

Amoris laetitia y los divorciados en nueva unión

SUMARIO

La exhortación apostólica *Amoris laetitia* profundiza en la idea del amor conyugal como alma del matrimonio y de la familia, procurando al mismo tiempo reconocer e integrar las situaciones “complejas” que son susceptibles de madurar en pos del ideal. Para unos y otros, el documento emplea un enfoque dinámico y gradual, viendo en todos los casos el amor como un camino progresivo, que debe ser discernido por los fieles y acompañado pastores, y que no excluye la ayuda de los sacramentos, dejando abierta la posibilidad de la comunión de los divorciados en nueva unión. Este trabajo se plantea en qué medida esta solución está bien fundada y si el procedimiento establecido podrá evitar la separación entre doctrina y pastoral, verdad y misericordia.

Palabras clave: *Amoris laetitia*, amor conyugal, familia, indisolubilidad, situaciones irregulares

AMORIS LAETITIA ON DIVORCED AND REMARRIED

ABSTRACT

The apostolic exhortation *Amoris Laetitia* elaborates on the idea of conjugal love as the soul of marriage and family, trying to recognize and integrate at the same time the “complex” situations, which can still grow towards the ideal. The former and the latter are dealt with through a dynamic and gradual approach, in which love is seen as a progression, a path that must be discerned by the faithful accompanied by their pastors, without excluding the aid of sacraments, and therefore, opening the possibility of sacramental communion for divorced and remarried. This paper poses the question of the soundness of the rational for this allowance, and expresses concern about the risk that the chosen procedure might introduce a gap between doctrine and pastoral, truth and mercy.

Keywords: *Amoris Laetitia*, Conjugal Love, Family, Indissolubility, Irregular Situations

El 8 de abril se dio a conocer la esperada exhortación apostólica *Amoris laetitia* (“La alegría del amor”, en adelante AL) en la cual el Papa Francisco recoge, desarrolla y completa las conclusiones del Sínodo ordinario sobre la Familia celebrado el año pasado. En este texto, Francisco afronta un desafío que compromete a toda la Iglesia: el de anunciar la verdad del mensaje evangélico sobre la familia, acogiendo al mismo tiempo con misericordia aquellas situaciones que no coinciden con el ideal.

Para alcanzar este objetivo, el documento evita partir de un “ideal teológico abstracto” (AL 36), prefiriendo un enfoque “analítico y diversificado” (AL 32) que procura mantenerse en el nivel de la realidad concreta, haciéndose sensible a su complejidad y ambigüedad irreductibles. Por otro lado, Francisco es consciente del peligro de confundir el ideal evangélico con “la pervivencia indiscriminada de formas y modelos del pasado” (*ibid.*). Más aún, el Papa invita a la Iglesia a la autocrítica por haber presentado con frecuencia el matrimonio “de tal manera que su fin unitivo, el llamado a crecer en el amor y el ideal de ayuda mutua, quedó opacado por un acento casi excluyente en el deber de la procreación” (AL 36), vehiculizada a su vez a través de una pastoral de carácter defensivo, que concentrándose en el “ataque al mundo decadente”, tuvo escasa “capacidad proactiva para mostrar caminos de felicidad” (AL 38).

La crítica sorprende, no porque sea infrecuente, sino porque hasta ahora ningún documento oficial se había aventurado en juicios tan negativos (aunque genéricos) sobre la enseñanza anterior,¹ pero como sea constituyen un signo claro del propósito de profundizar en la relación entre el matrimonio y el amor, procurando no caer en un perfeccionismo excluyente, sino buscando inspirar una “pastoral positiva, acogedora, que posibilita una profundización gradual de las exigencias del Evangelio” (AL 38). Para ello es preciso presentar al matrimonio “más como un camino dinámico de desarrollo y realización que como un peso a soportar toda la vida” (AL 37), camino en el cual es posible experimentar la verdadera alegría del amor.

1. La “autocrítica”, o mejor, la crítica a las deficiencias pastorales de la enseñanza precedente es una constante de este documento: la “idealización excesiva” y “artificiosa” (AL 36), el escaso espacio reconocido a la conciencia (AL 37), la actitud condenatoria y defensiva (AL 38), la falta de conexión del mensaje con la predicación y las actitudes de Jesús (*ibid.*).

1. El matrimonio, alianza de amor

El documento toma como punto de partida para su reflexión sobre el matrimonio la definición que de éste da Concilio Vaticano II: el matrimonio es “en primer lugar”, una “íntima comunidad conyugal de vida y amor” (GS 48). Rescatando además la riqueza bíblica del término, recuerda con insistencia que el matrimonio es una “alianza” entre los esposos, inaugurada en la creación y que recibe la plena revelación de su significado en la Alianza de amor entre Cristo y su Iglesia. “El matrimonio cristiano es un signo que no sólo indica cuánto amó Cristo a su Iglesia en la Alianza sellada en la cruz, sino que hace presente ese amor en la comunión de los esposos” (AL 73).

En esta reafirmación de la centralidad del amor conyugal, Francisco parecería continuar sin variantes perceptibles la línea de la exhortación apostólica precedente sobre el mismo tema, *Familiaris Consortio* (Juan Pablo II, 1981; en adelante, FC). Sin embargo, este tema se encuentra más ampliamente desarrollado en AL, en una clave pastoral y existencial novedosa para el lenguaje habitual del magisterio, como puede apreciarse sobre todo en el largo capítulo IV, pero que permea todo el documento.

Al mismo tiempo, también innovando respecto de FC, llama la atención la paralela insistencia en que “la analogía entre la pareja marido-mujer y Cristo-Iglesia es una analogía *imperfecta*” (AL 73), por lo que invita a invocar al Señor “para que derrame su propio amor en los *límites* de las relaciones conyugales” (*ibid.*, subrayados nuestros). El documento muestra una clara conciencia del carácter irrenunciable, pero a la vez problemático de esta analogía: al tiempo que recuerda que el matrimonio es la imagen del amor de Dios, y más precisamente, de la comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, aclara que “no conviene confundir planos diferentes: no hay que arrojar sobre dos personas limitadas el tremendo peso de tener que reproducir de manera perfecta la unión que existe entre Cristo y su Iglesia, porque el matrimonio como signo implica «un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios»” (AL 122, cf. FC 9).

