

CONSIDERACIONES EN TORNO AL VIII «MÜNCHENER KANONISTISCHES SYMPOSION» SOBRE EL CÓDIGO DE CÁNONES PARA LAS IGLESIAS ORIENTALES

MARÍA J. ROCA

1. Durante los días 25-26 de Octubre de 1991 tuvo lugar el octavo simposium organizado por el Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Munich, dedicado al tema monográfico: el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Deseo, en primer término, agradecer a sus organizadores el haberme invitado a una reunión científica como ésta; por contar con un número relativamente reducido de asistentes y desarrollarse en un idioma común a todos los presentes, este tipo de reuniones resultan más adecuadas para el debate que los congresos abiertos, con frecuencia multitudinarios, donde -además de la diversidad lingüística- la preparación y los intereses de los participantes son tan dispares que resulta difícil el diálogo.

El haber sido la única persona de nacionalidad española allí presente, me mueve a escribir estas líneas para hacer partícipes a mis colegas españoles de los principales puntos de discusión abordados en el aula de la Ludwig Maximilians Universität.

No es mi propósito tratar de verter en estas páginas un resumen de las ponencias desarrolladas durante el simposium, ya que cualquier interesado en la materia podrá leerlas directamente cuando sean publicadas. Pretendo, por el contrario, traer aquí los puntos de la discusión más interesantes que fueron planteados al término de las intervenciones, ofreciendo ocasionalmente mi propio posicionamiento al respecto.

2. Del total de intervenciones cabe distinguir dos áreas temáticas fundamentales. Por una parte, aspectos relativos a la estructura jerárquica y al gobierno de las Iglesias orientales y, por otra, aspectos relativos al matrimonio.

En el primer marco temático se encuadran las intervenciones de los profesores Aymans, sobre las estructuras sinodales en el CCEO, Paarhammer, sobre el nombramiento de obispos en el CCEO y Fürst sobre la dirección de la Iglesia patriarcal dentro y fuera del área patriarcal.

Aymans volvió a llamar la atención, como ya lo hiciera en París, sobre el dato de que las estructuras sinodales han de darse siempre entre Iglesias particulares; es decir, no puede hablarse propiamente de estructuras sinodales en seno de una Iglesia particular. A su juicio, el lugar eclesiológico de las estructuras sinodales en la *Communio Ecclesiarum* se expresa con más claridad en el Código oriental que en el latino. También destacó, en sentido positivo, la estricta separación institucional entre las estructuras sinodales, a las que sólo pueden pertenecer quienes han sido consagrados obispos, y las estructuras meramente consultivas.

Paarhammer ofreció un estudio sistemático bastante completo del régimen aplicable al nombramiento de obispos de la Iglesia patriarcal y de las formas de intervención del Papa legalmente previstas.

De la intervención de Fürst cabe destacar su valoración acerca de la «jurisdicción universal» de los patriarcas y del sínodo patriarcal. Anotó, como argumentos a favor, el que esta jurisdicción universal prescrita se sigue de la propia cualificación del patriarca como *pater et caput* de su Iglesia; asimismo, tal jurisdicción responde a las necesidades de la situación actual. Constituyen serios inconvenientes, en cambio, por un lado el hecho de que se contradice la tradición, y por otro, el que la protección de las Iglesias orientales fuera de su territorio está siempre mejor garantizada directamente por la Sede Apostólica.

Este grupo de ponencias, todas ellas muy ponderadas en el fondo, sirvieron para poner de manifiesto, como lo hizo el profesor Aymans en un interesante diálogo con el profesor Fürst, la necesidad de respetar la tradición oriental como medio para mantener la unidad de la Iglesia.

3. Específicamente dedicada al tema matrimonial figuraba en el programa, únicamente, la intervención del profesor Prader, cuya ponencia versó sobre la concepción del matrimonio en el CCEO. Sin

embargo, la intervención del profesor Priemetshofer sobre relaciones interrituales en el CCEO se centró fundamentalmente en cuestiones relativas a matrimonios mixtos, una vez que había introducido el tema aludiendo al modo de adquirir la pertenencia a un determinado rito y las posibilidades de cambio de rito. Asimismo, en el diálogo que siguió a esta ponencia se abordaron exclusivamente aspectos matrimoniales.

