

L'EPICHEIA NELLA CURA PASTORALE DEI FEDELI DIVORZIATI RISPOSATI (1997)¹

Angel Rodríguez Luño

Da diverse parti è stata avanzata l'ipotesi che la dottrina tradizionale sull'epicheia avrebbe consentito di raggiungere una soluzione morale diversa per il problema dei fedeli divorziati risposati. Data l'importanza e la delicatezza di questo problema, il rilievo merita un'attenta considerazione.

La tradizione teologico-morale cattolica ha concesso un ampio spazio all'epicheia. Sulla scia di Aristotele, che è da considerare il *locus classicus* in materia, Sant'Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, il beato Giovanni Duns Scoto, Gaetano, Suárez, il *Cursus Theologicus* dei teologi carmelitani di Salamanca, Sant'Alfonso e numerosi studiosi del secolo XX hanno offerto importanti chiarimenti. Rinviando il lettore interessato allo studio analitico delle fonti che verrà pubblicato sul fascicolo autunnale della rivista "Acta Philosophica" (Roma 1997), ci limiteremo ad un'esposizione sintetica, che terrà conto però della diversità di accentuazioni esistenti tra i suaccennati dottori e teologi.

Lo studio delle fonti classiche non lascia alcun dubbio sul fatto che l'epicheia è stata vista, a tutti gli effetti e nel senso più rigoroso, come una virtù morale (cf. per esempio S. Tommaso, *Somma Teologica*, II-II, q. 120, a.1), vale a dire, come una qualità appartenente alla formazione morale compiuta dell'uomo. Questo fatto ha due conseguenze importanti. La prima è che l'epicheia è il principio di scelte non solo buone, ma addirittura eccellenti e ottime: per Aristotele "l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto"; per Sant'Alberto Magno l'epicheia è "*superiustitia*". Essa non è quindi qualcosa di meno buono —una specie di *mitigatio iuris*, o uno "sconto" o deviazione dalla vera giustizia— che in alcuni casi potrebbe essere tollerata. L'epicheia è piuttosto la perfezione e il coronamento della giustizia e delle altre virtù. La

¹ Pubblicato su «L'Osservatore Romano», 26-XI-1997.

seconda conseguenza è che il trasferimento dell'epicheia ad un contesto epistemologico ed etico diverso dall'etica classica delle virtù richiede particolari accorgimenti metodologici.

La collocazione originaria dell'epicheia è l'ambito dei comportamenti regolati dalle leggi della *polis*, ai quali gli scolastici aggiunsero i comportamenti regolati dal diritto canonico; in ogni caso, leggi umane perfettibili. Riprendendo fedelmente il pensiero di Aristotele e di S. Tommaso, il Gaetano spiega sinteticamente la natura dell'epicheia con le seguenti parole: "*directio legis ubi deficit propter universale*", direzione della legge laddove essa è difettosa a causa della sua universalità. L'uomo ben formato non solo sa quali comportamenti sono comandati o vietati, ma capisce anche il perché. Orbene, come la legge parla in universale, può avvenire qualche cosa che, malgrado le apparenze, non rientra nella norma universale, e di ciò il virtuoso se ne rende conto, poiché capisce che in tale caso l'osservanza letterale della legge darebbe luogo ad un comportamento lesivo della "*ratio iustitiae*" o della "*communis utilitas*", che sono i supremi principi ispiratori di ogni legge e di ogni legislatore. Diventa allora doveroso, dove il legislatore umano ha trascurato qualche circostanza e non ha colto nel segno, per avere parlato in generale, dirigere l'applicazione della legge, e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione. E tutto ciò viene fatto non perché non si può fare di meglio, ma perché diversamente si avrebbe un comportamento ingiusto e lesivo del bene comune. L'epicheia non è qualcosa che può essere benevolmente invocata, e nulla ha a che vedere con il principio di tolleranza, ma quando è il caso essa diventa la regola da seguire necessariamente.