Esta idea es repetida con notable insistencia: “ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino

que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar” (AL 325); no hay que exigirles a las relaciones interpersonales una perfección que es propia del Reino definitivo (*ibid.*).

2. La indisolubilidad matrimonial

Desde esta visión general del matrimonio pueden entenderse mejor algunos matices en la presentación de la indisolubilidad matrimonial. FC exponía este tema con un inconfundible énfasis. Sobre todo en su n. 20 se afirma con contundencia el “inestimable valor de la indisolubilidad y fidelidad matrimonial”, “enraizada en la donación personal y total de los cónyuges y exigida por el bien de los hijos”; se considera “un deber fundamental de la Iglesia reafirmar con fuerza (...) la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio”, y testimoniarla es “uno de los deberes más preciosos y urgentes de las parejas cristianas de nuestro tiempo”. Cuando se hace referencia al matrimonio como signo del amor de Cristo por su Iglesia, se lo hace en un modo que parece no dejar márgenes para alguna imperfección de la analogía: “En virtud de la sacramentalidad de su matrimonio, los esposos quedan vinculados uno a otro de la manera más profundamente indisoluble. Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de *la misma relación* de Cristo con la Iglesia” (FC 13, énfasis agregado).

En AL el tema, obviamente, no podía estar ausente, y se repite en 10 oportunidades, reafirmando en algunos de ellos aspectos tradicionales de esta doctrina, especialmente, su correspondencia con el designio originario de Dios (AL 62), su renovación y “redención” en Cristo (AL 63). Cita palabras de san Roberto Belarmino, que expresan sin dejar sombra de duda la interpretación más intransigente del concepto de indisolubilidad: “El hecho de que uno solo se una con una sola en un lazo indisoluble, de modo que *no puedan separarse, cualesquiera sean las dificultades*, y aun cuando se haya perdido la esperanza de la prole, esto no puede ocurrir sin un gran misterio” (AL 124, énfasis agregado).

Pero al mismo tiempo, introduce una cierta novedad de enfoque al señalar que el Señor restableció la alianza nupcial a través de la mise-

ricordia, sobre todo, con los pecadores (AL 64). El sentido parece aclararse más adelante: “El amor matrimonial no se cuida ante todo hablando de la indisolubilidad como una obligación, o repitiendo una doctrina” (AL 134). No es por la vía de insistir unilateralmente en la obediencia de las leyes sino por la vía de la misericordia como se puede lograr consolidar la estabilidad del matrimonio. Por eso mismo, dice respecto de los divorciados en nueva unión: “Para la comunidad cristiana, hacerse cargo de ellos no implica un debilitamiento de su fe y de su testimonio acerca de la indisolubilidad matrimonial, es más, en ese cuidado expresa precisamente su caridad” (AL 243).

3. Situaciones “irregulares” en FC

La comparación entre FC y AL en su visión del amor y la fidelidad indisoluble muestra una diferencia de tono y de acento que, sin ser muy marcada, puede ayudar al menos en parte a explicar algunas diferencias en el plano pastoral, especialmente en el tratamiento de las situaciones “irregulares”, y dentro de ellas, las de los divorciados y vueltos a casar.

Para entender adecuadamente la cuestión de los divorciados y vueltos a casar (en adelante, DVC) en la Iglesia, y captar el trasfondo de las diferentes posiciones en pugna, es muy importante apreciar cuánto se avanzó hasta hoy en la materia. En el Código de Derecho Canónico de 1917, a los fieles católicos que habían pedido el divorcio y contraído nuevas nupcias no sólo se los excluía de los sacramentos de la penitencia y la comunión, sino que se los consideraba “*ipso facto infames*” (can. 2356) “*publice indigni*” (can. 855,1), es decir, eran considerados públicamente infames.

Juan Pablo II en FC muestra un importante cambio no sólo en el tono sino también, a mi juicio, en el planteo del problema. En efecto, en este documento la situación de los DVC es incluida en el elenco de las llamadas “situaciones *irregulares*”. Es importante advertir que no se habla por ningún lado de “situación de *pecado*” sino simplemente de “irregularidad” canónica: es decir, una situación de convivencia estable entre bautizados al modo del matrimonio, pero que carecen de condiciones necesarias para que la Iglesia las reconozca como tales.

¿Por qué elige este término? ¿Por una simple cuestión de amabilidad, a los efectos de no ofender? Así parece que piensan la mayoría de los intérpretes, para quienes los DVC entran dentro del canon 915 de nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, que se refiere a quienes “perseveran obstinadamente en un pecado grave manifiesto” y a causa de ello no pueden ser admitidos a la sagrada comunión.² Pero si quienes así piensan tuvieran razón, sería difícil explicar por qué Juan Pablo, tan poco afecto a los eufemismos, justamente en este caso no llamó a las cosas por su nombre. Y más allá de cuál haya sido la intención de este pontífice, lo cierto es que un concepto canónico (irregularidad) no es un concepto teológico (pecado), y la diferencia autoriza a poner en duda cualquier identificación apresurada.

Por otro lado, el mismo texto impide semejante identificación. Ésta sería evidentemente improcedente en el caso de los divorciados que no contraen nuevo matrimonio (FC 83); podría no ser aplicable al caso de DVC convencidos de la nulidad de su primera unión (FC 84.2); y dejaría de ser aplicable en el caso de personas que ya no podrían abandonar su nueva situación sin pecar contra su nueva familia. Y si se permite el acceso a la comunión a los DVC que viven como hermanos (FC 84.5), ¿no significa eso que su situación, pese a ser irregular, no constituye un pecado objetivo?³

Finalmente, sería incomprensible la exhortación dirigida a las personas que se encuentran en esta situación:

“En unión con el Sínodo exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida. Se les exhorte a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad en favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de

2. Cf. J. RATZINGER, Introducción, en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Ed. Palabra, 2000, 12-13. La misma posición adoptó el PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la Sagrada Comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, 4 de junio de 2000, que califica toda interpretación del can. 915 que pretenda negar el carácter de pecado grave manifiesto de la situación de los DVC como “radicalmente errónea”.

