

INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA  
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

# DICCIONARIO GENERAL DE DERECHO CANÓNICO

VOLUMEN I

(*A IURE* – CELIBATO)

Obra dirigida y coordinada por

Javier OTADUY  
Antonio VIANA  
Joaquín SEDANO



Universidad  
de Navarra

THOMSON REUTERS  
**ARANZADI**

Primera edición, diciembre 2012

Para la planificación del proyecto y creación de la infraestructura informática, Juan González Ayesta. Para la revisión textual y adaptación metodológica, Virginia Los Arcos García y Mónica Roig Tío.
--

El editor no se hace responsable de las opiniones recogidas, comentarios y manifestaciones vertidas por los autores. La presente obra recoge exclusivamente la opinión de su autor como manifestación de su derecho de libertad de expresión.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

Thomson Reuters y el logotipo de Thomson Reuters son marcas de Thomson Reuters

Aranzadi es una marca de Thomson Reuters (Legal) Limited

© 2012 [Thomson Reuters (Legal) Limited / J. Otaduy-A. Viana-J. Sedano]

Editorial Aranzadi, SA

Camino de Galar, 15

31190 Cizur Menor (Navarra)

ISBN: 978-84-9014-173-1 (Volumen I)

ISBN: 978-84-9014-174-8 (Obra completa)

Depósito Legal: NA 2085/2012

*Printed in Spain. Impreso en España*

Fotocomposición: Editorial Aranzadi, SA

Impresión: Rodona Industria Gráfica, SL

Polígono Agustinos, Calle A, Nave D-11

31013 - Pamplona

*mentary on the use of low-gluten or gluten-free bread and of mustum instead of wine for the eucharist*, Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter 103 (sept. 1995) 10; J. B. WELLSRING, *Coeliac disease: a new obstacle to holy orders?*, *Studia Canonica* 35 (2001) 191-213.

Aidan MC GRATH, *OFM*

## CELIBATO

*Vid.* también: CASTIDAD [VOTO DE]; DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LOS CLÉRIGOS; DISPENSA DEL CELIBATO

SUMARIO: 1. Los tres tipos de celibato por el Reino de los cielos. 2. El celibato de los clérigos. 3. Normativa sobre el celibato clerical. 4. Diferencias disciplinares entre Oriente y Occidente. 5. Origen y alcance de la disciplina sobre el clero casado.

### 1. Los tres tipos de celibato por el Reino de los cielos

Estrictamente hablando, por celibato se entiende el estado personal de los que no están casados. Pero, obviamente, el celibato del que hablaremos aquí no se refiere al mero hecho de no estar casado, sino a la elección voluntaria y positiva de permanecer libre de todo vínculo conyugal, por un motivo sobrenatural: lo que tradicionalmente se entiende como «celibato por el Reino de los cielos».

Aunque todo celibato en la Iglesia se vive «por el Reino de los cielos» (Mt 19, 12), a efectos de estado canónico se pueden distinguir dos tipos de celibato, dependiendo del motivo más concreto que lleva a tal decisión: el celibato de los fieles consagrados a Dios y el celibato sacerdotal. Además existe un celibato apostólico vivido por los simples fieles laicos, pero que no afecta a su estado canónico.

El *celibato consagrado* tiene un significado prevalentemente escatológico. Estos fieles se consagran especialmente a Dios, entre otras cosas profesando el consejo evangélico de la castidad: «Evocan así ellos ante todos los cristianos aquel maravilloso connubio instituido por Dios y que habrá de tener en el siglo futuro su plena manifestación, por el que la Iglesia tiene a Cristo como único Esposo» (PC 12). Por lo tanto, este tipo de celibato se caracteriza específicamente por la consagración personal (uno se consagra a Dios, aunque esa consagración también ha de ser reconocida jurídicamente por la autoridad eclesial) como signo de la Iglesia, Esposa virginal de Cristo, y como testimonio público del estilo de vida

del mundo futuro, donde «cuando resuciten de entre los muertos, no se casarán ni ellas ni ellos, sino que serán como los ángeles en el cielo» (Mc 12, 25). Por su dimensión de testimonio escatológico público, el consejo evangélico de castidad en los consagrados tiene efectos jurídicos concretos: exige perfecta continencia en el celibato (c. 599), en algunos casos es impedimento matrimonial (c. 1088), el atentado de matrimonio contrario al voto hace incurrir en irregularidad para recibir las sagradas órdenes (c. 1041, 3<sup>o</sup>) y, en caso de tratarse de un religioso de votos perpetuos no clérigo, incurrirá en entredicho *latae sententiae* (c. 1394 § 2). Obviamente, el celibato consagrado conserva también el aspecto de permitir una plena disponibilidad para servir a las almas (cf PC 12), pero su aspecto identificador no es este, sino el escatológico.

Por su parte, el significado fundamental del *celibato de los clérigos* es cristológico. La consagración clerical es distinta de la consagración religiosa: el clérigo no se consagra a sí mismo a Dios, sino que es consagrado por Dios a través del sacramento del orden. En este sentido, el sacerdote célibe lo es no por ser imagen de la Iglesia esposa de Cristo, sino porque está sacramentalmente configurado con Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia, y de este modo ejerce su misión pastoral, pública y oficial. En los siguientes párrafos expondremos esto con más detalle. Por supuesto, el celibato sacerdotal participa también de las dimensiones escatológica y eclesiológica (cf PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis caelibatus*, nn. 26-34), pero tampoco son estas sus dimensiones especificadoras.

La continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos no es monopolio de los clérigos o de las personas consagradas, pues cualquier fiel puede ser destinatario de ese don, como quiso dejar claro el Concilio Vaticano II (PO 16; DEL PORTILLO 123, nota 47). El *celibato apostólico* de los laicos tiene como finalidad principal dedicarse establemente con mayor disponibilidad a la promoción de iniciativas apostólicas (cf ESCRIVÁ 92), amando a Dios con corazón indiviso (cf 1 Co 7, 25 ss.). Estos fieles no buscan una consagración personal mediante la profesión de los consejos evangélicos ni, por tanto, dar testimonio escatológico público. Obviamente su celibato tampoco está motivado por la identificación sacramental con Cristo Cabeza y Esposo (aspecto cristológico).

gico del celibato clerical). El significado de su celibato es más bien «eclesiológico»: optan por permanecer libres del vínculo conyugal para edificar la Iglesia con la disponibilidad que permite el celibato, sirviendo a las almas sin pretender otras finalidades públicas ni tener carácter oficial y, por ello, tal opción no supone un estado canónico diverso del simple fiel. Si se ha mencionado aquí es porque a veces puede tener consecuencias jurídicas, en caso de que el fiel se comprometa en iniciativas apostólicas permaneciendo célibe. Pasemos ahora a estudiar más a fondo el celibato de los clérigos.

