

DIVORCIO Y NUEVAS NUPCIAS

El 10. 7.1993 los obispos alemanes de la provincia eclesiástica del Rin superior, Oskar Seier, Karl Lehman y Walter Kasper publicaron unas directrices para la pastoral de los divorciados vueltos a casar (Véase ST n.º 132, 1994, 341-350). El 15.10.1994 la Congregación para la Doctrina de la Fe hacía público un documento en el que desautorizaba algunos puntos de dichas directrices y reafirmaba el principio de que, en ningún caso, pueden los divorciados vueltos a casar recibir la eucaristía, mientras perdure su situación irregular. La controversia intraeclesial que, con este motivo, se abatió sobre el universo teológico de habla alemana trascendió a otros ámbitos. Se ventila aquí algo más que el problema de cómo valora la Iglesia las distintas manifestaciones y el modo de proceder de la sociedad moderna y de cómo hay que reaccionar ante ellas. Así lo piensa el autor del presente artículo, para quien la pregunta a la que realmente importa responder es: ¿qué sentido tienen los distintos principios teológicos que se barajan en el debate actual sobre la recepción de la comunión por parte de los divorciados vueltos a casar?

Scheidung und Wiederheirat. Zur innerkirchlichen Kontroverse um die wiederheirateten geschiedene Gläubigen, Theologie der Gegenwart 39 (1996) 2-17.

En su carta pastoral (10.7.93) los tres obispos alemanes abogan porque se tome en serio la conciencia que se forman los interesados sobre su situación ante Dios. Para ellos hay que estudiar caso por caso y aplicar el principio: "Ni permitir el acceso a la eucaristía ni excluir de ella indiscriminadamente". La Congregación para la doctrina de la fe tardó más de un año (15.10.94) en rechazar la postura de los tres obispos alemanes. Para la Congregación, los divorciados vueltos a casar se encuentran "en una situación que contradice objetivamente la ley de Dios y, por tanto, mientras ésta dure, no pueden ser admitidos a la comunión". En un escrito posterior los tres obispos se reafirmaban en su postura y señalaban las coincidencias y las discrepancias de la misma respecto al documento romano. En el ámbito teológico de habla alemana esta controversia intraeclesial ha conducido a una viva discusión científica sobre los fundamentos teológicos de una pastoral con los divorciados, y sus posibilidades. El presente artículo se propone iluminar el trasfondo de esa controversia. De entrada, como subrayan los tres obispos, llama la atención que una cuestión que no es de fe, sino que atañe a una praxis pastoral distinta, haya suscitado una reacción tan fuerte del magisterio. Los obispos afirman que, por su parte, no existe ningún disenso doctrinal respecto a la postura de la Congregación romana. La diferencia estriba en la praxis pastoral en casos concretos. La Encíclica Familiaris consortio habla también, a este respecto, no de una doctrina, sino de una praxis basada en la Escritura. Entonces ¿por qué Roma ha descargado esa tormenta? ¿por qué ha reaccionado tan enérgica y autoritariamente contra una propuesta pastoral tan moderada y tan bien fundada? Sin duda, porque, como otras veces, está en juego más de lo que aparece a primera vista. En realidad, se dan cita aquí tres problemas teológicos centrales: 1. A nivel de la teología sacramental: la concepción del sacramento del matrimonio. 2. A nivel de la teología moral: la aplicación de las normas generales a casos particulares y, por consiguiente, la relación entre norma y conciencia. 3. A nivel eclesiológico: la comprensión del magisterio y de la unidad de la Iglesia. Dejando este último punto para la conclusión, abordaremos las dos primeras cuestiones en sendas partes.