3. Se podría alegar que el pecado residiría en las relaciones sexuales, pero ¿alguien estaría dispuesto a sostener que basta la abstención de ellas para cambiar la naturaleza del vínculo?

penitencia para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios. La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa y así los sostenga en la fe y en la esperanza.”

Si estos fieles siguen estando en comunión con la Iglesia, participen de su vida de múltiples formas, y pueden crecer día a día en la gracia de Dios, en la caridad, la fe y la esperanza... ¿qué significaría en su caso la “situación de pecado objetivo”? ¿En qué se diferenciaría de una situación que *no* es de pecado, fuera de la exclusión de los sacramentos?

A mi juicio, la adopción de aquella terminología tenía una función muy clara: al hablar de situaciones “irregulares” se enmarcan los casos aludidos –entre ellos, los de los DVC– en una categoría externa, de carácter jurídico-canónico, lo cual permite dejar a salvo la calificación teológica de la situación de las personas involucradas ante Dios. ¿Qué sentido tendría el llamado dirigido a los pastores a recordar su obligación de “discernir bien las situaciones”? ¿Para qué dedicar un largo párrafo a ejemplificar la gran variedad de casos que pueden encuadrarse en esta categoría? Si en todos los casos se tratara de un pecado grave (y por lo tanto, presumiblemente mortal), cualquier diferencia pierde en buena medida su relevancia práctica. Es además significativo que FC en ningún momento identifica la situación irregular con el adulterio, lo cual hubiera sido contradictorio con el carácter y la extensión que ha querido darse a la definición de estas situaciones.⁴

En una palabra: una “situación irregular” no sería necesariamente una “situación de pecado”. Si los DVC no pueden comulgar no es porque estén necesariamente en pecado grave, sino porque “su estado y situación de vida contradicen *objetivamente* la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía” (FC 84).⁵ La “contradicción objetiva”, ateniéndose al tenor literal del texto, reside ante todo en la irregularidad canónica, no en el pecado (aunque de hecho pueda haberlo con frecuencia en los casos concretos).

4. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casa*, 12 de septiembre de 1994, 4. A diferencia de FC, aquí se menciona el término adulterio y la cita de Mc 10,11-12, pero en un discreto pie de página, que sólo cumple la función de ilustrar la base escriturística de la posición adoptada.

5. Cf. *Ibid.*

Se podrá argumentar todavía que en el mismo n. 84, FC se refiere

“a los que, arrepentidos de haber *violado* el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, —como, por ejemplo, la educación de los hijos— no pueden cumplir la obligación de la separación, «asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos»” (subrayado agregado).

Pero esto no hace sino reforzar la interpretación que propongo: una situación irregular pudo haber sido “violación de la Alianza”, pecado (al menos objetivo) en su origen, y dejar de serlo luego, sin desmedro de la persistencia de la irregularidad.

Por otro lado, confío en que quien no esté de acuerdo con estas afirmaciones, al menos verá con claridad que el problema en la disciplina actualmente vigente es planteado desde la perspectiva objetiva. Se sobreentiende que el grado de culpabilidad subjetiva puede ser muy diferente según los casos, pero no es relevante para el tema del acceso a la comunión, porque el problema reside en una incompatibilidad objetiva de una situación eclesial y social con las normas que rigen la comunión eclesial, poniendo en peligro bienes públicos de la Iglesia, la santidad del matrimonio y de la eucaristía.⁶

Por ese motivo, el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos rechaza el argumento según el cual,

“puesto que el texto habla de «pecado grave», serían necesarias todas las condiciones, incluidas las subjetivas, que se requieren para la existencia de un pecado mortal, por lo que el ministro de la Comunión no podría hacer *ab externo* un juicio de ese género; además, para que se hablase de perseverar «obstinadamente» en ese pecado, sería necesario descubrir en el fiel una actitud desafiante después de haber sido legítimamente amonestado por el Pastor”.⁷

Cualquier crítica a la disciplina vigente (la que seguirá siendo tal hasta que la aplicación de AL sea adecuadamente instrumentada en cada iglesia local), debería afrontar este desafío: mostrar que otra posibilidad es defendible en el campo de las normas generales y del com-

6. Cf. *Ibid.*, 8-9.

7. Cf. *Declaración*, 1.

portamiento moral objetivo, y no evadirse por los vericuetos de la culpabilidad subjetiva, dejando el problema objetivo irresuelto.

4. Las situaciones irregulares en AL

Luego de haber analizado el acompañamiento pastoral ordinario de prometidos, nuevos matrimonios, matrimonios en dificultades, situaciones de viudez, a partir del capítulo VIII (“Acompañar, discernir e integrar la fragilidad”) se entra en el difícil terreno de las situaciones “irregulares”, que el Papa también llama “complejas”, “imperfectas” o “familias heridas” (un vocabulario llamativamente impreciso). Prefiero atenerme al concepto de irregularidad que, por las razones referidas, a mi juicio expresa mejor el centro del problema que nos ocupa, aunque es evidente que es éste precisamente el concepto que a Francisco más incomoda, y del cual toma distancia hablando de las “*llamadas situaciones irregulares*”.⁸

El texto parte de un enfoque amplio de estas situaciones, reconociendo que si bien las formas de unión alternativas a la auténtica unión matrimonial a veces contradicen radicalmente el ideal del matrimonio cristiano, “algunas lo realizan al menos de modo parcial y análogo” (AL 293). En efecto, “cuando la unión alcanza una estabilidad notable mediante un vínculo público, está connotada de afecto profundo, de responsabilidad por la prole, de capacidad de superar las pruebas, puede ser vista como una ocasión de acompañamiento en la evolución hacia el sacramento del matrimonio”. Para ello es necesario que el discernimiento pastoral sea capaz de identificar “elementos que favorezcan la evangelización y el crecimiento humano y espiritual” (*ibid.*). Hay que tener en cuenta también que “la elección del matrimonio civil o, en otros casos, de la simple convivencia, frecuentemente no está motivada por prejuicios o resistencias a la unión sacramental, sino por situaciones culturales o contingentes” (AL 294). De ahí la posibilidad y la conveniencia de afrontar todas estas situaciones de manera constructiva, “tratando de transformarlas en oportunidad de camino hacia la plenitud del matrimonio y de la familia a la luz del Evangelio” (*ibid.*).

