



OBSERVACIONES CRITICAS ACERCA DE LOS CANONES QUE TRATAN SOBRE EL CELIBATO EN EL CODIGO DE DERECHO CANONICO DE 1983

ROMAN CHOLIJ

La existencia de diáconos casados y de sacerdotes conversos también casados dentro de la Iglesia Católica actual plantea ciertas preguntas sobre la consistencia de la disciplina canónica tal como viene expresada en el C.I.C. (1983). Tanto el aparato crítico del Código, como el significado de los términos e instituciones jurídicas, y la interrelación entre los diversos cánones siguen precedentes consagrados y están firmemente injertados en la tradición canónica. Mi intención en este artículo es demostrar que el presente Código de Derecho Canónico no ha contemplado de modo consistente la introducción en la Iglesia de casados en el orden clerical. Esto se debe al hecho de que mientras los conceptos operativos del Código son fieles a la tradición, el tipo de clero casado que tenemos hoy día es una institución totalmente nueva en la historia del Derecho Canónico Latino. Por tanto, primero debemos estudiar el pasado para determinar con precisión cuál era en realidad la tradición sobre el celibato, y cuándo empezó a ser expresada como ley. Sólo entonces la posición del clero casado en el Derecho anterior será aclarada.

I. SIGNIFICADO Y ORIGEN DEL CELIBATO CLERICAL

El celibato (*coelibatus*) es el estado del soltero o no casado, que, tomado en su sentido cristiano, es efecto de la renuncia voluntaria a la

posibilidad de matrimonio para abrazar una vida de total y perfecta continencia en respuesta a la invitación del Espíritu Santo (cf. *Mt.* 19, 12; *1 Cor.* 7, 7). Así, es diferente de la simple soltería, pues es abrazada una alternativa positiva al matrimonio. Éste es el más auténtico sentido cristiano del celibato o virginidad (que son términos equivalentes). Aún así, y tal vez sorprendentemente, la palabra «celibato» aplicada al clero, y la expresión «ley del celibato» no aparecen en ningún texto conciliar, ni en ninguna norma canónica (en mi conocimiento) antes del siglo XVI¹. El primer concilio *General* que usara la expresión *lex coelibatus* fue de hecho el Concilio Vaticano II en *Lumen gentium*, n. 29². Uno podría preguntarse de qué trataron entonces los concilios de Letrán. Estos trataron sobre la *continencia* en el clero, término que ha sido felizmente recuperado en los textos del Concilio Vaticano II y en el C.I.C. de 1983³. Este término será explicado ahora.

La continencia (εγκρατεία en griego) significa «autocontrol», y en gran parte de la literatura cristiana es usado en un sentido más específico para designar el autocontrol del apetito o deseo sexual. Como virtud, controla la *libido* (el elemento de desorden en la sexualidad), especialmente en sus manifestaciones más violentas. Está relacionada con y subordinada a la virtud de la *castidad*, que es la que modera las múltiples expresiones de la sexualidad humana según las demandas de la dignidad de la persona humana y las condiciones particulares del sujeto (según que esté o no casado). La continencia, por otra parte, conlleva esencialmente la abstinencia sexual (no es éste el caso de la castidad dentro del matrimonio). Ésta puede ser temporal, la propia de los jóvenes antes del matrimonio o de las parejas de casados que necesiten limitar el número de sus hijos, o puede ser perpetua, como en el caso de una virgen consagrada o en el celibato clerical. La continencia «perfecta» en el antiguo

1. El primer uso en un sínodo parece encontrarse en el Concilio de Sens (Paris), llevado a cabo bajo Clemente VII en 1528: J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Welter, Parisii-Arnheim-Lipsiae, 1899-1927), 32, 1153; 1167. Se encuentra también en otros contextos al menos desde el s. XV.

2. «Con el consentimiento del Romano Pontífice, este diaconado podrá ser conferido a varones de edad madura, aunque estén casados, y también a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato». La expresión «ley del celibato» se encuentra, desde luego, en otros documentos de los Romanos Pontífices desde el s. XVI, y también se halla en el Código de Derecho Canónico de 1917.

3. Cf. L. G., n. 42; P. C., n. 12; P. O., n. 16; CIC 83, cánones 277; 599. El término «castidad» fue retenido aún para los religiosos.

lenguaje canónico -al igual que la castidad «perfecta»- es el estado de vida abrazado como un camino específico, dependiente de un carisma especial, para vivir la vocación cristiana en plenitud («Sed, pues, vosotros perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial», *Mt. 5, 48*). No es necesario decir que, como virtud, la castidad debe ser vivida «perfectamente» por todos; así mismo, cuando deba ser vivida, lo será la continencia.