I. Divorcio y nuevas nupcias: ¿violación del precepto de Jesús o vulneración del sacramento del matrimonio?

Para los tres obispos alemanes, en principio, se trata sólo de una valoración distinta de los casos concretos. Creo que esto es exacto sólo en parte. Tanto defensores como detractores de una admisión limitada a la eucaristía de los divorciados vueltos a casar coinciden en que estos fieles viven en contradicción con el matrimonio cristiano por razón de su nueva relación. Pero, si examinamos los textos a fondo, advertimos enseguida diferencias. Mientras los obispos alemanes rechazan el *acceso generalizado* de esos fieles a la eucaristía apelando al *precepto de Jesús*, el documento romano afirma la *exclusión general* de los mismos basándose en el siguiente *argumento sacramental*: el divorciado que se vuelve a casar vulnera el signo de la alianza con Cristo que es el sacramento del matrimonio. Esa violación sólo se saldará con la absolución sacramental, que requiere el arrepentimiento y, por consiguiente, la disposición a poner en orden la situación irregular. ¿Contra qué atenta, pues, el divorciado vuelto a casar? ¿contra un precepto de Jesús o contra el sacramento del matrimonio?

El precepto de Jesús

El precepto de Jesús es claro e inequívoco. Está en el contexto de su disputa con los fariseos sobre la praxis del divorcio vigente entonces en Israel. Los fariseos le preguntan a Jesús si le está permitido a un hombre repudiar a su mujer. En lugar de meterse en las sutilezas de la interpretación de la ley, como hacían los fariseos, Jesús se remite a la voluntad original de Dios. Con esto rompe con la rigidez legalística y restablece el orden de la creación en contraposición con el orden de la ley. Por tanto, la palabra de Jesús "no puede de nuevo considerarse, directamente y sin más, como ley" (Ratzinger, 1969). Lo que le importa a Jesús es ayudar a redescubrir los valores morales de la fidelidad y la confianza y, con esto, la posibilidad en la fe de forjar una unión entre hombre y mujer basada en el amor incondicional.

Así, en contra de la falsa interpretación legal del matrimonio, revela Jesús la realidad de una comunidad personal de vida basada en la fidelidad, el amor, la confianza, el perdón. Su precepto está, pues, muy por encima de la cuestión de lo lícito e ilícito. Lo que quiere decir es: como comunidad total que es, el matrimonio ha de ser fruto de una tal decisión y se ha de vivir de una tal, forma que el divorcio ni siquiera entre en consideración.

Que Jesús entiende el matrimonio como una comunión de vida fruto de una decisión fundamental queda confirmado por el hecho de que, en el sermón de la montaña, la enseñanza de los discípulos en casa se adjunta a las antítesis. Esto significa que, para Mateo, igual que las otras antítesis, también ésta hay que entenderla como exigencia moral que trasciende cualquier legalización, como respuesta radical y comprometida del ser humano al uso del mundo que Dios presupone. Las llamadas radicales del sermón de la montaña interpelan al ser humano en la hondura de su corazón, para que se oriente con absoluta y plena decisión a Dios y a sus semejantes.

¿Cuál es el sentido antropológico de esa exigencia radical de Jesús? Para él, las relaciones humanas no están sometidas ni a cálculo ni a previsión: no se pueden liquidar como hacemos con las cosas. Por esto, para que la relación de pareja pueda prosperar ha

de basarse en una confianza mutua e incondicional. Sólo la voluntad de aceptar incondicionalmente al otro con una fidelidad de por vida libra al amor de la fluctuación de los sentimientos y del capricho, y lo hace duradero e incontrolable. He ahí el más profundo sentido que se esconde tras la afirmación cristiana de la indisolubilidad del matrimonio.

Esa afirmación, basada en el precepto de Jesús, conserva hoy toda su actualidad. En un tiempo en que, por un bombardeo constante, el matrimonio está expuesto a toda clase de conflictos y es frágil como nunca, se requiere no menos sino más apoyo institucional, no menos sino más decisión y compromiso por parte de los cónyuges.

Pero esa doctrina de la indisolubilidad no constituye el problema que se debate hoy acaloradamente en la pastoral. A este respecto reina completa unanimidad tanto entre los teólogos como entre las distintas Iglesias. En cambio, lo que siempre presenta dificultades es tanto la aplicación práctica como la trasposición pastoral de la exigencia radical de Jesús. Hoy, como ayer, el amor y la fidelidad son necesarios. Pues, como en todos los demás ámbitos de la vida, también en éste del matrimonio las personas no responden a las exigencias de Jesús, fracasan en sus proyectos de vida. La cuestión es ahora: ¿cómo ha de tratar la Iglesia con esas personas?