8. Cf. *Infra*, punto 6, párrafo final, y nota 14.

Es difícil exagerar la novedad e importancia de este enfoque. Hasta FC, el enfoque legal (sea canónico o teológico) llevaba a evaluar dichas situaciones de un modo estático, centrado en su diferencia y distancia respecto del matrimonio sacramental. AL, siguiendo las conclusiones de los sínodos precedentes, supera este planteo binario, en el que todo es “blanco o negro” (AL 305), abordando dichas situaciones en su dinámica interna: algunas están efectivamente orientadas al matrimonio, y otras podrían convertirse en matrimonios o, al menos, alcanzar un nivel mayor de estabilidad y compromiso si cuentan con el acompañamiento pastoral adecuado. Y en orden a poder promover esta dinámica positiva, el texto invita a discernir los valores positivos que ya pueden estar presentes en este tipo de convivencias, y que son susceptibles de ser desarrollados y enriquecidos.

5. ¿Gradualidad o crecimiento?

En esto consiste precisamente la “ley de la gradualidad” propuesta por Juan Pablo II, que se basa en el reconocimiento de que el ser humano “conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (FC 34). Pero este reconocimiento de la historicidad del ser humano y de su desarrollo moral se restringe notablemente en su relevancia por la identificación que hace dicho documento a continuación entre “bien moral” (o también “los valores”, la “ley divina”) con las normas generales enunciadas por el magisterio, que por su naturaleza histórica y general sólo logran expresar imperfectamente la voluntad de Dios en la complejidad de las condiciones en que la misma ha de realizarse.

Es esta referencia excluyente a la norma lo que puede advertirse con claridad en la aplicación de la “ley de la gradualidad” al problema de la contracepción: “es propio de la pedagogía de la Iglesia que los esposos reconozcan ante todo claramente la *doctrina* de la *Humanae vitae* como normativa para el ejercicio de su sexualidad y se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal *norma*” (*ibid.*, énfasis agregado). Los esposos que no están en condiciones de abandonar inmediatamente sus prácticas anticonceptivas pueden acceder a la comunión sacramental con la condición de que reconozcan la obligatoriedad de la enseñanza de la Iglesia para ellos y pongan día a día los medios necesarios para el pleno cumplimiento de

la ley. De este modo, la idea de gradualidad pierde su verdadera amplitud como un aspecto de la historicidad del ser humano, para quedar convertida en un simple principio pastoral-pedagógico al servicio de la ley: las conductas que se sitúan por debajo del estándar de la ley siguen siendo objetivamente pecaminosas, carecen de todo valor intrínseco, pero se reconoce la existencia de factores atenuantes de la culpa, invitando a los fieles a un itinerario de conversión y a los pastores a un acompañamiento paciente y misericordioso.

Aún dentro de este marco, cabía preguntarse: ¿por qué restringir la aplicación de la ley de la gradualidad al solo tema de la contracepción? Es verdad que posteriormente se propuso, en el más alto nivel y sin encontrar resistencias, una aplicación de la gradualidad a la situación de las personas homosexuales:⁹ aquellas que no pueden abandonar inmediatamente su vida sexual activa, bajo las condiciones antes mencionadas, también pueden acercarse a la eucaristía. Hasta Francisco, sin embargo, fue llamativa la ausencia de interés en explorar posibles nuevas aplicaciones de la doctrina de la gradualidad.

En *Evangelii gaudium*, en cambio, es posible notar una reelaboración de la gradualidad en nuevos términos:

“sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día (...) Un pequeño paso, en medio de grandes límites humanos, puede ser más agradable a Dios que la vida exteriormente correcta de quien transcurre sus días sin enfrentar importantes dificultades” (n.44).

Aquí reside una importante y poco atendida novedad de este documento:

- 1) El punto de referencia no es la ley sino el ideal evangélico. La “gradualidad” tiene por objetivo un resultado preciso: la coincidencia con la ley. La referencia al ideal evangélico libera a la idea de crecimiento de esta estrechez. La ley no es ya el único parámetro para valorar el progreso de la persona en el

9. Cf. B. KIELY, “La atención pastoral de las personas homosexuales. Nota psicológica”, en: *Comentario a la Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Madrid, Palabra, 2003³, 53-65 (orig. ital.: “La cura pastorale delle persone omosessuali, Nota psicologica”, *L'Osservatore romano* 14-XI-86).

camino del bien. En este sentido, sería más adecuado hablar de “ley del crecimiento” que de “ley de la gradualidad”.¹⁰

- 2) El “pequeño paso” que no alcanza el estándar de la ley ya no es necesariamente un pecado (aun uno atenuado en su responsabilidad), sino un verdadero progreso, con valor objetivo para esa persona, aunque no pueda convertirse en una norma general. En esta evaluación *objetiva*, desempeña un rol decisivo la consideración de las capacidades morales de la persona. La primera medida del progreso moral está en el dinamismo personal que, sobreponiéndose a límites humanos a veces muy grandes, responde según sus posibilidades al llamado del ideal moral.
- 3) A diferencia de la “gradualidad”, esta formulación de la ley del crecimiento trasciende la aplicación a ciertos temas particulares, para adquirir el carácter de una ley general aplicable en modo analógico a todos los ámbitos de la vida moral.
- 4) Finalmente, al no tener como referencia única la coincidencia con la ley, el crecimiento es un imperativo que no sólo es aplicable al caso de quienes reconocen la ley como normativa para sí, sino también al de aquellos que por cualquier motivo no la reconocen o de hecho no tienen posibilidad de cumplirla.

Esto parecería a primera vista confirmado en AL. Ésta, luego de aclarar que la “ley de la gradualidad” no debe entenderse como una “gradualidad de la ley” (que alcanzaría a algunas personas y a otras no), define a la primera como: “una gradualidad en el ejercicio prudencial de los actos libres en sujetos que no están en condiciones sea de comprender, de valorar o de practicar plenamente las exigencias objetivas de la ley” (AL 234). Hablar de juicio o ejercicio “prudencial” es hablar de bien moral, de virtud, de “verdad práctica”, el valor moral *objetivo* para el caso concreto.

