

El Motu Proprio "Crebrae allatae sunt" de disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali¹

En el número de *Acta Apostolicae Sedis* correspondiente al 12 de marzo de este año 1949 apareció, con agradable sorpresa para cuantos se interesan por las cuestiones orientales, un *Motu Proprio* de Su Santidad Pío XII. "Crebrae allatae sunt" son las significativas palabras con que comienza el Motu Proprio por medio del cual el Papa promulgaba una parte del Derecho canónico oriental ya codificado, a saber, todos los cánones relativos al Matrimonio, y que son, como viene a decir el mismo Santo Padre, el anuncio de otros más abundantes frutos, que esperamos no tardarán mucho tiempo en llegar a plena madurez.

Con esta ocasión nos permitimos redactar algunas cuartillas para dar a los lectores de ESTUDIOS ECLESIASTICOS una breve noticia de este documento, cuya importancia no sólo en la historia del Derecho canónico en general, y en particular en la del Derecho canónico oriental, sino aun en la historia de las Iglesias hermanas del Oriente, es a todas luces evidente. Porque una codificación, que esto es en realidad el Motu Proprio que va a ocupar por unos momentos nuestra atención, no significa solamente el trabajo de unos pocos o muchos hombres que han pasado largas horas y tal vez largos años hurgando en los archivos, desojándose en la lectura de los manuscritos y de viejos documentos cubiertos de polvo y quizás medio destruidos, para después ofrecer una trabajada síntesis jurídica que responda a la realidad de la vida y a las exigencias del tiempo. Una codificación es algo más que eso.

¹ Acta Apostolicae Sedis XLI (1949), p. 89-119.

Es, por así decir, un infundir un nuevo aliento de vida en la disciplina eclesiástica; es darle una nueva y más fuerte eficacia; es un robustecimiento de toda la vida de la Iglesia, la cual, aunque fundada sobre la roca de Pedro y asistida por el Espíritu Santo, y tal vez precisamente por esto, siente siempre la necesidad de poseer una legislación tal que la ponga en condiciones de hacer llegar hasta el último miembro de esta sociedad sobrenatural el impulso y el influjo de la vida divina, de que es ella portadora. Porque a esto, al fin y al cabo, tienden todas las leyes de la Iglesia. No son meras coartaciones; no son simples limitaciones de la libertad humana. Aun aquellas que, como las leyes penales, podrían más fácilmente presentarse como tales, tienen siempre como fin último, y aun podríamos decir próximo, el bien espiritual de las almas, que es el único objetivo perseguido por la Iglesia en su actividad legislativa, no de otro modo que en su obra doctrinal, misional o apostólica.

Todos están de acuerdo en exaltar la grande importancia que ha tenido la codificación del Derecho canónico latino, y cuánto ha contribuído al progreso de los estudios jurídicos, y sobre todo a la renovación e incremento de la vida eclesiástica en todas partes. A esto mismo se debe en gran parte que la necesidad que se sentía de una semejante obra para la Iglesia oriental fuese más vivamente sentida. Porque una verdadera y real codificación del Derecho canónico oriental tal vez nunca en los tiempos modernos había sido intentada. El que más, se había contentado con coleccionar un número mayor o menor de documentos relativos al Oriente. Y en este aspecto son varias las colecciones que vieron la luz pública durante el siglo pasado². Pero todas esas colecciones resultaban necesariamente incompletas e insuficientes, y todas adolecían del defecto de recoger casi exclusivamente documentos, leyes o instrucciones emanadas inmediatamente de la Santa Sede, descuidando casi por completo aquellas leyes, normas y costumbres que, nacidas en el mismo Oriente, constituían la parte más importante de la disciplina de las diversas Iglesias orientales.

Pío IX, al instituir en 1862 dentro de la Propaganda Fide una Congregación particular para los asuntos orientales, miraba ya sin duda a una posible codificación del Derecho eclesiástico oriental. "Volumus tamen—dice el Papa—, ut in eadem Congregatione hisce nostris Litteris constituta existat

² Pueden verse algunas de estas colecciones indicadas en *Codificazione Canonica Orientale-Fonti*. Fascicolo I (1930). Parte 1.ª, p. IV-VI, y en el Fascicolo VIII (1932), p. 20-28.

Cardinalis Ponens, a Nobis et a Nostris successoribus stabili modo semper eligendus, qui munere fungatur sedulo dirigendi studia, quae necessaria sunt ad colligendos Ecclesiae Orientalis canones et ad examinandos, ubi opus fuerit, omnes orientales libros cuiusque generis sint, sive huiusmodi libri respiciant Sacrorum Bibliorum versiones, sive catechesim, sive disciplinam”³.

Mientras tanto, y a partir de fines del siglo XVIII, en casi todas las Iglesias del Oriente, que veían por propios ojos la necesidad de alguna especie de codificación, fueron celebrados sinodos y concilios, en los cuales cada una de ellas había ido fijando y determinando, por lo menos en algunos puntos más importantes, su propia legislación eclesiástica⁴.

No era esto, sin embargo, suficiente. No sólo porque algunas de estas Iglesias, por una razón u otra, no habían podido tener su concilio, sino también por la sencilla razón de que estos concilios, si bien venían a llenar una exigencia, y por tanto eran de grande utilidad para su respectiva Iglesia, tenían el defecto, si así lo podemos llamar, de no mirar más que al grupo particular de su propio rito; y aunque el influjo latino, que en algunos de dichos concilios particularmente se manifiesta, ha atenuado un poco ese inconveniente, no podían sin embargo, ofrecer lo que se requería, a saber: una ley de tipo universal que, dejando a salvo en lo conveniente los usos y las costumbres propias de cada rito, diese unidad, uniformidad y fuerza a la disciplina de todo el Oriente, para conseguir de este modo lo que se pretende en una codificación. Tampoco era eso suficiente, por otra razón. Es evidente que

³ *Codificazione Canonica Orientale-Fonti*. Fascicolo I, p. VI.

⁴ El Concilio alejandrino, celebrado en el Cairo en 1898, para los coptos; el concilio nacional del Líbano, celebrado en 1736, para los maronitas; el de Sharfe, de 1888, para los sirios; el Concilio nacional de Roma, en 1911, para los armenios; para los melquitas, el de Ain-Traz, de 1835, que es el único de los muchos sinodos melquitas celebrados en estos últimos tiempos que ha obtenido la aprobación de Roma; los rumanos cuentan con tres Concilios provinciales, el de 1872, el de 1882 y el de 1900, y los rutenos con dos, el de Zamoscía, de 1720, y el de Leopoli, celebrado en 1891. Los caldeos celebraron su sínodo en 1853, pero por diversas razones no fué aprobado por Roma. Entre otras instrucciones y decretos que en estos últimos tiempos la Santa Sede ha dado a los orientales, mencionaremos solamente las siguientes: *Decretum de spiritali administratione ordinariatuum graeco-ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis* (AAS, XXI (1929) 152-159). *Decretum de administratione ordinariatuum graeco-rutheni in regione canadensi* (AAS, XXII (1930) 346-354). *Instructio ad conficiendos processus super matrimonio rato et non consummato* (AAS XXVII (1935) 333-340). *Decretum de spiritali administratione ordinariatuum graeco-ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis* (AAS, XXXIII (1941) 27-28).

una nimia variedad y diversidad de disciplina, en nuestros tiempos especialmente, no puede menos de tener graves inconvenientes; pero en Oriente, donde con tanta frecuencia se encuentran en una misma región y en una misma ciudad fieles de los diversos ritos, esos inconvenientes necesariamente debían multiplicarse y no siempre para bien de las almas.