La Iglesia se encuentra aquí con un conflicto. Los tres obispos alemanes lo expresan bien cuando escriben: "La Iglesia no puede disponer de la palabra de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, pero tampoco puede cerrar los ojos ante el fracaso de muchos matrimonios". A lo largo de su historia, ha dado la Iglesia con distintos modelos de solución a ese conflicto. La Iglesia oriental intentó muy pronto resolver pastoralmente la exigencia de Cristo. A la vista de la cláusula de fornicación de Mt 5,32 y del testimonio de algunos Padres, permitió, en determinadas condiciones, un segundo, incluso un tercer matrimonio. En esto se rige por el principio de la *oikonomía*, de la misericordia, no por el principio de la interpretación literal de la ley. En cambio, la Iglesia latina, desde el siglo XII, resuelve legalmente la exigencia ética de Jesús. Cierto que reconoce la separación de mesa y cama, lo cual ya va igualmente contra la exigencia de Jesús. Pero no permite nuevas nupcias. A no ser que se anule el anterior matrimonio por falta de consentimiento o defectos de forma. Pero un matrimonio contraído libremente entre dos bautizados no puede disolverlo más que la muerte.

La concepción tradicional del sacramento del matrimonio

Esta solución legal logró un respaldo esencial en la concepción del sacramento que se forjó en la primera mitad del siglo XII. Los demás sacramentos se interpretaban en clave pascual. Sólo para el matrimonio la escolástica temprana, empalmando con S. Agustín, acudió a la imagen de la alianza. La sacramentalidad del matrimonio consistiría en que representa la unión de Cristo con su Iglesia. Para ello, se apelaba a Ef 5,21-33, texto que en los primeros siglos no se había interpretado desde la ética del matrimonio, sinúi desde la eclesiología. Con esto, el sacramento se redujo a símbolo del contrato matrimonial y se convirtió en un concepto tan estático como jurídico.

Este modelo, inspirado en la analogía Cristo-Iglesia, está expuesto a muchos riesgos. Al aplicar el método deductivo a la determinación de las normas éticas, se sobrevaloran sus posibilidades. De hecho, la analogía Cristo-Iglesia presenta más desemejanzas que

semejanzas con el matrimonio. Si se pasa directamente de la relación Cristo-Iglesia a la relación hombre-mujer se desemboca irremisiblemente en una divinización del amor "desde arriba". Exigir a los seres humanos un ideal tan alejado de la realidad cotidiana de la vida de pareja no resulta menos peligroso que la sublimación del amor "desde abajo", que se encuentra hoy a menudo en las sociedades secularizadas.

En el fondo, ese modelo cierra el paso a un tratamiento teológico adecuado del fracaso matrimonial. Cuando en la realidad del matrimonio se alternan fases de promesa, aceptación y reconciliación con otras de declive, crisis y conflicto, el modelo de la alianza puede funcionar. No sucede lo mismo en el caso de un fracaso irreversible. Mantener la indisolubilidad del vínculo incluso cuando éste, humanamente hablando, ha quedado hecho trizas, es consecuente con la teoría de la imagen. Pero la imagen de la alianza lleva necesariamente implícita la felicidad del matrimonio y, cuando éste fracasa, al menos que resulte bien la consiguiente vida de separado. Con este trasfondo ¿cómo abordar el problema de los que no logran ni una cosa ni otra? Tanto el recurso a un orden divino absolutamente vinculante como la negación de esa realidad son igualmente insatisfactorios. Con estos supuestos, todo intento de "solución pastoral" con los divorciados vueltos a casar, por necesario que sea para la praxis eclesial, resulta poco satisfactorio desde el punto de vista teológico-ético.

¿No será justamente por estas dificultades por lo que los tres obispos alemanes, para fundamentar su postura, dejan de lado la concepción de los teólogos del siglo XII y se remiten a la *norma del Evangelio*, a la palabra de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio? En todo caso, el recurso al precepto de Jesús deja el camino libre para abordar la problemática de los divorciados vueltos a casar desde la misericordia y la comprensión, pues el mismo Jesús fue al encuentro de aquellos seres humanos que quedaron rezagados respecto a sus exigencias radicales. "Jesús abre, también en el fracaso y la culpa -escriben los tres obispos- el camino a la conversión y a la nueva vida". Ese camino es también posible, si partimos de una comprensión más profunda de la intención fundamental del sacramento del matrimonio.