Hay que admitir, sin embargo, que AL constituye una cierta involución, en cuanto vuelve a colocar el tema en el esquema de la ley objetiva y la culpabilidad subjetiva. El texto parece suponer generalmente que quienes actúan del mejor modo que les es posible, en aten-

10. Es lo que hace CEC 2343, con referencia a la castidad.

ción a las dificultades de la situación y a sus propias capacidades morales, sin alcanzar a cumplir con la ley, pecan objetivamente, aunque con responsabilidad atenuada según los casos.

Lo dicho no significa negar que “ley de la gradualidad” sea, aun con estos límites, un criterio valioso para hacer efectiva la “lógica de la integración” y de la misericordia, frente a la lógica opuesta, de la marginación, evitando los juicios “que no toman en cuenta la complejidad de las diversas situaciones, y hay que estar atentos al modo en que las personas viven y sufren a causa de su condición” (AL 297). Pero las aplicaciones concretas de este principio así limitadamente concebido, estarán muy lejos de reflejar su verdadera relevancia.

6. La debilidad argumental de AL

Lo dicho anteriormente puede ayudar a comprender dónde reside la dificultad en la cual tropieza el documento en este punto tan importante. En efecto, éste implícitamente opta por una separación –de inspiración neoescolástica– entre la dimensión objetiva y subjetiva del obrar. En el plano objetivo se ubica la norma general y su eventual transgresión, el pecado “objetivo”. En el plano subjetivo se sitúa el pecado formal, es decir, el aspecto de la culpabilidad y los factores atenuantes de la misma (los clásicos “impedimentos”). Es éste esquema el que subyace a lo largo de la tortuosa argumentación, que salta constantemente de una a otra dimensión, sea por razones estratégicas o por falta de consistencia lógica.

En apariencia, la exhortación da un paso adelante respecto de FC, al explicitar la distinción entre irregularidad y situación de pecado, que en esta última estaba sólo implícita: “Por eso, ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada «irregular» viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante” (AL 301).

Pero todavía esta afirmación necesita ser clarificada: ¿por qué motivo, en algunos casos, una situación irregular no es al mismo tiempo una situación de pecado mortal: porque esa situación, pese a ser irregular, es decir, no conforme a la ley canónica, es *objetivamente* correcta en el caso particular, o porque esa situación, siendo objetivamente incorrecta, es *subjetivamente* menos culpable o en el extremo

inculpable? En otras palabras, quien está en una situación irregular, ¿está siempre objetivamente en pecado, aunque haya circunstancias atenuantes de su culpa, o puede darse el caso de que su actuación haya sido objetivamente correcta, aunque no coincida con la norma general? Podría parecer un exceso de sutileza, pero pensemos en el caso ya aludido de una persona divorciada que vive en una segunda unión consolidada: ¿sería indiferente para la persona que su pastor le advierta que está en pecado, que su nueva unión no es conforme a la voluntad de Dios, aunque no sea del todo culpable, o que por el contrario reconozca valor objetivo a su decisión de vida?

Cabría esperar que un documento centrado en la misericordia valore especialmente esta última posibilidad. Y de hecho, algunas afirmaciones parecen ir en esta línea, en especial, cuando señala que “la conciencia de las personas debe ser mejor incorporada en la praxis de la Iglesia en algunas situaciones que no realizan objetivamente nuestra concepción del matrimonio” (AL 303), y a continuación aclara que la conciencia “puede reconocer con sinceridad y honestidad aquello que, por ahora, es la respuesta generosa que se puede ofrecer a Dios, y descubrir con cierta seguridad moral que esa es la entrega que Dios mismo está reclamando en medio de la complejidad concreta de los límites, aunque todavía no sea plenamente el ideal objetivo” (*ibid.*). Si es lo que “Dios mismo le está reclamando”, es sin duda un obrar objetivamente correcto.

Ahora bien, ¿cómo puede una situación irregular, que por definición no se ajusta a la ley canónica, ser objetivamente correcta? El documento responde citando a S. Tomás:

“Aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación hay (...) En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, esta no es igualmente conocida por todos (...) Cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación”.¹¹

Y ya que la necesidad propia de las normas generales no puede trasladarse directamente a las aplicaciones particulares, estas últimas

11. ST I-II, q. 94, a. 4.

forman parte de un discernimiento práctico de la conciencia, cuyos resultados no pueden ser elevados a la categoría de una norma (AL 304). El documento parece decir que la conciencia podría indicar a la persona un camino particular que, sin coincidir con la norma general, pueda ser la respuesta correcta, objetivamente válida, para su situación concreta. Esta interpretación estaría corroborada por otra cita, esta vez, de la Comisión Teológica Internacional: “La ley natural no debería ser presentada como un conjunto ya constituido de reglas que se imponen *a priori* al sujeto moral, sino que es más bien una fuente de inspiración objetiva para su proceso, eminentemente personal, de toma de decisión”.¹²

Desafortunadamente, y de un modo contradictorio, AL se decide por otro camino muy distinto: el de partir de la premisa de que *todas* las situaciones irregulares son pecado desde el punto de vista objetivo, aunque ese pecado no sea “mortal”, debido a “circunstancias atenuantes” de la responsabilidad subjetiva, de la culpa, afirmación que apoya con variadas citas del Catecismo. Aunque parezca sorprendente, entonces, AL adopta la interpretación más rígida (y a mi juicio incorrecta) de FC respecto a las relaciones irregulares, cayendo en una confusión entre categorías canónicas y categorías teológicas. Y al hacerlo, parece no advertir que su utilización de afirmaciones FC se torna contradictorio.

Es lo que sucede, por ejemplo, con la diferenciación de situaciones: “Los divorciados en nueva unión, por ejemplo, pueden encontrarse en situaciones muy diferentes, que no han de ser catalogadas o encerradas en afirmaciones demasiado rígidas sin dejar lugar a un adecuado discernimiento personal y pastoral” (AL 298). Pero esta afirmación, que en FC 84 tenía sentido en virtud del encuadre amplio, legal-canónico, del tema, aquí resulta inconsistente: una vez que toda situación irregular es definida como “pecado objetivo”, cualquier diferencia ulterior pierde relevancia.

