación, que se realiza de acuerdo con las prescripciones de los libros litúrgicos o del derecho particular, ha de ser activa. El Concilio Vaticano II enseña: «La Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Cuerpo del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos» (SC 48). Esta participación es realmente plena cuando los fieles reciben el Cuerpo y la Sangre de Cristo, aunque T. Rincón-Pérez dice al respecto que «la participación en la santa Misa tiene un valor salvífico en sí misma, con independencia de que se comulgue o no. Este es el motivo por el que todos los fieles católicos tienen obligación y derecho a participar en ella, aunque tengan limitado el ejercicio de su derecho a comulgar»¹⁰².

Como ha recordado recientemente la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos: «para promover y manifestar una participación activa, la reciente renovación de los libros litúrgicos, según el espíritu del Concilio, ha favorecido las aclamaciones del pueblo, las respuestas, salmos, antifonas, cánticos, así como acciones, gestos y posturas corporales, y el sagrado silencio que cuidadosamente se debe observar en algunos momentos,

¹⁰² T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 181.

como prevén las rúbricas, también de parte de los fieles. Además, se ha dado un amplio espacio a una adecuada libertad de adaptación, fundamentada sobre el principio de que toda celebración responda a la necesidad, a la capacidad, a la mentalidad y a la índole de los participantes, conforme a las facultades establecidas en las normas litúrgicas. En la elección de los cantos, melodías, oraciones y lecturas bíblicas; en la realización de la homilía; en la preparación de la oración de los fieles; en las moniciones que a veces se pronuncian; y en adornar la iglesia en los diversos tiempos; existe una amplia posibilidad de que en toda celebración se pueda introducir, cómodamente, una cierta variedad para que aparezca con mayor claridad la riqueza de la tradición litúrgica y, atendiendo a las necesidades pastorales, se comunique diligentemente el sentido peculiar de la celebración, de modo que se favorezca la participación interior. También se debe recordar que la fuerza de la acción litúrgica no está en el cambio frecuente de los ritos, sino, verdaderamente, en profundizar en la palabra de Dios y en el misterio que se celebra»¹⁰³.

Un modo de realizar la participación activa de los fieles en la Eucaristía son los ministerios litúrgicos de los laicos. La reciente Instrucción *Redemptio-nis sacramentum* lo ha recordado: «Algunos de entre los fieles laicos ejercen, recta y laudablemente, tareas relacionadas con la sagrada Liturgia, conforme a la tradición, para el bien de la comunidad y de toda la Iglesia de Dios. Conviene que se distribuyan y realicen entre varios las tareas o las diversas partes de una misma tarea»¹⁰⁴. La Instrucción sigue explicando: «Además de los ministerios instituidos, de lector y de acólito, entre las tareas arriba mencionadas, en primer lugar están los de acólito y de lector con un encargo temporal, a los que se unen otros servicios, descritos en el Misal Romano, y también la tarea de preparar las hostias, lavar los paños litúrgicos y similares. Todos ‘los ministros ordenados y los fieles laicos, al desempeñar su función u oficio, harán todo y sólo aquello que les corresponde’, y, ya lo hagan en la misma celebración litúrgica, ya en su preparación, sea realizado de tal forma que la liturgia de la Iglesia se desarrolle de manera digna y decorosa»¹⁰⁵. Además, nunca se puede olvidar que «el fiel laico que es llamado para prestar una ayuda en las celebraciones litúrgicas, debe estar debidamente preparado y ser recomendable por

¹⁰³ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Redemptio-nis sacramentum*, 25 de marzo de 2004, n. 39, en AAS 96 (2004), pars II, pp. 549-601.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n. 43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n. 44.

su vida cristiana, fe, costumbres y su fidelidad hacia el Magisterio de la Iglesia. Conviene que haya recibido la formación litúrgica correspondiente a su edad, condición, género de vida y cultura religiosa»¹⁰⁶.

Hablando del ministro de la divina Eucaristía hay que hacer también una referencia al c. 709 que habla de la distribución de la sagrada comunión. El canon establece: «§ 1. Distribuye la divina Eucaristía el sacerdote o, si así lo dice el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris*, también el diácono. § 2. Corresponde al Sínodo de los Obispos de la Iglesia patriarcal o al Consejo de Jerarcas establecer las normas oportunas, según las cuales también otros fieles cristianos puedan distribuir la divina Eucaristía».

Es un principio fundamental en la Tradición de Oriente que al sacerdote que celebra la divina Eucaristía le corresponde distribuirla a los fieles *sub utraque specie*¹⁰⁷. En todas las demás situaciones, podríamos decir extraordinarias, nacidas de una verdadera necesidad pastoral, el Código oriental deja al juicio del derecho particular establecer otros ministros de la distribución de la Eucaristía¹⁰⁸. De acuerdo con esta regla general, también el diácono puede ser admitido como ministro de la comunión, si así lo establece el derecho particular de una determinada Iglesia *sui iuris*. En cuanto a los demás fieles es tarea del Sínodo de los Obispos de la Iglesia patriarcal o, en otros casos, del Consejo de Jerarcas establecer normas que permitan a los laicos distribuir la comunión, de acuerdo con la normativa del c. 403 § 2 que afirma que «*si Ecclesiae necessitates vel vera utilitas id suadent et ministri sacri desunt, possunt laicis quaedam ministrorum sacrorum functiones committi ad normam iuris*»¹⁰⁹.

En cualquier caso, hay que decir que no es muy frecuente en la praxis de las Iglesias orientales la admisión a los laicos como ministros de la comunión. Incluso el diácono participa en la distribución de la comunión simplemente sujetando el cáliz con la Sangre de Cristo al sacerdote que administra la comunión. Los laicos estaban excluidos siempre de la posibilidad de administrar la Eucaristía. Incluso ellos mismos siempre tenían que recibirla de las manos del sacerdote. No podían tomarla directamente del altar, sin la mediación del sa-

¹⁰⁶ *Ibid.*, n. 46.

¹⁰⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 59.

¹⁰⁸ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 103.

¹⁰⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., nn. 58 y 69.

cerdote. Eso sería admisible sólo en el caso de persecución. Además, de acuerdo con lo que dijo el Concilio de Trullo, no era posible tomarse la comunión por sí solo si en la celebración estaba presente el Obispo, presbítero o diácono. Un acto como éste estaba sancionado con una excomunión semanal¹¹⁰.

3. La celebración y participación de los fieles

El *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* establece unas normas muy precisas acerca de la celebración de la divina Eucaristía. En primer lugar se prescribe que «en cuanto al modo de celebrar la divina Liturgia, es decir, si ha de hacerse individualmente o en concelebración, téngase en cuenta sobre todo las necesidades pastorales de los fieles» (c. 700 § 1 del CCEO). Ya que la celebración de la Eucaristía no es una función privada, se ha de procurar que los sacerdotes celebren, si es posible, siempre en presencia de los fieles. No obstante no se prohíbe la celebración individual, a no ser que en el mismo tiempo y en la misma Iglesia tenga lugar una concelebración (cf. c. 902 del CIC)¹¹¹.

La Eucaristía que constituye el centro de la vida cristiana «puede celebrarse laudablemente todos los días, exceptuados aquellos excluidos por las normas de los libros litúrgicos de la Iglesia *sui iuris* a la que el sacerdote está adscrito» (c. 704 del CCEO). En realidad «en Oriente, la Divina Liturgia se celebra cada sábado y domingo, y en todos los días festivos o semifestivos. Por ejemplo, en el rito bizantino, los lunes, martes y jueves de la gran cuaresma se ofrece la Divina Liturgia; los miércoles y viernes se celebra la Liturgia de la Presantificación (...). Incluso en el domingo no necesariamente cada sacerdote debe celebrar, que, no obstante, no le dispensa de participar en otros oficios litúrgicos»¹¹². A la vez se aconseja la frecuente celebración de la Eucaristía, cada día, si es posible. Sobre todo en los monasterios o en las casas de los religiosos y religiosas debería celebrarse la Santa Misa todos los días (cf. cc. 473 § 1 y 538 § 1). Además, el párroco debe frecuentemente celebrar la Divina Liturgia, y los días prescritos por el derecho particular de su propia Iglesia *sui iuris* tiene la obligación de ofrecerla *pro populo* (cf. c. 294).

¹¹⁰ Cf. D. SALACHAS, *Teología e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 165.

¹¹¹ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Declaratio de concelebratione*, 7 de agosto de 1972, n°3, en AAS 64 (1972), p. 563; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Eucharisticum mysterium*, 25 de mayo de 1967, n°47, en AAS 59 (1967), pp. 565-566.

¹¹² L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 100.

Hay que mencionar también la cuestión de la binación. El tema de la binación, es decir, cuando se celebra la Eucaristía más de una vez al día, fue considerado por la Comisión para la revisión del Código oriental, ya que en el ordenamiento latino existe esta posibilidad. No obstante, se decidió no incluirla en la normativa oriental, sobre todo para evitar las multiplicaciones excesivas de las celebraciones festivas¹¹³.

Es interesante mencionar en este momento la prescripción del c. 881 § 1 del CCEO que establece: «Los fieles cristianos están obligados, en los domingos y fiestas de precepto, a participar en la Divina Liturgia o, según las prescripciones o la legítima costumbre de la propia Iglesia *sui iuris*, en la celebración de las alabanzas divinas». La normativa presente difiere de la del c. 1247 del CIC, ya que, según la formulación del canon oriental «el precepto de la Misa puede ser sustituido, ‘según las prescripciones o la legítima costumbre de la propia Iglesia *sui iuris*’, por la celebración de las alabanzas divinas (Liturgia de las horas). Por mucho que pueda sorprender, no se trata de una forma sustitutoria (cuando no es posible asistir a Misa), sino de una forma alternativa, como se ve por el proceso de codificación (cf. Nuntia 28 (1989), p. 122)»¹¹⁴.

En cuanto al lugar de la celebración la normativa oriental establece: «El sacerdote católico puede celebrar la Divina Liturgia en el altar de cualquier iglesia católica. Para que el sacerdote pueda celebrar la Divina Liturgia en una iglesia de acatólicos necesita licencia del Jerarca del lugar» (c. 705 §§ 1 y 2). En virtud de este canon el lugar ordinario de la celebración de la divina Eucaristía es el altar de cualquier iglesia católica. Además, el Obispo puede permitir que la Eucaristía se celebre fuera de la iglesia, por ejemplo, en un hospital, en la cárcel o en la escuela. Pero en el caso en el que falte la iglesia católica y haya una necesidad de celebrar la Divina Liturgia en una iglesia de los acatólicos, el sacerdote necesita la licencia de la autoridad¹¹⁵. Elaborando este canon, en los primeros momentos, se quería hacer una distinción entre las Iglesias orientales acatólicas y otras Comunidades eclesiales. En primer caso bastaría una causa grave, para poder celebrar la Eucaristía en una de estas

¹¹³ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese orientali...*, cit., p. 592.

¹¹⁴ J. MANZANARES, *Comentario al c. 880 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, Madrid 1994, p. 359; cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 64.

¹¹⁵ Cf. V. J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law...*, cit., pp. 396-397.

iglesias. En el segundo se requería la licencia del Jerarca¹¹⁶. Al final se decidió no hacer esta distinción.

La normativa del CCEO contiene también prescripciones acerca de la materia de la Eucaristía. Dice el c. 706: «Los dones sagrados que se ofrecen en la divina Liturgia son pan exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de alteración, y vino natural del fruto de la vid no alterado».

En cuanto a la distribución de la comunión el c. 713 § 1 del CCEO prescribe que «La divina Eucaristía ha de ser distribuida en la celebración de la Divina Liturgia, a no ser que una justa causa aconseje otra cosa». Esta es la normativa que ha de observarse en la situación normal, no se refiere a situaciones como la comunión de los enfermos ausentes en la celebración, o la comunión de los fieles los días cuando no se celebra la Divina Liturgia. La *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales* dice que «las rubricas de todos los libros litúrgicos presuponen que el Pan celestial distribuido a los fieles ha de ser aquel consagrado durante la misma celebración, sin recurrir a la reserva eucarística, salvo casos de absoluta necesidad. Los Sumos Pontífices Benedicto XIV y Pío XII han confirmado con fuerza tal prescripción que está en plena sintonía con la tradición oriental»¹¹⁷.

El parágrafo segundo del c. 713 contiene la normativa acerca del ayuno eucarístico: «Sobre la preparación para participar en la divina Eucaristía mediante el ayuno, las oraciones y otras obras, los fieles cristianos cumplan fielmente las normas de la Iglesia *sui iuris* a la que están adscritos, no sólo en el ámbito territorial de la misma Iglesia, sino, en lo posible, en todo el mundo» (c. 713 § 2 del CCEO). Como podemos ver, la normativa del canon presente, en cuanto a lo que se refiere a la preparación de los fieles a la divina Eucaristía, nos reenvía al derecho particular de cada una de las Iglesias *sui iuris*. Esta norma también ha de ser observada por los *Christifideles* orientales que se encuentran en los territorios de la Iglesia latina, si les es posible¹¹⁸.

El CCEO contiene también la normativa acerca de la reserva de la Eucaristía. Dice el c. 714: «§ 1. En las iglesias donde se celebra el culto divino

¹¹⁶ Cf. «Nuntia» 4 (1977), p. 38.

¹¹⁷ CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 61.

¹¹⁸ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 184.

público y, al menos algunas veces al mes, la Divina Liturgia, resérvese la divina Eucaristía sobre todo para los enfermos, cumpliendo fielmente las prescripciones de los libros litúrgicos de la propia Iglesia *sui iuris*, y sea adorada por los fieles cristianos con suma veneración. § 2. La reserva de la divina Eucaristía está puesta bajo la vigilancia y reglamentación del Jerarca del lugar».

Según esta prescripción la Eucaristía ha de ser reservada en las iglesias por dos motivos principalmente, para los enfermos y para la adoración. En efecto, la Iglesia recomienda tanto a los pastores como a los fieles la adoración del Santísimo Sacramento, donde está presente el mismo Jesucristo. La oración delante del Santísimo ayuda a madurar la fe y fortalece los vínculos de la unidad con Jesús¹¹⁹. Aunque la máxima expresión del culto a la Santísima Eucaristía es la celebración y participación en la Santa Misa, ésta no agota las formas del culto eucarístico. Precisamente por eso existe la norma de la reserva. Así los fieles pueden adorar con suma reverencia al Señor a través de un acto personal en el que celebran el *mysterion*, tendiendo de esta forma a alcanzar la comunión sacramental y espiritual¹²⁰.

En la reserva de la divina Eucaristía se han de observar las prescripciones de los libros litúrgicos de la propia Iglesia *sui iuris*. Además, según el c. 714 § 2, es obligación del Jerarca del lugar dar normas acerca de la reserva de la Eucaristía y vigilar su cumplimiento.

Hay que hacer notar también que el CCEO no contiene la normativa semejante a la del c. 917 del CIC'83 que dice que «quien ya ha recibido la santísima Eucaristía, puede recibirla otra vez el mismo día solamente dentro de la celebración eucarística en la que participa»¹²¹. No se consideró oportuno incluir esta norma al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, haciendo entender que esta norma latina no es *contra ius seu mentem* de los *Christifideles* orientales, sino *praeter ius*¹²².

La siguiente cuestión que contempla el Código oriental es la participación de los niños en la Divina Liturgia. Dice el c. 710: «Sobre la participación de los niños en la divina Eucaristía, después del bautismo y de la crismación

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 108.

¹²⁰ Cf. L. NATALE, *Il culto eucaristico nella legislazione della Chiesa cattolica...*, cit., pp. 708-709.

¹²¹ Cf. D. MUSSONE, *L'Eucaristia nel Codice de Diritto Canonico. Commento ai can. 897-958*, Città del Vaticano 2002, pp. 87-90.