Fracaso y nuevo comienzo bajo el signo de la esperanza y de la salvación

La intención fundamental del sacramento del matrimonio radica en facilitar la experiencia de Cristo en la realidad vital concreta de la vida de pareja. El matrimonio cristiano vive del misterio de Jesús. La comunión de vida entre hombre y mujer no es una realidad neutra que se sitúa al margen del misterio salvífico de Dios en Jesucristo, sino que se inserta en el misterio de salvación que gira en torno de la muerte y resurrección de Jesús. Es una actualización, un símbolo real de la gracia de Jesucristo.

La interpretación del sacramento del matrimonio a partir de la resurrección hace posible una imagen más ajustada a la realidad concreta de la vida de pareja que la analogía Cristo-Iglesia. Al matrimonio, como a la resurrección, pertenece también la muerte, el fracaso terreno irreversible, que tantas parejas hoy, acaso en representación de otras, experimentan.

Insertado en el misterio pascual, el amor de los cónyuges se presenta a la luz de la esperanza y de la salvación. Un tal amor no se resigna enseguida ante los conflictos y las dificultades, sino que intenta superarlas conjuntamente. No desespera ni siquiera

cuando la forma concreta del matrimonio tiene un desenlace en caso de muerte o de fracaso irreversible de la relación de pareja. Un amor forjado en la esperanza escatológica es consciente de que hunde sus raíces en Dios. Sin esa confianza fundada en Dios, que da sentido a la vida humana a pesar de todas las angustias, las zozobras y las muertes, no es posible la comunión de vida total que va más allá de la muerte. Pero la persona que vive con esa confianza sacará de ella una tal esperanza que le dará fuerza moral tanto en el éxito como en el fracaso y la muerte.

Con esto queda claro: originalmente la sacramentalidad del matrimonio actúa no sólo cuando el matrimonio prospera, sino también cuando fracasa. Ciertamente, cuando prospera, es un signo especial de la gracia de Dios, que expresa un anticipo escatológico de la salvación divina. Pero la intención fundamental del sacramento no se limita a esto. Por el contrario, como concreción del acontecimiento pascual que son, los sacramentos expresan realmente la salvación de Dios y la prometen a los que no se cierran. Si esto es así, esa promesa ha de encontrar su expresión más significativa en el hecho de que también se sale airoso cuando, a pesar de la experiencia del sufrimiento y del fracaso, uno no se resigna, sino que emprende de nuevo una nueva vida, ya sea en solitario, ya en una nueva relación de pareja. Interpretado el sacramento de esa forma, el matrimonio aparece a una nueva luz y resulta posible abordar la problemática de los divorciados vueltos a casar. El modelo actual lleva implícito una concepción plenamente integrada de éxito y fracaso. El paso por la muerte es inseparable de la resurrección. Esa experiencia de crisis y de muerte, de la que se sale transformado, la hace toda pareja. Mantener la unión con la pareja a través de las distintas fases de la vida presupone aceptar la muerte en sus distintas formas. Tan pronto como el primer enamoramiento se desvanece van muriendo las ilusiones. Después, con los hijos, hay que buscar una nueva forma de convivencia y hay que asumir limitaciones. Y cuando la pareja se hace mayor, hay que modificar viejos hábitos y corregir prejuicios.

Todo ese proceso no se realiza sin conflictos y crisis. Muchas parejas salen de ellos reforzadas. Otras fracasan en la empresa.

Visto desde la perspectiva de la resurrección, no se trata de un fracaso de la vida. Lo que fracasa es un proyecto concreto de vida. El sacramento promete también a esas personas vida a través de la muerte de su matrimonio.