San Tommaso ritiene addirittura che la giustizia viene predicata *per prius* dell'epicheia, e *per posterius* della giustizia legale, giacché questa è diretta da quella; anzi —aggiunge—, l'epicheia "è come una regola superiore degli atti umani" (*Somma Teologica*, II-II, q. 120, a. 2). Questo non significa ovviamente che l'epicheia stia al di sopra del bene e del male, ma semplicemente che quando i criteri comuni di giudizio vengono meno per le ragioni prima segnalate, l'atto da porre deve essere individuato da un giudizio direttivo, da S. Tommaso chiamato "*gnome*", che deve ispirarsi direttamente a principi più alti ("*altiora principia*"): la stessa "*ratio iustitiae*" e il bene comune, saltando la mediazione del precetto che qui e ora è difettoso. L'epicheia è "regola superiore" in quanto per giudicare casi eccezionali si richiama direttamente ai principi morali di più alto livello.

Tutti sono d'accordo (da S. Tommaso a Sant'Alfonso) che la legge non va osservata quando, per un singolo caso, essa è difettosa *aliquo modo contrarie* e non solo *negative*. Vale a dire, la legge non va osservata letteralmente se la sua osservanza dà luogo ad un comportamento in qualche modo contrario alla giustizia o al bene comune; l'epicheia non può essere chiamata in causa, invece, soltanto perché la *ratio legis* non sembra essere in un caso concreto particolarmente pertinente o pressante (cessazione semplicemente negativa della *ratio legis*). In questa linea, S. Tommaso ritiene che quando l'adempimento letterale della legge fosse nocivo per il bene comune, se il pericolo non è imminente, si deve ricorrere al legislatore. Questa osservazione dimostra che a S. Tommaso non sfugge un problema vivamente sentito dalla coscienza giuridica e politica contemporanea. Se ciascuno si sente autorizzato a valutare le disposizioni legali alla luce della propria idea del bene comune o sulla base esclusiva delle proprie circostanze, si finirebbe per arrivare non solo all'arbitrarietà, ma alla dissoluzione dell'intero sistema legale, sia civile che ecclesiastico. Il giudizio con il quale ogni cittadino potrebbe eventualmente richiamarsi alla propria situazione minaccerebbe, quale spada di Damocle, ogni certezza giuridica, e il vivere insieme diventerebbe poco meno che impossibile.

In termini più concreti, quando si può considerare che una legge è difettosa *aliquo modo contrarie*? Sul esatto significato dell'*aliquo modo* non c'è un accordo completo. Per S. Tommaso e per il Gaetano ci vuole una vera e propria contrarietà dell'osservanza della legge alla giustizia o al bene comune. Per Suárez tale opinione è "*nimis rigida et limitata*". Egli ritiene che una legge umana viene meno *aliquo modo contrarie* anche nelle tre ipotesi seguenti: 1) quando il suo adempimento, pur non essendo iniquo, risulta molto difficile e oneroso: per esempio, se implica un serio rischio per la propria vita; 2) quando è certo che il legislatore umano, pur potendo obbligare anche in quel caso, non ha avuto né ha l'intenzione di farlo; 3) quando l'osservanza della legge, anche se non sarebbe per nulla lesiva del bene comune, nuocerebbe il bene della persona in questione, purché —precisa Suárez— "il danno sia grave e nessuna esigenza del bene comune costringa a causare o a permettere tale danno". Al di là dei rilievi che dal punto di vista scientifico potrebbero essere rivolti su questo punto a Suárez, qui è doveroso ricordare che questa sua posizione è stata quasi universalmente accettata in seguito dalla teologia morale cattolica fino ai nostri giorni, così come è stata pacificamente ricevuta la tesi suareziana che né le leggi irritanti né la legge divino-positiva possono essere corrette dall'epicheia.