Por otro lado, AL parece entender que esta identificación irregularidad-pecado objetivo no es obstáculo para la “lógica de la integración” (AL 299). En efecto, el texto afirma:

“A causa de condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio

12. *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009), 59.

de una situación objetiva de pecado —que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno— se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia” (AL 305).

Se podría pensar que este párrafo no es sino la reafirmación en términos ligeramente distintos de lo dicho en FC 84 sobre la posibilidad de los DVC de “implorar día a día la gracia de Dios”. Sin embargo, esta idea tenía sentido en FC precisamente por su caracterización canónica de la irregularidad, pero se vuelve contradictoria cuando se opta por la caracterización teológica “situación de pecado” (objetivo). Un pecado “objetivo” puede no ser imputable en razón de algún impedimento o circunstancia atenuante, pero no puede ser nunca mediador de gracia, a menos que se prive a la noción de pecado de todo significado inteligible.

Por último, como hemos dicho anteriormente, en FC la categoría “situación irregular”, en cuanto estrictamente canónica, podía encuadrar también situaciones que siendo originalmente pecado al menos “objetivo” pudieron con el tiempo dejar de serlo. Esto ya no es posible en AL. Ésta alude por ejemplo, el caso de “una segunda unión consolidada en el tiempo, con nuevos hijos, con probada fidelidad, entrega generosa, compromiso cristiano, conocimiento de la irregularidad de su situación y gran dificultad para volver atrás sin sentir en conciencia que se cae en nuevas culpas” (AL 298). Un caso así, en el cual volver atrás sería pecado, difícilmente podría considerarse una situación de pecado, ni siquiera pecado “objetivo”, a menos que se piense que alguien seguirá estando en pecado haga lo que haga. Lamentablemente, AL no deja lugar para esta consideración.

Curiosamente, mientras que por un lado intenta relativizar el concepto de irregularidad, hablando de “las *llamadas* situaciones irregulares” (AL 296, 297, 301, énfasis agregado),¹³ por el otro sobredimensiona su alcance, dándole una trascendencia teológica indebida.

13. Así lo interpreta el Card. Schönborn en su presentación de la exhortación: “Mi gran alegría ante este documento reside en el hecho de que, coherentemente, supera la artificiosa, externa y neta división entre “regular” e “irregular” y pone a todos bajo la instancia común del Evangelio, siguiendo las palabras de San Pablo: “Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos misericordia”. (Rom 11, 32)”, cf. <http://www.news.va/es/news/presentacion-del-cardenal-schonborn-de-la-exhortac> [consulta: 22-04-16]. Por las razones apuntadas, entiendo que esta opinión es errónea.

7. La comunión de los DVC

Para la exhortación, la aplicación a la situación de los DVC del argumento de la culpabilidad atenuada parece suficiente para abrir el camino a la “lógica de la integración” (AL 299), y su llamado a “discernir cuáles de las diversas formas de exclusión actualmente practicadas en el ámbito litúrgico, pastoral, educativo e institucional pueden ser superadas”. Ahora bien, el acceso a los sacramentos (incluida la eucaristía) está *explícitamente* incluido entre las exclusiones que pueden ser dejadas de lado por los pastores. Curiosamente, algo tan relevante se menciona en una nota a pie de página (¿una ambigüedad deliberada?): “En ciertos casos, (la ayuda de la Iglesia) podría ser también la ayuda de los sacramentos” (nota 351). Y por si no queda suficientemente claro el alcance de este inciso, continúa: “la Eucaristía «no es un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles»” (*ibid.*).

Lamentablemente el fundamento para este discernimiento pastoral es débil. Como hemos explicado anteriormente, la disciplina anterior nunca puso en duda que en las situaciones irregulares pudiera haber diferentes grados de responsabilidad subjetiva, sólo que consideró tal argumento inconducente cuando se trata del posible acceso de las personas en situaciones irregulares a la comunión, porque el problema reside en una “contradicción objetiva” de su situación con el significado de la comunión sacramental. La argumentación de la exhortación debería haberse orientado a mostrar que *no siempre* se da esa “contradicción objetiva”. Pero al poner el acento en los factores atenuantes de la responsabilidad subjetiva, no sólo redundante en torno a una obviedad, sino que se desvía del foco sin remedio.

La disciplina de la FC no era perfecta por muchos motivos. Pero hay que reconocer que en el esfuerzo por conciliar la solicitud pastoral por los DVC y la doctrina del matrimonio indisoluble en su actual formulación, llega tan lejos como le es posible. No se la puede acusar de falta de misericordia; al contrario, no cabe sino valorar profundamente su esfuerzo por equilibrar misericordia y verdad, en el delicado respeto a las personas involucradas. ¿Es más misericordiosa esta nueva disciplina que asoma? ¿Equilibra mejor aquélla con las exigencias de la verdad? La exhortación da por sentado que sí, pero cabe abrigar algunas dudas.

Por lo pronto, AL no parece mostrar la misma solicitud para con todos. No dedica palabras de aliento para los divorciados que han decidido no entrar en una nueva unión, o que habiéndolo hecho, han decidido vivir como hermanos. Más aún, la exhortación parece considerar esto último una imprudencia, “puede poner en peligro no raras veces el bien de la fidelidad y el bien de la prole” (nota 329, cf. GS 51). Da la impresión de que se busca reforzar la “vía” de la culpabilidad atenuada enfatizando indirectamente la idea de la dificultad para cumplir con la disciplina anterior, e invisibilizando cualquier testimonio en contrario, incluso el de aquellos que lo han asumido libremente en conciencia. Tampoco parece respetarse suficientemente la conciencia de los demás DVC cuando se presupone que su decisión es *siempre* errónea, aunque el error pueda ser muchas veces inculpable. Es la estructura misma de la argumentación de AL lo que requiere un detenido análisis.