Pero al llegar a este punto podemos preguntarnos: ¿aten- dido el número de ritos orientales, y, por consiguiente, de dis- ciplinas orientales; vista la gran variedad de leyes, de usos y de costumbres provenientes de tan diversas fuentes; conside- rando que una codificación oriental para ser tal y para poder conseguir su objetivo debía representar, no sólo por razón de la materia o contenido, sino además y principalmente por razón de su espíritu, una disciplina que fuera en realidad pro- pia del Oriente; una tal codificación era posible? No es me- nester haber tenido mucho contacto con el Derecho y la Histo- ria orientales para convencerse de que, aun supuesta la po- sibilidad de una codificación que respondiese a las exigencias indicadas, se trataba de una empresa en cuya realización se había de tropezar con un cúmulo de tantas dificultades y de tanto peso, particularmente cuando a ellas se juntaba el fac- tor psicológico, que hubieran bastado para hacer retroceder al espíritu más optimista. Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades, fué el intrépido Pío XI quien, confluado sobre todo en el favor divino, y cediendo a las instantes súplicas de los Obispos del Oriente, que pedían se hiciera para aquella Igle- sia lo que había sido llevado felizmente a cabo con grande provecho de la latina, puso manos a la obra, y en 1929 cons- tituyó con este fin una Comisión cardenalicia, a cuyo frente puso al ya experimentado en esta clase de trabajos Cardenal Gasparri, y bajo cuya dirección debían trabajar otras dos Co- misiones particulares, la una para recoger y coleccionar las fuentes de los diversos Derechos, y la otra, compuesta de miembros en su mayoría orientales, para el trabajo de inme- diata preparación de la codificación⁵.

Y Pío XII, después de haber recibido con paternal afecto esta herencia de su inmortal predecesor, no ha dejado en es- tos diez años de su pontificado de alentar e impulsar constan- temente esta obra, hasta haber podido gustar los primeros fru- tos, y con el gozo de poder anunciar a toda la cristiandad que "codificatio legum Ecclesiae Orientalis haud multum abest, ut absolvatur".

⁵ Cod. Can. Or., I, p. VII-IX; AAS, XXI (1929) 669; XXVII (1935) 306-308.

Magnífica obra, que no solamente será siempre el más rotundo mentís a la propaganda hipócrita de preferencias en el corazón del Vicario de Cristo, con detrimento de una parte de la Iglesia, sino que será fuente de nueva vida y un vínculo de más íntima y fuerte unión de todas las Iglesias del Oriente con el supremo Pastor de toda la grey de Cristo.

Más de uno, sin duda, al leer el Motu Proprio de que estamos hablando se habrá formulado más o menos explícitamente la pregunta: ¿por qué ha sido publicada una parte solamente de lo codificado? ¿Por qué no ha sido publicado todo el código a la vez, como se hizo con el latino? Preguntas éstas muy legítimas, y a las cuales ha querido contestar el mismo legislador desde el principio de su M. P.; más, el mismo exordio del M. P. es la respuesta a estas preguntas. Publicar ahora y de una vez todo el Código no era posible, por la sencilla razón de que aun no está terminado, según nos dice el Papa en las palabras que acabamos de referir. Por otra parte, las circunstancias por las que al presente atraviesan algunas de las Iglesias de Oriente son tales, que ha parecido no convenir demorar por más tiempo la publicación de alguna parte por lo menos de lo que ya ha sido codificado. Y esto suplían instantemente los Pastores que tienen el cuidado inmediato del rebaño oriental, con la esperanza de que sólo así podría el Supremo Pastor prevenir males que de otro modo sería difícil evitar. "Crebrae allatae sunt Nobis—dice el Papa al encabezar el M. P.—, praesertim postremis hisce annis, tum a Legatis Nostris tum a sacrorum Antistitibus Orientalis Ecclesiae supplicationes, per quas rogabamur, ut, instantibus votis annuentes, dum codificatio legum Ecclesiae Orientalis haud multum abest, ut absolvatur, earumdem legum singularia quaedam capita, magni quidem momenti, nulla interposita mora promulgaremus, ut gravibus et perniciosis rerum adiunctis, in quibus nonnullae Christi ovis partes orientali ritu utentes versarentur, efficaci praesidio obviam iremus."

¿Cuáles son estos males que se temen?, ¿qué Iglesias principalmente se sienten amenazadas? Es sabido, aunque tal vez para no pocos de los occidentales será una novedad, que las confesiones religiosas, sean o no católicas, existentes en territorio musulmán, en virtud de un principio de libertad religiosa proclamado y admitido por los gobiernos musulmanes, gozan de ciertos privilegios, concedidos bajo determinadas condiciones por el Estado a los Obispos y jefes de dichas confesiones. Estos privilegios pueden reducirse a la facultad (hablamos ya de los católicos) que el Patriarca y los Obispos tienen de conocer y juzgar en su tribunal todas las cuestiones del estado

personal tocantes a los fieles de su comunidad, ya sea que se trate de cuestiones meramente religiosas, como es el matrimonio, su disolución, etc., ya sean cuestiones civiles pero relacionadas con alguna de las de orden puramente religioso, como sería la causa de la devolución de la herencia, la cuestión de los alimentos en caso de disolución del matrimonio, etcétera⁶. Los Obispos, por tanto, en orden al régimen de los fieles de su comunidad participan del poder civil, y las sentencias emanadas por estos tribunales episcopales no sólo tienen fuerza en el fuero de la Iglesia, sino que también deben ser reconocidas en el fuero civil y por los funcionarios del Estado, los cuales están obligados a ejecutarlas, si fuera menester, dentro de los límites de su competencia⁷.

Para la concesión de esas facultades, que no siempre son concedidas con la misma amplitud a todos, el Estado suele exigir de cada confesión religiosa o Iglesia la presentación previa de un Reglamento o Código disciplinar, conforme al cual son concedidas a los Obispos las dichas facultades de orden civil⁸. Y, según parece, urgía actualmente que aquellos Obispos católicos cuyas comunidades residen en naciones de gobierno musulmán pudiesen presentar a los respectivos gobiernos, a fin de no perder los mencionados privilegios, una parte por lo menos de las leyes que tocan al estatuto personal. Y ésta parece ser la razón del presente M. P. y de la preferencia dada a los cánones matrimoniales.

Ya hemos dicho que una de las más grandes dificultades que en esta codificación ha habido que superar ha sido la diversidad de disciplinas existentes en las Iglesias orientales. Insistiendo un poco más en ello, y para formarnos una imagen de esta diversidad, bastará añadir que, además del fondo común a todas las Iglesias y que procedía de los grandes con-

⁶ Un elenco de las causas que suelen tratarse en estos tribunales eclesiástico-civiles puede verse en *Synodus Alexandrina Coptorum*, p. 215-217.