Que también así es posible alcanzar una vida plena puede ser una realidad. Así lo es de una forma muy significativa en el caso de los cristianos que, por respeto a la indisolubilidad del matrimonio, renuncian a una nueva relación. Estas personas dan un "testimonio" valiosísimo ante la Iglesia y ante el mundo. Pero ese testimonio sólo lo pueden dar cuando esa nueva forma de vida les resulta gratificante. Análogamente, un segundo matrimonio que se produce tras el fracaso del primero y que permanece como realidad ética a lo largo de los años es un signo importante de salvación y de esperanza, un signo de que, incluso en la cruz y en el fracaso, se encuentra la salvación y es posible una nueva vida.

De esta forma, los creyentes que se han vuelto a casar, en lugar de ser injustamente estigmatizados, pueden asumir una importante función positiva en una comunidad eclesial. Prescindiendo de su competencia específica en el ámbito de la vida de pareja de sumo interés para la comunidad, constituyen un testimonio valioso de que, a través de la muerte del primer matrimonio, es posible una nueva vida. Y viceversa: la

comunidad eclesial se manifestará como un lugar en el que la resurrección resulta una realidad viva y palpitante.

II. ¿Conciencia o norma? Relación entre norma objetiva y decisión personal de conciencia

En la cuestión de la aplicación de las normas a los casos concretos está en juego nada menos que el carácter ético de las acciones humanas y la relación de subordinación entre las normas generales válidas y la decisión personal de conciencia. Desde el punto de vista de la teología moral, ahí radica el gran interés que suscita la controversia entre los tres obispos alemanes y la Congregación romana. Pues los tres obispos abogan por un tipo de relación que se remite al principio de la ética de responsabilidad. Pero este principio sólo en 1993 fue decididamente rechazado por el magisterio en la Encíclica *Veritatis splendor*.

El principio de la responsabilidad ética

Ese principio concibe lo ético como una unidad de tensión entre la acción éticamente buena y la éticamente correcta. Las normas éticas representan para él una ayuda importante a la hora de traducir la voluntad éticamente buena en acto éticamente correcto. Fijan la atención en lo objetivo de las exigencias que sitúan al individuo en su propia realidad vital y en su vinculación con los demás y con el entorno. Con esto dejan que el individuo busque lo que en cada momento es correcto y bueno y le ayudan a decidir.

Las normas morales no usurpan al individuo la decisión. Pues son siempre, aunque en proporción distinta, generales. Esto significa que hay que considerarlas como generalmente pero no como absolutamente válidas.

En virtud del principio de la responsabilidad, es tarea del individuo determinar la moralidad de la acción en concreto. Éticamente, la conciencia es el lugar en el que el conocimiento de una exigencia moral se traduce en responsabilidad personal en orden a la acción. Un adecuado juicio de conciencia ha de descubrir la exigencia ética originaria y ha de aplicarla a la situación concreta.

De vez en cuando en una situación concreta son de aplicación dos o más bienes o valores éticos que se excluyen mutuamente. Para alcanzar en una tal situación conflictiva una decisión responsable y ajustada a la realidad, en virtud del principio de la responsabilidad ética, la persona ha de examinar cuál es el bien que ha de primar en la situación concreta. Para ello, ha de considerar todas las condiciones, circunstancias y consecuencias, en cuanto sean previsibles. Si la situación no presenta alternativas claras, queda la posibilidad de llegar a una solución de compromiso, éticamente responsable, que permita alcanzar gradualmente un determinado objetivo o que asuma las consecuencias malas inseparablemente vinculadas al fin bueno que se persigue.

La postura de los tres obispos alemanes va en esta línea. Ellos reconocen la importancia de las normas objetivas universalmente válidas. Pero al mismo tiempo subrayan que esas normas deben aplicarse en cada caso a la persona y su situación concreta, para que

responda a la dignidad personal única de cada persona, tal como se expresa en una conciencia bien formada. Los tres obispos insisten en que el derecho eclesiástico puede sólo *establecer un orden válido universalmente, pero no puede regular todos los complejísimos casos individuales*. Por esto, en el diálogo pastoral hay que aclarar si lo que vale en general tiene aplicación en la situación concreta. Esto no puede presuponerse sin más. Los obispos se remiten también a la doctrina tradicional sobre la epiqueya¹ y al principio canónico de la equidad. "No se trata -dicen- de una suspensión del derecho vigente y de una norma válida, sino de su aplicación, según *derecho y equidad*, de suerte que se tome en cuenta la singularidad de cada persona. Esto no tiene nada que ver con una supuesta *pastoral de situación*".