¹²² Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali...*, cit., p. 596; cf. «Nuntia» 28 (1989), p. 90.

del santo *myron*, cúmplanse, tomando las debidas cautelas, las prescripciones de los libros litúrgicos de la propia Iglesia *sui iuris*». Como ya lo hemos explicado, «según la normativa oriental, inmediatamente después del bautismo y la crismación se puede administrar a los niños la Eucaristía bajo la especie del vino, teniendo presentes las prescripciones del derecho particular. Para los orientales es difícil de entender que la crismación puede ser administrada después de la Eucaristía aunque respetan otras tradiciones. Entonces, en la vía ordinaria, cuando un fiel, por cualquier motivo no está todavía crismado, y quiera participar por primera vez en la Eucaristía, hay que proceder primero a la crismación y luego se podría admitirlo a la Eucaristía»¹²³.

Así mismo el Catecismo de la Iglesia Católica enseña: «Hecho hijo de Dios, revestido de la túnica nupcial, el neófito es admitido ‘al festín de las bodas del Cordero’ y recibe el alimento de la vida nueva, el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Las Iglesias orientales conservan una conciencia viva de la unidad de la iniciación cristiana por lo que dan la sagrada comunión a todos los nuevos bautizados y confirmados, incluso a los niños pequeños, recordando las palabras del Señor: ‘Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis’ (Mc 10,14). La Iglesia latina, que reserva el acceso a la Sagrada Comunión a los que han alcanzado el uso de razón, expresa cómo el Bautismo introduce a la Eucaristía acercando al altar al niño recién bautizado para la oración del Padre Nuestro» (CIGC 1244).

El c. 711 del CCEO establece: «Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave no celebre la divina Liturgia ni reciba la divina Eucaristía si no concurre un motivo grave y falta oportunidad para recibir el sacramento de la penitencia; en este caso debe hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de acercarse cuanto antes a este sacramento». La normativa tiene sus raíces en la enseñanza de los mismos Apóstoles. San Pablo en la primera Carta a los Corintios escribe: «Por eso, el que coma el pan o beba la copa del Señor indignamente tendrá que dar cuenta del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Que cada uno se examine a sí mismo antes de comer este pan y beber esta copa; porque si come y bebe sin discernir el Cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11, 27-29). Así, pues, el que comete un pecado grave y recibe la comunión lo hace indignamente. Por lo tanto, teniendo la

¹²³ L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., pp. 182-183; cf. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Inter-ecclesial relations between eastern and latin catholic's*, Washington 2009, p. 19.

conciencia de hallarse en el pecado grave, tanto el sacerdote, como cualquier fiel, ha de recurrir primero al sacramento de la penitencia y luego a la comunión. Puede ocurrir que le sea imposible a uno acudir a la confesión. En este caso el canon prescribe que, antes de comulgar, se haga acto de contrición perfecta con el propósito de acudir a la confesión cuando sea posible.

El canon siguiente añade que «los públicamente indignos han de ser apartados de recibir la divina Eucaristía» (c. 712 del CCEO). De la misma forma que el canon anterior también el presente deriva de la enseñanza del Apóstol San Pablo. Es, por su propia naturaleza, una prohibición de derecho divino y trasciende el ámbito de las leyes eclesiásticas. Por lo tanto no puede ser cambiada ni se pueden dar normas contrarias a esta doctrina de la Iglesia¹²⁴.

De acuerdo con la normativa oriental «los que han incurrido en la excomunión menor están excluidos de recibir la divina Eucaristía; además pueden ser excluidos de la participación en la Divina Liturgia, incluso de la entrada a la iglesia donde se está celebrando públicamente el culto divino. Los que han incurrido en la excomunión mayor están además excluidos de recibir los demás sacramentos, de administrar los sacramentos y los sacramentales»¹²⁵. Por lo tanto, cuando es público el hecho de que una persona ha cometido un pecado grave y está castigada con penas canónicas, hay que apartarla de recibir la divina Eucaristía, para salvaguardar la dignidad del sacramento y evitar el escándalo.

4. La concelebración

La normativa oriental contiene normas acerca de la concelebración de la Divina Liturgia. Bajo el concepto de «concelebración» entendemos la participación simultánea de varios presbíteros u Obispos en la celebración del sacrificio eucarístico bajo la presidencia de uno de ellos, llamado celebrante principal. Dice el Decreto *Ecclesiae semper*: «*In hac ratione Missam celebrandi plures sacerdotes, in virtute eiusdem Sacerdotii et in persona Summi Sacerdotis simul una voluntate et una voce agunt, atque unicum Sacrificium único actu sacramentali simul conficiunt et offerunt, idem simul participant*»¹²⁶.

¹²⁴ Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 106.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Ecclesiae semper*, 7.III.1965, en AAS 57 (1965), pp. 410-412.

En primer lugar el Código se refiere a la concelebración entre los sacerdotes y el Obispo de la misma Iglesia *sui iuris*. Establece el c. 700 § 2 lo siguiente: «*Si tamen fieri potest, Divinam Liturgiam presbyteri una cum Episcopo praeside aut cum alio presbytero celebrent, cum ita opportune unitas sacerdotii ac sacrificii manifestetur; integrum tamen manet ius uniuscuiusque sacerdotis Divinam Liturgiam singillatim celebrandi, non autem eodem tempore, quo in eadem ecclesia concelebratio habetur*»¹²⁷.

Conforme con las palabras del Vaticano II, el CCEO aconseja la concelebración de los presbíteros entre sí y con su Obispo para manifestar de esta forma la unidad del sacerdocio y del mismo sacrificio eucarístico. «La concelebración esta prescrita en el rito mismo de la ordenación del Obispo y del presbítero y en la Misa crismal. Además la concelebración habitual de la Divina Liturgia no siempre es posible, sobre todo cuando la utilidad y la necesidad pastoral de los fieles exigen que el sacerdote celebre individualmente»¹²⁸.

La normativa oriental también contempla el caso de concelebración entre presbíteros de diversas Iglesias *sui iuris*. Prescribe el c. 701: «Puede tenerse la concelebración entre Obispos y presbíteros de diversas Iglesias *sui iuris*, con justa causa, sobre todo para fomentar la caridad y manifestar la unión entre las Iglesias, con licencia del Obispo eparquial, siguiendo todas las prescripciones de los libros litúrgicos del primer celebrante, lejos de todo sincretismo litúr-

¹²⁷ Esta normativa está basada en la enseñanza del último Concilio ecuménico que dice que «todos los presbíteros, juntamente con los Obispos, participan de tal modo el mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y de misión exige una unión jerárquica de ellos con el Orden de los Obispos, unión que manifiestan perfectamente a veces en la concelebración litúrgica, y unidos a los cuales profesan que celebran la comunión eucarística» (*Presbyterorum Ordinis*, 7). Sigue explicando el Concilio: «Los presbíteros, constituidos por la Ordenación en el Orden del Presbiterado, están unidos todos entre sí por la íntima fraternidad sacramental, y forman un presbiterio especial en la diócesis a cuyo servicio se consagran bajo el Obispo propio. Porque aunque se entreguen a diversas funciones, desempeñan con todo un solo ministerio sacerdotal para los hombres (...). Cada uno está unido con los demás miembros de este presbiterio por vínculos especiales de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad: esto se expresa litúrgicamente ya desde los tiempos antiguos, al ser invitados los presbíteros asistentes a imponer sus manos sobre el nuevo elegido, juntamente con el Obispo ordenante, y cuando concelebran la Sagrada Eucaristía unidos cordialmente. Cada uno de los presbíteros se une, pues, con sus hermanos por el vínculo de la caridad, de la oración y de la total cooperación, y de esta forma se manifiesta la unidad con que Cristo quiso que fueran consumados para que conozca el mundo que el Hijo fue enviado por el Padre» (*Presbyterorum Ordinis*, 8).

¹²⁸ D. SALACHAS, *Teología e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale...*, cit., p. 153; cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 57.

gico y conservando, en lo posible, los ornamentos litúrgicos e insignias de la propia Iglesia *sui iuris*».

Sabemos ya que en principio los ministros sagrados, a la hora de celebrar la Divina Liturgia, han de atenerse a las normas de su propia Iglesia *sui iuris*. En la Instrucción de la Conferencia Episcopal Española: *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España* se señala expresamente: «Cuando el párroco latino de una parroquia oriental debidamente preparado, convenga que celebre una liturgia no latina, la petición deberá hacerla el propio Obispo diocesano a la Congregación para las Iglesias Orientales, única competente para conceder las oportunas licencias»¹²⁹.

No obstante, el CCEO permite la concelebración de varios sacerdotes u Obispos de distintas Iglesias *sui iuris*, sobre todo para manifestar de esta forma la unión entre las Iglesias y fomentar la caridad. En efecto, aquí se trata de «un modo muy elocuente de evidenciar la variedad de las tradiciones eclesiales y su influencia en la unidad de la Iglesia. Es un símbolo significativo de la futura unidad en la pluriformidad, como también un instrumento para defender las Iglesias orientales y su propio carácter contra cualquier forma de asimilación, sobre todo en los lugares donde éstos constituyen una minoría».

El canon citado contiene una serie de requisitos que han de cumplirse para que tal concelebración sea posible, a saber:

- que exista una causa justa;
- la licencia del Obispo eparquial;
- evitar el sincretismo litúrgico;
- conservar los ornamentos e insignias de su propia Iglesia;
- durante la celebración hay que seguir las prescripciones de los libros litúrgicos del celebrante principal¹³⁰.

Hay que hacer notar que el presente canon no tiene su paralelo en la normativa latina. Podríamos preguntarnos si en este caso estamos ante una laguna en el CIC. El canonista Pablo Gefaell dice que «un caso claro de laguna en el CIC concierne la disposición recogida en el CCEO c. 701. En efecto, el Código latino no dice nada en referencia a la posibilidad de una concelebración entre sacerdotes pertenecientes a diferentes Iglesias católicas

¹²⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*, 21 de noviembre de 2003, en «Ecclesia» 3183 (13.XII.2003), pp. 9-13.

¹³⁰ Cf. D. SALACHAS, L. SABBARESE, *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive intereclesiali*, Città del Vaticano 2004, p. 290.

sui iuris, mientras que el canon oriental arriba citado la permite e indica las condiciones para su realización. En este caso creo que cabe aplicar a los latinos el contenido de ese canon oriental, cuando se desea hacer una concelebración entre latinos y orientales (que por otro lado es el caso más frecuente en la práctica)¹³¹.

El CCEO prohíbe expresamente «a los sacerdotes católicos concelebrar la Divina Liturgia juntamente con sacerdotes o ministros acatólicos» (c. 702 del CCEO). El canon no nos deja ninguna duda acerca de esta concelebración. El vínculo que existe entre el misterio de la Iglesia y el misterio de la Eucaristía es tan profundo, que exige plena profesión de fe y de la comunión eclesial para poder concelebrar la Divina Liturgia. En esta situación no hay motivos de índole pastoral o cualquier otro que permitieran la concelebración entre los ministros católicos y los acatólicos¹³². Dice el Directorio ecuménico: «Puesto que la concelebración eucarística es una manifestación visible de la plena comunión de fe, de culto y de comunidad de vida de la Iglesia católica, expresada por los ministros de esta Iglesia, no está permitido concelebrar la Eucaristía con ministros de otras Iglesias y Comunidades eclesiales»¹³³. Lo afirma también el documento de la Conferencia Episcopal Italiana de 23 de febrero del 2010 diciendo que «la concelebración de la Eucaristía entre los sacerdotes católicos y no católicos está absolutamente prohibida. En efecto, la finalidad de la concelebración es la manifestación de la plena comunión eclesial entre los ministros. Esta no tiene lugar cuando entre las diversas Iglesias no está establecida la integridad de los vínculos de la comunión en la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesial»¹³⁴.

Además, prescribe el c. 703: «§ 1. No se admita a un sacerdote forastero a celebrar la Divina Liturgia si no presenta al rector de la iglesia carta comendaticia de su Jerarca o si no consta suficientemente al rector de su honestidad por algún otro modo. § 2. Puede el Obispo eparquial dar normas más preci-

¹³¹ P. GEFAELL, *Relaciones entre los dos Códigos del único Corpus Iuris Canonici*, en «Ius Canonicum» 39 (1999), p. 621.

¹³² Cf. L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 98.

¹³³ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios...*, cit., n. 104.

¹³⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, 23 de febrero de 2010, en www.chiesacattolica.va.

sas sobre esta materia, que han de respetar todos los sacerdotes, incluidos los exentos de cualquier tipo». El caso contemplado es una cuestión contemplada ya en la normativa antigua. Actualmente se exige que el sacerdote presente el llamado *celebret*, con el que se certifica que una persona es sacerdote, que puede celebrar la Divina Liturgia y que no tiene ningún impedimento que le prohíba hacerlo. Cuando, por varios motivos, no es posible hacerlo, el sacerdote tiene que demostrar su condición de otra forma.

Además, el párrafo segundo del c. 703 añade la prescripción de que el Obispo eparquial puede dar normas más precisas en esta materia. Si las emana, todos los sacerdotes están obligados a observarlas.

5. Las ofrendas

Los tres últimos cánones sobre el sacramento de la divina Eucaristía regulan la cuestión de los estipendios de Misa¹³⁵. El c. 715 del CCEO prescribe lo siguiente: «§ 1. Los sacerdotes pueden recibir las ofrendas que los fieles les entregan para la celebración de la Divina Liturgia según sus propias intenciones, conforme a la costumbre aprobada por la Iglesia. § 2. También les es lícito, si así lo permite una legítima costumbre, recibir ofrendas por la Liturgia de los presantificados y por las conmemoraciones en la Divina Liturgia». En primer lugar hay que subrayar que aquí no se trata de unas tasas o de pagos por Misa, sino que es un donativo voluntario que los fieles ofrecen a los sacerdotes por la celebración de la Eucaristía según las intenciones por ellos pedidas. Además de estas ofertas, los fieles, si les permite una legítima costumbre, pueden hacer ofrendas tanto por la Liturgia de los presantificados, como por las conmemoraciones en la Divina Liturgia. Ya

¹³⁵J. CALVO-ÁLVAREZ en AA.VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2003, vol. III, comentando el c. 945 del CIC dice: «Desde el punto de vista histórico, la *stips* parece que tiene su origen en el ofertorio de la Misa, en el cual los fieles que participaban en la celebración eucarística ofrecían, sobre todo, el pan y el vino para el Sacrificio, y también otros dones naturales, tanto para la sustentación de los sacerdotes como para el alimento de los pobres. Por lo tanto la *stips* ofrecida estaba unida propiamente con la misma celebración eucarística. En cuanto a la naturaleza de esta *stips*, la mayor parte de los autores que se ocuparon del tema, mantuvieron que se trataba de una oblación de los fieles cristianos, con ocasión del Sacrificio eucarístico, con el fin de que fuera celebrado y aplicado por su intención, y ayudar, por su parte, tanto a proveer a la sustentación de los ministros como a atender a las varias necesidades de la Iglesia».

que el canon es bastante genérico «el reenvío a la costumbre aprobada por la Iglesia puede explicitarse en cada Iglesia *sui iuris*, o al menos en cada eparquía, con ulteriores normas»¹³⁶.

El canon siguiente, el 716 «recomienda vivamente a los Obispos eparquiales que introduzcan, en cuanto les sea posible, la práctica de recibir sólo aquellas ofrendas que los fieles cristianos hacen espontáneamente con la ocasión de la Divina Liturgia; cada uno de los sacerdotes puede celebrar voluntariamente la Divina Liturgia también sin cualquier ofrenda según las intenciones de los fieles cristianos, especialmente de los pobres»¹³⁷. Este canon nos recuerda además la normativa del c. 1013, donde se dice que le corresponde al Obispo eparquial establecer las tasas que se han de pagar, entre otras cosas, por la celebración de la divina Eucaristía, otros sacramentos o actos del culto divino (cf. c. 1013 § 1).