⁷ Sobre el origen, ventajas e inconvenientes de este privilegio, y sobre si en la práctica ha sido siempre respetado, puede verse, entre otros, a C. KARALEVSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, vol. III (1911), p. 483-519. Algo también sobre esto puede verse en Cod. Can. Or., vol. VIII, p. 69, 114-116, 127, 306-309, 350 s. Más amplia bibliografía sobre esta materia puede encontrarse en C. Karalevsky, o. c.

⁸ Véase como modelo la "Mémoire sur le Statut personnel des chrétiens, en Syrie et au Liban, présenté par le Patriarcat maronite au Haut Commissaire de la République Française en 1926", en Cod. Can. Or., volumen VIII, p. 350 s. A este privilegio corresponde en el Sinodo Alejandrino de los coptos el Capítulo "De Constitutione Tribunalis ecclesiastici et de processibus iudicialibus definitivis".

cilios antiguos, cada una de las diversas Iglesias puede presentar un vastísimo caudal de legislación propia que se ha ido formando a través de los siglos, y que en cada Iglesia, gracias a la autonomía que a ellas proporcionaba la organización patriarcal y a la grande importancia que en la formación de la disciplina ha tenido la costumbre, ofrece características propias muy acentuadas.

La Iglesia oriental comprende los pueblos eslavos; pero además también los pueblos y naciones asiáticas (sirios, armenios, caldeos, melquitas, etc.) y aun algunos del Africa, como son los coptos y los etíopes. Una mayor diversidad de pueblos, de lengua, de color dentro de una misma comunidad no será fácil encontrarla. Pero mucho más importante que estas diferencias de color y de lengua es la grande diferencia de cultura, de espíritu, de mentalidad, que distingue un pueblo del otro entre los que forman la Iglesia oriental. ¿Quién puede comparar el modo de ser y de pensar de un eslavo, por ejemplo, con el de un caldeo o de un copto? Añádase a esto la tenacidad con que los pueblos orientales han permanecido y permanecen fieles a las costumbres y a los usos que se han ido formando en cada uno de ellos; usos y costumbres que, aunque en muchos casos tienen una fundamental semejanza, se presentan, sin embargo, casi siempre revestidas de las diferencias locales, debidas, además de otros factores comunes, al hecho de haber permanecido estos pueblos por siglos enteros encerrados dentro de sus propios límites.

Y esta diversidad era menester superarla si se quería eficazmente remediar los inconvenientes que de ella en nuestros tiempos se seguían o podrían seguir. En otros tiempos más pacíficos, cuando los pueblos vivían una vida tranquila dentro de sus fronteras; cuando la comunicación con el exterior era rara y difícil, una disciplina propia y peculiar para cada una de las naciones y ritos no ofrecía inconvenientes de especial monta. Mas en los nuestros, de tanto movimiento y en que los viajes son cada vez más fáciles y la emigración, voluntaria o involuntaria, de los pueblos ha tomado un ritmo tan extraordinario, no es ya posible, sin graves inconvenientes, conservar esas diferencias disciplinares, que en más de un caso será, por tanto, necesario sacrificar en aras del bien de las almas.

Uno de esos casos es en lo tocante al matrimonio. Nadie dejará de ver, teniendo en cuenta que esta clase de leyes son personales, cuán serios inconvenientes para la licitud y especialmente para la validez del matrimonio se seguirían en la mezcla de ritos, que las facilidades de comunicación inter-

nacional hoy día casi necesariamente imponen; de la diversidad de la legislación, por ejemplo, en materia de impedimentos; de la forma matrimonial, etc.

A fin de evitar estos inconvenientes, la Comisión cardenalicia para la codificación ya desde un principio se planteó la cuestión, sobre si sería posible y oportuno establecer unas mismas normas para todas las diversas comunidades cristianas de la Iglesia oriental. Y sobre este punto fué requerido el parecer de los Obispos orientales, a cuyo examen sometió la cuestión el Cardenal Gasparri en carta del 15 de septiembre de 1930. Las respuestas, por lo que se infiere de las palabras del Motu Proprio, fueron en su mayoría favorables a esta unificación de la disciplina matrimonial, y a conseguirla fueron encaminados los trabajos de los Consultores, los cuales, después de haber ponderado bien los pro y los contra, las dificultades y las ventajas, nos han ofrecido los cánones matrimoniales que el Sumo Pontífice, con su autoridad apostólica se ha dignado aprobar y confirmar, mandando además que ellos solos constituyan de hoy en adelante y para todos los fieles orientales la norma canónica en esta materia, en cualquier parte del mundo ellos se encuentren, y aunque estén sujetos a un Ordinario de rito diverso del suyo. "Nos autem per Apostolicas has Litteras motu proprio datas, dice el Papa al final del presente M. P., supra recensitos canones propulgamus eisdemque vim legis christifidelibus Ecclesiae Orientalis tribuimus, ubique terrarum hi sunt et tametsi Praelato diversi ritus sunt subiecti". Mientras, pues, los presentes cánones alcanzan a todos los fieles de rito oriental, cualquiera que sea este rito y aunque vivan entre latinos y en territorio latino, por ejemplo, en España, son solamente para ellos y no afectan a los de rito latino, para los cuales sigue en su vigor el Código latino, conforme al cual deben ellos regular sus actos matrimoniales.

¿Desde cuándo y a partir de qué fecha los católicos orientales deberán en orden a sus matrimonios atender a la nueva legislación? Es norma general fijada en el canon 9 del Código latino que las leyes pontificias entren en vigor pasados los tres meses a contar de la fecha de publicación del *Acta Apostolicae Sedis*; en algunos casos puede, con todo, fallar esta norma. El Código latino comenzó a regir después de una vacación de un año, poco más o menos. En el presente caso Su Santidad ha estimado que para el fin que se pretende en la vacación de la ley era suficiente un espacio de tiempo mucho más reducido, y ha mandado que el Motu Proprio entre en vigor el día 2 de mayo de este año, es decir, poco más de dos

meses después de la firma del documento y poco menos de dos meses después de la publicación en el *Acta A. Sedis*; día en que la Iglesia celebra la fiesta del insigne Doctor y Pontífice oriental San Atanasio.

Consecuencia lógica y necesaria de esto es la cesación y abrogación del Derecho matrimonial hasta ahora vigente para los orientales, ya sea general, ya particular, cualquiera que haya sido su origen y de cualquier modo haya sido aprobado. El derecho particular de cada Iglesia en tanto subsistirá en cuanto y en la medida que en cada caso particular hubiere concedido el legislador en el Motu Proprio que nos está ocupando. Por ejemplo: el Concilio Nacional armenio celebrado en Roma el año 1911, y aprobado por el Papa Pío X, en el título III, capítulo 10, § 2.º, núm. 575, dice: "Apud nos iam a saeculis invaluit, ut valida habeantur et sint matrimonia quae coram sacerdote, non necessario parochi, contrahuntur"; esta costumbre, secular y solemnemente confirmada en este documento, por ser contraria al canon 85, § 1.º del M. P., a partir del 2 de mayo de 1949 perderá toda su fuerza, y los armenios deberán contraer el matrimonio necesariamente delante del párroco o del Ordinario del lugar, en conformidad con el mencionado canon y los restantes que tratan de la forma matrimonial. En cambio, si en algún derecho particular era exigido aun para el párroco el permiso previo del Ordinario del lugar para la lícita asistencia al matrimonio, este derecho queda en pie, y continuará siendo necesario el mencionado previo permiso en fuerza del canon 88, § 2.º; como también es admitida, y puede por tanto seguir subsistiendo, la costumbre ya existente de celebrar el matrimonio delante del párroco de la esposa, más bien que delante del esposo, como por regla general hay que hacerlo (can. 88, § 3.º).