Veniamo ora al problema della legge morale naturale. Il primo a porsi esplicitamente la questione è stato il Gaetano. Spiegare perché egli, nel suo commento alla *Somma Teologica*, si pone una questione che S. Tommaso non si era posto, ci porterebbe a studiare problemi legati agli orientamenti volontaristi del secolo XIV che lo spazio disponibile non ci consente di trattare. Possono darsi dei casi in cui l'epicheia dovrà correggere la legge morale naturale? Il Gaetano, i teologi carmelitani di Salamanca e Sant'Alfonso rispondono di sì; Suárez, invece, risponde di no. Ma i primi e il secondo sostengono in realtà una tesi sostanzialmente identica. Il Gaetano osserva che le leggi umane possono contenere due tipi di elementi di diritto naturale. Alcuni sono universalmente validi in modo tale da non poter mai venir meno, e tra essi menziona la menzogna e l'adulterio (sono, in definitiva, le azioni intrinsecamente cattive); su questi comportamenti non c'è posto per l'epicheia. Altri, invece, sono esigenze generalmente valide, ma che possono venir meno: è il caso, per esempio, del precetto di restituire ciò che è stato consegnato in deposito; l'applicazione di questo tipo di precetti dovrà talvolta essere regolata dall'epicheia, nel senso che l'epicheia, comandando di non osservare la legge, permetterà di porre un atto virtuoso e eccellente laddove, per l'infinita varietà delle circostanze umane, si viene a creare una situazione che manifestamente non può rientrare nella *ratio legis*.

Se riflettiamo sul senso di quanto affermato dal Gaetano, è chiaro che egli intende per legge naturale la morale naturale, ossia, l'ambito dei comportamenti regolati dalle virtù morali, ben diverso da quello regolato dalla legge divino-positiva. Più concretamente, quando afferma che l'epicheia ha per oggetto anche la legge naturale, intende riferirsi alle leggi positive che esprimono, mediante formule linguistico-normative umane, conseguenze derivate dalle virtù, ma non le loro esigenze essenziali o gli atti che le contraddicono (atti intrinsecamente cattivi). In questo senso, è evidente che l'epicheia si applica nell'ambito della legge naturale. Ma ciò non è vero —come esplicitamente precisa il Gaetano—, se per legge naturale intendiamo le norme che vietano gli atti intrinsecamente cattivi, cioè gli atti che in virtù della loro identità essenziale sono contrari alla retta ragione.

Assai articolata è la posizione di Suárez. Riprende la distinzione del Gaetano: la legge morale naturale può essere considerata in se stessa, ossia in quanto giudizio della retta ragione, oppure in quanto contenuta e ulteriormente determinata da una legge umana. La tesi di Suárez è che nessun precetto naturale considerato in se stesso può aver bisogno della direzione dell'epi-

cheia. Per fondare induttivamente la sua tesi, Suárez ricorda la distinzione tra precetti positivi e precetti negativi. I precetti negativi sono di natura tale *"ut semper et pro semper obligent, vitando mala quia mala sunt"*. Questi precetti non possono essere corretti dall'epicheia in alcun modo. Può capitare, invece, che un cambiamento dell'oggetto oppure delle circostanze intrinseche dia luogo ad un atto morale essenzialmente diverso (*"mutatio materiae"*). Vengono proposti l'esempio del furto in caso di estrema necessità e quello del deposito. In questi casi, il cambiamento di valutazione morale risponde al cambiamento subito dall'atto nel *genus moris*, e non propriamente all'epicheia. Un esempio più eccezionale di *"mutatio materiae"* sarebbe la situazione che verrebbe a crearsi se, dopo una guerra, restassero sul pianeta terra un solo uomo e sua sorella, oppure un uomo, sua moglie sterile, e un'altra donna fertile. Gli atti che dovrebbero essere posti, in ordine alla continuità del genere umano, avrebbero un rapporto alla retta ragione e al diritto naturale essenzialmente diverso da quelli che oggi conosciamo sotto il nome di incesto e adulterio. Perciò, anche considerando queste situazioni del tutto eccezionali, Suárez ritiene di poter affermare, con assoluta e universale certezza, che un atto vietato da un precetto naturale negativo, *"stante eadem materia"*, mai potrà diventare moralmente lecito in virtù dell'epicheia.