El último canon referido a la Eucaristía es el 717 que contiene la siguiente normativa: «Los sacerdotes, si reciben ofrendas de los fieles de otra Iglesia *sui iuris* para celebrar la Divina Liturgia, están gravemente obligados a observar sobre estas ofrendas las normas de esa Iglesia, a no ser que conste otra cosa por parte del oferente». La presente norma –ausente en el CIC 83– es de mucho interés para los fieles latinos que hacen una ofrenda a los sacerdotes orientales por la celebración de la Eucaristía por sus intenciones. Estos sacerdotes están obligados a observar en esta materia las prescripciones de la Iglesia *sui iuris* del oferente, a no ser que éste diga otra cosa. Está claro que el que hace la ofrenda no tiene por qué conocer el derecho de la otra Iglesia *sui iuris*, por eso es tan importante la prescripción del canon¹³⁸. También es de suma importancia para los sacerdotes latinos. «En el caso de las Iglesias orientales resultará menos fácil a un sacerdote latino saber cuáles son esas normas a las que está gravemente obligado. Es de suponer que lo determinen las diversas Iglesias *sui iuris* en su derecho particular»¹³⁹.

¹³⁶ J. MANZANARES, *Comentario al c. 715 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales...*, cit., p. 296.

¹³⁷ L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium...*, cit., p. 109; cf. c. 716 del CCEO.

¹³⁸ Cf. V. DE PAOLIS, *Liturgia e denaro. Indicazioni del Codice de Diritto Canonico e del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, en «Revista litúrgica» 84 (1997), pp. 245-260.

¹³⁹ J. MANZANARES, *Comentario al c. 717 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales...*, cit., p. 297.

II. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

A. *El matrimonio en Oriente*

Para entender la normativa canónica oriental acerca del sacramento del matrimonio tenemos que, por lo menos brevemente, entrar en la historia y la teología oriental del matrimonio. «El matrimonio es una institución de derecho natural, que existe también en la economía de la Creación, tan antigua como la humanidad, en la que convergen exigencias de diversa naturaleza: antropológicas y teológicas, individuales y sociales, afectivas y económicas; además, según la doctrina católica, el matrimonio es el ámbito exclusivo del ejercicio legítimo de la sexualidad humana»¹⁴⁰. Por lo tanto, «la relación de amor entre el marido y la mujer se convierte en una fecunda participación en la obra de la creación mediante la generación de la prole, que es el cumplimiento de todo lo prometido a Abrahán, elegido por Dios a ser padre de una multitud de pueblos, todos llamados a ofrecer a Dios un culto en el espíritu y en la verdad»¹⁴¹.

A la luz de la Biblia y de la fe cristiana podemos afirmar que «la vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer, según salieron de la mano del Creador. El matrimonio no es una institución puramente humana, a pesar de las numerosas variaciones que ha podido sufrir a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales. Estas diversidades no deben hacer olvidar sus rasgos comunes y permanentes. A pesar de que la dignidad de esta institución no se trasluce siempre con la misma claridad (cf. *Gaudium et spes* 47, 2), existe en todas las culturas un cierto sentido de la grandeza de la unión matrimonial» (CIgC 1603). Como sigue explicando el Catecismo de la Iglesia Católica: «Dios, que ha creado al hombre por amor lo ha llamado también al amor, vocación fundamental e innata de todo ser humano. Porque el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 2), que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8.16). Habiéndolos creado Dios hombre y mujer, el amor mutuo entre ellos se convierte en imagen del amor absoluto e indefectible con el que Dios ama al hombre. Este amor es

¹⁴⁰ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio desde la comparación entre ordenamientos*, en «*Ius Canonicum*» 89 (2005), p. 94.

¹⁴¹ CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 79.

bueno, muy bueno, a los ojos del Creador (cf. Gn 1, 31). Y este amor que Dios bendice es destinado a ser fecundo y a realizarse en la obra común del cuidado de la creación. ‘Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla’ (Gn 1, 28)» (CIgC 1604).

La unión conyugal está basada en el amor, pero entendido en su sentido más profundo. W. Kasper, hablando de amor conyugal dice: «Considerado en un nivel más profundo, el amor se nos revela como la realidad originaria de todo lo real. El ser finito es algo carencial, es un ser referido a la complementación por parte de otra realidad. También el ser humano es un ser carencial que tiende a una plenitud con ayuda de bienes materiales, biológicos y espirituales. Pero nada de eso le puede satisfacer; necesita de una compañía semejante a él (cf. Gen 2, 20ss.) (...). La propia persona, lo mismo que la del otro, existe concretamente sólo en un cuerpo y en el contexto de una serie de referencias al mundo. Entre ellas figura la sexualidad del ser humano. Esta no constituye una determinación parcial, sino un talante fundamental del ser humano (...). La forma más completa de unión personal entre el hombre y la mujer es el matrimonio. Más que cualquier otro modo de relación interhumana abarca la totalidad de la persona de los dos cónyuges en todas sus dimensiones»¹⁴².

Pronunciándose sobre el mismo tema Bañares explica que «si la persona lo es desde su dimensión sexuada; si tiene el centro de su estatuto ontológico en su libertad, y esta se ofrece como la posibilidad de autoperfeccionamiento –radicado originariamente en ella misma– a través de su acto propio que es el amor; y si el amor vincula al sujeto con un valor personal –o mejor, con una persona como valor en sí–, y es la relación que más y mejor facilita el proceso de desarrollo personal –a través de su efecto intransitivo–; de ahí se sigue que pueda existir un tipo especial de amor dirigido precisamente desde y hacia la condición sexuada de la otra persona: hacia el otro en cuanto varón o mujer»¹⁴³. Sigue explicando el mismo autor: «El acto de amor, propio de la libertad, debe promover su equilibrio y armonía. En el sujeto normal, esta tendencia genérica de apertura hacia el otro en cuanto sujeto de una modelización sexuada diversa, al ser encauzada por el amor, se polariza hacia una persona

¹⁴² W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984, pp. 26-28.

¹⁴³ J. I. BAÑARES, *Titulus VII. De Matrimonio. Introducción*, en *Comentario Exegético...*, cit., vol. III, p. 1026.

concreta: de modo que la potencialidad específica de la dimensión sexuada desea y busca en el otro el término de una particular comunión»¹⁴⁴.

La realidad del matrimonio, además de estas bases antropológicas, tiene también una dimensión jurídica, puesto que, tanto el matrimonio como la familia, son una realidad «social *ab origine*, se constituye para ser social, está abierta a la posibilidad del aumento de la sociedad, y presenta exigencias de justicia respecto a ella. No basta, en efecto, con establecer el fundamento del *ius connubii*. Los sujetos que contraen necesitan el reconocimiento y la protección de la sociedad en la que viven a través de su sistema de normas»¹⁴⁵. Antes de entrar en el campo de la normativa jurídica acerca del sacramento del matrimonio, analizaremos, por lo menos brevemente, la teología oriental del matrimonio. Aunque, como ya se ha dicho, las bases de la doctrina sobre el matrimonio son comunes tanto para la Tradición Occidental como la Oriental, el análisis de la teología del matrimonio nos ayudará a descubrir algunas diferencias significativas entre el Oriente y Occidente.

En primer lugar la normativa oriental subraya que el matrimonio es un pacto interpersonal entre el varón y la mujer, fundamentado en Dios Creador. El primer canon del CCEO que habla del sacramento del matrimonio contiene condensada la teología oriental acerca de este sacramento. Dice el c. 776: «§ 1. *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem et educationem ordinatur.* § 2. *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur.* § 3. *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio inter baptizatos specialem obtinent firmitatem ratione sacramenti*»¹⁴⁶.

La primera característica que salta a la vista al estudiar el c. 776 del CCEO es que el término *contratus* que fue usado en la doctrina latina pre-

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 1027.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 1028.

¹⁴⁶ La doctrina que se ve reflejada en el presente canon se formuló ya en el Concilio de Florencia y el de Trento. Luego fue desarrollada, sobre todo en el magisterio pontificio. Como ejemplo podemos mencionar aquí al Papa Eugenio IV y la Const. *Exultate Deo* de 22 de noviembre de 1439; Leon XIII y su Encíclica *Arcanum* de 10 de febrero de 1880; o el Papa Pío XI y su Encíclica *Casti connubii* de 31 de diciembre de 1930.

cedente (ahora ha sido cambiado)¹⁴⁷, no se emplea en la doctrina oriental. Se usa el termino *foedus* (alianza), que refleja mucho mejor la enseñanza oriental sobre el sacramento de matrimonio, visto en la perspectiva bíblica y patristica, como una alianza interpersonal de vida común y de amor entre los esposos. De esta forma el hombre y la mujer, que forman un consorcio de toda la vida, son no sólo una sola carne, sino también un solo espíritu¹⁴⁸.

Esta unión de toda la vida está fundada en el consentimiento personal irrevocable y se ordena, según el c. 776 § 1, al bien de los cónyuges y a la generación y educación de los hijos. Estos son, lo que la doctrina llama, los fines esenciales de los que está dotado el matrimonio. «Ante todo hay que notar que en el Código el término *bonum coniugum* aparece en el contexto de la ordenación natural del matrimonio. Se dice que el *vitae consortium* esta ordenado *indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem*»¹⁴⁹.

Tanto el *bonum coniugum*, como el *bonum prolis*, pertenecen al plan creador del mismo Dios. De esta forma se subraya que el consorcio conyugal no es puramente biológico ni egoísta. Sólo tiene sentido si está ordenado a la procreación y educación de la prole, el mayor don de Dios Creador. Así los cónyuges pueden participar en el amor creador del mismo Dios¹⁵⁰.

Hay que hacer notar también que por el hecho de que el *bonum coniugum* ha sido enumerado como primero «no se puede deducir que esta privilegiado respecto a la generación y educación de la prole. La norma no intenta establecer una jerarquía de dichos fines del matrimonio, los dos coesenciales, inseparables, sino quiere seguir el orden en el que suceden en el camino que los esposos han de recorrer en la recíproca y unitaria donación de sí mismos hasta su plenitud. En el itinerario de la vida conyugal, los esposos, como primer gesto de su amor, se entregan el uno al otro, y de esta entrega que une al hombre con la mujer en un solo corazón y una sola carne, deriva como fruto la prole»¹⁵¹.

¹⁴⁷ Cf. L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions*, Wilmington 1986, pp. 46-52.

¹⁴⁸ Cf. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Bologna 1994, p. 16.

¹⁴⁹ U. NAVARRETE, *El matrimonio canónico a la luz del Concilio Vaticano II: cuestiones doctrinales y desarrollos doctrinales*, en R. SERRES LÓPEZ DE GUERENU, *Iglesia y Derecho. Actas de la Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico*, Madrid 2005, p. 165.

¹⁵⁰ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali...*, cit., p. 647.

¹⁵¹ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, «Kanonika» 1 (1992), p. 10; cf. AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, Libreria Editrice Vaticana 2002, pp. 116-121.

La siguiente característica de la normativa oriental es que en el CCEO hay una separación más visible entre el pacto matrimonial y el sacramento del matrimonio, ya que los dos están contemplados en distintos párrafos. Al contrario del CIC, la normativa oriental no sólo afirma que el matrimonio entre dos bautizados es un sacramento, sino también precisa la esencia de este sacramento, que es la imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia¹⁵². El c. 776 § 2 refleja la enseñanza de la Iglesia al respecto¹⁵³.

Para poder entender mejor la disciplina oriental sobre el sacramento de matrimonio hay que recordar que «en la perspectiva teológica oriental, cada sacramento como acción de Cristo y de la Iglesia, comporta una transformación misteriosa del signo visible y del sujeto, realizada por el poder del Espíritu Santo, Señor y vivificante. (...) Esta dimensión trinitaria está presente y operante en todos los sacramentos»¹⁵⁴, también en el sacramento del matrimonio.

A la luz de lo expuesto, hay que subrayar que la concepción del matrimonio como contrato –presente en la normativa latina– nunca ha sido aceptada

¹⁵² Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 217.

¹⁵³ La LG, por ejemplo, dice: «Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que manifiestan y participan del misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (Ef., 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de los hijos, y, por tanto, tienen en su condición y estado de vida su propia gracia en el Pueblo de Dios (cf. 1Cor., 7,7). Pues de esta unión conyugal procede la familia, en que nacen los nuevos ciudadanos de la sociedad humana, que por la gracia del Espíritu Santo quedan constituidos por el bautismo en hijos de Dios para perpetuar el Pueblo de Dios en el correr de los tiempos. En ésta como Iglesia doméstica, los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo, y han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial cuidado la vocación sagrada» (*Lumen gentium*, 11b). Así mismo, el Papa Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, dice: «La Iglesia, acogiendo y meditando fielmente la Palabra de Dios, ha enseñado solemnemente y enseña que el matrimonio de los bautizados es uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza (...). En virtud de la sacramentalidad de su matrimonio, los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia» (13). De acuerdo con todo lo dicho podemos afirmar que «como los restantes sacramentos de la Nueva Alianza, el matrimonio de los bautizados es un signo eficaz de gracia; una imagen que simboliza real y eficazmente la unión de Cristo con la Iglesia; que significa y causa lo significado, esto es, una gracia específica. El fundamento último de la sacramentalidad del matrimonio es la Nueva Alianza que surge del Misterio pascual (...). Pero el fundamento inmediato y próximo de la sacramentalidad de un matrimonio concreto es el carácter bautismal de los contrayentes o de los cónyuges (...)», en T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia...*, cit., p. 286. De esta forma entre dos bautizados no puede existir un verdadero pacto conyugal que no sea al mismo tiempo matrimonio. En la normativa, tanto latina, como oriental, las dos realidades son inseparables.

¹⁵⁴ D. SALACHAS, *El sacramento del matrimonio...*, cit., p. 29

por la normativa oriental donde prevalece mayormente la concepción pneumatológica del matrimonio. La diferencia entre el CIC y CCEO es bastante clara. En la teología oriental y la disciplina canónica sobre el matrimonio, el acento principal está puesto en el matrimonio como realidad misterico-sacramental. La realidad del matrimonio refleja, en primer lugar, el *mysterion* sobrenatural de la unión entre el Hijo de Dios encarnado y la naturaleza humana, y en segundo lugar, como ya lo hemos hecho constar, la unión indefectible entre Cristo y la Iglesia. Este *mysterion* es posible gracias a la fuerza del Espíritu Santo que actúa a través del ministerio del sacerdote, y que está manifestado en el rito litúrgico del matrimonio, sobre todo en el momento de la bendición de los esposos, impartida por el sacerdote¹⁵⁵.

El último párrafo del canon que estamos analizando nos habla de las propiedades esenciales del matrimonio, que son dos: la unidad y la indisolubilidad. La unidad del matrimonio en primer lugar excluye la poligamia, que es la convivencia matrimonial simultánea de un hombre y varias mujeres. En el antiguo Israel la poligamia era un hecho absolutamente normal. Esta práctica ha estado vigente en el pueblo de Israel hasta el siglo X. Hoy en día la poligamia se encuentra en los Estados islámicos y es legalmente admitida, con la excepción de Túnez y Turquía. El Corán limita el número de mujeres legítimas a cuatro¹⁵⁶. En el mundo cristiano el matrimonio puede ser solo uno.