Después de haber hablado hasta aquí de lo que podríamos llamar el marco del M. P., es ya tiempo de pasar a la consideración del fondo encuadrado dentro del marco. Ciento treinta y un cánones, distribuidos en 12 capítulos, es lo que forma este fondo, y creemos que será del gusto de nuestros lectores si hacemos aquí, no una exposición detallada de todos y de cada uno de los cánones, sino sencillamente un rápido y superficial recorrido, para de paso y a medida que las ocasiones darán pie para ello hacer algunas observaciones sobre alguno que otro punto más importante, ya con relación al Derecho anterior oriental, ya también, si así lo creemos oportuno, con

relación al Derecho latino. Mas antes nos sea permitido avanzar una sencilla observación.

Es posible que más de uno de los que han leído los cánones del M. P. y los han comparado con los del Código latino hayan terminado su lectura con un concepto menos favorable del valor intrínseco de esta parte de la codificación, y que tal vez con cierta desilusión, al comprobar los muchos puntos de semejanza entre las dos series de cánones, haya exclamado: "¡Tanto trabajo y tantos años para eso!". No negamos que puede hacerse esta comparación; más aún, debe hacerse, porque ella contribuirá sin duda a un mejor conocimiento de ambos Derechos. Pero querer juzgar y apreciar el valor de la codificación oriental, al menos de esta pequeña parte que conocemos, por la sola comparación con los cánones del Código latino, lo creemos sinceramente equivocado, porque un juicio exacto de los nuevos cánones orientales solamente lo podrá dar quien los mire, no a través de los latinos, sino a través y a la luz del Derecho oriental que estos cánones vienen a sustituir y de toda la historia de los pueblos del Oriente. Sólo así será posible ver, no sólo el impropio trabajo que ellos suponen, sino además y principalmente la prudencia y el tacto del legislador, el estudio y la ponderación que han sido menester para, después de haber superado las muchas diferencias de que antes hemos hablado, ofrecer a la Iglesia oriental un código materialmente y sobre todo espiritualmente de verdad oriental.

*Parte preliminar (c. 1-8)*⁹.—Esta parte preliminar consta de tres partes: en la primera se enuncian algunas verdades dogmáticas, por ejemplo, la sacramentalidad del matrimonio, sus fines y propiedades (c. 1-2); en la segunda son permitidas algunas definiciones que deberán ser tenidas en cuenta durante todo el estudio de los cánones siguientes (c. 4), y, por fin, la tercera, que trata de los esponsales (c. 6-8). Pasando en silencio sobre la primera parte, de la segunda sólo diremos dos palabras sobre la definición del matrimonio putativo (c. 4, § 4.º). Una sencilla comparación de este canon con el latino 1.015, § 4.º, hará ver la diferencia que va del uno al otro. El

⁹ Brevemente exponen la doctrina canónica del matrimonio según el Derecho precedente: DAUVILLIER-LE CLERCQ, *Le Mariage en Droit canonique oriental*, París (1936), y HERMAN, AE., *Conspectus iuris canonici orientalis*, Liber II, *De Sacramentis* (ciclostilado), Pontificio Instituto Oriental-Roma.

canon 1.015 dice: "Matrimonium invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat". El canon 4 oriental, en cambio, añade un pequeño pormenor: "Matrimonium invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit *coram Ecclesia*, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat". La diferencia de redacción está en las palabras que hemos subrayado y que dan al matrimonio putativo un significado mucho más restringido del que parece tener en el Código latino¹⁰. Un matrimonio oriental, por consiguiente, contraído clandestinamente, ya no podrá ser considerado como putativo, aunque una de las dos partes o las dos hayan obrado de este modo en buena fe; será sencillamente un matrimonio atentado y nada más. Al cual, por tanto, no podrá ser aplicado, por ejemplo, el canon 3, según el cual "matrimonium gaudet favore iuris"; ni el 103, "Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo"; ni el 105, "Per subsequens parentum matrimonium sive verum sive putativum... legitima efficitur proles".

En lo tocante a los esponsales podemos señalar algunas innovaciones. Dos momentos podemos distinguir en ellos: su forma o modo de hacer los esponsales y los efectos de los mismos. En ambos aspectos se ha puesto fin a una notable variedad disciplinar que venía ya de muy antiguo. Cuanto a la forma, según el mencionado canon 6, los esponsales serán valederos solamente si son celebrados delante del Ordinario del lugar o del párroco competentes para asistir válidamente al matrimonio, o de un sacerdote delegado por alguno de los dos. Será suficiente, en cambio, que estos esponsales se concluyan oralmente, sin que sea ya necesario redactarlos por escrito, con las correspondientes firmas, como lo era en varias Iglesias, por ejemplo, entre los rutenos de Galicia, Canadá, EE. UU., América latina (en virtud del decreto "Ne temere"), y desde el siglo pasado, en fuerza de un decreto patriarcal, los maronitas¹¹. En otras Iglesias solía distinguirse entre los esponsales solemnes o concluidos delante de un sacerdote competente, y los esponsales verificados en forma más bien privada y sin intervención de la Iglesia. Pero en uno y otro

¹⁰ Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, vol. II (1934) n. 277. Compuesto ya nuestro artículo, ha sido hecha pública una declaración auténtica, por la que el c. 1015, 4.º del CIC es equiparado al c. 4, 4.º oriental. Lo que decimos en el texto referente a la diferencia entre los dos cánones, no tiene ya, por consiguiente, razón de ser. Cf. AAS., XXXXI (1949) 158.

¹¹ DAUVILLIER-LE CLERCQ, *Le Mariage en Droit canonique oriental* (1936) p. 68.

caso bastaba una promesa verbal, y todos estaban de acuerdo en conceder a los primeros todos los efectos, los naturales y los canónicos, mientras en algunas disciplinas también a los privados eran reconocidos los efectos canónicos. Ahora, en cambio, solos los solemnemente concluídos gozarán del favor del Derecho, mientras los esponsales desprovistos de las solemnidades y de los requisitos legales señalados en el canon 6 quedan privados de toda fuerza "in utroque foro".