## 2. El celibato de los clérigos

No es necesario repetir aquí todas las declaraciones de la tradición de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, sobre la grandeza y belleza del celibato por el Reino de los cielos y, en concreto, sobre el celibato de los clérigos, que es tan conveniente para el sacerdocio y que ha de ser tenido en gran estima en todas partes. Así se recoge, por ejemplo, en la primera parte del c. 373 CCEO.

En ese canon oriental, se añade, además, que «así también debe ser honrado el estado de los clérigos unidos en matrimonio». Este añadido es una novedad en los documentos oficiales de la Iglesia (cf *Nuntia* 24-25, 71; *SALACHAS* 1993, 281-285): la novedad no reside en el reconocimiento de la disciplina de los clérigos casados, sino en la afirmación según la cual el estado de vida del clero casado «in honore habendus est». Es evidente que tal deber existía ya antes, aunque sin expresa indicación legal.

Sin embargo, pensamos que no se puede afirmar que los dos estados –celibato y matrimonio– tengan el mismo significado y conveniencia para el sacerdocio ministerial. Como hemos dicho, toda la tradición (incluso la oriental) habla del celibato como algo muy adecuado para el estado sacerdotal. Basándose en la praxis multisecular de la Iglesia, que incuestionablemente ha permitido la existencia de clero unido en matrimonio, el magisterio del Vaticano II afirma que el celibato no pertenece a la esencia del sacerdocio (PO 16 § 1). Pero esto significa sencillamente que estar casado no es óbice para la validez de la ordenación sagrada; y, en efecto, el mismo documento subraya enseguida que el celibato tiene múltiples relaciones de conveniencia con el sacerdocio (PO 16 § 2). Por tanto, ¿qué signi-

fica que el celibato sea muy conveniente para el sacerdocio?

No entraremos ahora en el análisis detallado de cada uno de los significados del celibato sacerdotal –cristológico, eclesiológico y escatológico (cf PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, 17-34)–, sino que procuraremos ir al núcleo fundamental de todo el discurso. Es cierto que el celibato se puede considerar conveniente para el estado sacerdotal por la plena disponibilidad que el sacerdote célibe tiene para ocuparse, con libertad y totalidad, de los deberes propios de la cura de almas (cf PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, 32): a primera vista esto podría parecer una razón sólo funcional, de mera «eficacia operativa», y por tanto no tan sustancial, pues quizás podría superarse con una mejor organización y distribución del trabajo pastoral. Pero las razones pragmáticas no son suficientes, pues la mayor disponibilidad de tiempo podría incluso convertirse en una forma de egoísmo (BENEDICTO XVI 2006). De todos modos, hay que tener en cuenta que, como veremos enseguida, en el caso de los sacerdotes, la exigencia de disponibilidad plena para el ministerio está íntimamente ligada al significado cristológico de su celibato. Pablo VI ya había intuido esto, y por eso invitaba a perseverar en el estudio de la perspectiva cristológica del celibato sacerdotal, para resaltar aún más el vínculo entre celibato y sacerdocio (cf PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, 25).

Siguiendo la línea trazada por Pablo VI, Juan Pablo II, en su exhortación apostólica sobre la formación de los sacerdotes, volvía a afirmar que la relación «celibato-sacerdocio» se basa en la misma naturaleza del sacramento del orden. Decía el gran Papa polaco: «Es particularmente importante que el sacerdote comprenda la motivación teológica de la ley eclesiástica sobre el celibato. En cuanto ley, ella expresa la *voluntad de la Iglesia*, antes aún que la voluntad que el sujeto manifiesta con su disponibilidad. Pero esta voluntad de la Iglesia encuentra su motivación última en la *relación que el celibato tiene con la ordenación sagrada*, que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia. La Iglesia, como Esposa de Jesucristo, desea ser amada por el sacerdote de modo total y exclusivo como Jesucristo, Cabeza y Esposo, la ha amado» (PDV 29d). Esta afirmación se entiende aún mejor si se tienen en cuenta las pre-

misas puestas en ese mismo documento: «El sacerdote está llamado a ser imagen viva de Jesucristo Esposo de la Iglesia. [...] En virtud de su configuración con Cristo, Cabeza y Pastor, se encuentra en esta situación esponsal ante la comunidad» (PDV 22); «El principio interior, la virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero en cuanto configurado con Cristo Cabeza y Pastor es la *caridad pastoral*, participación de la misma caridad pastoral de Jesucristo [...]. El contenido esencial de la caridad pastoral es la *donación de sí*, la *total* donación de sí a la Iglesia, compartiendo el don de Cristo y a su imagen. [...] No es sólo aquello que hacemos, sino la *donación de nosotros mismos* lo que muestra el amor de Cristo por su grey. [...] Así lo ha hecho Cristo "que amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (Ef 5, 25); así debe hacerlo el sacerdote. Con la caridad pastoral, [...] "el sacerdote, que recibe la vocación al ministerio, es capaz de hacer de este una elección de amor, para el cual la Iglesia y las almas constituyen su principal interés y, con esta espiritualidad concreta, se hace capaz de amar a la Iglesia universal y a aquella porción de Iglesia que le ha sido confiada, con toda la entrega de un esposo hacia su esposa"» (PDV 23). Y, viceversa, la persona y la vida toda del sacerdote son posesión de la Iglesia, que lo ama con la exclusividad del amor nupcial (DEL PORTILLO 118). Desde este punto de vista el sacerdote al ser Cristo, Esposo de la Iglesia, se convierte también en «padre» de las hijas e hijos de la Iglesia (TOUZE 2000).

En síntesis, el celibato sacerdotal se pone fundamentalmente como exigencia de la caridad pastoral que proviene de la identificación sacramental con Cristo, Esposo de la Iglesia (TOUZE 2002).

«A esta luz se pueden comprender y apreciar más fácilmente los motivos de la decisión multiseccular que la Iglesia de Occidente tomó y sigue manteniendo –a pesar de todas las dificultades y objeciones surgidas a través de los siglos–, de conferir el orden presbiteral sólo a hombres que den pruebas de ser llamados por Dios al don de la castidad en el celibato absoluto y perpetuo» (PDV 29b).