In linea con il Gaetano e Suárez si muovono i teologi carmelitani di Salamanca, che vengono esplicitamente citati da Sant'Alfonso quando si occupa dell'epicheia. Alla luce di quanto è stato detto, è perfettamente chiaro che cosa intenda dire Sant'Alfonso quando afferma che la direzione dell'epicheia sarà talvolta necessaria anche nell'ambito della legge morale naturale, quando un'azione concreta sia privata dalla sua negatività morale dalle circostanze (*"ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari"*). Sant'Alfonso pensa all'azione di non restituire un deposito, che in sé sarebbe cattiva, ma che in certe circostanze diventa non solo buona, ma virtuosa e obbligatoria.

Recentemente è stata invocata l'autorità di Sant'Alfonso e la sua riflessione sull'epicheia per criticare l'insegnamento dell'enciclica *Veritatis splendor* sull'esistenza di azioni intrinsecamente cattive e quindi sul valore universale delle norme morali negative che vietano tali azioni. L'obiezione risponde ad una prospettiva morale estranea a Sant'Alfonso e alla tradizione teologico-morale cattolica. C'è in tale obiezione, da una parte, l'idea che le norme morali *categoriali*, quelle cioè che determinano cosa corrisponda concretamente alla giustizia, alla castità, alla veracità, ecc., sono norme semplicemente umane (cf. *Veritatis splendor*, n. 36). C'è, poi, il vizio di descrivere in modo fisi-

cista —e quindi per forza premorale— l’oggetto delle azioni umane (cf. *Veritatis splendor*, n. 78), in modo che si fanno rientrare sotto una stessa norma azioni fisicamente simili (*genus naturae*) ma moralmente eterogenee (*genus moris*), con l’inevitabile conseguenza che ogni norma morale negativa avrebbe molteplici eccezioni. Descrivendo le azioni senza concedere attenzione alla loro intenzionalità intrinseca (*finis operis*) vista in rapporto all’ordine della ragione, alcuni affermano che la legittima difesa è un’eccezione al quinto comandamento, ma la stessa logica li porterebbe a sostenere la tesi ridicola che la santità delle relazioni coniugali è un’eccezione alla norma “non fornicare” (cf. su questo problema *Somma Teologica*, I-II, q. 18, a. 5, ad 3).

Ma c’è soprattutto l’errore di prospettiva di trasferire senza i necessari accorgimenti un concetto proprio dell’etica delle virtù, quale è l’epicheia, ad un contesto normativista incentrato sul rapporto dialettico legge-coscienza, nel quale il bene è fondato sulla legge (si tenga presente quello che Kant chiama il “*paradosso del metodo di una critica della ragione pratica*”), e non questa su quello. Il contesto etico che ha visto nascere il concetto di epicheia è assai diverso. In esso le virtù sono fini generali di validità assoluta e universale che, in quanto stabilmente desiderati dell’uomo virtuoso, permettono alla ragione pratica (prudenza) di individuare —quasi per connaturalità— l’azione concreta che *hic et nunc* può realizzarli. In questo contesto di concrezione prudente del fine desiderato grazie all’abito virtuoso si colloca l’epicheia. Quando un’esigenza etica, che originariamente è un’esigenza di virtù, viene espressa attraverso una formulazione linguistico-normativa umana che non prevede le circostanze eccezionali in cui l’agente viene a trovarsi, l’epicheia permette un perfetto adeguamento del comportamento concreto alla *ratio virtutis*. Il deposito va restituito in quanto che restituirlo è un atto della virtù della giustizia. Nei casi eccezionali in cui restituire il deposito non è più un atto della giustizia, anzi sarebbe un atto contrario alla giustizia, la virtù dell’epicheia permette di arrivare al giudizio prudenziale che qui e ora non va restituito il deposito. L’uomo giusto (che possiede la virtù della giustizia) non può non rendersene conto. Se per esprimere questa realtà diciamo che le norme morali riguardanti la giustizia ammettono eccezioni, o che non hanno un valore universale, stiamo creando confusione, perché le virtù —vale a dire, i principi pratici della ragione quali esigenze etiche originarie— non ammettono eccezioni. L’epicheia è necessaria appunto perché —dica quel che dica la lettera della legge— la giustizia e le altre virtù etiche non ammettono eccezioni. In senso rigoroso l’epicheia non va concepita secondo la logica dell’eccezione, della tolleranza o della dispensa. L’epicheia è principio di una

scelta eccellente, e non significa né ha mai significato che, per eccezione, sia moralmente possibile ammettere un po' di ingiustizia, un po' di lussuria e via dicendo, fino ad arrivare al compromesso desiderato con le tendenze culturali in atto.