Por lo que se refiere a los efectos de los esponsales, nos advierte el mismo canon 6, § 3.º, que esta promesa de matrimonio, aunque formalizada con todos los requisitos legales, no da lugar a la acción para exigir la celebración del matrimonio en el caso que alguna de las partes pretenda por una razón u otra rescindir la promesa y no quiera ya contraer el matrimonio prometido. Y en este punto ha cambiado totalmente la disciplina anterior, ya que dicha "actio" era admitida en todas las disciplinas orientales, por lo menos si habían sido observados los requisitos de la ley. Bueno es, sin embargo, advertir que en muchas Iglesias orientales este efecto quedaba prácticamente anulado, por cuanto y precisamente para evitar los inconvenientes que de una tal acción pueden seguirse, los esponsales solemnes eran celebrados o inmediatamente o muy poco tiempo antes del matrimonio.

Interesante es también considerar los esponsales en su relación con los impedimentos matrimoniales. En primer lugar, los esponsales eran por sí mismos un impedimento, por lo general impediente, del matrimonio, aunque con alguna diferencia entre las Iglesias; pues mientras para los rutenos, algunos otros bizantinos, los armenios y probablemente para los sirios este impedimento nacía solamente de la promesa matrimonial hecha en conformidad con todas las formalidades legales, las otras Iglesias atribuían esta misma eficacia aun a los esponsales contraídos en forma meramente privada.

En segundo lugar, de la promesa del matrimonio brota una nueva relación, que no queda circunscrita solamente entre las dos personas que mutuamente se prometen el matrimonio, sino que se extiende, en un ámbito más o menos amplio, aun a la parentela de los mismos, originándose de este modo un nuevo vínculo entre la una de las dos partes contrayentes y los parientes de la otra, y viceversa. Esta relación, en todas las legislaciones antiguas, especialmente en las canónicas, ha sido tenida en cuenta en orden a un matrimonio entre dos personas afectadas por esa relación, y casi siempre constituía un impedimento más o menos fuerte respecto al matrimonio, pues era considerada como fuente de afini-

dad o de una casi afinidad. Bajo este aspecto los esponsales debidamente hechos eran impedimento dirimente entre los melquitas, los armenios y los ya mencionados rutenos. Otros orientales, por ejemplo, los coptos, en cambio, han preferido considerar el impedimento originado de la promesa del matrimonio, más que como afinidad, bajo el aspecto de pública honestidad, pero siempre con carácter dirimente. Pero en uno y otro caso, sea que se atendiese al aspecto de afinidad, sea que se prefiriese el de honestidad pública, no había uniformidad en señalar el ámbito o extensión de este impedimento.

Todas estas consecuencias de los esponsales, con gran ventaja para la validez del matrimonio y para la libertad de los contrayentes, han sido anuladas en la nueva legislación matrimonial, ya que ni entre los impedimentos es mencionado alguno que provenga de los esponsales, ni los cánones 67-69, que tratan de la afinidad y de la honestidad pública como impedimentos matrimoniales, hacen la más mínima alusión a esta promesa del matrimonio.

Capítulo 1.º De lo que debe preceder a la celebración del matrimonio (c. 9-24).—En todo lo concerniente a los preliminares del matrimonio, a saber, investigaciones, examen de los futuros esposos, publicaciones, etc., sustancialmente ha sido conservado el Derecho anterior, pues casi todos se conformaban en este punto con la Instrucción del Santo Oficio de 22 de agosto de 1890. Solamente algunas normas más precisas han sido prescritas, que por lo demás ya estaban en uso y en el Derecho de muchos de los orientales; por ejemplo, el hacer las proclamaciones en tres días de domingo o de fiesta, y cuando la concurrencia del pueblo a los divinos oficios es mayor.

Capítulo 2.º De los impedimentos en general (c. 25-47).—Los capítulos de impedimentos son sin duda los que más han atraído la atención de los codificadores, y son también los que ofrecen mayor número de modificaciones con relación al Derecho anterior, siempre con miras a aquella uniformidad que fué, según ya dijimos, preocupación constante ya desde el principio de los trabajos de codificación.

En el presente capítulo se devuelve al Derecho oriental el concepto propio de impedimento, tal como lo había tenido en otros tiempos, pero que más tarde, por el influjo del Derecho latino, anterior al Código, había sido ampliado para comprender bajo esta palabra también otros defectos o circunstancias, como el error, el miedo, tiempo vedado, etc., que hoy son clasificados por todos en capítulo aparte y fuera de la categoría de los impedimentos.

Pasando por alto el hecho de que en los nuevos cánones

han sido utilizadas las más recientes declaraciones de la Santa Sede sobre los cánones latinos, por ejemplo, sobre el concepto de impedimento público y oculto (can. 27), sobre las facultades de dispensar de los impedimentos (c. 34, § 2.º; 35, §§ 1.º y 3.º), indicaremos solamente que en los cánones 28-30 la controversia sobre si los Obispos orientales, por lo menos unidos en sínodo, podían establecer algunos nuevos impedimentos, ha sido resuelta en el sentido negativo, reservando esta facultad exclusivamente a la Santa Sede (c. 28), y reprobando además cualquier costumbre que en lo sucesivo tendiese a introducir un nuevo impedimento, o, por el contrario, a suprimir alguno de los ya existentes (can. 30).

Cuanto a la dispensa de los impedimentos, tanto por lo que se refiere a los Patriarcas y a los Obispos, como a los párrocos y confesores, han sido fijadas normas claras y concretas a partir del canon 32. Estas normas eran más necesarias para el caso del párroco y del confesor, porque de éstos no solían ocuparse los concilios y sínodos orientales; aunque después de la promulgación del Código latino era bastante común la opinión que en semejantes circunstancias extendía los cánones latinos 1.044 y 1.045 también a los orientales.

Capítulo 3.º De los impedimentos impeditentes (c. 48-56).— Notemos ante todo que, como consecuencia de haber sido adoptado un concepto más restringido del impedimento matrimonial, ha disminuído notablemente el número de los mismos, dejando de serlo: los esponsales, el tiempo prohibido, la prohibición eclesiástica, la falta de consentimiento paterno, el error, el miedo, que todo esto venía antes comprendido bajo el concepto de impedimento. También aquí, aunque podríamos fácilmente entretenernos en hacer numerosas observaciones, nos limitaremos, según nuestro plan, a rápidas indicaciones sobre algunos pocos puntos.

Por lo que toca a la tutela y a la parentela por causa de adopción, con el fin de evitar conflictos con lo tal vez prescrito por la ley civil, en los cánones 49 y 71 se adopta una actitud parecida a la del Código latino. De hecho, en no pocas legislaciones civiles orientales existe el impedimento en estas materias, aunque no siempre del mismo modo y en la misma extensión.

Capítulo 4.º De los impedimentos dirimentes (c. 57-71).— El canon 57, fijando la edad de dieciséis años para el varón y de catorce para la mujer como límite ínfimo e indispensable para poder contraer válidamente matrimonio, no solamente ha dado al impedimento una mayor extensión, por cuanto la edad comúnmente exigida anteriormente era de catorce años

para el varón y de doce para la mujer, sino que además ha cerrado la puerta que en casi todos los ritos, en conformidad con los principios del antiguo Derecho romano, quedaba abierta a una más prematura unión matrimonial, gracias a la fórmula "nisi malitia suppleat aetatem" u otra semejante (véanse Concilio Armenio, núm. 571; Concilio Rumeno 1.º, p. 96). Más que a la edad parece que se atendía preferentemente a la pubertad, lo cual no dejaba de tener sus inconvenientes en orden a la validez de los matrimonios; ahora, en cambio, la edad es a lo que exclusivamente se atiende.