La segunda propiedad del matrimonio es la indisolubilidad. El Magisterio de la Iglesia ha recordado en varios momentos de la historia las palabras de Cristo que no dejan sitio a duda alguna acerca de la indisolubilidad del matrimonio rato y consumado¹⁵⁷. En el Evangelio de San Marcos leemos: «Se acercaron algunos fariseos y, para ponerlo a prueba, le plantearon esta cuestión: ‘¿Es lícito al hombre divorciarse de su mujer?’’. El les respondió: ‘¿Qué es lo que Moisés les ha ordenado?’’. Ellos dijeron: ‘Moisés permitió redactar una declaración de divorcio y separarse de ella’. Entonces Jesús les respondió: ‘Si Moisés les dio esta prescripción fue debido a la dureza del corazón de ustedes. Pero desde el principio de la creación, Dios los hizo varón y mujer. Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre, y los dos no serán sino una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Que el hombre no separe

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 24.

¹⁵⁶ Cf. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, cit., p. 19.

¹⁵⁷ Cf. S. GHERRO, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1984, pp. 97-109.

lo que Dios ha unido'. Cuando regresaron a la casa, los discípulos le volvieron a preguntar sobre esto. El les dijo: 'El que se divorcia de su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquella; y si una mujer se divorcia de su marido y se casa con otro, también comete adulterio'» (Mc 10, 2-12).

Teniendo en cuenta las bases bíblicas y el Magisterio de la Iglesia Bañares afirma que: «el vínculo, en efecto, aunque originado exclusivamente por la voluntad de las partes, una vez establecido no puede ser roto por la voluntad de los mismos cónyuges o de otros. La razón es que el objeto del pacto no consiste en una opción arbitraria determinada por los contrayentes o por el Derecho positivo, sino que se asienta sobre la propia estructura de la persona: y se asienta poniendo en acto una potencia de la naturaleza; ciertamente se es plenamente libre para dar lugar o no a la actualización de esa 'unión en las naturalezas', pero cuando se ha originado, el nudo queda constituido con la fuerza y la necesidad de la naturaleza misma»¹⁵⁸.

B. *Las diferencias fundamentales entre la normativa latina y oriental*

1. Cánones preliminares

A la hora de analizar los cánones introductorios al matrimonio del CCEO y CIC, lo primero que podemos notar son las diferencias terminológicas. En primer lugar hay que hacer notar que el sacramento del matrimonio en la disciplina oriental nunca es considerado como contrato, palabra proveniente del derecho romano y ajena a la tradición oriental. Por lo tanto, no debe extrañar, que el CCEO evite el uso del término *contractus matrimonialis*, o las palabras similares, como *matrimonium contrahere* o *matrimonio assistere*. Prefiere las expresiones como *matrimonium celebrare* o *matrimonium benedicere*¹⁵⁹. La eliminación del término «contrato» para referirse al matrimonio, y su sustitución por el de «pacto», se justifica porque este último siempre ha sido usado, ya desde los tiempos de los Padres de la Iglesias. Además ha sido adoptado en el último Concilio ecuménico, gracias a la intervención de los Padres conciliares

¹⁵⁸ J. I. BAÑARES, *Comentario al can. 1056*, en *Comentario Exegético...*, cit., vol. III, p. 1050.

¹⁵⁹ Cf. E. EID, *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, en AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana 1994, p. 97; C. F. VEGA, *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y patrimonio*, Madrid 1997, p. 328.

orientales que explicaron que la concepción contractual del matrimonio es muy ajena a la tradición religiosa de Oriente¹⁶⁰.

Además, «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»¹⁶¹. Haciendo algunas observaciones acerca del concepto del matrimonio en las Iglesias orientales D. Gallagher indica que el c. 776 «es más explícitamente espiritual y teológico (...). Desde el primer canon, acertadamente, las Iglesias Orientales presentan una aproximación teológica y espiritual que está en completa armonía con la teología sacramental oriental del matrimonio en la que se pone un gran énfasis sobre el sagrado rito y la bendición sacerdotal»¹⁶², como ya lo hemos mencionado anteriormente.

La segunda diferencia consiste en la falta de distinción entre el matrimonio rato y consumado, más propia de la tradición latina fundada en el derecho romano. Por esta razón en el CCEO se ha suprimido el c. 1061 del CIC. La razón fundamental de este hecho es que «la expresión *matrimonium ratum* no se encuentra en la tradición oriental y apenas es comprendida por los orientales. Tampoco parece necesario exponer en el Código oriental la definición de *matrimonium consummatum*, ya que esto no puede hacerse a no ser que se mencionen expresamente los elementos que constituyen la cópula consumativa del matrimonio que, por otra parte, pueden especificarse más adecuadamente en instrucciones específicas de la Sede Apostólica (...). Las nociones de matrimonio legítimo y putativo tan apenas tienen aplicación en el derecho canónico oriental y, cuando pueden tenerla, fácilmente pueden enunciarse de algún modo en los lugares propios del Código»¹⁶³.

La tercera diferencia, que es quizás la más significativa e importante, la encontramos en los cc. 780 y 781, que no tienen sus paralelos en el Código latino, aunque esta normativa aparece ya en la Instrucción *Dignitas Connubi*, arts. 2 y 3¹⁶⁴. La normativa se refiere al matrimonio de los bautizados no ca-

¹⁶⁰ Cf. J. PRADER, *Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello del Codice orientale che influiscono sulla validità del matrimonio*, en «Ius Ecclesiae» 5 (1993), pp. 469-494.

¹⁶¹ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 243.

¹⁶² C. GALLAGHER, *Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches*, en «Studia Canonica» 24 (1990), pp. 75-76.

¹⁶³ «Nuntia» 10 (1980), p. 12.

¹⁶⁴ «Art. 2. § 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 lo dispuesto en

tólicos¹⁶⁵. Así pues el c. 780 del CCEO establece lo siguiente: «§ 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° por el derecho propio de la Iglesia o Comunidad eclesial a la que pertenece el acatólico, si esta Comunidad tiene derecho matrimonial propio; 2° por el derecho al que está obligado el acatólico, si la Comunidad eclesial a la que pertenece carece de derecho matrimonial propio».

En primer lugar hay que hacer notar que todos los matrimonios, católicos o no, son siempre sujetos al derecho divino, natural o positivo. Pero no todos los matrimonios están sujetos al derecho humano. «El c. 780 § 1 introduce una modificación esencial respecto al c. 5 correspondiente al M. P. *Cre-*

el art. 3 § 3 (cf. c. 1059). § 2. El matrimonio entre un católico y una parte bautizada no católica se rige también: 1° por el derecho propio de la Iglesia o Comunidad eclesial, a la cual pertenece la parte acatólica, si esta Comunidad tiene un derecho matrimonial propio; 2° por el derecho que usa la Comunidad eclesial a la cual pertenece la parte acatólica, si esta Comunidad carece de derecho matrimonial propio. Art. 3. § 1. Las causas matrimoniales de los bautizados corresponden al juez eclesiástico por derecho propio (c. 1671). § 2. El juez eclesiástico conoce solamente de aquellas causas de nulidad de matrimonio de acatólicos, bautizados o no, que sean necesarias para comprobar el estado libre de al menos una de las partes ante la Iglesia católica, respetando lo dispuesto en el art. 114. §3. Las causas sobre los efectos meramente civiles del matrimonio pertenecen al juez civil, a no ser que el derecho particular establezca que tales causas pueden ser tratadas y decididas por el juez eclesiástico cuando se planteen de manera incidental y accesoria (c. 1672), en PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Dignitas connubii. Instrucción que deben observar los Tribunales diocesanos e interdiocesanos al tratar las causas de nulidad de matrimonio*, Città del Vaticano 2005.

¹⁶⁵ La cuestión que desde tiempo ha sido planteada es si las normas del derecho canónico obligan a todos los orientales bautizados, sin importar si son o no son católicos. El primer canon del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* dice claramente: «*Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt, nisi, relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statuitur*». Aunque esta disposición deja muy claro que los orientales bautizados acatólicos no están sujetos a las normas positivas eclesiásticas, no obstante, no resuelve todo el problema. La cuestión es que en el actual CIC no hay ninguna indicación sobre qué normas o derecho regulan el matrimonio de los bautizados acatólicos que pertenecen a Iglesias o Confesiones religiosas latinas u occidentales, ya que ni el Concilio Vaticano II, ni el c. 1059 del CIC nada dicen sobre el particular. Cuestión no sólo teórica sino también práctica por los problemas que se pueden plantear cuando alguno de estos bautizados, casado con anterioridad, desea contraer matrimonio con un católico. La cuestión fue discutida también por los orientales durante los trabajos de elaboración del Código oriental y resuelta de manera distinta de la codificación latina. Los orientales aceptaron el principio de que el matrimonio de los orientales bautizados no católicos se rige por sus propias normas y que estas son reconocidas explícitamente por la Iglesia Católica.

brae allatae, el cual regulaba el matrimonio de todos los bautizados, católicos o no católicos, sujetándolos no sólo al derecho divino, sino también al derecho canónico de la Iglesia católica. En efecto, hasta el Vaticano II en la doctrina se mantenía la tesis de que a las leyes meramente eclesiásticas están sujetos todos los bautizados en la Iglesia católica y fuera de la misma»¹⁶⁶.

El primer párrafo del c. 780 trata del matrimonio de los católicos orientales, aunque sólo una parte fuese católica. Este caso no plantea muchos problemas, ya que deja claro que hay que observar las dos legislaciones a las cuales están sujetas las respectivas partes, salvando siempre la competencia de la autoridad civil acerca de los efectos puramente civiles del matrimonio. «El matrimonio de los orientales católicos está regulado por el derecho común y el derecho particular de las distintas Iglesias orientales *sui iuris*. El derecho común de las Iglesias orientales esta contenido sobre todo en el CCEO, donde se regula la capacidad jurídica para celebrar el matrimonio (los requisitos positivos y negativos, es decir, los impedimentos), los requisitos para la validez del consentimiento, la forma de celebración y los efectos del matrimonio. Pero el matrimonio interesa también a la sociedad civil. En una sociedad pluralista, la autoridad pública del Estado puede imponer a los ciudadanos las leyes, sobre todo, en lo que se refiera a los efectos civiles del matrimonio religioso; ya que el matrimonio de los católicos está regulado también por el derecho civil, por lo tanto se refiere a estos efectos civiles de su matrimonio»¹⁶⁷.

En el caso de «matrimonio entre católicos pertenecientes a diversas Iglesias *sui iuris*, y más específicamente a una Iglesia oriental y a la Iglesia latina, está regulado por el derecho oriental (CCEO) y el derecho latino (CIC). Los católicos orientales están sujetos a los cánones del CCEO (c. 1), mientras que los católicos latinos están sujetos a los cánones del CIC (c. 1)»¹⁶⁸. En este caso

¹⁶⁶ P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali...*, cit., p. 654; La situación cambia después del Concilio. Como ya lo hemos mencionado antes, «el Vaticano II ha elaborado y profundizado la eclesiología de la comunión –o sea la teología de la Iglesia considerada como misterio de comunión–, por lo cual la tesis anterior no podía ser sostenida mas. El CCEO en el c. 1490 introduce un nuevo principio, según el cual ‘están obligados a las leyes meramente eclesiásticas los bautizados en la Iglesia católica o en ella recibidos, que tienen suficiente uso de razón y, si el derecho no dispone expresamente otra cosa, han cumplido siete años’. Este nuevo principio encuentra en el c. 780 una aplicación inmediata, mientras en el c. 1 se afirma claramente que ‘los cánones de este Código son para todas y solas las Iglesias orientales...’», en D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio...*, cit., p. 53.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 54.

hay que tener en cuenta las diferencias que hay entre una y otra normativa, que pueden plantear algunos problemas, y que precisamente estamos tratando de aclarar en este apartado.

El c. 780 § 2 del CCEO contiene una novedad respecto al *Codex Iuris Canonici*. Regula el caso de matrimonio entre un católico y un bautizado acatólico. En todos los casos el matrimonio se rige por supuesto por el derecho divino, en cuanto a la celebración del matrimonio. Pero en cuanto a los impedimentos y los vicios del consentimiento de derecho humano el CCEO contempla dos casos: el matrimonio entre un católico oriental y un bautizado oriental acatólico, y el matrimonio entre un católico oriental y un bautizado acatólico occidental¹⁶⁹.

Otro canon que no tiene su paralelo en el CIC 83 y que de esta forma colma la laguna existente es el c. 781. Prescribe lo siguiente: «Si alguna vez la Iglesia debe juzgar sobre la validez del matrimonio de acatólicos bautizados: 1° en lo que atañe al derecho al que las partes estaban obligadas en el tiempo de la celebración del matrimonio, guárdese el c. 780 § 2; 2° 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 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»¹⁷⁰.

Este canon «establece normas sobre el derecho que la Iglesia católica aplica cuando deba juzgar sobre la validez o no del matrimonio de acatólicos bautizados. Los impedimentos matrimoniales que les atañen son los citados en el canon anterior (c. 780 § 2), y en cuanto a la forma de la celebración 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 de matrimonio ‘con tal de que el consentimiento se haya expresado en forma

¹⁶⁹ El primer caso es el matrimonio entre un católico oriental y un bautizado oriental acatólico (por ejemplo ortodoxo). Este matrimonio se rige, además del derecho divino, por el derecho propio de la Iglesia o la Comunidad eclesial a la que pertenece la parte acatólica. El segundo caso es el matrimonio entre un católico oriental y un bautizado acatólico occidental (por ejemplo protestantes). Aquí hay que tener en cuenta también el derecho al que está obligado el acatólico. Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 222; D. SALACHAS, *Divine Worship, Especially the Sacraments (cc. 667-775)*, en G. NEDUNGATT, *A Guide to the Eastern Code...*, cit., p. 546.

¹⁷⁰ Cf. Instr. *Dig. Comm.*, art. 4 § 1, 1° y 2°.

pública y, si al menos una parte es un fiel de alguna Iglesia oriental acatólica, se haya celebrado el matrimonio con el rito sagrado'. Nada se dice sobre el matrimonio de los no bautizados, puesto que es obvio que ellos se rigen por el derecho propio (civil o religioso), con tal de que, lógicamente, no sea contrario al derecho divino»¹⁷¹.

A la luz de lo expuesto podemos afirmar que los dos cánones, «sin pretender alterar el principio doctrinal tradicional de la Iglesia en esta materia de que el matrimonio de los bautizados es competencia de la Iglesia católica por su carácter sacramental, son un reconocimiento formal de la legislación sustancial matrimonial a la que de hecho los bautizados acatólicos están sometidos. Esta legislación 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»¹⁷².

2. Impedimentos

En la parte referida a la atención pastoral y a lo que debe preceder a la celebración del matrimonio, contenida en los cc. 783-789, no encontramos diferencias importantes entre la normativa oriental y latina. Lo que podemos mencionar en este punto es que la normativa oriental no menciona la recepción del sacramento de la confirmación, como lo hace el c. 1065 § 1 del CIC, ya que en las Iglesias orientales este sacramento se administra normalmente de forma conjunta con el bautismo o inmediatamente después¹⁷³.

Otra norma que está ausente en el Código latino es la del c. 788 del CCEO: «Si después de diligentes investigaciones aún quedara alguna duda sobre la existencia de impedimento, el párroco lleve el asunto al Jerarca del lugar». También se puede hacer notar que el c. 783 § 1 del CCEO, equivalente al c. 1063 del CIC, es más escueto y que la formulación del c. 789, 5º del Código oriental es más completa que la del correspondiente c. 1071 § 1, 5º del Código latino¹⁷⁴.

¹⁷¹ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 247.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 80.

¹⁷⁴ Cf. F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 248.

Entre las diferencias que podemos observar entre el CCEO y el CIC está en primer lugar, siguiendo el orden de los cánones, la del c. 790 § 2 que dice que «el impedimento dirimente invalida el matrimonio, aunque sólo lo tenga una de las partes». Esta disposición ha sido suprimida en la normativa latina por considerarla obvia y no operante en derecho¹⁷⁵.