Benedicto XVI ha confirmado este magisterio y la relativa disciplina: «No basta con comprender el celibato sacerdotal en términos meramente funcionales. En realidad, representa una especial configuración con el estilo de

vida del propio Cristo. Dicha opción es ante todo esponsal; es una identificación con el corazón de Cristo Esposo que da la vida por su Esposa. [...] Confirmando por tanto su carácter obligatorio para la tradición latina» (BENEDICTO XVI 2007, 24; cf. también BENEDICTO XVI 2006).

Algunos autores han criticado este desarrollo postconciliar del magisterio sobre la fundamentación cristológica del celibato sacerdotal, pues lo consideran un obstáculo para explicar el sacerdocio uxorado como plena vocación divina. Según estos autores, el matrimonio de los clérigos no se debería considerar como algo sólo tolerado por la Iglesia (PETRÁ 180-182 y 187-188). A esto se ha de responder diciendo que cuando la Iglesia insiste en que el celibato es más congruente con el significado del sacramento del sacerdocio no está afirmando que los sacerdotes célibes, por el mero hecho de ser célibes, sean más santos que los casados. Además, la aseveración de tal congruencia no va en menoscabo del estado de los clérigos casados, al igual que –por ejemplo– cuando la Iglesia no recomienda los matrimonios mixtos sino que sólo los permite, no por eso los denigra: es más, les reconoce un valor intrínseco y una potencial misión ecuménica.

Es cierto que el Magisterio ha repetido tradicionalmente la excelencia del celibato sobre el matrimonio (p. ej. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 24, c. 10), sin embargo –sobre todo después del Vaticano II y su doctrina sobre la llamada universal a la santidad (LG 42) y sobre el matrimonio (GS 47-52)–, nadie ve en esta afirmación un desprecio del estado conyugal (cf. ESCRIVÁ 91). La finalidad del celibato clerical no es hacer al sacerdote célibe «más santo» que los casados. El primer mandamiento es amar a Dios con todo el corazón, con todas las fuerzas, y la persona casada ha de amar al Señor precisamente a través del amor a su cónyuge, pues la vida matrimonial es y debe ser camino de santidad para los esposos. Consecuentemente, ese tipo de vida ha de ser honrado y, por tanto, también el estado matrimonial del clero legítimamente casado. El mejor estado para una persona es aquel querido por Dios para ella. Además hay que decir que el clero casado ha tributado y tributa una participación preciosa en el cuidado pastoral del pueblo de Dios. El mismo Pablo VI escribía: «Aprovechamos esta ocasión para expresar

nuestra estima y nuestro respeto a todo el clero de las Iglesias orientales y para reconocer en él ejemplos de fidelidad y de celo que lo hacen digno de sincera veneración» (PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, n. 38).

De todos modos, repetimos, lo más congruente objetivamente con el sacerdocio es el celibato, y esto justifica la normativa en la materia.

### 3. Normativa sobre el celibato clerical

Es bien sabido que el celibato de los clérigos tiene consecuencias jurídicas muy concretas. En la Iglesia latina los clérigos están obligados a la continencia perfecta y perpetua y están vinculados a la ley del celibato (CIC c. 277), salvo las excepciones indicadas más adelante. En realidad sería mejor hablar de un discernimiento de la Iglesia sobre la existencia del carisma del celibato en el candidato y de la asunción libre y consciente de ese don por su parte como requisito para ser aceptado a las órdenes sagradas (JUAN PABLO II 1979, 9; HERRANZ 311-313).

En consecuencia, se exige a los candidatos a las sagradas órdenes la asunción pública del celibato (CIC c. 1037): este canon eximía de hacer tal promesa a los religiosos candidatos al sacerdocio que ya hubieran hecho voto perpetuo de castidad, pero la nueva versión del ritual de ordenación de diáconos, por mandato del Romano Pontífice, ha extendido la obligación de asumir públicamente el compromiso del celibato a todos los candidatos religiosos, incluso a los que ya tienen votos perpetuos (cf CONG DE CULTU 1989, n. 5; IDEM 1991). La finalidad de tal medida es evitar situaciones anómalas en el caso de que el clérigo religioso abandone su instituto con indulto de salida (que comporta la extinción de los votos, cf c. 692) pero conservando su estado clerical. Tras el nuevo ritual, en la Iglesia latina todos los sacerdotes y diáconos no casados –incluso los religiosos– han asumido públicamente el celibato mediante una promesa, no por un voto.

Como veremos detalladamente más adelante, la exigencia de la continencia perfecta y perpetua explica el impedimento matrimonial de orden sagrado (CIC c. 1087 y CCEO c. 804). Además, la violación del deber de custodiar el celibato y la violación del impedimento matrimonial de orden sagrado dan lugar a delitos tipificados (CIC cc. 1394 § 1 y 1395 y CCEO cc. 1453 §§ 1-2). El delito contra el sexto manda-

miento perpetrado por un clérigo con un menor de 18 años está reservado a la Cong DF (JUAN PABLO II 2001, art. 4). El atentado de matrimonio del clérigo produce, además, la irregularidad (impedimento permanente) para ejercitar las órdenes recibidas (CIC c. 1044, 3º y CCEO c. 763, 2º) y para recibir las órdenes sucesivas (CIC c. 1041, 3º y CCEO c. 762 § 1, 3º).

Como preparación al celibato está prevista una específica formación de los candidatos a las órdenes sagradas (OT 10; CIC c. 247; CONG INST CAT 1974, 62; CONG INST CAT 1985, 48) que los conduzca a la madurez afectiva y los capacite para situarse en una relación correcta con los demás hombres y mujeres (cf PDV 29 y 44; CONG CLERIC 1994, 59). Esta formación los ayudará a abrazar el celibato como un don, no solo como mera ley eclesial; a reconocer la dignidad del matrimonio sin negar la excelencia de la virginidad por el Reino de los cielos; y a advertir los peligros que acechan a la castidad (cf OT 10). La autoridad juzgará si el candidato tiene o no el don del celibato mediante ciertos signos, como son la actitud equilibrada hacia la mujer y el control de la afectividad, o, por el contrario, las tendencias afectivas no normales, los modales poco varoniles, las «convicciones firmes acerca de posiciones contrarias al magisterio que hoy son patrocinadas por ciertos grupos, como son, por ejemplo [...] ciertas opiniones acerca de la moral sexual o del celibato eclesial» (CONG DE CULTU 1998, anexo V). Además, «la Iglesia, respetando profundamente a las personas en cuestión, no puede admitir al seminario y a las órdenes sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente radicadas o sostienen la así llamada cultura gay» (CONG INST CAT 2005, 2).