En el impedimento de la disparidad de culto (can. 60) se ha dado la solución de la controversia iniciada después de la promulgación del Código latino. Según la tradicional disciplina oriental, el matrimonio contraído entre una persona no bautizada y otra bautizada, y aunque esta última jamás hubiese tenido contacto con la Iglesia católica, era ciertamente inválido, como por lo demás lo había sido antes de la promulgación del Código latino en el derecho de la Iglesia occidental. Promulgado éste, no faltó quien pensase que la restricción del impedimento impuesta en el can. 1.070 se podía y debía aplicar también a los orientales. En el presente canon 60, en cambio, ha sido confirmada la disciplina tradicional.

Cuanto al impedimento del orden (can. 62), reinaba una amena variedad. Bastará como prueba la siguiente relación: 1.º, constituía impedimento dirimente el subdiaconado: entre los italogriegos, armenios y malabareses; 2.º, comenzaba el impedimento solamente a partir del diaconado recibido: entre los maronitas, sirios, coptos, caldeos y melquitas; 3.º, de los rutenos no constaba con certeza más que del presbiterado; 4.º, los rumenos, que carecían de una precisa legislación en este punto, permitían el matrimonio a los subdiáconos, pero en 1858 la Propaganda Fide lo prohibió para el futuro¹²; 5.º, entre los restantes bizantinos, aunque se suponía que el matrimonio contraído por el subdiácono era nulo, faltaba, sin embargo, una expresa declaración. Como se ve, había para todos los gustos. Hoy, en cambio, se prescribe: "invalidé matrimonium attentant clerici maiore ordine aucti" (can. 62, § 1.º). Y donde el subdiaconado es considerado como orden menor (entre todos los orientales, excepto los armenios y los malabareses), en orden al matrimonio es hoy equiparado a los órdenes mayores (can. 62, § 2.º).

El canon 64 habla del impedimento del rapto, que es tra-

¹² S. C. Prop. Fid. instructio 28 iunii 1858 ad Epis. Fagarasen. et Alba-Julien., en Coll. Prop., vol I, p. 630.

tado sustancialmente como en la precedente legislación, aunque por la fórmula "intuitu matrimonii raptam" suprime la extensión del mismo introducida por los maronitas, que consideraban impedimento de raptó aun en el caso en que el raptó hubiese sido "intuitu libidinis explendae".

En las cuestiones de la consanguinidad había también poca diversidad: 1.º, acerca de la extensión del impedimento en línea colateral, que iba del grado 6.º al 8.º (computación oriental); y 2.º, acerca de la multiplicación del impedimento. El canon 66 establece que el grado 6.º, que era el ínfimo en las variantes dichas, sea el grado máximo en la nueva ordenación, y que el impedimento debe multiplicarse solamente cuando haya multiplicación del estípite.

El impedimento de afinidad merece particular atención, ya porque en este impedimento han sido eliminadas muchas diversidades anteriores, ya porque presenta en algunos puntos especial dificultad. De la afinidad tratan los cánones 67-68: en el primero es fijada la extensión del impedimento de afinidad y su multiplicación; en el segundo se trata del origen de la afinidad, de las personas que la contraen y del modo de hacer el cómputo de los grados. Del primero baste decir que como en el canon 66 sobre la consanguinidad, también en éste ha sido establecida una única norma y unos mismos grados para todas y cada una de las Iglesias orientales.

El canon 68 comienza señalando el origen de la afinidad, la cual, según el § 1.º, n. 1, proviene de todo y de sólo el matrimonio válido aunque no haya sido consumado: "Affinitas ex digeneia oritur ex matrimonio valido etsi non consummato"; es decir, teniendo en cuenta la nomenclatura del canon 4.º, proviene aun de los matrimonios entre no bautizados, con tal que hayan sido válidamente contraídos. Aquí, por consiguiente, no hay lugar a la diversidad de pareceres que en este punto divide a los autores latinos cuando interpretan el canon latino paralelo 97, § 1.º¹³. Por lo demás, el principio establecido en este canon 68, § 1.º, n. 1, suprime otras causas de afinidad que había en el Derecho anterior; por ejemplo, los esponsales, la unión carnal fuera del matrimonio. Algunos orientales, como los armenios y los coptos, la afinidad que nacía de un matrimonio rato y no consumado, en vez de llamarla simplemente afinidad, preferían llamarla "species affinitatis", o también pública honestidad.

Que esta relación de afinidad exista entre una parte y los consanguíneos de la otra y viceversa, es cosa admitida por

¹³ Cf. VERMERSCH-CREUSEN, O. c., vol. I (1933) n. 219, donde son indicados los diversos pareceres de los autores.

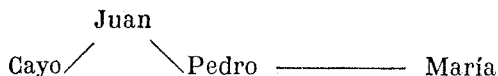
todos, y también en esto coincide el Derecho oriental (can. 68, § 1.º, n. 2) con el latino. Pero en este canon han sido conservadas otras formas de afinidad, a saber, la que existe entre los parientes de una parte y los parientes consanguíneos de la otra (§ 2.º, n. 1) y la que puede haber entre los parientes consanguíneos de una parte y ciertos afines de la otra (§ 3.º, n. 4); formas todas éstas que quedan excluidas en el Derecho latino.

Se habla, además, en el canon de afinidad "ex digeneia y ex trigeneia". Estas palabras, si son desconocidas en el moderno Derecho canónico occidental, no lo fueron en otros tiempos, y representan dos especies de afinidad que pueden ser declaradas diciendo: la afinidad "ex digeneia" es la que se engendra entre dos familias mediante un matrimonio, y la "ex trigeneia" la que se produce entre tres familias mediante dos matrimonios. Antes de pasar a declarar estas formas de afinidad mediante algunos ejemplos, advertiremos una no pequeña diferencia. Mientras la afinidad que en virtud de un matrimonio válido nace entre una parte y los parientes de la otra, y viceversa, es de carácter general y vale para todos los ritos, las otras dos especies de afinidad son más bien de carácter particular, y en tanto vigen en cuanto están admitidas en los derechos particulares de cada Iglesia (§ 2.º, n. 1; § 3.º, n. 1).

Para la declaración de este canon nos serviremos de ejemplos y seguiremos el orden del mismo.

"§ 1.º, n. 1, 2 (Affinitas ex digeneia) viget inter alterutrum coniugem et alterius consanguineos. 3. Qua quis linea et quo gradu, alterutrius coniugis est consanguineus, alterius est affinis."