Una diferencia mucho más importante es la del c. 792 que se refiere a la autoridad competente en materia de los impedimentos. Prescribe el canon mencionado: «*Iure particulari Ecclesiae sui iuris impedimenta dirimentia ne statuuntur nisi gravissima de causa, collatis consiliis cum Episcopis eparchialibus aliarum Ecclesiarum sui iuris, quorum interest, et consulta Sede Apostolica; nulla auctoritas inferior autem nova impedimenta dirimentia statuere potest*». Una norma similar estaba prevista en los primeros esquemas del CIC 83, pero al final no fue aceptada por la Plenaria y no aparece en el Código actual¹⁷⁶. En cambio, aparece en el Código oriental, aunque hay que hacer notar que hubo muchas intervenciones para que esta materia se reservase únicamente a la Sede Apostólica para evitar las posibles dificultades en caso de matrimonio entre personas de distinto rito¹⁷⁷.

El c. 792 concede a la autoridad legislativa de cada Iglesia *sui iuris* la facultad de establecer impedimentos dirimientes, por causa gravísima y después de haber consultado a las otras Iglesias *sui iuris* a quienes pueda interesar y a la Sede Apostólica. Se trata aquí, por supuesto, de los impedimentos de derecho eclesiástico, ya que de acuerdo con el c. 1075 § 1 del CIC «compete de modo exclusivo a la autoridad suprema de la Iglesia declarar auténticamente cuando el derecho divino prohíbe o dirime el matrimonio». La norma dice expresamente que se trata de *declarar* no de establecer nuevos impedimentos de derecho divino. Esta potestad siempre ha sido denegada a los Obispos latinos, a los Sínodos particulares, a las Conferencias Episcopales, tanto en la normativa anterior como en el CIC'83. En cambio, ha sido reconocida a los Sínodos de las Iglesias orientales y a todos los organismos a ellos equiparados,

¹⁷⁵ Cf. *Communicationes*, 9 (1977), p. 135. Es interesante plantearse aquí la cuestión de qué es lo que pasa cuando en caso de alguno de los impedimentos su regulación es distinta en la normativa oriental y latina. El canonista italiano J. Prader responde que en el caso cuando un impedimento sólo existe para una parte, por ejemplo oriental, el matrimonio no es válido, si no ha sido concedida la dispensa (can. 790 § 2 del CCEO). Cf. J. PRADER. *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993, pp. 41-43.

¹⁷⁶ Cf. «*Communicationes*» 9 (1977), pp. 79 y 135.

¹⁷⁷ Cf. «*Nuntia*» 28 (1989), p. 107.

que constituyen la autoridad suprema de las Iglesias *sui iuris*. Ha sido negada a todas las instancias inferiores¹⁷⁸.

Otra diferencia que encontramos en este apartado son las especiales facultades concedidas al Patriarca en esta materia. El c. 794 § 2 establece: «Si se trata de un Jerarca del lugar que ejerce su potestad dentro de los límites del territorio de una Iglesia patriarcal, el Patriarca puede añadir una cláusula dirimente a tal prohibición; en los restantes casos, solamente la Sede Apostólica»¹⁷⁹. Este canon se refiere a las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores. En ellas el Patriarca tiene la potestad de añadir a las prohibiciones de contraer el matrimonio una cláusula dirimente. Cuando se trata de otras Iglesias *sui iuris*, este derecho está reservado a la Santa Sede. La presente normativa se justifica sobre todo por las razones pastorales. El Legislador entiende que puede haber varias situaciones peculiares, en cuyo caso su evaluación compete a aquel que está al frente de la Iglesia patriarcal¹⁸⁰.

Además, el c. 795 § 2 le da al Patriarca el poder de dispensar de los impedimentos de conyugicidio y del voto público perpetuo de castidad emitido en las Congregaciones de cualquier condición jurídica. «§ 1. *Hierarcha loci christifideles sibi subditos ubicumque commorantes necnon ceteros christifideles propriae Ecclesiae sui iuris ascriptos et intra fines territorii eparchiae actu degentes dispensare potest ab impedimentis iuris ecclesiastici sequentibus exceptis: 1° ordinis sacri; 2° voti publici perpetui castitatis in instituto religioso emissi, nisi agitur de congregationibus iuris eparchialis; 3° coniugidii.* § 2. *Dispensatio ab his impedimentis reservatur Sedi Apostolicae; Patriarcha vero dispensare potest ab impedimentis coniugidii et voti publici perpetui castitatis in congregationibus cuiusvis conditionis iuridicae emissi*»¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 228. La autoridad competente es: el Sínodo de los Obispos de la Iglesia patriarcal (cc. 110 § 1 y 150 §§ 2-3); el Sínodo de los Obispos de la Iglesia arzobispal mayor *sui iuris* (cc. 150 §§ 2-3 y 152); el Consejo de los Jerarcas de la Iglesia metropolitana *sui iuris* (c. 167); el Jerarca que preside la Iglesia *sui iuris* (c. 176).

¹⁷⁹ AAS 82 (1990), pars II, p. 1220.

¹⁸⁰ Cf. P. V. PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese orientali...*, cit., p. 667.

¹⁸¹ Es de mucha importancia para nuestro trabajo preguntarnos si esta potestad del Jerarca de dispensar de los impedimentos de conyugicidio y del voto público perpetuo de castidad emitido en las Congregaciones de cualquier condición jurídica vale también para los fieles que moran fuera de su territorio. «Teniendo presente el c. 78 § 2 que establece que la potestad del Patriarca puede ser ejercitada válidamente sólo dentro de los límites del territorio de la Iglesia patriarcal, al menos que no conste diversamente por la naturaleza misma de la cosa, o por el derecho común o particular aprobado por el Romano Pontífice, tenemos que responder negativamente».

Finalmente, hay que hacer notar que, a diferencia de lo establecido en el *Codex Iuris Canonici* (cc. 1079 § 2 y 1080 § 2), en el derecho oriental el diácono no tiene facultad para dispensar de los impedimentos matrimoniales, de acuerdo con la normativa contenida en el c. 796 § 2 y en el 797 § 1. Además, el diácono tampoco puede ser delegado para bendecir el matrimonio, pero de este tema nos ocuparemos más adelante con más detenimiento.

Una vez visto el Artículo II que trata de los impedimentos en general, pasamos ahora al Artículo III, que trata de los impedimentos en particular. Lo que llama la atención es que hay diferencias significativas en cuanto a la habilidad matrimonial entre uno y otro Código. Aznar Gil dice que, «puesto que con los impedimentos se trata de definir la habilidad de los fieles para el matrimonio o el ámbito de válido ejercicio del derecho fundamental al matrimonio, parece que quizá fuera más conveniente que los impedimentos fueran los mismos para todos los fieles católicos, prescindiendo del rito de cada uno, puesto que éste no debería afectar a los derechos fundamentales de los fieles: por lo que se proponía que fuera reexaminada la cuestión de la oportunidad o no de establecer los mismos impedimentos para todos los fieles sin diferencia de rito»¹⁸². No obstante, no ha sido así. Como sigue explicando el autor citado: «la Comisión redactora respondió que no era ‘aceptable el principio de que la diferencia del rito no debería afectar a los derechos fundamentales de los fieles’ como son los relativos al matrimonio. No ha existido ningún momento en la historia de la Iglesia en la que la disciplina sobre esta materia haya sido uniforme»¹⁸³.

Una vez explicada la razón de la existencia de diferencias en cuanto a los impedimentos, entre la normativa oriental y latina, vamos a ver las más significativas. En primer lugar nos referimos al c. 803 §1 del CCEO, que establece lo siguiente: «No puede celebrarse válidamente matrimonio con los no bautizados». El paralelo canon latino dice: «Es inválido el matrimonio entre dos personas, una de las cuales fue bautizada en la Iglesia católica o recibida en su

tivamente en cuanto a los dos impedimentos». Además, hay que hacer notar que, de acuerdo con las prescripciones del c. 795 § 1, «los fieles sobre los cuales, a tenor del derecho, se ejerce la autoridad de dispensar, son todos aquellos, orientales o latinos que, por razón del domicilio u otro título, son sujetos al Obispo», en L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., pp. 230-231.

¹⁸² F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 250.

¹⁸³ *Ibidem*.

seno y no se ha apartado de ella por acto formal, y otra no bautizada» (cf. c. 1086 § 1 del CIC). Los dos cánones se refieren al impedimento de disparidad de cultos. La diferencia fundamental entre la normativa latina y la oriental consistía en que el c. 803 § 1 no recoge la cláusula latina del abandono de la Iglesia por un acto formal. Ahora tal diferencia no tiene mayor importancia, ya que «el abandono por acto formal» del c. 1086 § 1 del CIC, ha sido derogado por el M. P. del Papa Benedicto XVI, *Omnium in mentem* del 26 de octubre de 2009¹⁸⁴.

Otra diferencia la encontramos en el c. 806 referido al impedimento de rapto. El tenor del canon es el siguiente: «*Cum persona abducta vel saltem retenta intuitu matrimonii cum ea celebrandi matrimonium valide celebrari non potest, nisi postea illa ab abducente vel retinente separata et in loco tuto ac libero constituta matrimonium sua sponte eligit*». De esta forma la normativa oriental también es más amplia respecto a la latina, ya que se refiere no sólo a la mujer como la víctima del rapto, sino también al hombre. Parece lógico que cualquier persona raptada, sea mujer, sea hombre, mientras se encuentra en esta situación no puede considerarse hábil para contraer el matrimonio¹⁸⁵.

El c. 809 §1 habla del impedimento de afinidad: «La afinidad dirime el matrimonio en cualquier grado de la línea recta y en segundo grado de la línea colateral». De este modo presenta una diferencia significativa respecto al canon paralelo del CIC que dice: «La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado» (cf. c. 1092 del CIC). En el CCEO «el impedimento de afinidad alcanza no sólo a la línea recta, sino también al segundo grado de la línea colateral: es decir, rige la prohibición de contraer matrimonio con el cuñado o cuñada, lo cual ha sido suprimido en el actual CIC. La razón para mantener esta prohibición colateral de afinidad radica en las peculiares costumbres de la mayor parte de las regiones donde están implantadas las Iglesias orientales»¹⁸⁶.

Muy interesante es la normativa oriental acerca del impedimento de pública honestidad. El c. 810 dice lo siguiente: «El impedimento de pública honestidad surge: 1° del matrimonio inválido después de instaurada la vida común; 2° del concubinato notorio o público; 3° del establecimiento de la vida

¹⁸⁴ BENEDICTO XVI, Motu Proprio *Omnium in mentem*, 26.X.2009, en www.vatican.va.

¹⁸⁵ Cf. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e oriente...*, cit., p. 41.

¹⁸⁶ F. R. AZNAR GIL, *Comentario al c. 809 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales...*, cit., p. 332; cf. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, cit., pp. 113-115.

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. § 2. Este impedimento dirime el matrimonio en el primer grado de la línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, así como entre la mujer y los consanguíneos del varón».

Está claro que de un matrimonio inválido, después de instaurar la vida común, o del público y notorio concubinato nace un vínculo jurídico de quasi-afinidad y un impedimento análogo a él, que es la pública honestidad. En el derecho latino este impedimento surge cuando dos personas viven de hecho como marido y mujer después de un matrimonio inválido o se da un concubinato público y notorio. No existe este impedimento cuando el matrimonio se celebra en forma distinta de la prevista en el c. 1108 del CIC¹⁸⁷. Según algunos autores, como por ejemplo Aznar Gil, la formulación de este impedimento en el Código oriental es «más exacta y acertada que la latina puesto que solventa una dificultad que para algunos es un *lacuna iuris*, que existe en el c. 1093 del CIC. En efecto: como ya es sabido, este impedimento surge en el CIC del matrimonio inválido después de instaurada la vida común, o del concubinato notorio o público. Pero nada se dice sobre el matrimonio meramente civil de los obligados a la forma canónica»¹⁸⁸.

El autor citado sigue explicando: «Cierto es que una situación similar se planteó en la legislación anterior y se tuvo que solucionar a través de unas respuestas de la Comisión de Intérpretes. Pero 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 menos, un cierto empeño a un preciso y probable estado de vida cuasi matrimonial amén de otros valores sociales e institucionales. Por otra parte, no se lo puede denominar como matrimonio inválido, a tenor del c. 1061 § 3 del CIC, sino como matrimonio inexistente canónicamente. Y de aquí se deduce que, en relación con este impedimento, la convivencia entre católicos iniciada después de celebrado solamente el matrimonio civil crea dudas hasta el punto de que ‘podría parecer que no origina el impedimento de pública honestidad’»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Cf. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 236.

¹⁸⁸ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 251.

¹⁸⁹ *Ibid.*; cf. F. R. AZNAR GIL, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca 1993, pp. 53-91.

No obstante, el CCEO da una solución más clara y exacta a esta cuestión e incluye entre las fuentes del impedimento de la pública honestidad, además del caso de matrimonio inválido después de instaurada la vida común y el concubinato público y notorio, también la situación del matrimonio de un católico atentado ante un funcionario civil o un ministro acatólico, después de instaurada la vida común.

Finalmente, el c. 811 contiene un impedimento muy arraigado en la tradición oriental, que no existe en la actual normativa latina, es decir, el de parentesco espiritual. Dice el canon: «§ 1. El parentesco espiritual que surge del bautismo entre el padrino y el bautizado y sus padres dirime el matrimonio. § 2. Si el bautismo se reitera bajo condición, no surge parentesco espiritual a no ser que nuevamente se admita al mismo padrino».

El impedimento del parentesco espiritual estaba contenido en la legislación latina anterior¹⁹⁰ y quedó fuera de la nueva legislación. Su abrogación en el derecho latino ha sido motivo de una discusión antes de incluirlo en el nuevo Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Se ha optado por su codificación ya que es muy congruente con las tradiciones orientales. «La fuente de este impedimento es el bautismo y dirime el matrimonio entre el padrino y el bautizado, y entre el padrino y los padres del bautizado. Aunque no se especifica, entendemos que, para que surja el impedimento, el bautismo deberá haberse celebrado válidamente y que el padrino deberá cumplir con los requisitos enumerados en el c. 685 § 1»¹⁹¹.

El parágrafo segundo del canon presente establece que el impedimento de parentesco espiritual no surge del bautismo celebrado *sub conditione*, a no ser que nuevamente se admita en su celebración al mismo padrino.

3. El consentimiento

En cuanto a los cánones 817-827 del CCEO, que regulan el tema del consentimiento matrimonial, hay que decir que coinciden prácticamente con la normativa latina contenida en los cánones 1095-1107. Únicamente mencio-

¹⁹⁰ Cf. V. GORBATYKH, *L'impedimento della parentela spirituale nella Chiesa latina e nelle Chiese orientali. Studio storico-canonico*, Roma 2008, pp. 251-265.

¹⁹¹ F. R. AZNAR GIL, *Comentario al c. 811 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales...*, cit., p. 333; cf. J. ABBAS, *Two Codes in comparison*, «Kanonika» 7 (1997), pp. 106-108.

naremos algunas pequeñas modificaciones que podemos encontrar entre las dos normativas.

En primer lugar hay que hacer constar una diferencia en cuanto a la sistemática de este apartado. En el CCEO el Artículo V empieza con un canon (817) que describe el acto del consentimiento matrimonial, mientras que su correlativo canon latino (1057) está entre los cánones generales del matrimonio.

Además, hay una diferencia en el mismo texto del canon. El CCEO ha suprimido la parte siguiente: «El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles» (cf. c. 1057 § 1 del CIC). Parece que esta omisión está intencionada y que quiere «señalar que este principio, tal como está formulado en el CIC, no refleja adecuadamente 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»¹⁹². A pesar de ello, la Instrucción de la Congregación para las Iglesias Orientales subraya que «el elemento indispensable para constituir un matrimonio es el consenso con el que un varón y una mujer se entregan y se aceptan recíprocamente (c. 817). Dicho consentimiento interno del alma se presume conforme a las palabras y a los signos empleados en la celebración del matrimonio (c. 824 § 1)»¹⁹³.