La disciplina tradicional propia de los clérigos en la Iglesia Romana no es el celibato, sino aquella de la continencia perfecta. Esta distinción no es solamente un problema de semántica. Aun los clérigos casados -a partir del subdiaconado- debían vivir esta continencia perfecta. Como laico casado y con el consentimiento libre de su esposa, un candidato para las órdenes mayores debía de asumir esta obligación desde el momento de su ordenación. El quebrantamiento posterior de este voto, o *sanctum propositum*, sería «incontinencia» en dos sentidos: como quebrantamiento de la ley canónica de continencia (*lex coelibatus*), y como pecado contra la virtud de la castidad. Desde esta perspectiva debemos aproximarnos a los documentos legislativos de la Edad Media, en particular a los Concilios de Letrán -los que abordaremos en breve. Además, no es difícil ver que a través de esta ley de continencia -que requería la renuncia a la libertad de dar derecho a otro sobre el propio cuerpo (*ius in corpus*)- el posterior matrimonio sería imposible, ya fuera éste por primera vez o no. De este modo, la ley del celibato, que comúnmente se entiende como «imposibilidad» de casarse, es en realidad consecuencia de la ley de continencia⁴.

En este artículo no es mi intención abordar el examen de la historia primitiva de la ley de la continencia y la consiguiente prohibición de casarse una vez ordenado. Será suficiente referir al lector a algunas publicaciones recientes al respecto⁵. Ni tampoco puedo analizar los problemas concomitantes que necesariamente surjan -de gran complejidad algunos de ellos-; por ejemplo, la forma en que los legisladores de la Iglesia entendieron en la antigüedad la naturaleza del matrimonio y de la sexualidad

4. Cf. R. CHOLLI, «The 'lex continentiae' and the impediment of orders», *Studia Canonica* 21 (1987), 391-418; «De lege caelibatus sacerdotalis nova investigationis elementa», *Periodica* 78 (1989), 157-185; *Clerical celibacy in East and West* (Gracewing-Fowler Wright, 1989), 35-68; [también se encuentra en «Married clergy and ecclesiastical continence in light of the Council in Trullo (691)», *Annuario Historiae Conciliarum*, 19 (1987), 104-137].

5. *Ibid.*; C. COCHINI, *Origines apostoliques du celibat sacerdotal* (Paris-Lethielleux, 1981).

humana. Es suficiente señalar aquí que la Iglesia no consideraba la ley de la continencia para el clero casado como algo que atacara o disolviera la naturaleza de alianza del enlace nupcial⁶. Además, la renuncia mutua a los derechos conyugales, especialmente si habían nacido varios hijos, era de una naturaleza diferente al voto de continencia tomado en el momento de realizar la alianza nupcial, el que invalidaría tal pacto⁷. Aún cuando en la Edad Media se demandaba la separación de la vida en común como garantía de que esta disciplina era vivida -como también ocurría en la Iglesia Oriental desde el Concilio Trullano (691)⁸-, en los siglos anteriores no siempre fue éste el caso. Un ejemplo interesante (siglo V) del tipo de espiritualidad propuesta para el clérigo casado y continente aparece en un documento del pseudo-Jerónimo, *De Septem Ordinibus Ecclesiae*, donde se indican las responsabilidades a un laico casado, a punto de ser ordenado obispo, incluyendo la de la continencia:

«Debes amar a tu esposa, desde luego, pero como a la Iglesia o al templo de Dios; orar con ella, leer (con ella), abstenerse (de relaciones conyugales con ella), estar en comunión en el altar, pero no en las obras (de la carne); vivir con ella en el espíritu, pero no en el cuerpo»⁹.

A mediados del siglo V, San León Magno escribe a un obispo de las Galias en un tono semejante, afirmando que el matrimonio debe ser vivido sólo como una unión espiritual -que es lo que implica la ley de la continencia-, pero sin vivir lejos de la esposa y guardando el mutuo afecto esponsal:

«... y por tanto, para que su enlace se haga espiritual en lugar de carnal, para ellos es ventajoso que no dejen a sus esposas, sino 'que las tengan como si no las tuvieran', pudiendo así ser tanto conservado el amor de sus mujeres, como cesar en los deberes del matrimonio»¹⁰.

6. Sin embargo, la legislación bizantina era ambigua en este punto.

7. En cuanto al matrimonio virginal entre la Santísima Virgen María y San José, Santo Tomás de Aquino (S. Th. III, q. 28, aa. 2 y 4) arguye que el voto de virginidad de la Virgen era condicional y no absoluto.