Acerca de la regulación matrimonial fueron enunciadas las principales diferencias entre ambos códigos, tales como el carácter de elemento esencial de la forma que reviste la bendición del presbítero en el régimen oriental, la imposibilidad de contraer matrimonio bajo condición y la competencia del patriarca para establecer impedimentos dirimentes, frente a la expresa reserva que, en esta materia, el CIC reconoce al legislador universal.

Por lo que respecta a los impedimentos matrimoniales, Priemetshofer destacó que la posibilidad abierta por el c. 792 CCEO de introducir impedimentos dirimentes -aunque sea necesaria la consulta a la Santa Sede y se necesite una gravísima causa- para el Derecho particular de una Iglesia *sui iuris* suscita abundantes problemas. En el caso de matrimonio entre un cónyuge latino y otro oriental o entre dos orientales pertenecientes a Iglesias *sui iuris*, con distinto régimen respecto de un impedimento determinado, ¿qué Derecho ha de aplicarse?

El c. 792, 2 ofrece la solución por lo que respecta a la validez, en la medida en que determina con toda claridad que un impedimento, aunque sólo afecte a una de las partes, invalida el matrimonio.

El ponente expuso también como posible solución para los casos planteados -diferencias entre ambos códigos relativos a la forma, al poder de dispensa y a la celebración del matrimonio por representante- la aplicación de la ley del ministro que asiste al matrimonio.

Por lo que respecta al c. 776, relativo a la definición del matrimonio, merecen destacarse los siguientes puntos:

a) Si la ausencia de todo empleo del término contrato, en la definición que el CCEO ofrece del matrimonio, tiene relevancia jurídica. Esta omisión fue puesta de relieve por Prader en su ponencia. Al ser preguntado por Listl acerca de si, a su modo de ver, no podía hablarse en el CCEO del matrimonio como contrato ni siquiera *sui generis*, no quedó clara -a mi parecer- la opinión de Prader al respecto.

Por mi parte, convengo con la tesis, anotada por Listl, de que la ausencia del término *contractus* -toda vez que se emplea el término *foedus*- no es muy significativa. El contrato no deja de estar implícito en el consorcio (*Bund*), ya que éste tiene su origen necesariamente en un pacto o contrato. El consentimiento personal irrevocable constitutivo del consorcio para toda la vida del que habla el c. 776, no es otra cosa que lo que se denomina matrimonio *in fieri* o contrato matrimonial.

b) Si la distribución del texto de los dos primeros párrafos del c. 776 permite que pueda hablarse, en el caso de los bautizados, de matrimonio natural y de matrimonio sacramento como dos realidades distintas.

El objeto del debate no fue planteado propiamente en estos términos. Sin embargo, me parece oportuno plantearlo así, porque sintetiza la cuestión de fondo más importante que se vio afectada en las discusiones. Por una parte, Prader en su intervención se refirió a que el c. 776, 1 alude al matrimonio natural y el c. 776, 2 al matrimonio sacramento. Aunque de su exposición no se desprendería que el ponente mantuviera una tesis separacionista, dada la confusión reinante en la doctrina, me parece más oportuno referirse al p. 2 del c. 776 como matrimonio natural-sacramento. Ya que la realidad contenida en el párrafo segundo no es otra que la misma expresada en el primero, cuando los contrayentes son bautizados.

Prader manifestó su preferencia por el c. 776 CCEO con relación al 1055 CIC. Por mi parte, no oculto la preferencia contraria, por lo que se refiere al p. 1 de ambos preceptos. El código latino al incluir el inciso «fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» dentro del propio párrafo 1 expresa quizá de modo más fuerte la elevación al orden sobrenatural del matrimonio entre bautizados.