8. La pastoral evoluciona...la doctrina también

Es inevitable preguntarse por qué, aun sacando a relucir textos importantes para comprender mejor el aspecto objetivo de este problema, se ha preferido finalmente el camino de seguir considerando a todas las situaciones irregulares como “situaciones objetivas de pecado” –un rigorismo sorprendente– para después buscar una salida sacramental a través de “circunstancias atenuantes de la responsabilidad” (cf. AL 301-303, 305, 308, nota 344), –una obviedad inconducente–.

Debe haber sin dudas resabios de la tradición manualística precconciliar. Pero probablemente, la exhortación ha seguido este planteo porque lo ha considerado útil para “blindar” la “doctrina” y las normas generales frente a la posibilidad de cambios, sea esto por convicción, por falta de interés en el tema o por hacer una concesión estratégica a los sectores más conservadores. En cualquier caso, el texto parece postular que todo se puede arreglar dejando la enseñanza oficial como está y dedicándose a graduar las culpas. Con este recurso, la discusión puede ser planteada en términos estrictamente pastorales, de aplicaciones prácticas, individuales, sin repercusiones generales de orden doctrinal o normativo. Reconocer valor moral objetivo a ciertas

situaciones “irregulares” (y no simplemente reconocer valores *en* ellas), no tardaría en plantear un cuestionamiento de orden general. En cambio, con la reducción de todo a una cuestión de responsabilidad subjetiva, la moral objetiva y el magisterio parecen convenientemente preservados. La misericordia se identifica sin más con la “misericordia *pastoral*” (AL 307), prolijamente despojada de cualquier connotación doctrinal.

Pero muchos problemas se originan, precisamente, en dificultades de la doctrina, sobre todo en una interpretación rígida de la indisolubilidad que armoniza más con la idea de matrimonio como contrato, que con la de matrimonio como alianza de amor. No se puede definir el matrimonio como una Alianza de amor, para después sostener un concepto de indisolubilidad absoluta que permanece invariable aunque ya no quede rastro alguno de amor, o de convivencia, ni de nada que una a los cónyuges fuera de ese “vínculo indisoluble” al que no subyace ya ninguna realidad humana discernible, y que termina no siendo otra cosa que una mera prohibición de contraer un nuevo matrimonio. En este sentido, la indisolubilidad aparece cuando el amor desaparece. No se puede afirmar que el amor es la esencia del matrimonio sin que ello obligue a replantearse si puede subsistir un matrimonio que ha perdido toda posible referencia a dicha esencia.

La objeción a esta posibilidad fundada en la prohibición del divorcio expresada claramente por Jesús en el Evangelio es más débil de lo que parece. Supone, por ejemplo, que Jesús habla como legislador o canonista, y que por lo tanto, de sus palabras pueden deducirse directamente aplicaciones legales, cuando Jesús en el texto expresamente deja de lado el problema legal que obsesionaba a sus interlocutores (la función de “Moisés”, que debe hacer cuentas con la “dureza” del corazón humano).¹⁴ Por otro lado, es evidente que Jesús, adoptando la perspectiva del “principio”, no habla sólo del matrimonio “sacramental, rato y consumado”, sino de *todo* matrimonio, por lo cual la objeción valdría también para condenar la secular praxis de la Iglesia en la disolución de otro tipo de vínculos matri-

14. Cf. G. IRRAZÁBAL, “Divorciados en nueva unión: entre la ley y la gracia”, *Criterio* 2409 (2014) 24-28.

15. Para una historia detallada de esta praxis, cf. J.T. NOONAN, Jr., *A Church that Can and Cannot Change*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, 161-190.

moniales.¹⁵ A ello habría que agregar que el requisito de la “consumación” se verifica por un solo acto físico con determinadas características. ¿Por qué motivo se le atribuye a este último la capacidad de transformar ontológicamente el vínculo de modo tal que lo hace absolutamente indisoluble?

Si se concibiera la indisolubilidad de los matrimonios sacramentales en términos análogos a la de los no sacramentales (y recordemos que la indisolubilidad *absoluta* de los primeros no es dogma), la Iglesia podría disolverlos, en determinados casos, “a favor de la fe”, como lo ha hecho al menos desde el s. IV con los vínculos no sacramentales, o los sacramentales no consumados, invocando los “privilegios” paulino y petrino.¹⁶ De este modo, muchas situaciones de DVC, que son hoy “irregulares”, podrían regularizarse reconociendo su valor objetivo, como por ejemplo, cuando el primer matrimonio ha fracasado de modo irreversible, y la persona ha entrado en una segunda unión estable y feliz, vivida en la fe, formando una nueva familia.

Para afrontar la cuestión de los DVC de modo adecuado, sería necesario por lo tanto, distinguir tres niveles. El primero es el nivel de la doctrina y de las normas generales, en especial, la concepción del matrimonio y de la indisolubilidad, y los principios prácticos que se siguen de ellos. El segundo, es el nivel de la conciencia y el discernimiento prudencial, que procuran encontrar la respuesta adecuada (correcta, objetivamente válida) a las exigencias de una situación particular, aunque no se pueda postular como criterio general.¹⁷ Estos dos primeros niveles son de carácter objetivo. El tercer nivel, finalmente, es el de la imputabilidad subjetiva, donde entra la consideración de los eventuales factores atenuantes de la culpabilidad. Una reelaboración del concepto de indisolubilidad podría hacer regulares muchas situaciones que actualmente no lo son (1º nivel), podría dar lugar a un reconocimiento público de ciertas decisiones de conciencia (2º nivel),¹⁸ sin perjuicio de la necesidad de un

16. Cf. Nota anterior.

17. En cierto sentido, sin embargo, aun los juicios prudenciales que se apartan del enunciado literal de las normas generales deben ser universalizables, es decir, aplicables a todos los casos análogos.

18. Se ha propuesto, por ej., la posibilidad de un rescripto por parte del ordinario del lugar y de conformidad con normas de la Santa Sede, autorizando en el caso particular el acceso a los sacramentos, cf. P. A. MCGAVIN, “A Pastoral and Administrative Act under Papal Mandate without

camino penitencial por las propias responsabilidades en el fracaso de la primera unión (3º nivel).