8. Cánones 12 y 48 para los obispos; canon 30 para los sacerdotes.

9. J. P., MIGNE, *Patrologia: Series Latina* (Parisiis, 1844-55), vol 30, 159c-d: «Amanda quidem uxor est, sed sicut Ecclesiae aut Templum Dei, orandum cum ea, legendum, abstinendum, communicandum in altario, non in opere; spiritu, non carne vivendum». Existe alguna controversia en torno a la antigüedad de este documento. La fecha dada por Cochini (*op. cit.*, 127-128) parece acertada: ca. 417.

10. *Epist. ad Rusticum Narbonensem Episcopum, Inquis. III, Resp.*, P. L. 54, 1204 a.

II. LA LEGISLACION EN LA EDAD MEDIA

Así como la primera legislación conocida sobre el celibato clerical es una regulación que trata de la continencia perpetua para los hombres casados y ordenados¹¹ (Concilio de Elvira, ca. 305), así también en la legislación de los Concilios de Letrán (especialmente en el Laterano II, en 1139) encontramos una confirmación de la *lex continentiae*: *Ut autem lex continentiae et Deo placens munditia in ecclesiasticis personis et sacris ordinibus dilatetur...*¹². La fuerza de la legislación de Letrán va dirigida a los clérigos no casados; pero también incluye a aquellos que, habiendo estado legalmente casados como laicos, se les pide vivir alejados de sus esposas como precaución contra la incontinencia. Desde este punto de vista, no hay diferencia entre tener una concubina en casa o tener a la propia esposa¹³.

Aunque la mayoría de los comentaristas del Segundo Concilio de Letrán afirman que un matrimonio intentado después de recibir las órdenes mayores es nulo (*matrimonium non esse censemus*), de hecho la misma prohibición no es nada más que una consecuencia necesaria del «voto sagrado» (*sanctum propositum*) de la ley de continencia. Éste es un punto generalmente pasado por alto y, no obstante, es la clave para entender sobre qué trató la legislación, especialmente en términos del pasado, ya que la ley de continencia fue recibida como perteneciente a la tradición antigua.

Cincuenta años antes del Segundo Concilio de Letrán, el Sínodo de Melfi (1089) había declarado solemnemente: «Renovando las instituciones de los cánones sagrados (*Sacrorum canonum instituta renovantes*), declaramos que a nadie a partir del subdiaconado se le permite mantener relaciones maritales (*carnale commercium exercere*)»¹⁴. Ninguna distinción es hecha entre clérigos casados o solteros, pues la ley se aplica a ambos. En el Primer Concilio de Letrán (1123), a los clérigos con órdenes mayo-

11. El canon dice: «Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus positus in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur» G. MARTINEZ DIEZ-F. RODRIGUEZ, *La colección canónica Hispana*, vol. IV (Madrid 1984), 253.

12. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Herder/Bologna, 1962), 174.

13. Para una discusión completa sobre la legislación de los Concilios I y II de Letrán véase R. CHOLIJ, «De lege caelibatus sacerdotalis nova investigationis elementa», *op. cit.*

14. MANSI, 20, 723.

res se les prohibió contraer matrimonio, añadiendo los Padres la fórmula: *iuxta sacrorum canonum definitionem iudicamus*¹⁵. La disciplina de la continencia, y la prohibición del matrimonio que se sigue de ésta, eran parte de los «cánones sagrados», por lo tanto pertenecían a la tradición y tenían alcance universal. De ningún modo fueron vistas como una innovación o como imposición en las regiones donde la disciplina habría sido tal vez olvidada o contradicha.

Indiquemos también que en ningún sitio hallamos que el matrimonio sea tratado -hablando formalmente- como un *impedimento* para la recepción de las órdenes sagradas. Esto ocurrió, como pronto veremos, sólo tardíamente. Bastante tiempo después de los dos primeros concilios de Letrán aún se les permitía a los hombres casados ser ordenados *secundum legem*, y no *contra legem*. Sin embargo, las condiciones de abstinencia y separación eran todavía obligatorias, y nuevas restricciones fueron impuestas, sobre todo en lo que a beneficios se refería. Aquellos por debajo del orden del subdiaconado podían casarse o vivir con sus esposas; pero, generalmente, en este estado no podían recibir beneficios eclesiásticos, o bien, se les quitaban aquellos que tuviesen. A partir del subdiaconado, los hombres casados tenían que vivir en continencia separados de sus esposas (obispos casados inclusive). Los hijos de los sacerdotes, aún habiendo nacido legítimamente antes que sus padres fueran obligados a la continencia, no podían heredar la parroquia de sus padres.