Otra diferencia la encontramos en el c. 819, referente a la ignorancia en el matrimonio. Si lo comparamos con el c. 1096 del CIC nos damos cuenta de que la normativa oriental ha suprimido la referencia de que dicha ignorancia no se presume después de la pubertad. Las razones de esta decisión son las siguientes: a) no hay en el CCEO una definición de la pubertad, con lo cual, no es posible jurídicamente establecer a partir de qué edad se inicia la presunción de que *ignorantia non praesumitur*; b) tampoco es posible hoy formular el párrafo en el sentido de que *post 14 aetatis annum* para los chicos y *post 12 aetatis annum* para las chicas; c) decir que *ante annum NN haec ignorantia praesumitur*, no se hace nunca en el derecho vigente¹⁹⁴.

Por último, nos vamos a referir al c. 826 del CCEO, que provocó un amplio debate entre los miembros de la Comisión redactora. Dicho canon se refiere al consentimiento condicionado y dice: «*Matrimonium sub condicione*

¹⁹² F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 253.

¹⁹³ CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 81.

¹⁹⁴ Cf. «Nuntia» 27 (1988), p. 8 y 28 (1989), p. 112.

valide celebrari non potest». La razón de un rechazo total del concepto de matrimonio bajo la condición es que «en la antigua tradición oriental y occidental, el matrimonio contraído bajo condición era desconocido completamente. En la Iglesia de Occidente, a partir del siglo XIII, se operó un cambio cuando los jurisperitos comenzaron a comprender el matrimonio bajo el concepto del contrato y a aplicarle las reglas establecidas para los contratos. Sin embargo, las Iglesias católicas orientales, que nunca anteriormente habían admitido condiciones, las dejaron de lado hasta que, al final del siglo XVIII, algunas Iglesias asumieron las normas de derecho latino (...). Así, pues, durante 18 siglos los orientales desconocieron completamente el matrimonio contraído bajo condición: juzgaron que se viciaba no el consentimiento por la condición puesta sino la misma condición que se tenía por no puesta (...)»¹⁹⁵.

Teniendo en cuenta la tradición oriental se decidió la actual formulación del c. 826. Se puede decir que su tenor es «más radical que su correspondiente latino: mientras que en el canon 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 oriental invalida con 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 matrimonio donde el rito sagrado es siempre central»¹⁹⁶.

4. Forma de la celebración del matrimonio

La celebración del matrimonio no es sólo un acto sacramental, ya que por su particular significado, tanto religioso como social, tiene una importancia jurídica significativa. Por esta razón está subordinado a una serie de normas legales en cuanto a la forma de su celebración. Hay que advertir que el tema de la forma canónica de la celebración del matrimonio es un tema bastante complejo y sigue siendo, aun hoy en día, uno de los temas más discutidos y debatidos por los canonistas. «La mayor parte de las cuestiones discutidas se refieren a la competencia entre la Iglesia y el Estado, y entre los diversos ordenamientos promulgados o reconocidos por la Iglesia católica, y también entre la Iglesia

¹⁹⁵ J. PRADER, *De consensu matrimoniali condicionato*, en «Nuntia» 6 (1978), pp. 34-41.

¹⁹⁶ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 254.

católica y los diversos ordenamientos religiosos. El punto difícil y conflictivo es la validez del matrimonio si se contrae según la forma de otro ordenamiento o según las formalidades requeridas por un rito que no es el propio, dado que la forma de la celebración es un acto único y por ello no puede ser celebrado simultáneamente según las normas de dos ordenamientos jurídicos»¹⁹⁷.

En el presente apartado nos centraremos en las principales diferencias que existen entre el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* y el *Codex Iuris Canonici* en la disciplina formal de la celebración del matrimonio. Estas diferencias legales se fundan sobre todo en las divergencias que existen en la teología del matrimonio de Oriente y Occidente. Como acertadamente señala, el ya citado C. Gallagher, «la sensibilidad oriental para la dimensión mística y espiritual del matrimonio puede apreciarse claramente también en la legislación sobre la forma canónica. Una comparación entre el c. 828 del CCEO y el c. 1108 del CIC lo evidencia: aunque, de hecho, ambos cánones dicen sustancialmente lo mismo, difieren notablemente en su expresión»¹⁹⁸.

Ya el primer canon del Artículo VI revela una diferencia muy importante entre las dos normativas. Los dos Códigos declaran que son válidos solamente los matrimonios contraídos delante del Ordinario del lugar o el párroco del lugar o un delegado de uno de los dos¹⁹⁹. La diferencia está en quién puede ser delegado para asistir en la celebración del matrimonio. En la normativa latina el Ordinario o el párroco pueden delegar a un diácono o, incluso, en casos particulares, a un laico, tanto un hombre como una mujer²⁰⁰. La normativa oriental es absolutamente distinta. Establece el 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 cann 832 y 834 § 2».

Como podemos observar en la Iglesia oriental el diácono no puede ser válidamente delegado para bendecir un matrimonio, y mucho menos un laico.

¹⁹⁷ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., p. 90.

¹⁹⁸ C. GALLAGHER, *Marriage in the Revised Canon Law...*, cit., pp. 80-81; cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 82.

¹⁹⁹ Cf. J. PRADER *La forma di celebrazione del matrimonio*, en AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana 1994, p. 283.

²⁰⁰ Cf. *ibidem*.

Esta diferencia se basa en la función que desempeña el presbítero durante el rito de matrimonio. «En la Iglesia latina el rito esencial es idéntico a la sustancia del sacramento, es decir, al signo sacramental. Así, el rito esencial no es otro que la manifestación del consentimiento, jurídicamente eficaz, de las partes»²⁰¹. El sacerdote por lo tanto simplemente recibe el consentimiento de los esposos. Son ellos mismos los que se casan, no es el sacerdote quien les casa, en el sentido específico²⁰².

La cosa se presenta de distinta manera en la tradición de Oriente. Para los orientales el rito sacro, cuya definición contiene el c. 828 § 2, «subraya no sólo la sacralidad y la sacramentalidad del matrimonio, sino también la función mediadora de la Iglesia en materia del matrimonio. Tal función –como subraya el profesor Péter Szabó– ‘viene expresada de forma particularmente enfática en la Liturgia oriental. En ella en efecto el sacerdote co-operante, representante de Dios, único autor y consagrante de las bodas sacramentales, sobre la base de una tradición plurisecular no es considerado simplemente como presidente de la celebración sino como verdadero co-santificador, es decir, en términos eclesiásticos, verdadero co-ministro al realizar el *signum* sacramental (...), el *sacerdos* ordenado, representante por excelencia de Cristo y, según la visión oriental, protagonista privilegiado en la mediación del Espíritu Santo’»²⁰³. Por lo tanto, como ya se ha dicho, a diferencia del CIC, ni el diácono ni mucho menos un laico pueden ser ministros ordinarios o delegados para realizar este rito sagrado.

Para justificar la disposición del c. 828 del CCEO se suele recordar que «en las Iglesias orientales, católicas y no católicas, los diáconos no tienen la facultad de bendecir los matrimonios. En ninguna Iglesia oriental, según resulta del examen de las fuentes canónicas, el matrimonio es bendecido por el diácono. Por lo tanto, un Jerarca o un párroco oriental no podrían delegar a un diácono oriental para la bendición del matrimonio de fieles orientales. Por otra parte, hay que considerar como válido el matrimonio bendecido por un

²⁰¹ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., p. 112.

²⁰² Cf. G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, pp. 209-212; D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio...*, cit., pp. 183-189.

²⁰³ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., pp. 113-114; cf. P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, en «Folia Athanasiana» 3 (2001), p. 115.

diácono latino legítimamente delegado por el Ordinario latino para bendecir el matrimonio de católicos orientales»²⁰⁴.

En cuanto a la competencia para la celebración del sacramento del matrimonio, aunque tanto la normativa latina como oriental, parten de los mismos principios, sus efectos se multiplican y complican al existir varios ritos orientales frente a un sólo latino. Según el c. 829 del Código oriental «esta competencia viene determinada conjuntamente por el territorio e Iglesia *sui iuris* (es decir, por la identidad ritual entre el párroco y, al menos, uno de los contrayentes). Expresamente se subrayaron ambos criterios, especialmente el ritual durante el proceso de elaboración de esta norma: ‘además de la competencia territorial se requiere la competencia ritual, o al menos una relación de sujeción por la que se supla la falta de la competencia ritual (...) que consiste en la identidad del rito entre el párroco y, al menos, uno de los contrayentes’. Y criterio ritual que se mantuvo a pesar de que se reconoció que su aplicación podía crear grandes dificultades por la multiplicación de los ritos y la movilidad de las personas»²⁰⁵.

De acuerdo con estos dos criterios, el canon 829, en suma, prescribe que tienen la potestad ordinaria para bendecir los matrimonios el Jerarca del lugar y el párroco del lugar «una vez tomada posesión canónica del oficio y mientras desempeñan legítimamente su oficio» (c. 829 § 1 del CCEO)²⁰⁶. Además, hay que tener en cuenta las prescripciones del párrafo tercero del mismo canon acerca de la potestad del Patriarca: «El Patriarca goza por propio derecho de la facultad de bendecir por sí mismo los matrimonios en cualquier parte del orbe, guardadas las otras normas jurídicas que se deben observar, con tal de que al menos una de las partes esté adscrita a la Iglesia que él preside» (c. 829 § 3 del CCEO). Teniendo en cuenta esta normativa podemos enumerar algunos ejemplos:

- 1) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice válidamente el matrimonio, dentro de los límites de su territorio, de dos fieles, que son parroquianos suyos y los dos pertenecen a su Iglesia *sui iuris*.
- 2) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice válidamente el matrimonio, dentro de los límites de su territorio, de dos fieles, que aunque no son feligreses suyos, pero pertenecen a su Iglesia *sui iuris*.

²⁰⁴ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, cit., p. 201.

²⁰⁵ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 257; cf. J. PRADER, *Il diritto matrimoniale latino e orientale*, en S. GHERRO, *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Padova 1994, p. 62

²⁰⁶ Cf. J. PRADER, *La forma della celebrazione del matrimonio...*, cit., pp. 284-285.

- 3) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice válidamente el matrimonio, dentro de los límites de su territorio, de dos fieles, de los cuales uno es parroquiano suyo y pertenece a su Iglesia *sui iuris*, y el otro es un fiel de la Iglesia latina.
- 4) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice válidamente el matrimonio, dentro de los límites de su territorio, de dos fieles, de entre los cuales uno pertenece a su Iglesia *sui iuris*, aunque no es parroquiano suyo, y el otro es un fiel que pertenece a la Iglesia latina.
- 5) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice inválidamente el matrimonio, dentro de los límites de su territorio, de dos fieles pertenecientes a la Iglesia latina.
- 6) El párroco oriental, en virtud de su oficio, bendice inválidamente el matrimonio dos fieles, sean o no sus parroquianos, fuera de su territorio, aunque estos pertenezcan a su Iglesia *sui iuris*²⁰⁷.

Son sólo algunos de los casos que se pueden dar en esta materia.

A la hora de hablar sobre la potestad para bendecir los matrimonios de los fieles orientales, hay que considerar también los casos, cuando dichos fieles se encuentran en territorios de la Iglesia latina. Se pueden dar dos situaciones distintas.

La primera de ellas es cuando los *Christifideles* orientales se encuentran en los territorios donde no ha sido erigida ni la Jerarquía ni la parroquia de su propio rito. En este caso su Ordinario propio es el Ordinario del lugar latino. Dentro de este caso se puede dar la situación cuando en el mismo territorio están erigidas Jerarquías de ritos diferentes. En este caso, de acuerdo con la normativa del c. 916 § 5 del CCEO, el Ordinario propio de los fieles pertenecientes a una Iglesia oriental es el designado por la Sede Apostólica²⁰⁸.

En el caso de «los católicos de rito oriental que tienen domicilio o cuasidomicilio en los territorios donde sólo hay Jerarquía latina, son súbditos del Ordinario del lugar latino a todos los efectos jurídicos a tenor de los cc. 916 § 1 y § 5 del CCEO. Y todos los sacerdotes que tienen la delegación del Ordinario latino pueden asistir válidamente a los matrimonios de fieles orientales súbditos del Ordinario según la respuesta dada el 16 de junio de 1983 por la Comisión para el Código Oriental. Generalmente, serán delegados para esta

²⁰⁷ Cf. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio...*, cit., pp. 196-197.

²⁰⁸ Cf. J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, cit., p. 207.

función aquellos párrocos o sacerdotes que el Obispo diocesano haya designado para proveer a la necesidad espiritual de estos fieles (c. 383 § 2 del CIC). Pero 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»²⁰⁹.

No obstante, nos parece muy importante en este punto explicar la duda acerca de si es necesario que el que asiste al matrimonio sea sacerdote, si las partes, una perteneciente a la Iglesia latina y la otra a la oriental, acuden a un párroco latino, sea este territorial o personal. Teniendo en cuenta la normativa del c. 916 § 5 del CCEO, para responder a la duda que nos planteamos, hay que tener presentes dos principios que entran en juego.

En primer lugar que «el derecho al propio rito, puesto que este derecho pertenece a la persona, es decir, se trata de una ley personal que debe ser observada cuando resulte posible. Si por ejemplo el párroco latino no pudiese asistir en persona el día de la celebración, o bien no pudiese delegar a un sacerdote, pastoralmente debería aconsejar entonces a los esposos la celebración ante el párroco oriental competente; si la parte oriental no estuviera confiada a la cura pastoral de un Ordinario latino, pero quisieran contraer matrimonio ante el párroco latino, parece que en las circunstancias normales debería asistir un sacerdote dotado de la facultad, y de no ser así el matrimonio resultaría inválido»²¹⁰.

Por otro lado, hay que tener claro que «si no se pudiese observar la norma que se refiere al rito oriental propio, el derecho al matrimonio y también al sacramento prevalecería sobre el derecho al propio rito. En otras palabras, en estos casos no se puede dudar de la sacramentalidad ni de la validez de los matrimonios celebrados sin la intervención del sacerdote. Se trata tanto de la forma ordinaria, como de la extraordinaria»²¹¹. Lo explica muy bien Navarrete al decir que «la Iglesia católica, para no perjudicar en exceso el derecho de los fieles al matrimonio por falta de estructuras administrativas y pastorales adecuadas, establece la posibilidad de celebrar matrimonio válido sin todos los requisitos de la celebración ordinaria»²¹².

²⁰⁹ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 258; cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la atención pastoral...*, cit., n. 29.

²¹⁰ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., p. 129.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria nei Codici latino e orientale*, en «Periodica» 85 (1996), p. 500.

El presente tema sigue bastante discutido por los canonistas, que toman posturas distintas. Una de ellas es la que presenta V. Pospishil al decir que «la forma que ha de observarse depende del lugar de la celebración: si los esposos quieren la celebración ante un párroco latino, valen las normas latinas concernientes a la forma, aplicando el axioma jurídico *locus regit actum*. A la luz de este principio también el diácono latino, o incluso un laico, podría asistir válidamente a la celebración del matrimonio interritual»²¹³.

Una postura distinta es la representada por Primetshofer, que sostiene que la validez o no del matrimonio celebrado en estos casos no depende del axioma *locus regit actum*, sino de la adscripción al rito del asistente: si es de rito latino deben aplicarse las leyes latinas relativas a la forma que ha de observarse.