* * * * *

Veniamo ora al problema specifico della recezione dei sacramenti da parte di fedeli divorziati risposati. Nei confronti della soluzione data al problema dalla *Familiaris Consortio* n. 84, ribadita dalla *Lettera* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 14-IX-1994, alcuni hanno obiettato che tali documenti non tengono conto dell'epicheia. In molti casi l'epicheia è stata richiamata in modo generico —scambiata probabilmente con un non meglio precisato principio di tolleranza—, senza fornire indicazioni sulla legge ecclesiastica che a loro avviso viene meno a causa della sua universalità, e senza indicare gli eventuali casi in cui ciò avviene. Mentre non vengano apportati i necessari chiarimenti, l'obiezione è teologicamente e canonicamente intrattabile, e non si vede come potrebbe essere presa in considerazione. Altri, invece, hanno rivolto l'obiezione esplicitamente al § 2 del canone 1085, secondo il quale "quantunque il matrimonio precedente sia, per qualunque causa, nullo o sciolto, non per questo è lecito contrarne un altro prima che si sia constatata legittimamente e con certezza la nullità o lo scioglimento del precedente". L'obiezione sarebbe limitata pertanto al cosiddetto caso di "buona fede": se un fedele è convinto che il suo primo matrimonio è stato nullo, anche se non è riuscito ad ottenere la dichiarazione di nullità, sulla base dell'epicheia potrebbe contrarre una seconda unione canonica e, sempre sulla stessa base, la Chiesa dovrebbe permetterlo.

Il § 2 del canone 1085 non è una legge irritante. In realtà solo la validità del primo matrimonio secondo la *veritas rei* può determinare l'impedimento di vincolo. Tuttavia siamo davanti ad una legge assai importante, perché dato che si deve presumere che il primo matrimonio è stato valido (CIC 1060), si deve anche presumere che le persone (o una di esse) che lo hanno contratto sono inabili per contrarre una seconda unione canonica, che è giustamente vietata dalla Chiesa finché non ci sia la certezza secondo diritto che non esiste un impedimento di diritto divino, non dispensabile dalla Chiesa, quale è quello di vincolo (CIC 1085 § 1). In ogni caso, non essendo il § 2 del c. 1085 una legge divino-positiva né una legge irritante, è legittimo porsi la domanda se tale legge può in alcuni casi essere corretta dall'epicheia.

Condizione *sine qua non* per poter richiamarsi legittimamente all'epicheia è che ci sia una situazione nella quale il § 2 del canone 1085 *deficiat propter universale aliquo modo contrarie*. Vale a dire, si deve trattare di un caso concreto, non previsto e non prevedibile dal legislatore, e che pertanto non può rientrare nel § 2 del canone 1085, e che il legislatore stesso non lo farebbe rientrare se avesse potuto tenerlo presente. Secondo la tesi più larga, quella di Suárez, si verificherebbe un'ipotesi del genere se l'osservanza del CIC 1085 § 2 in quel caso concreto: a) risultasse contraria al bene comune dei fedeli; b) imponesse un onere pesante o intollerabile senza che ciò sia richiesto dal bene comune; c) fosse manifesto che il legislatore, pur potendo obbligarlo anche in quel caso, non ha inteso farlo. Esaminiamo separatamente le tre ipotesi, a cominciare dalle due più semplici.