Las normas más importantes que regulan estos asuntos se encuentran en las *Decretales* de Gregorio IX, parte del *Corpus Iuris Canonici*. Algunos ejemplos son: Liber I, titulus 17 (*De filiis presbyterorum ordinandis vel non*); Liber III, tit. 1 (*De vita et honestate clericorum*), tit. 2 (*De clericis coniugatis*), tit. 32 (*De conversione coniugatorum*); Liber IV, tit. 6 (*Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt*). Los concilios locales entre los siglos XII al XIV legislaron bajo estas normas. Los *Decreta Hungarorum* (1268) nos proporcionan un ejemplo para ilustrar cómo las iglesias locales podían aún ordenar a hombres casados, pero con la condición de total continencia y separación de sus esposas:

15. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 170 (can. 21): «Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere seu matrimonia contrahere penitus interdiximus; contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi, iuxta sacrorum canonum definitionem iudicamus».

«No sea promovido ningún hombre casado al presbiterado o al diaconado o al subdiaconado mientras no prometa firmemente, con el consentimiento de su esposa, vivir en castidad (esto es, continencia), y que no cohabite con ella, y la provea de todo lo necesario según sus posibilidades»¹⁶.

Bajo Alejandro III (1181), las esposas jóvenes y las esposas de los obispos debían de estar de acuerdo en ingresar a un convento al momento de la ordenación¹⁷. Con el paso del tiempo se fue haciendo cada vez más difícil que un hombre casado recibiera las órdenes, debido a que los derechos de la esposa debían ser protegidos. El Papa Juan XXII en 1322 insistió en que ninguno que estuviera casado -aún cuando no se hubiese consumado el matrimonio- podía ser ordenado sin el conocimiento perfecto de lo que implicaban las normas de la Iglesia. Así mismo, si el libre consentimiento de la esposa no se hubiese obtenido, el esposo sería forzado a regresar con su mujer, aunque hubiera sido ordenado, prohibiéndosele entonces el ejercicio de su ministerio¹⁸.

En la época del Concilio de Trento, a mediados del s. XVI, el celibato entre el clero era ciertamente la norma común; no obstante, un clero casado y continente podía aún ser permitido. Uno de los teólogos de este Concilio, Desiderio de San Martino, se aventuró a sugerir:

«Sin embargo, cuando se inquiera, en donde haya una escasez de sacerdotes, si los hombres casados deben ser admitidos al sacerdocio, respóndase que hacer esto no sería de ayuda... Aún así, podría hacerse con el consentimiento de sus esposas; no obstante, (ellos mismos y) sus esposas permanezcan célibes»¹⁹.

Los hombres casados y ordenados, aunque raros en esta época, todavía podían formar en principio parte del cuerpo del clero. El matrimonio era considerado, en la práctica, una irregularidad que implicaba la «falta de libertad», pues se presumía que la esposa no querría vivir en continencia total. Los obispos podían aún hacer excepciones si consideraban

16. MANSI, 23, 1183-1184: «Nullum uxorum in presbyterum, vel diaconum, vel subdiaconum promoveatis, nisi qui ex consensu uxoris, se victurum caste firmiter promiserit, et uxorem a cohabitatione removerit, et eidem necessaria, secundum facultatem suam, providerit».

17. *Decretales Gregorii IX*, Liber III, 32, c. 6 (cf. cc. 4-5).

18. *Extravagantes Ioannis XXII*, VI, de voto et voti redemptione, cap. un.

19. *Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum Nova Collectio*, ed. Societas Goerresiana, t. IX, pars vi (Herder/Friburgi Brisgoviae, 1924), 441: «Cum autem quaeritur, an, ubi est penuria sacerdotum, debeant admitti mariti ad sacerdotium, respondit id non expedire ut fiat... Si autem cum voluntate uxorum fieret, posset, (sed tamen ut ipsi et) uxores etiam manerent coelibes».

que el libre consentimiento de la esposa había sido dado por ella para abrazar también una vida continente. Esta situación persistió hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917²⁰. Los casos excepcionales serían enviados a Roma para su consideración. En esta línea, en el siglo XVIII, el Papa Benedicto XIV ordenó que los casos de hombres jóvenes casados fueran remitidos a Roma²¹.