Para custodiar el celibato, los clérigos deberán seguir algunas normas de prudencia, ulteriormente precisadas por el obispo diocesano, que ha de evaluar su observancia (CIC c. 277 §§ 2-3 y CCEO c. 374; cf CIC 1917 c. 133 §§ 1-2; CONG CLERIC 1994, 60; CONG EVANG 1989, 29). Aparte de esas normas de prudencia, es necesaria también la ascesis para el autodomnio y una intensa vida espiritual para mantener el corazón enamorado y vibrante. En fin, siempre se ha encarecido la fraternidad sacerdotal y el cultivo de rectas amistades que impiden la soledad amarga, tan dañina para la fidelidad (cf MCGOVERN 246-247; TORELLÓ 174-175).



La dispensa de la obligación del celibato no se concede automáticamente con la pérdida del estado clerical, sino mediante específica concesión del Romano Pontífice (cf CIC c. 291 y CCEO c. 396). La dispensa del impedimento matrimonial proveniente de haber recibido las sagradas órdenes está reservada a la Sede Apostólica (CIC c. 1078 § 2, 1º y CCEO c. 795 § 2). El ordinario del lugar no puede dispensar de este impedimento a los presbíteros ni siquiera en peligro de muerte, aunque sí a los diáconos (CIC c. 1079 § 1 y CCEO c. 796 § 1) y, si no fuera posible recurrir al ordinario del lugar, podría hacerlo el párroco o el ministro sagrado debidamente delegado para asistir al matrimonio del diácono en peligro de muerte (CIC c. 1079 § 2 y CCEO c. 796 § 2): esto supone una modificación de la disciplina precedente que reservaba toda dispensa a la Sede Apostólica (BERNAL 64-65).

Existen dos salvedades a la ley del celibato en la Iglesia latina: los diáconos permanentes, que pueden ser casados (CIC cc. 1031 § 2; y 1042, 1º; PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, n. 11), y los casos particulares de ministros sagrados casados provenientes de las conversiones al catolicismo (cf PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, n. 42) y los casos excepcionales previstos en los ordinariatos personales para los anglicanos (BENEDICTO XVI 2009, VI §§ 1 y 2 y *Normas complementarias*, art. 6 § 1).

Para ordenar a un hombre casado, candidato al diaconado permanente, el derecho latino requiere que sea mayor de 35 años, aunque la conferencia episcopal puede exigir una edad superior (CIC c. 1031 §§ 2 y 3); en estos casos el derecho latino prescribe, además, el consentimiento de su mujer (CIC c. 1031 § 2), mientras que el CCEO c. 758 § 3 omite tal requisito.

La Congregación para la Doctrina de la Fe subraya que «[a] admitir antiguos clérigos casados episcopalianos (anglicanos), la Santa Sede ha precisado que la excepción a la disciplina del celibato se concede en favor de esas personas como individuos y no cabe entenderla como una debilitación en la convicción de la Iglesia sobre valor del celibato, que sigue siendo la regla de los futuros candidatos al sacerdocio procedentes del citado grupo» (CONG DF 1981).

#### 4. Diferencias disciplinares entre Oriente y Occidente

La diferencia más característica entre la tra-

dicción de las Iglesias orientales y la de la Iglesia latina respecto a los derechos y deberes de los clérigos es la disciplina sobre el celibato eclesiástico. Como es bien sabido, en Oriente hombres casados pueden acceder al presbiterado (CCEO cc. 373-375), en cambio en la Iglesia latina se exige el don del celibato, salvo las excepciones ya indicadas.

Aun así, el c. 758 § 3 del Código oriental permite la posibilidad de establecer restricciones a la admisión de hombres casados al orden sagrado a través del derecho particular de una determinada Iglesia *sui iuris* o, también, a través de normas especiales establecidas por la Sede Apostólica.

En efecto, dos de las Iglesias orientales católicas (Malabar y Malankar) exigen el celibato para sus candidatos al sacerdocio. También las Iglesias católicas etíope, copta y siria han ejercido históricamente prácticas restrictivas, en el sentido de que permitían el acceso de hombres casados a las órdenes mayores solo mediante dispensa del obispo o del patriarca (GEFAELL 75).

Además, la Sede Apostólica, a partir del año 1929, ha establecido algunas normas restrictivas para los sacerdotes orientales que desarrollan su ministerio en el continente americano y en Australia (p. ej. Pío XI 1930). En estos países, sometidos a una gran afluencia de fieles procedentes del Este europeo, la Iglesia prohibió la inmigración de sacerdotes orientales unidos en matrimonio y también la ordenación de candidatos casados, para evitar un eventual escándalo en los fieles prevalentemente latinos. A los sacerdotes viudos se les permitía inmigrar pero sin llevar consigo a sus hijos. Aunque algunos hayan negado la vigencia actual de estas medidas restrictivas (CHOLIJ 1997, 323-325), y a pesar también de que algunas autoridades eclesiásticas orientales en Estados Unidos hayan solicitado que sean revocadas, y no obstante que las conferencias episcopales latinas de Australia y Canadá hayan dado oficialmente su *nilhil obstat* para la presencia de clero oriental casado en su territorio, en realidad esos decretos restrictivos siguen en vigor (RACHFORD 223-224; MOTIUK 212-217; NEDUNGATT 2003, 157, 162-167 y 168).

Según la disciplina oriental, los diáconos y los sacerdotes pueden ser célibes o casados, pero, si han sido ordenados célibes, tras la ordenación no pueden contraer matrimonio; y si un hombre casado se ordena y luego enviuda

o su matrimonio se declara nulo, no podrá casarse de nuevo: esto vale para todas las Iglesias orientales, católicas y ortodoxas, salvo la Iglesia asiria (precalcedoniana) que, desde finales del siglo V, permite las segundas nupcias a los sacerdotes y a los diáconos (COCHINI 1981, 312-313). En efecto, tanto para los latinos como para los orientales, el orden sagrado constituye un impedimento dirimente del matrimonio (CCEO c. 804 y CIC c. 1087). Además, según la disciplina oriental, los obispos deben ser siempre célibes (CCEO c. 180, 3<sup>o</sup>) y los oficios de *protosincelo* (vicario general) y *sincelo* (vicario episcopal) se reservan también a sacerdotes célibes, a menos que exista una disposición contraria en el derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris* (CCEO c. 247 § 2: esto se explica porque los titulares de estos oficios o son obispos o probablemente llegarán a serlo). Y, en fin, sólo un obispo o un sacerdote célibe puede ser designado para el oficio de administrador eparquial (CCEO c. 227 § 2).