Per quanto riguarda la prima ipotesi [a)], non si vede nessun caso in cui l'osservanza del § 2 del canone 1085 possa nuocere *contrarie* il bene comune dei fedeli. Tale canone intende assicurare che in una materia di estrema importanza, per diritto naturale e per diritto divino, sia raggiunta la *veritas rei*, in modo da evitare unioni adulterine. Inoltre tale canone garantisce il sacramento e molte volte anche il diritto dell'altra parte e dei figli contro l'arbitrarietà soggettiva, assicura la certezza del diritto in una materia di grande incidenza sociale e, infine, attraverso di esso la Chiesa adempie il dovere di tutelare una realtà ecclesiale e pubblica quale è il matrimonio cristiano. Si deve aggiungere che nelle circostanze attuali, quando l'indissolubilità del matrimonio si sta perdendo anche in paesi di lunga tradizione cristiana a causa della cultura e delle leggi divorziste, il bene comune dei fedeli esige da parte della Chiesa una cura sempre più attenta e ferma di tale valore, senza cedere alla forte pressione proveniente da una istanza culturale non cristiana che, nella misura in cui coinvolge anche i fedeli, è la vera causa delle dolorose situazioni che tutti lamentiamo.

Per quanto riguarda la terza ipotesi [c)], considerato il § 2 del canone 1085 nella sua espressione letterale e nel suo inserimento nell'ordinamento canonico, non sembra che la mente del legislatore ecclesiastico abbia inteso o intenda lasciare in alcun caso al giudizio privato l'accertamento della validità del primo matrimonio. Nel suo *Discorso alla Rota Romana* del 10-II-95, il Romano Pontefice, al quale spetta il supremo potere legislativo e giudiziario nella Chiesa, ha espresso in termini inequivocabili la sua *mens*, ribadendo le insuperabili ragioni che sostengono la validità e l'opportunità del § 2 del c. 1085, fino al punto —afferitava in quell'occasione il Romano Pontefice—

che "si situerebbe quindi fuori, ed anzi in posizione antitetica con l'autentico magistero ecclesiastico e con lo stesso ordinamento canonico —elemento unificante ed in qualche modo insostituibile per l'unità della Chiesa— chi pretendesse di infrangere le disposizioni legislative concernenti la dichiarazione di nullità di matrimonio". Perciò si avrà cura di "evitare risposte e soluzioni quasi di 'foro interno' a situazioni forse difficili, ma che non possono essere affrontate e risolte se non nel rispetto delle vigenti norme canoniche". Il Santo Padre ricordava infine "il principio per cui, pur essendo concessa al Vescovo diocesano la facoltà di dispensare a determinate condizioni da leggi disciplinari, non gli è consentito però di dispensare 'in legibus processualibus' (can. 87 § 1)". Dobbiamo quindi concludere che la mente del legislatore è assolutamente chiara al riguardo, e la chiarezza delle parole usate mette in luce che si tratta di una questione di massima importanza per il bene comune dei fedeli. D'altra parte, come succede anche negli ordinamenti civili, l'infrazione delle norme processuali è quasi sempre sinonimo di ingiustizia o, almeno, equivale alla privazione dalle garanzie che il diritto stabilisce in favore dei singoli e dell'intera comunità.

Consideriamo infine la seconda ipotesi [b)], per la quale si potrebbe considerare che un caso concreto non rientra nella legge se l'osservanza di questa implicasse un danno molto grave, di fronte al quale si ritiene comunemente che una legge umana non obblighi, oppure un danno personale notevole non richiesto dal bene comune. Qui occorre procedere ad alcuni chiarimenti. Perché sia moralmente possibile ricorrere all'epicheia il difetto della legge deve procedere dalla sua universalità, e soltanto da questa, vale a dire, dal fatto che la generalità dei termini della legge fa sì che alcuni casi realmente esistenti non possano rientrare in essa. Questo significa che non è possibile allegare che in un caso concreto l'unità e indissolubilità del matrimonio hanno delle esigenze difficili. Neppure basta che la mancata sentenza di nullità da parte di un tribunale ecclesiastico non risponda alle attese dell'attore o della difesa: questo accade sempre, poiché altrimenti né l'attore avrebbe intrapreso la causa né l'avvocato avrebbe accettato il ruolo di difensore. Sarebbe possibile richiamarsi all'epicheia soltanto se, a causa di circostanze eccezionali, venisse negato a una persona abile l'esercizio dell'*ius connubii*, in modo non previsto e non prevedibile dal legislatore e senza che ciò sia richiesto dal bene comune dei fedeli, bene comune che —forse oggi più che mai— richiede un'accurata tutela dell'indissolubilità del matrimonio.