El principio ético regulador

La exposición teológico-moral de los tres obispos alemanes está en línea con la doctrina tradicional de la Iglesia. Pero no está, sin más, en consonancia con las exposiciones del Catecismo Universal y con la Encíclica *Veritatis splendor*. En el n.º 56 de esta Encíclica Juan Pablo II rechaza todos los intentos teológicos que asignan a la conciencia la tarea de aplicar por propia responsabilidad y creativamente la norma general a la situación concreta.

De esa postura se deduce que el actual magisterio eclesiástico tiene una concepción ética distinta a la de los tres obispos alemanes. Define de una forma fundamentalmente distinta la relación de subordinación entre norma y conciencia y, con esto, la eticidad de la acción humana. Mientras los obispos están convencidos de que las normas generales requieren una interpretación y una aplicación a la situación concreta en determinadas circunstancias individuales, que va más allá de la norma general, el magisterio parte del supuesto de que las exigencias éticas pueden quedar totalmente formuladas, una vez por todas, en normas y reglas objetivas. Es además evidente que el magisterio, dotado como está del don del Espíritu Santo, se considera a sí mismo única fuente legítima de donde dimana toda norma objetiva.

Como consecuencia necesaria de semejante principio ético-legal, el valor ético del acto humano se reduce en exceso a una simple aplicación de la regla principal al caso concreto. Pero la misma situación y la persona que actúa con su propia responsabilidad apenas si se la considera. No queda espacio para una decisión personal que vaya más allá de la regla. Y todos los esfuerzos pastorales para responder a la problemática de los que se vuelven a casar son considerados como *pretensiones desmesuradas*. La unidad de tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, que caracteriza el principio de la responsabilidad ética, se resuelve aquí a favor del polo objetivo.

Según esto, a los cristianos que están convencidos en conciencia de que su primer matrimonio nunca fue válido no les queda más recurso que esperar el veredicto eclesiástico, tal como dispone el documento romano, en vez de tomar en serio su personal convicción de conciencia. La Congregación justifica este proceder en que es indispensable examinar en el fuero externo si también *objetivamente* se trata de un matrimonio inválido.

¿Cómo valorar ese principio objetivístico de la norma ética? Una ética así marca líneas de derecho unívocas y claras. Ella prescribe al individuo lo que ha de hacer y lo que no

ha de hacer y le proporciona así seguridad y orientación. Pero ¿responde esto a la realidad ética? ¿se puede establecer con "normas objetivas", una vez por todas, el orden de lo bueno y lo malo, prescindiendo de las circunstancias de la acción? Y, sobre todo, ¿se puede concebir, de hecho, la realidad ética como si los conflictos no existiesen? Parece que aquí se ha simplificado demasiado la problemática ética. Como sistema cerrado, ese modelo no hace justicia a la dinámica y a la complejidad de la vida moderna. No atiende suficientemente ni a la evolución histórica de los valores y de las normas ni al influjo de las distintas situaciones.

En cambio, la teología moral tradicional es consciente de la realidad de las situaciones éticas conflictivas. Dispone para ello de la doctrina de la *epiqueya* y del *principio del doble efecto* o de la doctrina del *mal menor*. Uno busca inútilmente esos principios en el Catecismo Universal, en la Encíclica *Veritatis splendor* y en el documento romano. ¿Es que se piensa resolver esos casos de conflicto *casuísticamente*? ¿o es que, ante la complejidad del universo vital moderno y la imposibilidad de abarcarlo, se presenta la reducción de esa complejidad como única posibilidad para poder abordar adecuadamente este problema?