Fürst da otra explicación según la cual, en el caso de los matrimonios interrituales ha de observarse la norma más rígida, que en este caso es la oriental. Por lo tanto, el párroco latino no puede delegar a un diácono latino, ni tampoco oriental, para que asista al matrimonio. El matrimonio contraído ante un diácono sería inválido²¹⁴. Una postura semejante, que nos parece la más correcta, toma Gefaell al decir que «a pesar de que el diácono latino puede bendecir matrimonios (*Lumen gentium* 29; CIC c. 1108), soy de la opinión de que tal asistencia debería ser inválida, pues no cumple con el requisito legal de la bendición del sacerdote previsto por el CCEO c. 828. Sin embargo, los matrimonios celebrados hasta ahora han de considerarse válidos pues en la duda de derecho la ley meramente eclesiástica no urge (CIC c. 14, CCEO c. 1496)»²¹⁵.

Otro caso se da en los territorios donde esta erigida una Jerarquía propia para los fieles de una Iglesia *sui iuris*, pero no está erigida parroquia de su rito. En este caso «estos fieles, dentro del territorio o el ámbito de la jurisdicción del Ordinario oriental, no son súbditos del Ordinario latino del lugar salvo que 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, a tenor del c. 916 § 4 del CCEO, deberá designar un párroco de

²¹³ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., p. 129.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 129-130.

²¹⁵ P. GEFAELL, *El Derecho oriental desde la promulgación del CIC y del CCEO...*, cit., p. 57.

otra Iglesia ritual que, con el consentimiento de su Obispo, asumirá la atención pastoral de estos fieles»²¹⁶.

En el c. 830 del CCEO encontramos una diferencia más entre la normativa matrimonial latina y oriental. Dicho canon contiene las prescripciones acerca de la delegación de la facultad para bendecir el matrimonio. En el párrafo primero leemos: «El Jerarca del lugar y el párroco del lugar, mientras desempeñan legítimamente su oficio, pueden conferir a los sacerdotes de cualquier Iglesia *sui iuris*, incluso de la Iglesia latina, la facultad de bendecir un matrimonio determinado dentro de los límites de su territorio» (c. 830 § 1 del CCEO). Lo que interesa subrayar aquí, en primer lugar, es que la delegación puede ser concedida incluso a los sacerdotes de la Iglesia latina. Inciso final que se añadió explícitamente para que no hubiera dudas de que los sacerdotes latinos podían ser delegados²¹⁷. En segundo lugar, como ya lo hemos dicho anteriormente, no pueden ser delegados ni el diácono ni el laico.

La delegación de la que habla el presente canon puede ser particular (cf. c. 830 § 1) o general (cf. c. 830 § 2). La delegación general sólo la puede dar el Jerarca del lugar, de acuerdo con el contenido del presente canon, con excepción del vicario parroquial al que también se la puede conceder el párroco (cf. c. 302 § 2).

Además, el párrafo tercero del c. 830 dice expresamente que «para que sea válida la concesión de la facultad de bendecir los matrimonios debe otorgarse expresamente a sacerdotes determinados, y, si se trata de facultad general, debe concederse por escrito».

Aunque las normas acerca de la forma de la celebración del matrimonio en la Iglesia oriental parecen ser más estrictas, hay que decir que el CCEO admite también la forma extraordinaria de la celebración del matrimonio. Como lo explica G. Kuminetz en su artículo: «dado que la celebración del matrimonio es uno de los derechos fundamentales de la persona y también del fiel, no debe resultar limitado mas allá de la medida justa. El instituto jurídico de la forma canónica no es de derecho natural, por lo que debe ser flexible conforme a las circunstancias no sólo ordinarias sino también extraordinarias»²¹⁸.

²¹⁶ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., pp. 258-259.

²¹⁷ Cf. «Nuntia» 28 (1989), p. 113.

²¹⁸ G. KUMINETZ, *La forma de la celebración del matrimonio...*, cit., p. 120.

La forma extraordinaria de la celebración del matrimonio, una norma que no se armoniza fácilmente con la teología oriental sobre el sacramento del matrimonio, está contenida en el c. 832. El párrafo primero del dicho canon prescribe que los que pretenden celebrar un verdadero matrimonio lo pueden hacer válida y lícitamente sólo en la presencia de dos testigos, en el caso que no haya un sacerdote que sea competente o no se puede acudir a él sin la dificultad grave. Esta prescripción vale tanto en el caso del peligro de muerte como fuera de él, con tal de que se prevea prudentemente que esa situación puede prolongarse durante un mes²¹⁹.

Además, el c. 832 § 2 prescribe que en ambos casos, tanto cuando se trata del peligro de muerte, como fuera del peligro de muerte, si hay otro sacerdote que puede ser presente, incluso un sacerdote acatólico hay que llamarlo. A diferencia del c. 1111 § 2 del CIC que dice que se puede llamar tanto a un sacerdote, o a un diácono, la normativa oriental habla sólo del sacerdote.

El párrafo tercero del canon presente añade además que «si el matrimonio se ha celebrado ante sólo los testigos, los cónyuges no olviden recibir cuanto antes de un sacerdote la bendición del matrimonio» (c. 832 § 3 del CCEO). Esta prescripción no la encontramos en el Código latino. Es resultado de la voluntad del Legislador supremo de salvaguardar las costumbres y la disciplina de las Iglesias católicas orientales.

En cuanto al «ámbito de obligatoriedad de la forma de celebración del matrimonio es más amplio en el CCEO que en el CIC, ya que el c. 834 § 1, correspondiente al c. 1117 del CIC, no ha admitido la exención de la forma canónica para el fiel católico que haya abandonado la Iglesia por un acto formal»²²⁰.

Prader explica esta decisión de siguiente manera: «En el CCEO una norma semejante (a la latina) no está prevista, porque no es concebible que un católico de una Iglesia oriental, aunque apóstata de la Iglesia, pueda celebrar el sacramento del matrimonio en la sola forma civil (...). Un católico oriental apóstata de su Iglesia al contraer sólo el matrimonio civil, no puede tener la intención de casarse 'en el Señor' sino conforme a la normativa del Estado aconfesional. Un tal matrimonio, no siendo sacramento, no puede ser válido, atendido el princi-

²¹⁹ A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003, pp. 174-189.

²²⁰ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 261. Cf. al respecto BENEDICTO XVI, *Motu Proprio Omnium in mentem*, 26.X.2009, en www.vatican.va.

pio de que ‘entre bautizados no puede haber válido contrato matrimonial que no sea al mismo tiempo sacramento’ (c. 776 § 2 del CCEO)»²²¹.

Teniendo en cuenta todas estas prescripciones no sorprende el hecho de que también el tema de la dispensa de la forma de la celebración del matrimonio es tratado de manera más estricta en el Código oriental que en el latino. El c. 835 del CCEO dice lo siguiente: «La dispensa de la forma de celebración del matrimonio establecida por el derecho se reserva a la Sede Apostólica o al Patriarca, que no la concederán si no es por causa gravísima». Mientras que en el c. 1127 § 2 del CIC «el Ordinario puede 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 actual canon no concede tal facultad al Jerarca del lugar de rito oriental». Dicho Jerarca puede dispensar de la forma canónica solamente en el caso de peligro de muerte, según el c. 796 § 1, y en la sanación en la raíz, conforme al c. 852. «Durante el proceso de codificación se pidió reiteradamente que se concedieran 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, o que esta reserva valiera para los matrimonios celebrados entre católicos, mientras que para los matrimonios mixtos el Obispo eparquial debía tener la facultad de dispensar de la forma canónica de manera similar a lo establecido en el c. 1127 § 2 del CIC. No se aceptó esta petición porque, se dijo, ello era contrario a la concepción oriental sobre el rito sagrado en la celebración del matrimonio y que la facultad de dispensar de este rito debe permanecer reservada, en el Código común, al Patriarca y a la Sede Apostólica para la salvaguardia de esta institución tan propia del Oriente»²²².

En cuanto a los matrimonios mixtos, de acuerdo con la normativa contenida en el c. 834 § 2, la obligación de observar la forma canónica, es decir, la celebración del matrimonio ante el Jerarca o el párroco del lugar, o sus delegados, se refiere sólo a la licitud. Para la validez del matrimonio se requiere únicamente la bendición del sacerdote²²³.

El tema de los matrimonios mixtos, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, ha sido el objeto de especial atención por parte del Legislador

²²¹ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, cit., p. 219.

²²² *Ibidem*.

²²³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas...*, cit., n. 83.

canónico. La expresión «matrimonios mixtos», empleada tanto en el Código de Derecho Canónico como en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales se refiere al «matrimonio entre dos personas bautizadas, una de las cuales es católica y la otra acatólica» (c. 813 del CCEO) o, según la formulación latina, al matrimonio entre dos personas bautizadas, una de las cuales haya sido bautizada en la Iglesia católica o recibida en ella después del bautismo y otra adscrita a una Iglesia o comunidad eclesial que no se halle en comunión plena con la Iglesia católica (c. 1124 del CIC). Se trata pues de «cada matrimonio entre una parte católica adscrita a la Iglesia latina o a una Iglesia oriental católica *sui iuris*, y una parte bautizada perteneciente a una Iglesia o Comunidad eclesial que no está en plena comunión con la Iglesia católica. Por eso, hay que distinguir los matrimonios mixtos de los matrimonios de los católicos con los no bautizados; los matrimonios con los no bautizados no pueden ser válidamente celebrados por causa del impedimento dirimente, llamado en el lenguaje canónico de disparidad de culto (CIC, c. 1086 § 1; CCEO, c. 803 § 1)»²²⁴.

Nos concentramos en los matrimonios entre una parte católica y otra ortodoxa, ya que son los que más nos interesan conforme con el objeto de este trabajo. Hay que hacer notar que «en Siria y en el Líbano, los arts. 66-69 de la ‘Législation du droit familial des Églises orthodoxes’ declaran que los matrimonios mixtos son tolerados. La mujer no ortodoxa (católica) que quiere contraer matrimonio con un hombre ortodoxo debe ocuparse de educar a los hijos en la ortodoxia, mientras que el matrimonio es bendecido por un sacerdote ortodoxo. El texto de ‘Legislation’ no dice nada en cuanto al matrimonio mixto del novio católico y novia ortodoxa, ya que la mujer sigue en todo a su cónyuge: el matrimonio es bendecido por un cura católico y los hijos son bautizados y educados en la fe católica»²²⁵.

En el año 1996 «los Patriarcas católicos y ortodoxos de Medio Oriente han firmado en Charfeh (Líbano) un acuerdo acerca de las cuestiones pastorales, de las cuales la primera se refiere a los matrimonios mixtos. Los Patriarcas se empeñaron en promulgar lo que sigue:

1. la libertad de la esposa para quedarse miembro de su Iglesia, si lo quiere;

²²⁴ D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese orientali cattoliche*, en AA. VV., *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, p. 58.

²²⁵ L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini...*, cit., p. 242.

2. la celebración del rito del matrimonio en la Iglesia del esposo; el sacerdote que preside al matrimonio invitará al párroco de la otra parte, si está presente, y rezará con el algunas oraciones;
3. el bautismo de los hijos en la Iglesia de su padre»²²⁶.

La última de las diferencias en el campo de la forma de la celebración del matrimonio, entre la normativa latina y oriental, es la que se refiere al matrimonio celebrado por el procurador. El c. 837 § 2 establece: «No puede celebrarse válidamente matrimonio por procurador, a no ser que por el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* se establezca otra cosa, en cuyo caso se han de proveer las condiciones bajo las cuales puede celebrarse el matrimonio». La razón de esta prohibición esta en el hecho de que «en la genuina disciplina oriental el matrimonio contraído por el procurador es completamente desconocido en la teología y en el derecho de las Iglesias orientales. La insistencia oriental sobre el rito sagrado y la bendición del matrimonio no dejan mucho margen a la regulación del matrimonio contraído por procurador»²²⁷.

De acuerdo con lo dicho el c. 837 § 2 del CCEO establece que no se puede celebrar válidamente el matrimonio por procurador, ya que ello no es conciliable con el rito sagrado que reclama la presencia personal de los esposos. Sin embargo, se permite que el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* establezca otra cosa, debiendo fijar en este caso las condiciones para la celebración del matrimonio.

CONCLUSIONES

En la época en que vivimos el fenómeno migratorio está cada vez más presente y suscita, en el campo eclesiástico una serie de cuestiones, tanto teóricas como prácticas. Una de ellas es la adecuada administración de los sacramentos a los *Christifideles* orientales que se encuentran en los territorios de la Iglesia latina donde no está constituida su propia Jerarquía, por lo cual dichos fieles están encomendados a la cura pastoral de los Ordinarios latinos. En el presente trabajo nos hemos ocupado de la administración de los sacramentos de la iniciación cristiana y el sacramento del matrimonio, porque su celebración es la más frecuente.

²²⁶ *Ibid.*, p. 243.

²²⁷ F. R. AZNAR GIL, *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas...*, cit., p. 262.

La primera parte de nuestro trabajo abarca el estudio de los sacramentos del bautismo, crismación y Eucaristía. En cuanto al primero de ellos, nos hemos detenido en primer lugar en el tema del ministro, analizando con detalle el c. 677 del CCEO. Teniendo en cuenta esta normativa hemos hecho algunas consideraciones acerca de la situación en la que los *Christifideles* orientales están encomendados a la cura pastoral de un Ordinario latino, saliendo al paso de algunas problemáticas de índole pastoral –licitud del bautismo administrado por un diácono latino a un fiel oriental católico– así como de índole canónico: vigencia de los principios *locus regit actum* y *ius personarum adhaeret*.

Por su interés y novedad normativa hemos analizado el tema de la adscripción de los fieles a una determinada Iglesia *sui iuris*. La incorporación a la Iglesia por el bautismo inserta al cristiano en una comunidad cristiana concreta y produce automáticamente una vinculación canónica con una Iglesia *sui iuris* determinada. Al estudiar el tema de la adscripción, tras explicar los principios que rigen actualmente este tema, hemos analizado distintos supuestos concretos contemplados por el CCEO.

En el análisis de la normativa acerca del sacramento de la confirmación hemos subrayado algunas cuestiones donde la normativa oriental difiere de la latina. En primer lugar hemos hecho constar que hay una diferencia entre la terminología que usan los dos Códigos. El CIC usa la clásica terminología occidental de *confirmatio*, mientras que el CCEO emplea aquí una terminología más propia de Oriente, es decir *chrismatio sancti myri*. Como explica la Instrucción de la Congregación para las Iglesias Orientales, esta diferencia en la terminología puede corresponder a una comprensión de las tradiciones, sustancialmente idénticas, pero acentuadas diversamente. Hemos subrayado también las diferencias en cuanto la edad de los confirmados, que es consecuencia del hecho de que en las Iglesias orientales se celebran los tres sacramentos de iniciación cristiana, normalmente, en la misma celebración, y en cambio, en la Iglesia latina, sobre todo por motivos pastorales, se ha decidido retrasar la administración del sacramento de la confirmación.

El último apartado de este capítulo lo hemos dedicado al sacramento de la Eucaristía. Hemos estudiado las cuestiones referentes al significado de la Divina Eucaristía, que, desde el momento de su constitución constituye el punto central de la vida de la Iglesia, que es, en lo más profundo de su misterio, una comunidad eucarística. Nos hemos detenido después en lo que toca a la participación activa de los fieles laicos en la celebración eucarística; la obligación de la participación en la Liturgia dominical y festiva, que en la tradición

oriental puede ser sustituida, según las prescripciones o la legítima costumbre de la propia Iglesia *sui iuris*, por la celebración de las alabanzas divinas; la cuestión del ayuno eucarístico y la reserva de la Eucaristía, así como el tema de las ofrendas y, al final, lo tocante al ministro de la Eucaristía y la concelebración con los sacerdotes de otras Iglesias *sui iuris*, incluso con sacerdotes latinos.