La comisión para la redacción del Código oriental ha querido reafirmar que los dos estados (celibato y matrimonio) en el clero pertenecen a la tradición universal de la Iglesia, pero que la Iglesia latina ha exigido el celibato para todos los clérigos mayores a partir del siglo IV (*Nuntia* 28, 62-63). A partir de este enfoque, el CCEO c. 373 habla del «estado de los clérigos unidos en matrimonio, sancionado a través de los siglos por la praxis de la Iglesia primitiva y de las Iglesias orientales». Esta afirmación (tomada de PO 16), aunque verdadera, necesita algunas aclaraciones. En efecto, el *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 1580, en vez de hablar de «la praxis de la Iglesia primitiva», dice simplemente: «desde hace siglos», ¿por qué este matiz?

### 5. Origen y alcance de la disciplina sobre el clero casado

En la Iglesia primitiva existían sacerdotes casados: esto no puede ser negado. Es menos claro, en cambio, cuál era el estilo de vida de esos sacerdotes casados. Algunos autores (COCHINI 1981, CHOLIJ 1989, STICKLER 1993 y 1994; HEID 2000 y 2003) han afirmado que la praxis primitiva admitía sacerdotes casados, sí, pero que vivían en *perfecta continencia* tras la ordenación. Aunque otros autores –ortodoxos y católicos– han criticado tal teoría (L'HUILLIER, PITSAKIS, NEDUNGATT), los interrogativos de

fondo que formularemos más adelante la apoyan decididamente.

Cuando se propone el origen apostólico de la continencia perpetua del clero no se pretende negar la legitimidad de la disciplina oriental actual. En efecto, tal disciplina goza de pleno reconocimiento por parte de la Suprema autoridad de la Iglesia (Pío XII M.P. *Cleri Sanctitati*, cc. 68 y 71; OE 17; PO 16; PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis cælibatus*, n. 19; JUAN PABLO II 1979, 8; CCEO c. 373; CCE 1578-1580, etc.). Es necesario, sin embargo, buscar los orígenes del contraste disciplinar entre Oriente y Occidente a este respecto indagando en la disciplina común que precede a la clara diferencia expresada legalmente por primera vez en los cánones del Concilio de Trullo del año 691 (o «Quinisexto»), que es la base fundamental de la disciplina de las Iglesias orientales.

Contrariamente a lo que generalmente se ha pensado hasta hace poco tiempo, no está claro que la disciplina oriental sobre este particular –sacerdotes y diáconos casados que usan del matrimonio– corresponda a la praxis de la Iglesia primitiva, más aún, se puede razonablemente poner en duda. En efecto, hay muchos datos para pensar que la praxis común a Oriente y a Occidente previa al citado Concilio trullano era la de un clero casado pero continente: o sea, el clero provenía en gran parte de hombres casados y avanzados en edad (presbíteros = ancianos) que, de acuerdo con sus mujeres, se comprometían a vivir la total y perpetua continencia. Por tanto, la Iglesia latina, con la progresiva introducción a partir del siglo IV del requisito del celibato para los jóvenes candidatos al sacerdocio, no ha hecho más rigurosa la práctica original del clero perfectamente continente. Más bien se debería pensar en una mitigación de la praxis primitiva, introducida por la disciplina oriental a través del Concilio trullano al permitir que el clero casado usase del matrimonio.

Al estudiar a los diversos autores que han tratado este argumento se comprueba que la interpretación de los numerosos documentos pretrullanos (cánones conciliares y sinodales, escritos patrísticos, etc.) puede llevarse a cabo a partir de dos diferentes hipótesis:

a) la primera es la de presentar estos textos con el propósito de confirmar la existencia pretrullana de un clero casado que usaba del



matrimonio fuera de los períodos de servicio al altar. Para los que mantienen tal hipótesis, el Concilio de Trullo en el c. 13 habría simplemente sancionado para los presbíteros y para los diáconos la antigua disciplina «de origen apostólico» que estaba en uso, pero habría introducido la novedad de exigir a los obispos el celibato o la continencia total y perpetua (cc. 12 y 48) por canonización de una ley imperial (SALACHAS 1994, 110; NEDUNGATT 2002, 134). Bajo este punto de vista, la interpretación de todos los textos primitivos se dirige a demostrar que el clero casado usaba del matrimonio.

b) El otro punto de vista –que compartimos– interpreta los textos pretrullanos referentes al clero casado bajo la óptica de un clero unido en matrimonio pero perpetuamente continente a partir del momento de la sagrada ordenación. De esta manera, la disciplina del Concilio de Trullo se considera innovadora en cuanto al permiso de usar del matrimonio concedido a los presbíteros y diáconos casados, como condescendencia ante una situación de hecho en aquella época. En cambio, respecto a los obispos esta hipótesis considera que Trullo no hizo más que mantener la disciplina que originalmente afectaba también a los presbíteros y diáconos.

Pensamos que es razonable asumir este criterio interpretativo, principalmente en razón de tres preguntas sobre la disciplina tradicional en Oriente: 1) ¿por qué la tradición oriental insiste en el celibato de los obispos? 2) ¿por qué la tradición más antigua –reconocida por orientales y occidentales– permite que un hombre casado sea ordenado clérigo y, en cambio, prohíbe absolutamente que un clérigo célibe se case? 3) ¿por qué un clérigo casado y posteriormente enviudado no se puede casar de nuevo?

Son preguntas que no encuentran respuesta a la luz de la primera hipótesis interpretativa, es más, bajo esa óptica resulta difícil entender que después del Concilio de Trullo haya existido una pacífica aceptación de la imposición de la continencia perpetua a los obispos, norma que sería gravemente restrictiva de sus derechos si antes de Trullo los obispos hubieran gozado de libertad para usar de su matrimonio.

Si, en cambio, se acepta la segunda hipótesis, es lógica la prohibición del matrimonio para los clérigos célibes y también de las se-

gundas nupcias para el clero enviudado. Además, se puede decir que las razones que justifican el celibato de los obispos –o sea, la especial conformación sacramental con Cristo y por lo tanto la relación esponsal con la Iglesia– son las mismas razones aducidas para el celibato del presbítero (TOUZE 2009, 248-249).

A nuestro parecer, como no era conveniente a la sacralidad del matrimonio prohibir su uso, la evolución lógica fue que en Occidente se tendiera a buscar candidatos célibes, mientras que en el Concilio bizantino de Trullo se transigiera permitiendo el uso del matrimonio a los clérigos casados.