Con la promulgación del Código de 1917, las *irregularitas ex defectu libertatis* de los *vir uxorem habentes* vinieron a ser, por primera vez, un *impedimentum simplex* reservado en todos los casos a la Santa Sede (cc. 987, 2º; 132, par. 3)²². La razón del impedimento es claramente la misma que la de la tradición canónica: la custodia de los derechos del matrimonio y la protección del nuevo tipo de vida abrazado por los que voluntariamente aceptaron la continencia (ingresando la esposa en un monasterio)²³. Por lo tanto, el Código innovó solamente con respecto a este control más estricto para ordenar hombres casados. El espíritu de la legislación era el mismo que el de la Edad Media. Veamos ahora el canon 6 del Código de 1917:

«El Código retiene mucho de la disciplina vigente hasta hoy, aunque introduce algunos cambios oportunos. Así: (...)

»2º Los cánones que reproduzcan íntegramente al derecho antiguo (*ius*) se han de entender desde la autoridad del derecho antiguo, y por esta razón, de acuerdo con las interpretaciones recibidas de autores aprobados.

20. Cf. C. AUGUSTINE, *A Commentary on the new Code of Canon Law* (Herder, St. Louis-London, 1920), IV, 498; M. C. A. CORONATA, *Compendium Iuris Canonici* (Marietti, Taurini-Romae, 1949), 327-328.

21. BENEDICTI PAPAE XIV, *De synodo diocesana*, XIII, 12, nn. 14-15.

22. Ver la nota 23.

23. Cappello, en su comentario al canon 927, 2, dice: «Quare mutata est disciplina antiqua permittens ut vir ordines reciperet, si uxor libere in monasterium ingrederetur. Proinde maritus nequit ordines suscipere sine venia S. Sedis, licet uxor licentiam concedat et castitatem voveat». F. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici* (P.U.G., 1951), 277; cf. B. OJETTI, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici* (P.U.G., 1930), II, 103-109; C. AUGUSTINE, *ibid.*; M. C. A. CORONATA, *ibid.* Se debe mantener en mente el caso paralelo de los religiosos. De acuerdo con el canon 643, § 1, 2º, nadie puede ser admitido válidamente al noviciado mientras su esposa aún viva. Una dispensa en este caso nunca podría implicar la dispensa de observar la continencia, ya que esto sería contrario a la naturaleza misma de la consagración religiosa: cf. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, III, *De religiosis* (P.U.G., 1933), 202; T. SCHAEFER, *De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici* (Roma, 1947), 431, n. 790. En esta discusión he evitado tratar sobre los problemas de los matrimonios ratificados pero no consumados, de los matrimonios anulados, etc.

»3º Los cánones que concuerden solamente en parte con el derecho antiguo, en lo que concuerden, se han de entender desde el derecho antiguo...»²⁴.

Las notas al pie de página de los cánones 987, 2º y 132, § 3 tampoco dejan ninguna duda de que la disciplina permanente de la continencia se presupone en los candidatos a órdenes sagradas que podrían recibir una dispensa debido al impedimento del matrimonio.

III. LOS CANONES SOBRE EL CELIBATO EN EL CODIGO DE DERECHO CANONICO DE 1983

1. *Comentario al canon 277*

El canon 277, § 1 del C.I.C. (1983) empieza como sigue:

«Los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato...».

Aunque el «celibato» pueda tomarse en un sentido amplio como «continencia»²⁵, técnicamente, los dos conceptos son distintos. Sin embargo, en la legislación actual éstos son prácticamente lo mismo, ya que el clero casado no se diferencia en ningún modo de las personas laicas casadas (a diferencia de la Iglesia Oriental)²⁶. Ni los Padres del Concilio Vaticano II, ni, en su mayor parte, los miembros y consultores de la Comisión para la reforma de la ley canónica pusieron atención a esta importante distinción del pasado. No es mencionada en ninguno de los documentos o actas. Sin embargo, un cambio afortunado fue la recuperación del término más

24. Canon 6. «Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet oportunas immutationes afferat. Itaque: (...)

»2º Canones qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus, sunt aestimandi.

»3º Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi...».

25. Incluso en el Concilio de Trento estos términos se usaban algunas veces como equivalentes: cf. *supra*, nota 19. Algunos autores modernos también hacen lo mismo. Así pues, es importante conocer la intención precisa del autor cuando usa estos términos.

26. El clero casado en la Iglesia Ortodoxa Oriental están sujetos por la continencia desde el momento que sirven en el altar. Cf. R. CHOLIJ, «De coelibatu sacerdotali in Ecclesia Orientali nova historica investigatio», *Periodica* 77 (1988), 3-31; *Clerical celibacy in East and West*, cap. 3 y 4.

tradicional «continencia perpetua», en lugar del término «castidad» (que se usara en el Código de 1917).