La segunda parte del presente trabajo está dedicada al sacramento del matrimonio. En primer lugar hemos presentado los conceptos fundamentales de la teología oriental del matrimonio, imprescindibles para entender los aspectos jurídicos de este sacramento. La normativa oriental subraya con claridad que el matrimonio es un pacto interpersonal entre el varón y la mujer, fundamentado en Dios Creador. Salta a la vista, al estudiar el CCEO, que el término *contratus* que fue usado en la doctrina latina precedente (ahora ha sido cambiado), no se emplea en la normativa oriental. Se prefiere el término *foedus* (alianza), que refleja mucho mejor la doctrina oriental sobre el sacramento de matrimonio, visto desde la perspectiva bíblica y patristica.

Además, en la normativa oriental hay una separación más visible entre el pacto matrimonial y el sacramento del matrimonio, ya que los dos aparecen contemplados en distintos parágrafos. Tampoco encontramos la distinción entre el matrimonio rato y consumado, más propia de la tradición latina fundada en el derecho romano, de ahí que en el CCEO se ha suprimido el c. 1061 del CIC.

Una de las diferencias más significativas la encontramos en los cc. 780 y 781, que no tienen sus paralelos en el Código latino, aunque esta normativa aparece en la Inst. *Dignitas Connubii*, arts. 2 y 3. La normativa se refiere a las leyes que regulan el matrimonio de los bautizados no católicos. El c. 780 § 1 trata del matrimonio de los católicos orientales, aunque sólo una parte fuese católica. El parágrafo segundo contiene una novedad respecto al Código latino y se refiere al matrimonio entre un católico y un bautizado acatólico. Y, finalmente, el c. 781 establece normas sobre el derecho que la Iglesia católica aplica cuando debe juzgar sobre la validez o no del matrimonio de los acatólicos bautizados.

Hemos presentado un estudio de los impedimentos, analizando primero la normativa oriental de los impedimentos en general, para poder hacer luego un análisis de las diferencias fundamentales de cada uno de los impedimentos, centrándonos, sobre todo, en el impedimento de raptó (la normativa oriental es más amplia, ya que se refiere también al hombre como posible víctima de raptó), de la afinidad (alcanza no sólo a la línea recta, sino también al segundo

grado de la línea colateral), de la pública honestidad (en la normativa oriental notamos una formulación más clara que en la latina) y el del parentesco espiritual (un impedimento no existente en el CIC y muy arraigado en la tradición oriental). Luego hemos tratado también algunas cuestiones relativas al consentimiento. Hay que decir que en este tema la normativa oriental coincide prácticamente con latina.

Al pasar a la forma de la celebración del matrimonio hemos apuntado algunas cuestiones de importancia para nuestro trabajo, como por ejemplo: quién puede ser delegado para bendecir el matrimonio entre los católicos orientales que se encuentran en el territorio de Iglesia latina, sujetos a un Ordinario latino; el tema de la competencia para la celebración del matrimonio; la relación que existe entre el derecho al matrimonio y el derecho al propio rito; la forma extraordinaria del matrimonio y el tema de los matrimonios mixtos.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

ACTA APOSTOLICAE SEDIS, Commentarium Officiale, Romae 1909ss. BENEDICTO XVI, Motu Proprio *Omnium in mentem*, 26.X.2009, en *www.vatican.va*. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. *Nueva edición conforme al texto latino oficial*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 1999. CÓDIGO DE CÁNONES DE LAS IGLESIAS ORIENTALES. Edición bilingüe comentada a cargo de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1994. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (1983). Edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, Pamplona 1992. *Coeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1985. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, en AAS 57 (1965), pp. 76-89; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, en AAS 58 (1966), pp. 991-1024. CONCILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, *Notitiae*, Città del Vaticano, 1965 ss. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*, 21.XI.2003, en *Ecclesia* 3183 (13.XII.2003), pp. 9-13. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, 23.II.2010, en *www.chiesacattolica.it*. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Declaratio de concelebratione*, 7.VIII.1972, en AAS 64 (1972), p. 563; *Ecclesiae de misterio*, 15.VIII.1997, en AAS 89 (1997), pars II, pp. 852-876; *Redemptionis sacramentum*, 25.III.2004, en AAS 96 (2004), pars II, pp. 549-601. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sacerdotium ministeriale*, 6.VIII.1983, en AAS 75 (1983), pp. 1005-1006. CONGREGACIÓN PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES, *Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, 6.I.1996, en *www.vatican.va*. JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17.IV.2003, en AAS 95 (2003), pars II, pp. 432-475; Exh. Ap., *Familiaris consortio*, 22.XI.1981, en AAS 74 (1982), pars I, pp. 81-191. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, en AAS 39 (1947), pp. 521-595; Motu Proprio *Cleri sanctitati*, 2.VI.1957, en AAS 69 (1957), pp. 433-600. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes*, Città del Vaticano, 1969 ss. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Nuntia*, Città del Vaticano, 1975 ss. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, Madrid 1993. PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Dignitas connubii. Instrucción que deben observar los Tribunales diocesanos e interdiocesanos al tratar las causas de nulidad de matrimonio*, 25.I.2005, Città del Vaticano 2005. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Ecclesiae semper*, 7.III.1965, en AAS 57 (1965), pp. 410-412; *Eucharisticum mysterium*, 25.V.1967, en AAS 59 (1967), pp. 565-566.

II. Autores

AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, Libreria Editrice Vaticana 2002. ABBASS, J., *Two Codes in comparison*, «Kanonika» 7 (1997). AMORÓS PRADOS, J., *La edad de la confirmación*.

Notas históricas, disciplina universal y legislación complementaria de las Conferencias Episcopales, Roma 1997. AZNAR GIL, F. R., *Comentario al c. 809 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1994, p. 332; *El Derecho matrimonial canónico de las Iglesias Orientales Católicas*, en «Revista Española de Derecho Canónico» 63 (2006), pp. 237-267; *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Salamanca 1993. BAÑARES, J. I., *Comentario al can. 1056*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, pp. 1049-1058; *Titulus VII. De Matrimonio. Introducción*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, pp. 1019-1037. BROGI, M., *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa sui iuris*, en «Revista Española de Derecho» Canónico 50 (1993), pp. 661-668. CAPPELLINI, E., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1985. CELEGHIN, A., *L'iniziazione Cristiana nel CIC 1983. Prima parte: alcuni aspetti generali*, en «Periodica» 84 (1995), pp. 31-75. CENALMOR, D., MIRAS, J., *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho canónico*, Pamplona 2004. DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959. DE PAOLIS, V., *Liturgia e denaro. Indicazioni del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, en «Revista litúrgica» 84 (1997), pp. 245-260. EID, E., *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, en AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana 1994, pp. 93-103. ERDÖ, P., *Questioni interrituali (intereclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, en «Periodica» 84 (1995), pp. 315-353. FÜRST, C. G., *Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale*, en K. BHARANIKULANGARA, *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 13-33. GALLAGHER, C., *Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches*, en «Studia Canonica» 24 (1990), pp. 69-90. GARCÍA IBÁÑEZ, A., *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Pamplona 2009. GAUTHIER, A., *Principi generali dell'attività giuridica nella Chiesa (Commentario dei canonici 96-203 del Libro I del Codice di Diritto Canonico)*, Roma 1993. GEFAELL, P., *El Derecho oriental desde la promulgación del CIC y del CCEO*, en «Ius Canonicum» 97 (2009), pp. 37-65; *Il nuovo Direttorio Ecumenico e la Communicatio in sacris*, en «Ius Ecclesiae» 6 (1994), pp. 259-279; *Relaciones entre los dos Códigos del único Corpus Iuris Canonici*, en «Ius Canonicum» 39 (1999), pp. 605-626. GEROSA, L., *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998. GHERRO, S., *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1984. GORBATYKH, V., *L'impedimento della parentela spirituale nella Chiesa latina e nelle Chiese orientali. Studio storico-canonico*, Roma 2008. KADZIOCH, G., *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997. KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984. KORTIJN, A., *L'inscription à L'Eglise de droit propre*, en «L'année canonique» 40 (1998), pp. 49-70. KUMINETZ, G., *La forma de la celebración del matrimonio desde la comparación entre ordenamientos*, en «Ius Canonicum» 89 (2005), pp. 89-142. LORUSSO, L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, «Kanonika» 11 (2003); *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Commento ai singoli canoni*, Bari 2008; *Lo stato giuridico e la cura pastorale dei Christifideles orientales nel CCEO e CIC: collaborazione e problematiche intereclesiali nei due Codici*, Bari 1999. MANZANARES, J., AA. VV., *Comentario al c. 715 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orien-*

tales, Madrid 1994, p. 296; *Comentario al c. 880 del CCEO*, en AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, Madrid 1994, p. 358. MARINI, F. J., *Comparative sacramental discipline in the CCEO and CIC*, Washington 2006. MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho canónico*, Murcia 1995. MUSSONE, D., *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico. Commento ai can. 897-958*, Città del Vaticano 2002. NATALE, L., *Il culto eucaristico nella legislazione della Chiesa cattolica*, en «Apollinaris» 76 (2003), pp. 683-726. NAVARRETE, U., *El matrimonio canónico a la luz del Concilio Vaticano II: cuestiones doctrinales y desarrollos doctrinales*, en SERRERES LÓPEZ DE GUERENU, R., *Iglesia y Derecho. Actas de la Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico*, Madrid 2005, pp. 161-190; *Questioni sulla forma canonica ordinaria nei Codici latino e orientale*, en «Periodica» 85 (1996), pp. 489-514. ÖRSY, L., *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions*, Wilmington 1986. PINTO, P. V., *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2001. POSPISHIL, V. J., *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996. PRADER, J., *De consensu matrimoniali condicionato*, en «Nuntia» 6 (1978), pp. 34-41; *Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello del Codice orientale che influiscono sulla validità del matrimonio*, en «Ius Ecclesiae» 5 (1993), pp. 469-494; *Il diritto matrimoniale latino e orientale*, en GHERRO, S., *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Padova 1994, pp. 51-78; *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, «Kanonika» 1 (1992); *La forma di celebrazione del matrimonio*, en AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana 1994, pp. 283-300; *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993. RINCÓN-PÉREZ, T., *Comentario al can. 889*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, p. 551-558; *La liturgia y los sacramentos en el Derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998. SAJE, A., *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003. SALACHAS, D., *Divine Worship, Especially the Sacraments (cc. 667-775)*, en NEDUNGATT, G., *A Guide to the Eastern Code. A commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, «Kanonika» 10 (2002), pp. 493-540; *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese orientali cattoliche*, en AA. VV., *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, p. 57-91; *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa*, Bari 1994; *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Bologna 1994; *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Bologna 1992; *La comunione nel culto litúrgico in ella vita sacramentale tra la Chiesa Cattolica e le altre Chiese e Comunità Ecclesiali*, en «Angelicum» 66 (1989), pp. 403-421; *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999; *Problematiche interrituali nei due codici orientale e latino*, en «Apollinaris» 67 (1994), pp. 635-690. SALACHAS, D., NITKIEWICZ, K., *Inter-ecclesial relations between eastern and latin catholic's*, Washington 2009. SALACHAS, D., SABBARESE, L., *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Città del Vaticano 2004; *Codificazione latina e orientale e canonici preliminari*, Città del Vaticano 2003. SZABÓ, P., *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, en «Folia Athanasiana» 3 (2001), p. 115. WOESTMAN, W. H., *Sacraments. Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary of canons 840-1007*, Ottawa 1992. VEGA, C. F., *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y patrimonio*, Madrid 1997.

ÍNDICE DE LA TESIS DOCTORAL

ABREVIATURAS. INTRODUCCIÓN. I. CAPÍTULO PRIMERO. ESTATUTO JURÍDICO DE LOS CHRISTIFIDELES ORIENTALES EN EL CIC 83 Y CCEO. A. *Introducción*. B. *La doble legislación en la Iglesia*. 1. Fundamentos eclesiológicos de la doble legislación. 2. Proceso de codificación del *Codex Iuris Canonici*. 3. Proceso de codificación del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. C. *Autonomía y relación entre ambos Códigos*. 1. Estructura y características del CCEO. 2. Ámbitos de aplicación del *Codex Iuris Canonici* y del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. a. Can 1 del CIC 83. b. C. 1 del CCEO. 3. Relaciones entre los dos Códigos del único *Corpus Iuris Canonici*. D. *Derechos y deberes de los Christifideles orientales*. 1. Noción y condición del fiel en el ordenamiento canónico. 2. Derechos y deberes de los *Christifideles* en general. 3. Derecho de petición a los Pastores (c. 15 § 2). 4. Derecho a recibir la ayuda de los bienes espirituales (c. 16). 5. Derecho al propio rito (c. 17). E. *Recapitulación*. II. CAPÍTULO SEGUNDO. LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA. A. *Introducción*. B. *El munus sanctificandi en la Iglesia*. 1. El *munus sanctificandi* en el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. a. La sistemática del Título XVI del CCEO. b. La Liturgia, realización del *munus sanctificandi*. c. Celebración del culto divino y participación de los fieles. d. *Communicatio in sacris*. 2. La autoridad competente en materia de sacramentos. C. *El sacramento del bautismo*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto del bautismo. 3. El ministro. 4. Los padrinos. 5. La celebración del bautismo. 6. La anotación del bautismo. 7. La adscripción a una Iglesia *sui iuris*. 8. El paso a otra Iglesia *sui iuris*. D. *El sacramento de la confirmación*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto de la confirmación. 3. El ministro y la celebración de la confirmación. 4. Los padrinos. 5. La anotación del sacramento de la crismación. E. *La Eucaristía*. 1. El significado de la divina Eucaristía. 2. El ministro. 3. La celebración y participación de los fieles. 4. La concelebración. 5. Las ofrendas. F. *Recapitulación*. III. CAPÍTULO TERCERO. LOS SACRAMENTOS DE CURACIÓN. A. *Introducción*. B. *El sacramento de la penitencia*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto del sacramento de la penitencia. 3. El ministro y la facultad de confesar. 4. La celebración del sacramento. 5. Las indulgencias. C. *Unción de enfermos*. 1. El significado del sacramento. 2. El sujeto de la unción de enfermos. 3. El ministro. 4. La celebración del sacramento. D. *Recapitulación*. IV. CAPÍTULO CUARTO. EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO Y EL ORDEN SAGRADO. A. *Introducción*. B. *El sacramento del matrimonio*. 1. El matrimonio en Oriente. 2. La sistemática del CCEO en materia matrimonial. 3. Las diferencias fundamentales entre la normativa latina y oriental. a. Cánones preliminares. b. Impedimentos. c. El consentimiento. d. Forma de la celebración del matrimonio. C. *El orden sagrado*. 1. Los clérigos o ministros sagrados. 2. La formación de los clérigos. 3. La potestad de ordenar. 4. La incardinación. D. *Recapitulación*. V. CAPÍTULO QUINTO. LAS ESTRUCTURAS PASTORALES DE COLABORACIÓN. A. *Introducción*. B. *Las competencias de la Jerarquía latina y oriental*. 1. Los Obispos latinos y los Jerarcas orientales. a. El papel del Obispo en la organización eclesial latina. b. El papel de los Jerarcas orientales en la organización eclesial oriental. 2. Las Conferencias episcopales. 3. Los Sínodos orientales. 4. Las Asambleas patriarcales y eparquiales. C. *Las estructuras de colaboración*. 1. Territorialidad y personalidad en la Iglesia. a. Consi-

deraciones generales. b. Tipología de las circunscripciones eclesiásticas personales. 1b. Las Prelaturas personales. 2b. Los Ordinariatos militares. 3b. Los Ordinariatos rituales. 4b. La Administración apostólica personal de Campos. 2. Los Exarcados apostólicos y Ordinariatos latinos para fieles de rito oriental. 3. Eparquías orientales para los católicos orientales en territorio latino. 4. Las parroquias personales. D. *Recapitulación*. CONCLUSIONES. ANEXOS. BIBLIOGRAFÍA.