Las clásicas objeciones a la tesis del origen apostólico del celibato clerical son, sobre todo, las siguientes: *a)* el matrimonio de algunos apóstoles, obispos y presbíteros, en la Iglesia primitiva; *b)* algunos textos patristicos y disciplinares: como, por ejemplo, el c. 10 del sínodo de Ancira, el c. 3 del Concilio ecuménico de Nicea I, el c. 4 del sínodo de Gangres, el c. 6 de los Cánones de los Apóstoles; *c)* el presunto episodio durante el Concilio de Nicea I, según el cual el obispo Pafnucio se habría opuesto a las pretensiones del obispo Osio que quería introducir el celibato también en Oriente. El episodio de Pafnucio se ha demostrado espurio (cf STICKLER 1993, 33-36) y prácticamente todas las restantes objeciones pueden ser rebatidas interpretando los textos desde el punto de vista de la continencia perfecta.

Por ejemplo, el c. 3 del Concilio de Nicea I (325) prohíbe al clérigo tener mujeres en su casa, a no ser la madre, la hermana, la tía o una «persona fuera de toda sospecha» (ALBERIGO 1991, 7). Como hemos dicho, tal disposición conciliar puede ser interpretada de dos maneras: *a)* los que abogan por el uso del matrimonio consideran la esposa del clérigo entre esas mujeres «fuera de toda sospecha», que por consiguiente podría convivir con su marido sacerdote; *b)* los que apoyan la teoría de la continencia perfecta consideran que en este canon se nombran expresamente la madre, la hermana y la tía del clérigo, no la esposa, y por tanto sostienen que la norma conciliar prohibía la cohabitación entre el clérigo y su esposa, para garantizar la continencia. Esta segunda visión es más plausible si tenemos en cuenta que el c. 27 del Concilio de Elvira (ca. 304) constituye un precedente normativo casi literalmente idéntico a lo establecido poste-

riormente en el c. 3 de Nicea I, pero en el c. 33 del Concilio de Elvira se aclaraba, además, que el uso del matrimonio estaba terminantemente prohibido: «Se ha decidido la siguiente prohibición completa, que vale para obispos, presbíteros y diáconos, o sea, para todos los clérigos puestos en el ministerio: que deben abstenerse de sus mujeres y no engendrar hijos; y quienquiera lo hiciere, sea apartado del honor de la clerecía» (Dz-Hün 118-119). Esta aclaración perfecciona el sentido del c. 27 de Elvira y también del paralelo c. 3 de Nicea I.

Pero pasemos ahora a considerar los cánones del Concilio de Trullo que se refieren a este argumento:

En el c. 3 de Trullo se ponen en evidencia algunas condiciones para el clero casado: para los candidatos se exige que no sean «bígamos» (casados dos veces), ni haber tenido una concubina, ni tener como mujer una viuda, una repudiada, una meretriz, o una sierva, o una actriz; además se menciona de paso la prohibición existente para los clérigos viudos de volverse a casar. Todas estas normas tradicionales se entienden solo en cuanto medios para garantizar la continencia del clérigo casado.

El c. 6 de Trullo impone explícitamente a los subdiáconos, diáconos y presbíteros el impedimento de contraer matrimonio después de la ordenación. Así se puede demostrar, también aquí, la relación causa-efecto que existe entre este impedimento y la obligación de continencia total después de recibir el sacramento del orden (obligación que afecta tanto a los casados como a los célibes). Este impedimento matrimonial también fue jurídicamente introducido en la Iglesia latina el año 1139 mediante el c. 7 del Concilio Lateranense II (ALBERIGO 1991, 198).

Por tanto, el motivo por el cual un clérigo que ha enviudado después de la ordenación no se puede volver a casar es el mismo que vale para que un clérigo célibe no se pueda casar por primera vez después de la ordenación: si lo hiciera significaría tener voluntad de usar del matrimonio, y eso sería contrario a la praxis de la Iglesia.

El c. 12 de Trullo, como hemos dicho, prohíbe al obispo cohabitar con su mujer tras la ordenación episcopal. Y en el c. 48 se establece que la mujer del que va a ser promovido al episcopado, tras separarse por común consentimiento, ha de ingresar en un monasterio lejos de la sede episcopal. El c. 30 prohíbe a los

cónyuges cohabitar si han hecho una promesa de continencia, y esto lo aplica también a los sacerdotes que en tierras de bárbaros hacen esa promesa, aunque el canon la considera como mera concesión contraria al c. 13 (*vide infra*), que se justificaría sólo por la pusilanimidad de esos pueblos recién evangelizados (se supone que se refiere a los pueblos neocristianos que, tras recibir inicialmente un influjo latino celibatario, pasaron a depender de la esfera bizantina y que se escandalizaban del nuevo clero oriental casado).

El c. 13 del Concilio trullano pretende reproducir la normativa antigua de los cánones del *Codex Canonum Ecclesiae Africanæ* (recopilados en el sínodo de Cartago del año 419, pero provenientes de decisiones sinodales anteriores). Sin embargo, Trullo recoge esa normativa cambiando el alcance de los textos de Cartago. El c. 13 trullano reconoce que la Iglesia de Roma había prohibido el uso del matrimonio a los candidatos al diaconado y presbiterado, pero a los padres del Concilio Quinisexto esto les parecía contradecir la enseñanza apostólica y afirman querer seguir el canon antiguo y no prohibir el uso del matrimonio en sus debidos tiempos: por eso exigieron la continencia de los clérigos sólo *durante el período de servicio* al altar, remitiéndose explícitamente a las disposiciones de Cartago, pero malinterpretándolas. En efecto, el c. 13 de Trullo cita parte de los cánones 25 y 70 de Cartago en los cuales se afirma que los subdiáconos, diáconos y presbíteros [y obispos] deben abstenerse de sus mujeres «secundum propria statuta» (JOANNOU 241 y 312) y quizás esto llevó a pensar que Cartago establecía la continencia sólo durante el «turno de servicio» (COCHINI 1994, 184). Pero en realidad Cartago –como Roma y Elvira– establecía claramente una prohibición total (no temporal) del uso del matrimonio a los que servían a los divinos misterios, que debían ser continentes en todo y así custodiar lo que enseñaron los apóstoles y la antigüedad conservó (c. 3 de Cartago: JOANNOU 216-217). Además, el c. 4 de ese mismo sínodo africano (cf *ibid.*) recoge casi literalmente el c. 33 de Elvira, arriba citado, que es inequívoco. Como se puede ver, a partir de esta interpretación parcial del Concilio de Cartago, Trullo permitió a los sacerdotes, diáconos y subdiáconos usar del matrimonio en los períodos en que no ejercitaban las funciones sagradas.