El canon 277, §2 continúa:

«Los clérigos han de tener la debida prudencia en el trato con aquellas personas que puedan poner en peligro su obligación de guardar la continencia o ser causa de escándalo para los fieles».

En el párrafo 3 del mismo canon, se concede amplia libertad a los Obispos diocesanos para establecer regulaciones más detalladas al respecto. Extrañamente, en el canon 277 no se establece ninguna disposición para los diáconos permanentes que sean casados (cf. canon 288); los que, sin embargo, están implícitamente exentos *ex rei natura*.

Al principio, la intención de la comisión fue explicitar esto en el texto. El *Coetus studiorum de Sacra Hierarchia*, en su primera sesión del 24 al 28 de octubre de 1966, propuso en efecto una excepción explícita para los diáconos casados en lo que ahora es el párrafo 1 del canon. Este texto se leía así:

«Praescripta paragraphi 1 non tenentur viri matutiores aetatis in matrimonio viventes qui, iuxta decreta competentis Episcoporum Conferentiae a Summo Pontifice adprobata, ad diaconatum stabilem promoventur»²⁷.

Un año después, el Papa Pablo VI hacía público el motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18 de Junio de 1967), donde puso en acción las decisiones del Vaticano II (*Lumen Gentium*, n. 29) respecto a los diáconos casados. No obstante, se excluía la posibilidad de todo matrimonio posterior²⁸.

En 1977, con la aparición del *Schema canonum de populo Dei*, el párrafo 2 de lo que hoy es el canon 277 (canon 135 del *Schema*) decía:

«Praescripta §1 non tenentur viri maturioris aetatis in matrimonio viventes qui ad diaconatum stabilem promoti sunt; qui tamen et ipsi amissa uxore, ad coelibatum servandum tenentur»²⁹.

27. *Communicationes*, 16 (1984), 175.

28. A.A.S., 59 (1967), 701: «Post ordinem receptum diaconi, grandiore etiam aetate promoti, ex tradita Ecclesiae disciplina ad inuendum matrimonium inhabiles sunt». Cf. motu proprio *Ad pascendum*, *ibid.*, 64 (1972), 539.

29. *Communicationes*, 14 (1982), 77.

Entonces, el actual párrafo 2, que se refiere al deber de evitar las personas³⁰ que podrían poner en peligro la vida de continencia, era un canon separado (canon 136). Los diáconos *in matrimonio viventes* eran implícitamente excluidos de esta disciplina, ya que no se les pedía que observaran la continencia.

Es interesante notar que esta disciplina, encontrada en el canon 133, §2 del Código de 1917, aparece ya en el Primer Concilio Ecuménico de Nicea (325), canon 3. En los siglos posteriores a Nicea, las esposas de los diáconos y de los sacerdotes, que estaban sujetas a la obligación de la continencia perpetua, *no* se contaban entre las personas que podrían dar lugar a la sospecha de incontinencia. Se les permitía compartir el mismo techo con sus esposos clérigos, pero no la misma cama. Ya alrededor del s. IX, y definitivamente después del Primer Concilio de Letrán (1123), se excluyó a las esposas de la cohabitación física³¹. Por lo tanto, en el pasado los diáconos casados no habrían sido excluidos de la obligación que se encuentra en el párrafo segundo del canon 277 del Código actual.

2. Comentario al canon 1087

El canon 1087 dice: «Atentan inválidamente el matrimonio quienes han recibido las órdenes sagradas».

En 1977, los grupos que estudiaban las obligaciones clericales y los impedimentos de matrimonio habían decidido que otra excepción debía ser hecha en el caso de un diácono casado cuya esposa muriera: se le debía permitir casarse de nuevo sin importar que ya hubiese recibido las órdenes sagradas. Este intento de innovación se encontraba como párrafo 2 del canon 1040 del *Schema Codicis Iuris Canonici* de 1980: *Diaconi qui coniugati ordinem sacrum receperunt impedimento de quo in §1 non tenentur*.

La razón de este cambio, contrario a toda la tradición eclesiástica anterior y a las estipulaciones de Pablo VI, es expresada en la *relatio* de la Asamblea Plenaria, que se reunió en 1981, y se halla en estas palabras:

30. Bajo el término persona se incluye a hombres tanto como a mujeres. La legislación anterior trataba solamente de mujeres.

31. Cf. C. COCHINI, *Origines apostoliques du celibat sacerdotal* (Paris, 1981), 210-221; A. STICKLER, *The evolution of the discipline of celibacy in the Western Church from the end of the patristic period to the Council in Trent*, en *Priesthood and Celibacy*, Ed. J. Coppens (Milano, 1972), 515 ss.