A esto el documento romano no da respuesta. En todo caso, sobrevalora la posibilidad de poder determinar suficientemente, en cada caso, el bien moral en base a reglas y principios éticos generales. Existen situaciones en las que dos o más exigencias se excluyen mutuamente y se puede optar por una de ellas. Y habrá siempre situaciones en las que el valor ético de una acción no se agota con la aplicación de una norma objetiva previa, sino que en ellas la singularidad de cada situación y las circunstancias reclaman una respuesta diferenciada, que sólo puede encontrarse en la conciencia de la persona que actúa en cada caso. El principio moral de los tres obispos alemanes parece aquí esencialmente más justo con la realidad y más humano que el principio del que echa mano el magisterio.

III. Conclusión: ¿La unidad de la iglesia en peligro?

En el transcurso del debate público sobre si aceptar o no a la eucaristía a los divorciados vueltos a casar algunos dignatarios eclesiológicos han aludido a este importante aspecto del problema. Así, para el Cardenal Wetter de Múnich, en esa cuestión hay que encontrar una solución que responda a la unidad de la Iglesia. Esta unidad no se logrará si uno apuesta por unos en contra de los otros.

Como responsable, uno no puede más que estar de acuerdo con esta afirmación por razón del compromiso cristiano. Pero también, desde el punto de vista teológico, hay que tomar en serio el argumento del Card. Wetter. La unidad de la Iglesia no puede ponerse en peligro por la pastoral de los divorciados. Por otra parte, un cristiano maduro no ha de eludir un conflicto cuando está firmemente convencido de que su respuesta es éticamente correcta. Ciertamente que se esforzará en un diálogo imparcial y tomará muy en serio los argumentos y las objeciones del magisterio.

Lo que vale para un cristiano maduro vale también para el magisterio. También éste ha de tomar en serio los argumentos y las objeciones de los tres obispos. Por ahora esto no se ha visto. Por el contrario, sin decir palabra de los argumentos aducidos, se ha insistido únicamente en la praxis católica inmemorial sobre el tema. Peor es todavía el

hecho de que el documento habla como si los tres obispos cuestionasen la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio, lo cual no es cierto.

En realidad, es el documento romano el que ha convertido un tema pastoral en cuestión de fe. Ciertamente que al magisterio toca decidir si una praxis eclesial está de acuerdo con la doctrina común de la Iglesia. Pero resulta muy problemático querer regular para la Iglesia universal una cuestión que ha sido propuesta para un contexto determinado. La pastoral no sólo ha de atender a la persona, sino también a su contexto social. Y éste no es el mismo en todo el mundo. No es lo mismo para un cristiano de una sociedad altamente industrializada que para uno que vive en el centro de África. Una pastoral responsable y humana ha de ser necesariamente contextual.

Los tres obispos alemanes son muy conscientes de esto. Se saben obligados a mantener la doctrina de la Iglesia y conservar la unidad y se ven formando parte del colegio de los obispos con y bajo el sucesor de Pedro. Pero esto no les libra de *buscar responsablemente soluciones pastorales razonables para las situaciones difíciles*.

La postura de los tres obispos y, en especial, su reacción al documento romano es un testimonio de un cristianismo responsable y maduro. Oskar Seier, Karl Lehmann y Walter Kasper no soslayan conflictos cuando están abiertos y requieren una explicación. Tampoco ofrecen soluciones precipitadas. Interpretan la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio más bien a la luz de la exigencia que expresa Jesús de una relación de unos con otros basada en la misericordia y en la apertura a la reconciliación. Con esto ponen en práctica la palabra del sermón de la montaña que Jesús antepuso a todas sus exigencias radicales, palabra que no sólo vale para los que viven vida de pareja, sino también para los responsables de la Iglesia: *Si vuestra justicia no sobrepasa la de los letrados y fariseos, no entraréis en el Reino de Dios*.

Notas:

¹El término epiqueya, procedente del griego, significa "interpretación suave o benigna de la ley". Para Aristóteles, la esencia de la epiqueya consiste en rectificar la ley allí donde resulte incompleta por su redacción general. En esa misma línea, Sto. Tomás considera la epiqueia como justicia personal, que va más allá de la estricta justicia objetiva y la define como la capacidad de enjuiciar por propia cuenta la situación operativa concreta, con todas sus circunstancias y a la luz de los principios morales. (Nota de la Redacción).

Tradujo y condensó: MÀRIUS SALA