Por lo que se refiere al párrafo segundo del código oriental, además de la diferencia de formulación positiva, frente a la negativa del c. 1055, 2, hace mención expresa de la realidad significada por el sacramento del matrimonio (la unión de Cristo con la Iglesia), el carácter de ministros que tienen los contrayentes (los cónyuges... unidos por Dios) y, por último, la explícita alusión no sólo a la gracia sacramental, sino que además dice «como consagrados»; recogiendo así lo que tradicionalmente se venía expresando como el «cuasi-carácter» que imprime

el sacramento del matrimonio. A la vista de este desarrollo, no cabe duda de que el p. 2 del c. 776 contiene una formulación más completa que la del p. 2 del c. 1055.

Sin embargo, la ausencia en el CIC de la aclaración a la que nos venimos refiriendo -«por el que los cónyuges, a imagen de la unión indefectible de Cristo con la Iglesia, son unidos por Dios y como consagrados y robustecidos por la gracia sacramental»- no permite concluir que el matrimonio entre bautizados contraído según el rito latino no es imagen de la unión indefectible de Cristo con su Iglesia. Del mismo modo que la ausencia del término contrato en el código oriental tampoco permite una caracterización diversa en el CCEO del pacto matrimonial, la ausencia en el 776, 1 del inciso final contenido en el c. 1055, 1, tampoco debe ser tenida en cuenta a la hora de atribuirle algún tipo de efecto jurídico.

Cuanto venimos diciendo tiene importancia sobre todo en relación con la opinión mantenida por el profesor Heinemann al término de la ponencia de Priemetshofer. Heinemann parte de la base de que quien se ha apartado de la Iglesia no puede tener voluntad sacramental, y, por lo tanto, no puede contraer matrimonio-sacramento. A mi modo de ver, esta afirmación requiere, a su vez, una petición de principio: ¿Es necesaria una voluntad sacramental para contraer matrimonio según el Derecho canónico (latino y/u oriental)? ¿En qué consiste esa voluntad sacramental?

En todo caso, la respuesta a estas cuestiones ha de buscarse partiendo de los propios preceptos codiciales (c. 1055 CIC y c. 776 CCEO). Ambos expresan de modo inequívoco que el matrimonio válido entre bautizados es *eo ipso* sacramento. De ahí que deba admitirse la posibilidad de que todo bautizado -aunque haya perdido la fe- contraiga matrimonio canónico, con tal de que tenga verdadera voluntad matrimonial (no sacramental); es decir, con tal de que emita un consentimiento naturalmente suficiente y no excluya de modo positivo la sacramentalidad. En caso contrario, se niega el *ius connubii* a los bautizados que hayan perdido la fe.

Es obvio que la razón para admitir la voluntad matrimonial como suficiente para contraer, no se basa sólo en la consecuencia necesaria que derivaría de requerir una voluntad sacramental, sino primera y principalmente en el dato objetivo de que matrimonio natural y matrimonio sa-

cramento son una única realidad en el caso de los bautizados. Por tanto, la verdadera voluntad matrimonial incluye la sacramental, a no ser que se excluya positivamente. Exclusión que, a su vez, no se identifica con la pérdida de la fe o el apartamiento de la Iglesia, sino con la exclusión de alguna de las propiedades o fines esenciales del matrimonio.

Esta cuestión por su importancia y amplitud, requeriría un tratamiento mucho más amplio del que es posible dedicarle aquí, al recoger los principales puntos de debate que surgieron en el VIII Münchener kanonistisches Symposion; sin embargo, no he querido dejar de anotar mi postura al respecto.

4. Las intervenciones primera y última -del profesor Hierold, dedicada a la construcción sistemática del código oriental y de la profesora Riedel-Spangerberger sobre el Derecho penal en el CCEO en comparación con el CIC, respectivamente- no se pueden encuadrar en ninguna de las áreas temáticas anotadas.