«Unanimiter censet coetus quod non expediat secundas nuptias diaconis uxoris prohibere. Nam norma a pluribus Episcoporum Conferentiis aliisque Organismis consultationis petita est, adsunt ponderosae et obiectivae rationes convenientiae (propter filios alendos et educandos, quia iniusta est coelibatus imponere ei qui non eligit, etc.)...»³².

En respuesta al temor de que permitir un segundo matrimonio sería arriesgar la *donatio absoluta* de las órdenes sagradas, el *coetus* también añadió:

«...neque gravia consecratoria timenda sunt pro coelibatu sacerdotum. Si quae timenda essent, veniunt potius ex ipsa ordinatione diaconorum uxorum»³³.

Ésta es una consideración poco aguda, pues de hecho la ordenación de diáconos casados, llevando una vida marital, es desconocida en la tradición canónica Occidental antes de 1967. Pero la búsqueda de consistencia demandaría aún más cambios. Después de todo, si la *lex coelibatus*, según el texto de *Presbyterorum ordinis*, n. 16, es una disciplina de «concordancia» (*coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet*); entonces, obviamente es reformable *per se* si un bien mayor puede ser esperado u obtenido. Ya que los diáconos casados no se sujetan a esta disciplina, existen muchas razones de «concordancia» (*rationes convenientiae*) para la remoción del impedimento de un matrimonio posterior.

El mismo argumento de consistencia exigió aún otra innovación ya sugerida. Cuando el *coetus*, considerando el problema de la suspensión del estado clerical, discutió el tema del celibato, algunos opinaron que no existía ya ninguna justificación para imponer la disciplina del celibato a los clérigos ya suspendidos. Parte del reporte de esta discusión dice lo siguiente:

«...obligatio ad coelibatum introducitur lege - non voto (quopersonaliter quis se ligaret), est scilicet effectus legis, et haec obligatio iustificatur tantum necessitate ministerii, cuius nempe ratione 'conveniens' dicitur in Decreto *Presbyterorum ordinis* Concilii Vaticani II. Concludi debet: cum amissione status clericalis, obligatio coelibatus cadere debet, ex iuris logica constitutione. Caeterum secus salus aeterna personarum est in periculo»³⁴.

32. *Communicationes*, 15 (1983), 229-230.

33. *Ibid.*

34. *Communicationes*, 17 (1985), 81-82.

Este énfasis exclusivo en las *rationes convenientiae* a favor o en contra del celibato oscurecen la consideración más radical del fundamento doctrinal de la disciplina de la *continencia* y sus efectos jurídicos. Si se hubiese conservado la distinción entre estas dos tradiciones (*lex coelibatus* y *lex continentiae*, siendo la primera más antigua y tradicionalmente no susceptible de dispensa, como sí lo es la segunda), los problemas en discusión se habrían aclarado en gran medida.

Por ejemplo; la ley de continencia había sido siempre equivalente a la expresión «promesa» o «voto» de continencia, y no es fácilmente identificable, tal como puede serlo el celibato, con una ley positiva introducida por razones de concordancia o *convenientiae*. La radicalidad de la nueva institución de los diáconos casados «viviendo en matrimonio», en cuanto opuesta a la antigua institución de los diáconos casados «viviendo en continencia», no ha sido incorporada correctamente, aún cuando sus implicaciones -en un nivel pragmático- han sido largamente discutidas.

Como es bien sabido -regresando ahora al canon 1087- la recomendación de la Plenaria a favor de la abolición del impedimento de las órdenes para diáconos viudos no fue aceptada por el Papa Juan Pablo II, por lo que tenemos el canon tal como ahora aparece. El impedimento de las órdenes para todo matrimonio futuro (ya sea por primera o segunda vez) no es tanto una *lex coelibatus* como una *lex continentiae*. Una vez permitido el uso del matrimonio a un hombre casado y ordenado, la razón intrínseca del celibato desaparece. Hay pocas citas mejores para ilustrar esto que la siguiente de un teólogo del Concilio de Trento:

«Coniugatis autem licuit et licet transire ad ordines; sed non licere neque umquam licuisse post ordinem susceptum uti uxoribus. Nam si liceret, non est ratio differentiae, quare non liceat ordinatis contrahere. Non licet enim ordinatis contrahere, quia ordinatis non licet uti uxoribus»³⁵.