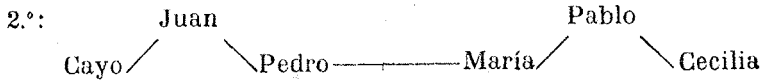
1.º:



Cayo y Pedro son hermanos; éste se casa con María. María contrae afinidad con los parientes consanguíneos de su esposo, es decir, con Juan y Cayo. Es afinidad "ex digeneia", pues son dos las familias unidas (la de María y la de Pedro-Juan-Cayo) mediante un solo matrimonio. Para saber en qué grado está esta afinidad, hemos de atender al núm. 3 transcrito, y también al canon 66, § 3.º, n. 3: "In linea obliqua tot sunt gradus quot personae in utroque tractu, stipite dempto". Según esto, Cayo es consanguíneo de Pedro en 2.º grado en línea colateral. Luego la afinidad entre Cayo y María será también en 2.º grado. María y Juan, en cambio, serían en primer gra-

do, porque Juan es consanguíneo de Pedro en primer grado en línea directa.

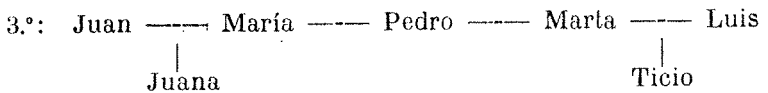
"§ 2.º, n. 1. Iure particulari, affinitas ex digeneia de qua in § 1.º, n. 1 oritur etiam inter consanguíneos viri et consanguíneos mulieris; n. 2. Ita computatur ut tot sint gradus quot fert summa graduum consanguinitatis quibus uterque affinium distat a coniugibus ex quorum matrimonio affinitas oritur."



Pedro se casa con María, y en virtud de este matrimonio tenemos un caso de afinidad "ex digeneia" igual al anterior. Pero supongamos que Cayo se casa con Cecilia. Aunque son dos matrimonios, siempre queda un caso de afinidad "ex digeneia", porque siempre son solamente dos las familias unidas. Pero en este caso, además de la afinidad de que hemos hablado en el caso anterior, se origina afinidad entre Juan-Cayo, consanguíneos de Pedro, y Pablo-Cecilia, consanguíneos de María. Cayo, por tanto, es afín de Cecilia. ¿En qué grado? Cayo es consanguíneo de Pedro en 2.º grado colateral, Cecilia lo es también en 2.º grado colateral con María; sumando los dos grados de cada parte, resulta que son afines en 4.º grado. Juan y Cecilia serían afines en tercer grado.

"§ 3.º, n. 1. Iure particulari, affinitas praeterea oritur ex trigeneia seu ex duobus matrimoniis validis, etiam non consummatis, si duae personae matrimonium contrahunt: a), cum una eademque tertia persona, soluto matrimonio, unam post alteram, aut; b), cum duabus personis inter se consanguíneis; 2.º Affinitatem ex trigeneia contrahunt alteruter coniux cum iis qui sunt, ex alio matrimonio, alterius coniugis affines ex digeneia; 3.º Haec affinitas, inter alterutrum coniugem et alterius affines ita computatur ut qui sunt ex alio matrimonio affines viri ex digeneia, in eodem gradu sint uxoris affines ex trigeneia, et viceversa."

Fijémonos en la figura a):



Según esto, tenemos que Juan se casa con María y tienen a Juana. Muere Juan y María se casa con Pedro, el cual queda viudo y se casa con Marta, viuda a su vez de Luis, de cuyo matrimonio había nacido Ticio. Aquí se verifica un caso de

la distancia entre cada uno de estos dos afines y las dos personas, Juan y Marta, que fundan esta afinidad¹⁴.

El impedimento de la parentela espiritual (can. 70) queda limitado a lo mínimo, por cuanto ahora se origina solamente del bautismo, y precisamente entre el padrino y el bautizado y los padres de éste, quedando por tanto borradas varias diferencias que había en el Derecho anterior, ya cuanto al origen, ya cuanto a la extensión de esta parentela como impedimento matrimonial.

Capítulo 5.º Del consentimiento matrimonial (c. 72-84).—Comienza este capítulo con el principio: "Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus" (can. 72, § 1.º); y a continuación se habla de la ignorancia (can. 73), del error (can. 74-75), del matrimonio por procurador (c. 80-82), para terminar excluyendo en el canon 83 todo matrimonio condicionado. En el canon 78 se pone el matrimonio en relación con la violencia y el miedo; y de este punto vamos a decir dos palabras. La controversia que tanto antes como después del Código latino ha habido, particularmente sobre si para la invalidez del matrimonio es o no necesario que el miedo sea, como suele decirse, "consultus", es de todos conocida. La redacción del canon latino 1.087, § 1.º, "Invalidum quoque est matrimonium ininitum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et iniuste incussum a quo ut quis se liberet, eligere conatur matrimonium" parece más bien estar en favor de la sentencia negativa; y en este sentido se expresó el mismo Cardenal Gasparri en su tratado *De Matrimonio*, II (1932) p. 61. El canon 78 oriental, por el contrario, ha adoptado una posición clara y explícita en favor de la sentencia que restringía la eficacia del miedo para irritar el matrimonio al miedo "consultus", es decir, al miedo directamente producido con el fin de arrancar el consentimiento de la otra parte al matrimonio. Dice así: "Invalidum quoque est matrimonium ininitum ob vim vel metum gravem extrinsecus et iniuste incussum ad extorquendum consensum", que era ya en general lo que en este punto se exigía en los últimos sínodos orientales. Y por consiguiente, "2.º Nullus alius metus, etsi det causam contractui, matrimonii nullitatem secumfert".

Capítulo 6.º De la forma de la celebración del matrimonio (c. 85-92).—Hablando de la forma matrimonial, y para que el lector pueda desde un principio hacer un parangón entre el Derecho anterior y el nuevo fijado en estos cánones, nos pare-

¹⁴ Para el estudio de estas formas de afinidad, véase ZHISHMAN, JOS., *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien (1864) p. 290-357.

ce útil distinguir los tres grupos principales en que, respecto a la forma del matrimonio, podemos distribuir las Iglesias orientales. Grupo 1.º, el de aquellas Iglesias que seguían rigiéndose por el decreto tridentino "Tametsi"; 2.º, el de las que habían aceptado el decreto "Ne temere", de Pío X; y 3.º, el grupo que continuaba con las normas antiguas. Recordemos además que fué éste uno de los puntos en el que se pretendió desde el principio la uniformidad. Y la norma adoptada para eso ha sido establecer en la nueva disciplina la misma forma latina, o mejor, la que ya más o menos estaba admitida y en uso en varias Iglesias en virtud de la recepción del "Ne temere", es decir, que para la validez del matrimonio se requiere que éste sea contraído delante del Ordinario del lugar o del párroco o de un sacerdote delegado por algunos de ellos y de dos testigos (can. 85, § 1.º). No conviene, sin embargo, pasar en silencio una no pequeña diferencia que ya de la forma latina a la oriental. En aquélla, lo sustancial de la forma está en la presencia del párroco, o del Ordinario, o del sacerdote competente y los testigos, y con las condiciones del can. 1.095; en la oriental, en cambio, es exigido un segundo elemento, y que es expresado en las palabras "Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur ritu sacro, coram parochi, vel loci Hierarcha..." (can. 85, § 1.º); el cual rito será sagrado, según nos dice el mismo canon en el § 2.º, por la mera presencia del sacerdote "adistentis ac benedictis". No bastaría, por consiguiente, para la validez del matrimonio oriental, que el sacerdote estuviese presente e interrogase a los contrayentes, como basta para un matrimonio latino, sino que se requiere además que el sacerdote bendiga esta unión matrimonial.