9. La puesta en práctica de la nueva disciplina

No puede caber duda razonable de que AL ha establecido una nueva disciplina. En ella, aparentemente el magisterio ha decidido autolimitarse, alegando que “no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales” (AL 3). Así se deja espacio para que en cada país o región puedan buscarse “soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales” (*ibid.*). Por esto mismo, y atendiendo a la complejidad de la realidad, no debe esperarse de la exhortación “una nueva normativa general de tipo canónica, aplicable a todos los casos” (AL 300). La resolución de los casos concretos debe quedar confiada a “un discernimiento personal y pastoral”, este último a cargo de los presbíteros, en el ámbito del “fuero interno” y “de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia y las orientaciones del Obispo” (*ibid.*).

Sin embargo, lo que podría ser aceptable en términos generales –la aplicación de “soluciones inculturadas”– se torna más que dudoso en un tema que afecta tan directamente la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio como el acceso a la comunión de los divorciados y vueltos a casar. Interpretando cada iglesia local a su manera la mentada “inculturación”, una diócesis podría aceptar una admisión amplia y la diócesis vecina, prohibirla en todos los casos, introduciéndose una peligrosa fragmentación pastoral.

Por otro lado, los obispos se verán fuertemente condicionados. Por un lado, quienes pretendan atenerse a la disciplina precedente, quedarán en la difícil posición de oponerse a un camino que ha quedado efectivamente expedito en el texto de la exhortación. Deberán además resistir las presiones ejercidas por la misma exhortación, en base la cual podrán ser acusados de ser “mezquinos” por atenerse a la ley o norma general (AL 304), de “pretender resolver todo aplicando nor-

Doctrinal or Canonical Change”, en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351182?eng=y> [consulta: 20-05-2016].

mativas generales” (AL 2), de adherir a una “pastoral más rígida” (AL 308) o de convertir el Evangelio en “piedras muertas para lanzarlas contra los demás” (AL 49).¹⁹ Por otro lado, AL tiene el efecto de legitimar una práctica que, como es ampliamente sabido, era tolerada silenciosamente en los confesionarios. Si para el obispo esto último era ya difícil de encauzar, lo será mucho más de ahora en adelante.

El hecho de que, en última instancia, todo el tema queda confiado al ámbito fuero interno debe ser en sí mismo un motivo de preocupación. Cuando los obispos de la Provincia Eclesiástica del Oberrhein impulsaron la posibilidad de un acceso caso por caso de los DVC a la comunión sacramental, lo hicieron proponiendo un procedimiento eclesial, no judicial sino de naturaleza espiritual y pastoral, a través de un diálogo de la pareja con el sacerdote con experiencia, contando “la asistencia iluminadora y el acompañamiento imparcial de la autoridad eclesial, que asegure la objetividad y claridad de conciencia y se preocupe de que el ordenamiento de la Iglesia no se vea alterado”, estudiando cada caso concreto “en profundidad”, de modo de “(no) autorizar indistintamente, ni excluir indistintamente.”²⁰ Mucho dependerá entonces del modo en que se garantice esta seriedad en la aplicación de AL. Habrá que ver de aquí en más qué grado de interés y solicitud mostrarán los obispos en establecer criterios para el discerni-

19. No se debe olvidar la importancia de la sobriedad en la discusión sobre cuestiones normativas. En ellas, la acusación de fariseísmo es fuente de confusión, y además suele perfectamente reversible: el legalismo farisaico se manifiesta no sólo en el rigorismo, sino en las interpretaciones sutiles que buscan evadir la ley de Dios (cf. Mc 7,1-13).

20. O. SEIER; K. LEHMANN; W. KASPER, *Carta pastoral sobre los Divorciados y vueltos a casar: el respeto a la decisión tomada en conciencia* (10-VII-1993). En la misma línea, antes de su retractación, J. RATZINGER, que consideraba aceptable la comunión de los DVC cuando se trata de “situaciones evidentes de emergencia”, en las que “un segundo matrimonio contraído sucesivamente se haya demostrado durante un periodo de tiempo prolongado una realidad virtuosa”, y “después de un tiempo de prueba”, cf. “On the Question of the Indissolubility of Marriage. Remarks on the dogmatic-historical state of affairs and its significance for the present”, (orig. “Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe: Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung” in: *Ehe und Ehescheidung: Diskussion unter Christen*, Kösel-Verlag, München, 1972, 35-56), <http://pathsoflove.com/texts/ratzinger-indissolubility-marriage/> [consulta: 22-04-16]. La retractación de Ratzinger escrita en el 2014, que cambia el final del artículo anterior, puede encontrarse en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350933?sp=y> [consulta: 22-04-16]. En su relación inaugural en el consistorio extraordinario sobre la Familia, en febrero de 2014, Kasper considera que el sacerdote responsable del procedimiento por él propuesto debería ser nombrado especialmente por su obispo, contando con suficiente “experiencia pastoral y espiritual”, por ejemplo, un penitenciario o un vicario episcopal, cf. W. Kasper, “El problema de los divorciados vueltos a casar”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350729?sp=y> [consulta: 22-04-16].

miento pastoral en sus diócesis, por qué caminos lo harán, y hasta qué punto lograrán acordar entre sí orientaciones comunes. Habrá que ver de qué manera se prepara a los confesores, siendo que el mismo documento reconoce la generalizada carencia de suficiente formación para tratar los complejos problemas actuales de las familias (AL 202).

No es difícil imaginarse lo que sucederá en los confesionarios. AL da un excelente argumento a los sacerdotes “conservadores” para negar los sacramentos, al afirmar que toda situación irregular es pecado objetivo; y da un excelente argumento a los “progresistas” para absolver indiscriminadamente, ya que siempre podrán invocar “circunstancias atenuantes”. Y los fieles peregrinarán hacia las diócesis y los confesores más “benévolos”, denostando a unos y exaltando a otros.

De no conjurarse este peligro de fragmentación pastoral (y no se ve cómo hacerlo), la indisolubilidad significará una cosa en el plano de la doctrina y las normas, y otra muy distinta en la práctica. Se verificará una separación entre la doctrina y las “aplicaciones pastorales”, entre la verdad y la misericordia, que desvirtúa tanto la una como la otra. Paradójicamente, aquello que *Amoris laetitia* se proponía evitar.

GUSTAVO IRRAZÁBAL
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
22.04.16 / 10.05.16