El profundo cambio introducido por el c. 13

de Trullo hizo que la disciplina antigua sobre la continencia clerical perdiera su genuino sentido y que se considerara sólo como una *munditia corporis* para el ejercicio del ministerio litúrgico, cosa que podría implicar una valoración negativa del matrimonio, viendo las relaciones conyugales como algo ni santo ni santificable. Esta perspectiva quizás sea fruto de influjos culturales o mentalidades religiosas y de una indebida asimilación del sacerdocio cristiano al sacerdocio veterotestamentario (CARRASCO ROUCO). Aun así, es verdad que algunos explican la continencia previa a la celebración de la Divina Liturgia (Santa Misa) como una práctica ascética parecida al ayuno vivido también en Occidente y, bajo este punto de vista, la continencia previa sería más justificable, a pesar de todos sus inconvenientes prácticos (consentimiento de la mujer, celebración frecuente, etc.).

El Decreto de Graciano (s. XII) recogió el c. 13 de Trullo como si tuviera valor ecuménico y, además, aceptó como verdadero el episodio espurio de Pafnucio. Asimismo, los decretistas aceptaron acriticamente esta opinión de Graciano y, así, tales circunstancias han causado que en Occidente muchos considerasen la disciplina griega sobre el celibato como más antigua que la disciplina latina. Esto repercutió en la posterior doctrina canónica cuando ha intentado explicar la razón del impedimento de orden sagrado, que fue justificado mediante la teoría del voto de castidad exigido antes de la ordenación o según la teoría de la obligación de la continencia como requisito legal añadido *ipso iure* (pero de modo extrínseco) al hecho de recibir las sagradas órdenes. De este modo se perdió toda relación entre orden sagrado, continencia perfecta, celibato e impedimento matrimonial de orden sagrado.

Así las cosas, para justificar teológicamente la «imposición» del celibato en la Iglesia latina se buscaron razones de mera conveniencia o congruencia, como la arriba apuntada de la *munditia corporis* necesaria para la oración litúrgica, que siendo diaria exigiría la continencia total. Y, por eso, al perderse la conexión entre la continencia perfecta y el impedimento de orden sagrado, se hizo imposible cualquier teología del celibato basada en la naturaleza misma del orden sagrado (CHOLIJ 1989, 67).

El impedimento matrimonial de orden sagrado en Oriente hoy aparece, pues, sólo como un *onus*, una mera ley eclesiástica que

impide futuros matrimonios a aquellos que ya están constituidos en el orden sagrado, pero que no tiene nada que ver con la continencia ya que no impide el uso del matrimonio contraído precedentemente a la ordenación. Sin embargo, tal *onus* se convierte en un vacío formalismo jurídico sin justificación teológica si se abstrae de la continencia total (cf p. ej. la carencia de motivación de tal impedimento en NEDUNGATT 2002, 132, 134 y 158). En efecto, ¿en qué se basa la Iglesia –en Oriente y en Occidente– para prohibir que los sacerdotes se casen? Hay que reconocer que el impedimento matrimonial de orden sagrado sólo se entiende si es vestigio y expresión de una disciplina más antigua y simple que armonizaba la natural relación existente entre sacerdocio y celibato (cf CHOLIJ 1989, 68).

Ahora el celibato en Oriente permanece sólo como exigencia y privilegio de los monjes-sacerdotes y de los obispos (que en su mayoría proceden del monacato). En algunas Iglesias orientales no católicas se ha llegado incluso a no concebir la posibilidad de la existencia de clero secular célibe y a identificar el sacerdote célibe con el monje (PITSAKIS 280-281).

En conclusión, es muy plausible la hipótesis que afirma la existencia de una praxis y disciplina pretrullana, con fundamento apostólico, consistente en el celibato clerical entendido como continencia total y perpetua, también para aquellos clérigos que se ordenaban estando ya casados. Este punto de vista da coherencia teológica a la relación celibato-sacerdocio, que se basa en la misma naturaleza del sacramento del orden. La disciplina oriental (y occidental) sobre los obispos célibes y sobre el impedimento matrimonial de orden sagrado se puede entender sólo a la luz de este subyacente fundamento teológico.

En nuestra opinión, y más allá de un juicio sobre la prueba histórica, hay que reconocer la fuerza de aquellas preguntas que nos hacen reconsiderar todo el tema del celibato y que confieren una fuerte presunción a favor de la veracidad de los argumentos históricos aquí presentados. Entre esas preguntas, una es la crucial: ¿por qué existe el impedimento matrimonial de orden sagrado? La Tradición en Oriente y Occidente no duda de su existencia desde el inicio ni de su universalidad y absoluta necesidad, pero... ¿por qué?

Como hemos dicho, si no se acepta que la disciplina del clero casado que usa del matri-

monio expresa sólo una mitigación de la praxis original del clero casado pero continente, entonces el impedimento matrimonial de orden sagrado se queda como una tradición histórica sin sentido teológico, tanto en Oriente como en Occidente. Y la Iglesia perdería la motivación para exigir el celibato a los candidatos al sacerdocio y también para prohibirles casarse después de la ordenación. En efecto, la Iglesia asiria no católica lo ha llevado a su extrema, pero lógica, consecuencia, permitiendo que los sacerdotes se casen incluso después de la ordenación, en contra de la tradición del resto de las Iglesias orientales y occidentales.

Este problema encuentra hoy también una actualidad dramática cuando, por ejemplo, en la Iglesia latina se concede que los diáconos permanentes enviudados puedan volverse a casar (CONG DE CULTU 1997). Hay que subrayar que en este caso se trata de una mera *dispensa* del impedimento matrimonial concedida sólo en circunstancias extraordinarias y, por tanto, está justificada únicamente como mitigación excepcional de la ley. Porque, si no se viera de este modo, se abriría el camino a la supresión total del impedimento matrimonial de orden sagrado. Si no se motiva teológicamente este impedimento, los ordenados célibes no se podrían casar tan sólo porque han hecho una promesa de celibato antes de la ordenación, pero de este modo desaparecería toda justificación para que la Iglesia exija tal promesa. En efecto, si las cosas estuvieran así, o sea, si diera igual ser casado que célibe, ¿para qué exigir el celibato y para qué prohibir el matrimonio tras la ordenación?

Por consiguiente, hay que reflexionar sobre el sentido profundo del impedimento matrimonial de orden sagrado, que se encuentra en las mencionadas palabras de la PDV n. 29 sobre la identificación sacramental con Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia. Esta razón teológica del celibato debe ser válida para todo ordenado *in sacris*, pues no hay más que un sacramento del orden.