¿Cuál es el Ordinario o el párroco que puede asistir válidamente a un matrimonio oriental? Esto nos lo dirá el canon 86, en cuya declaración vamos a proceder algo más despacio. Como en el can. 1.095 latino, así también en el canon 86 oriental ha sido adoptado como norma general el principio según el cual el Ordinario del lugar y el párroco pueden dentro de su respectivo territorio autorizar válidamente cualquier matrimonio, aunque los contrayentes no sean súbditos suyos. Pero este principio, en el Derecho que estamos comentando va limitado por una condición, a saber, que los dos contrayentes, o al menos uno de ellos, sean del mismo rito del Ordinario o del párroco que asiste al matrimonio (can. 86, § 1.º, n. 2). Ejemplo: A Sempronio, párroco maronita, se le presentan, para contraer matrimonio, Ticio, melquita, y Caya, maronita. Sean o no súbditos suyos, Sempronio podrá dentro de

su territorio asistir válidamente a este matrimonio (prescindimos de la licitud), ya que uno de los dos contrayentes es maronita como él.

Puede suceder que dos contrayentes se presenten a un párroco de rito diverso del suyo, ¿cómo hay que proceder en este caso? La norma general es que al matrimonio, cuyas partes pertenecen a un rito diverso del del Ordinario o del párroco, sólo el Ordinario o el párroco propio de los contrayentes puede asistir válidamente (can. 86, § 2.º). Para poder determinar quién es el Ordinario o párroco propio conviene distinguir dos hipótesis: o los contrayentes se hallan en territorio de su propio rito, o fuera del territorio de su rito. En las dos hipótesis se presupone que se presentan a un párroco de rito diverso del suyo, por carecer de un párroco de su mismo rito.

Si esto sucede dentro de su propio territorio, por ejemplo, se trata de dos melquitas y en Beirut, y no hay párroco melquita, el Obispo de este rito tiene que señalar a un párroco de otro rito que pueda asistir válidamente a los matrimonios de los melquitas; y éste solo será el párroco propio en orden a la forma matrimonial. Ejemplo: Ticio y Caya, de rito melquita, quieren casarse, pero por no haber actualmente en Beirut un párroco melquita, tendrán que acudir, no al que a ellos plazca, sino necesariamente a aquel párroco de otro rito, supongamos de rito maronita, a quien el Obispo melquita, previo el consentimiento del Obispo maronita, hubiere confiado interinamente el cuidado de los fieles de rito melquita de Beirut (can. 86, § 3.º, n. 2). Si, por el contrario, sucediese esto fuera del territorio del propio rito, por ejemplo, en Madrid, para esos fieles de otro rito el Ordinario del lugar será su Ordinario propio; y el párroco propio será el del domicilio o casidomicilio de los mismos (n. 3 y 1). Así, al matrimonio de Ticio y Caya, melquitas, podrá asistir válidamente el Obispo de Madrid o el sacerdote a quien él delegare. Mas si en ese lugar hubiere más de un Ordinario, como puede suceder en algunas diócesis del Canadá, donde además del Ordinario latino hay un Obispo ruteno para los fieles de este rito, o también para un ruteno en Beirut, donde residen varios Ordinarios de diverso rito, aquél será el Ordinario propio para esos orientales de diverso rito de los Ordinarios, a quien hubiere designado la Santa Sede, o en algún caso particular, muy raro, el Patriarca respectivo, después de haber obtenido el previo consentimiento de la Santa Sede (can. 86, § 3.º, n. 3). Por tanto, si Ticio y Caya, melquitas, quieren contraer matrimonio en el Canadá, y supuesto que allí no hay Obispo ni párroco melquitas, lo tendrán que hacer necesariamente delante del

Obispo latino o del ruteno, según hubiere sido determinado por la Santa Sede.

En los n. 4-5 del mismo canon se establecen las normas para cuando los contrayentes carecen de domicilio y de casi-domicilio, y en este caso tienen como propios al Ordinario y al párroco de su rito del lugar en que actualmente se encuentran, si los hay; que si no los hubiere, se aplican las normas que acabamos de exponer; y para cuando los contrayentes no tienen más que domicilio o casi-domicilio diocesano, el párroco propio será el del lugar en que actualmente se encuentran.

En los cánones siguientes se completa y explica todo lo demás referente a la forma; en el can. 87, sobre la delegación de la facultad para asistir a un matrimonio; el 88 determina las condiciones para una asistencia lícita por parte del Ordinario o del párroco; en el 89 se nos dice cómo hay que proceder cuando "haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Hierarcha loci vel sacerdos..."; y el canon 90 declara quiénes están obligados a contraer el matrimonio en conformidad con la forma aquí expuesta.

Del capítulo 7.º, que trata *Del matrimonio de conciencia* (c. 93-96), nada diremos; y del

Capítulo 8.º, Del tiempo y del lugar para la celebración del matrimonio (c. 97-98) sólo diremos que después de excluir la celebración del matrimonio durante el tiempo que precede a la Navidad (lo que corresponde poco más o menos a nuestro Adviento), y durante la Grande Cuaresma (es decir, la que precede la Pascua de Resurrección), son conservados los derechos particulares si en ellos se excluyen además otros tiempos (can. 97, § 2.º). Y cuanto al lugar, es la parroquia la iglesia que tiene la preferencia, sin que por eso se quite al Ordinario del lugar o al párroco la facultad de permitir que se celebre en alguna otra iglesia u oratorio (can. 98, § 1.º), pero excluidas siempre las iglesias u oratorios del seminario y de las religiosas, a no ser en caso de urgente necesidad y con las debidas cautelas (§ 2.º).

Capítulo 9.º De los efectos del matrimonio (c. 99-106); *capítulo 10, De la separación de los cónyuges* (c. 107-121); *capítulo 11, De la convalidación del matrimonio* (c. 122-130) y *capítulo 12, De las segundas nupcias* (can. 131); en estos capítulos se contienen normas muy parecidas o iguales a las de los respectivos cánones del Código latino, y que en su mayoría ya formaban parte de la disciplina de las Iglesias orientales, y que por tanto no piden una mayor declaración.

Apéndice.—Documenta (p. 118-119). Al M. P. siguen como

apéndice tres documentos o fragmentos de tres Constituciones Pontificias: de la "Altitudo", de Pablo III; de la "Romani Pontificis", de San Pío V, y de la "Populis", de Gregorio XIII mencionadas en el canon.

* * *

Ojalá que estas rápidas notas, escritas a propósito y sobre el Motu Proprio "Crebrae allatae sunt", puedan contribuir a que el Occidente católico tenga un mayor conocimiento y una más profunda estima de todo el Oriente, a fin de que todos, latinos y orientales, podamos cooperar con siempre mayor eficacia a la obra tan anhelada por la Santa Iglesia de la Unión.

Roma, abril de 1949.

CLEMENTE PUJOL, S. J.
Pontificio Instituto Oriental