De las opiniones expresadas acerca de la sistemática del CCEO merecen ser destacadas dos intervenciones. El propio ponente anotó que la actual sistemática se había venido justificando en el respeto a la tradición y en la especial consideración al ecumenismo; ambos extremos, sin embargo, podían haberse reflejado más que en la sistemática, en el contenido. Asimismo, la objeción alegada en contra de la sistemática del CIC -responder más a criterios pragmáticos que teológicos- tampoco ha sido subsanada por la sistemática que presenta el CCEO. Nada obsta para adoptar una sistemática distinta que responda a otra concepción teológica; lo que ocurre es que esa otra concepción no queda reflejada en el CCEO.

Aymans manifestó, por el contrario, que el CCEO al separar el título X, «De clericis», del XI, «De laicis», expresa la distinción que, por Derecho constitucional, existe entre ambos de un modo más satisfactorio que el CIC.

A mi modo de ver, lo que mejor conviene decir a propósito de la sistemática del CCEO es que carece de ella. Si en el CCEO se dedica un título a los clérigos y otro a los laicos, también en el CIC ocurre otro tanto. No veo por qué el mismo dato alcanza un significado distinto o mayor en el CCEO. Ciertamente, en la codificación oriental no hay un epígrafe común para ambos títulos, como ocurre en el CIC, donde

clérigos y laicos quedan bajo las rúbricas de los fieles cristianos y del Pueblo de Dios. Esa carencia no me parece relevante en tanto en cuanto el CCEO carece todo él de libros y de partes. A la inversión del orden de los cánones dedicados a los clérigos y a los laicos en uno y otro código tampoco debe concedérsele excesiva importancia. El legislador en la elaboración del CCEO ha atendido poco a cuestiones de orden, como lo demuestra el dato de que los cánones relativos al Derecho penal se insertan entre los títulos dedicados al Derecho procesal.

Por otra parte, Respecto de la opinión mantenida por Fürst -según la cual, nada se dice en los cánones relativos a los laicos que no esté dicho ya en los precedentes dedicados a los *Christifideles*-, entiendo que nada se dice en los cánones relativos a los laicos que sea contradictorio con cuanto se dijo en los cánones relativos a los fieles; pero sí se dice, en cambio, algo más que no se había dicho con carácter general: que su misión propia es la santificación de las realidades temporales.

Riedel-Spengenberger destacó que, a su juicio, el Derecho penal del código oriental no se funda en el Derecho originario de toda sociedad perfecta a imponer penas, para garantizar el cumplimiento del orden jurídico que la estructura como tal sociedad; se fundamenta, en cambio, en la voluntad de Dios y establece las penas como medio para conseguir la *salus animarum*. El código oriental opta por mantener una concepción de la pena exclusivamente como remedio. La ponente expuso que esta diferencia de fundamentación y de concepto se observa, por ejemplo, en el dato de que el CCEO (c. 1402,1) emplea el término «potestas coercitiva» y no «potestas coactiva», así como en la ausencia de una definición de pena y de una clasificación general de las penas.

Considero que no hay una diferencia de significado entre las voces «coactiva» y «coercitiva» que permita deducir o manifestar esa diferencia de conceptos. Ciertamente, la coacción alude a la acción de obligar a hacer algo al coaccionado, mientras que la coerción impide realizar algo a quien la sufre, pero de esta distinción no cabe extraer ni deducir, a mi juicio, las consecuencias que propuso la profesora de Tréveris. Por lo demás, su intervención fue una síntesis comparativa de ambos códigos cuya lectura, una vez que sea publicada, será sin duda útil.

En todo caso, no deja de ser interesante anotar que, el hecho de que el fundamento último de la potestad punitiva de la Iglesia se encuentre,

sin duda, en la voluntad de su Fundador, no se opone a que la Iglesia tenga ese poder como toda sociedad originaria e independiente.

5. La valoración del simposium en su conjunto -más allá de los temas puntuales abordados- sugiere nuevamente la necesidad de la promulgación de una ley fundamental en la Iglesia. La promulgación del CCEO resuelve satisfactoriamente algunos problemas, pero plantea otros muchos, especialmente los que surgen de la relación CIC-CCEO y del doble principio de aplicación del Derecho (personal o territorial), para cuya solución se precisa una Ley fundamental.