### Bibliografía

E. ap. *Pastores dabo vobis* [PDV]  
G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.P. JOANNOU et al. (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991; BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 22.XII.2006, L'Osservatore Romano, 23.XII.2006, 6; BENEDICTO XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22.II.2007, AAS 99 (2007) 105-180; BENEDICTO XVI, M.P. *Anglicanorum coetibus*,

4.XI.2009, [www.vatican.va](http://www.vatican.va); J. BERNAL, *El celibato sacerdotal en el Código de Derecho Canónico*, en J. L. LORDA, *El celibato sacerdotal*, Pamplona 2006, 59-79; A. CARRASCO ROUCO, *El origen apostólico del celibato sacerdotal*, en [www.clerus.org](http://www.clerus.org) 2006; R. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East and West*, Leominster 1989; R. CHOLIJ, *An Eastern Catholic Married Clergy in North America: Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective*, *Studia canonica* 31 (1997) 311-339; C. COCHINI, *Origines Apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981; C. COCHINI, *Il celibato sacerdotale nella tradizione primitiva della Chiesa*, en AA.VV., *Identità e Missione del Sacerdote*, Roma 1994; CONCILIO DE TRENTO, Ses. XXIV, *canones de matrimonio*, c. 10, Dz-Hün 2001, 1810; CONG CLERIC, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 31.III.1994, Roma 1994, nn. 58 y 60; CONG DE CULTU, *Decreto di promulgazione della «editio typica altera» del «Pontificale Romanum de ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum»*, 29.VI.1989, n. 5, AAS 82 (1990) 827; CONG DE CULTU, *Lettera ai presidenti delle Commissioni episcopali di liturgia*, 19.III.1991, *Notitiae* 27 (1991) 127-129; CONG DE CULTU, *Dispensa dagli obblighi sacerdotali e diaconali*, 6.VI.1997, *Il Regno Documenti* 17 (1997) 526-527; CONG DE CULTU, *Sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos*, *Communicationes* 20 (1998) 50-59; CONG DF, *Dichiarazione in merito all'ammissione alla piena comunione con la Chiesa Cattolica di alcuni membri del clero e del laicato appartenenti alla Chiesa Episcopaliana (Anglicana)*, L'Osservatore Romano, 1.IV.1981 [también en EV 7, 1110-1113]; CONG EVANG, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la evangelización de los pueblos*, 1.X.1989, Roma 1989; CONG INST CAT, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 11.IV.1974, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La formación sacerdotal. Enchiridion*, Madrid 1999, 419; CONG INST CAT, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, editio altera, 19.III.1985, Ciudad del Vaticano 1985; CONG INST CAT, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas*, 4.XI.2005, [www.vatican.va](http://www.vatican.va); A. DEL PORTILLO, *El celibato sacerdotal en el Decreto «Presbyterorum ordinis»*, en J. L. LORDA, *El celibato sacerdotal*, cit. 2006, 107-129; J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 2002; P. GEFÄELL, *Clerical Celibacy*, *Folia canonica* 4 (2001) 75-91; S. HEID, *Celibacy in the Early Church. The Beginnings of a Discipline of Obligatory Continence for Clerics in East and West*, San Francisco 2000; S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn 1997, <sup>3</sup>2003; J. HERRANZ, *Sacerdozio ministeriale e legge del celibato*, en IDEM, *Studi sulla*

- nuova legislazione della Chiesa, Milano 1990, 298-327; P-P. JOANNOU (ed.), *Discipline générale antique : IVe – IXe s., vol. I.2: Les canons des synodes particuliers*, (PCCICOR, *Fonti*, fasc. IX), Grottaferrata 1962; JUAN PABLO II, Lit. *Novo incipiente*, 8.IV.1979, nn. 8-9; JUAN PABLO II, Ex. ap. *Pastores dabo vobis*, 25.III.1992, AAS 84 (1992) 657-804; JUAN PABLO II, M.P. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30.IV.2001, AAS 93 (2001) 737-739; JUAN PABLO II, *Normae substantiales et processuales*, anejas al M.P. «Sacramentorum sanctitatis tutela», *Ius Ecclesiae* 16 (2004) 313-320; P. L'HUILLIER, *Recensión del libro de R. Cholij 1989*, *Sobornost* 12 (1990) 180-182; J. L. LORDA (ed.), *El celibato sacerdotal: espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Pamplona 2006; Th. MCGOVERN, *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, Madrid 2004; D. MOTIUK, *The Code of Canons of the Eastern Churches: Some Ten Years Later*, *Studia Canonica* 36 (2004) 189-224; G. NEDUNGATT, *Celibate and Married Clergy in CCEO Canon 373*, *Studia Canonica* 36 (1/2002) 129-167; G. NEDUNGATT, *USA Forbidden Territory for Married Eastern Catholic Priests*, *The Jurist* 63 (2003) 139-170; PABLO VI, Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, AAS 59 (1967) 657-697; PABLO VI, M.P. *Sacrum diaconatus ordinem*, 18.IV.1967, AAS 59 (1967) 697-704; B. PETRÁ, *Celibato obbligatorio o celibato facoltativo?: alcune riflessioni sulla possibilità del clero uxorato nella Chiesa latina*, en S. CIPRESSA (ed.), *Celibato ecclesiastico*, Roma 2008, 161-188; Pío XI, M.P. *Qua sollerti*, AAS 22 (1930) 99-105; Pío XII, M.P. *Cleri Sanctitati*, AAS 49 (1957) 433-600, cc. 68 y 71; C. PITSAKIS, *Clergé marié et celibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental*, en G. NEDUNGATT-M. FEATHERSTONE (eds.), *The Council in Trullo Revisited* («Kanonika» 6), Roma 1995, 263-306; N. R. A. RACHFORD, *Norms of Particular Law for the Byzantine Metropolitan Church sui iuris of Pittsburgh, USA and its implications for Latin Dioceses*, *CLSA Proceedings* 62 (2000) 233-243; D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO*, Roma-Bologna 1993; D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994; A. M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia ed i suoi fondamenti teologici*, *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 3-59; A. M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico: la sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Città del Vaticano 1994; J. B. TORELLÓ, *Celibacy and personality*, en VV.AA., *Priestly celibacy: fidelity to a divine gift*, Manila 2000, 158-175; L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'Ordre*, Roma 2002; L. TOUZE, *Paternidad divina y paternidad sacerdotal*, en J. L. ILLANES-J. SESÉ-T. TRIGO, et al. (eds.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, 655-664; L. TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Paris 2009.

Pablo GEFAELL