El Papa Pablo VI quería que el impedimento permaneciera (¡y lo consiguió!) porque era *ex tradita Ecclesiae disciplina*³⁶. Pero también lo era la *lex continentiae*. La relación intrínseca entre estas dos disciplinas (aunque son en realidad los dos lados de una misma disciplina) hace que sea ilógica cualquier razón de conveniencia que conserve un aspecto pero

35. *Concilium Tridentinum, op. cit.*, 440.

36. A.A.S., 59 (1967), 701; A.A.S., 64 (1972), 539. Cf. R. CHOLIJ, «The 'lex continentiae' and the impediment of orders», *Studia Canonica*, 21 (1987), 391-418.

derogue el otro. Esto puede observarse en la práctica reciente de la Santa Sede cuando concede la dispensa de la ley del impedimento para un segundo matrimonio, mientras permite al sujeto continuar con su ministerio diaconal. Esta es una concesión perfectamente razonable, destinada a tener una amplia aplicación en el futuro.

3. «*Viventes in matrimonio*» una concesión incompleta

Vale la pena insistir en que el diaconado permanente de hombres casados no es en ningún sentido la reintroducción de una antigua institución canónica pre-laterana. No existe evidencia para probar que a los diáconos casados les fuera permitido en alguna época «vivir en matrimonio» una vez eran ordenados para el diaconado. Por esto, una dispensa del impedimento simple para la ordenación del *vir uxorem habens*, presente en la ley general (canon 1042, 1º) para quienes están destinados al diaconado permanente, no guarda ya ninguna identidad con la misma dispensa del Código de 1917 para este impedimento. Esto es claramente inconsistente con la norma general del canon 6, §2: «En la medida en que reproducen el derecho antiguo, los cánones de este Código se han de entender teniendo también en cuenta la tradición canónica». Así mismo, la estipulación de que el consentimiento de la esposa de un hombre casado sea obtenido primero (*de uxoris consensu; qui matrimonio coniunctus est*: canon 1031, §2), aunque conforme con la tradición canónica, es inconsistente con el significado fundamental de este requisito tal como se halla en la Tradición, tanto Oriental como Occidental³⁷.

Como resultado de la concesión otorgada a algunos clérigos mayores de vivir en matrimonio, o -más técnicamente- de no renunciar a sus derechos conyugales, a algunas antiquísimas instituciones canónicas se les han dado nuevos contenidos, mientras que otras, aún cuando subsisten, se han vuelto ilógicas. Podemos obtener una imagen más clara del grado de deterioro en la lógica canónica si tratamos de encuadrar al variado clero casado anteriormente no-Católico dentro de las instituciones del presente Código. Al igual que los diáconos casados, un sacerdote casado no habría hecho ningún tipo de voto o promesa de continencia. Aún así, en la ley

37. R. CHOLIJ, *Clerical celibacy in East and West*, passim; «The 'lex continentiae' and the impediment of orders», 414.

general no sólo no le es permitido volverse a casar, sino que no puede hacerlo aunque fuera suspendido del estado clerical -mientras no pida una dispensa del Romano Pontífice, la que puede ser obtenida sólo con gran dificultad y, de acuerdo con la actual práctica, después de varios años. Si intentara casarse sin dispensa, este matrimonio ilegal no puede ser convalidado por un obispo, ni por un confesor aún en peligro de muerte (cánones 291; 87, §2; 976; 1078, §2, 1º; 1079). Por otra parte, el razonamiento detrás de la ley tomada de la tradición presupone la necesidad de buscar la dispensa de un *votum continentiae* hecho a Dios, para lo cual se recurre al poder vicarial del Sucesor de Pedro. ¿No debería el actual clero casado estar exento *ex rei natura* de estas leyes? Existe aquí claramente una inconsistencia en la doctrina.

CONCLUSION

La innovación hecha en el Concilio Vaticano II de introducir un diaconado casado no sujeto a la ley de la continencia ha introducido un nuevo elemento en la legislación para el que no existe un precedente en la tradición canónica. Contrariamente a lo que se piensa en general, el uso del matrimonio nunca había sido considerado en la tradición como un derecho inalienable del hombre casado que escoge ser ordenado. Nuestro patrimonio canónico ha sido alterado en parte debido a un cambio en el significado mismo de «clero casado», para acomodar este nuevo elemento. Sin embargo, las implicaciones canónicas de este cambio no han sido suficientemente apreciadas o incorporadas al Código. De hecho, el clero casado está sujeto todavía de diversos modos a las leyes que presuponen el celibato o la continencia clerical. Por desgracia, esto nos deja un conjunto de cánones sobre la disciplina clerical deficientes técnicamente, además de algunas inconsistencias graves. Esperamos que, al plantear claramente los problemas, hayamos dado una idea de dónde han de hallarse las soluciones.