Situazioni di questo tipo potrebbero crearsi in paesi dove, a causa di ec-

cezionali circostanze politiche, i cattolici restassero isolati, senza poter comunicare con le autorità ecclesiastiche. Mi sembra che a questo tipo di situazioni si riferisce la risposta dell'allora Santo Uffizio del 27 gennaio 1949, in cui si stabiliva che erano validi i matrimoni dei fedeli cinesi che, da una parte, non potevano senza grave incomodo osservare alcuni impedimenti ecclesiastici e, dall'altra, non potevano astenersi o differire la celebrazione del matrimonio. La risposta precisava che doveva trattarsi di *impedimenti dei quali la Chiesa normalmente dispensa*. Attualmente sono in vigore procedimenti amministrativi speciali per casi in cui la nullità è assai manifesta, ma per diversi ragioni non è possibile istruire la causa: si veda la *Declaratio de competentia Dicasteriorum Curiae Romanae in causis nullitatis matrimonii post Cost. "Regimini Ecclesiae Universae"*, pubblicata dalla Segnatura Apostolica il 22 ottobre 1970.

Tenendo conto delle norme stabilite nel CIC del 1983 (cann. 1536 § 2 e 1679) e nel CCEO (cann. 1217 § 2 e 1365) circa la forza probante delle dichiarazioni delle parti nei processi di nullità, riesce difficile immaginare altre situazioni che, per le loro eccezionali circostanze, possano non rientrare nelle attuali norme canoniche. Come si è detto, la convinzione soggettiva delle parti non autorizza a pensare che la legge ecclesiastica *deficit propter universale* in quel caso. Affermare il contrario sarebbe concedere un primato assoluto alla convinzione soggettiva riguardante la propria causa, come se essa fosse una via di accesso alla *veritas rei* molto più sicura che il processo giudiziario o, quando sia il caso, il processo documentale (cann. 1686-1688). È vero che si presuppone la buona fede delle parti, ma è anche vero, da un canto, che se la loro convinzione soggettiva sulla nullità del primo matrimonio è ben fondata *non si vede perché le parti e la difesa non riescono a trasmetterla ai giudici* e, dall'altro, che una cosa è conoscere un fatto interno (l'eventuale vizio di consenso, per esempio) e un'altra essere in grado di qualificarlo giuridicamente. Resta sempre vera l'avvertenza di Pio XII: "Quanto alle *dichiarazioni di nullità dei matrimoni* [...] chi non sa poi che i cuori umani sono, in non rari casi, pur troppo proclivi [...] a studiare di liberarsi dal vincolo coniugale già contratto?" (*Discorso alla Rota Romana*, 3-X-1941, n. 2).

Che concedere alle parti interessate una specie di facoltà di autodichiarazione di nullità sia una proposta giuridicamente e moralmente inaccettabile, viene in qualche modo evidenziato dal fatto che le stesse proposte recenti in favore del caso "di buona fede" esigono l'intervento —secondo alcuni— di un sacerdote esperto e —secondo altri— di uno speciale organismo diocesano di

carattere pastorale. Non si capisce allora perché un sacerdote o un organismo diocesano potrebbe raggiungere una *veritas rei* che invece non potrebbe essere raggiunta da un tribunale ugualmente diocesano o da un tribunale della Santa Sede. Tutto fa pensare che si tratta semplicemente del tentativo, ben intenzionato, di risolvere un problema difficile aggirando il diritto vigente nella Chiesa. C'è da aggiungere che persone di grande competenza e di ampia esperienza ritengono che, con le attuali norme canoniche, non si dà praticamente il caso che un matrimonio nullo non possa trovare in ambito giudiziario dimostrazione della sua nullità.

Sulla base di queste considerazioni, è possibile affermare che resta ancora da dimostrare l'esistenza di casi concreti, realmente esistenti, che non possano rientrare secondo giustizia in quanto stabilito dall'attuale ordinamento canonico. Certamente nessuno è in grado di escludere assolutamente per il futuro che impreviste circostanze eccezionali possano creare situazioni del genere. Ma anche in questa ipotesi, dato il carattere sacramentale e pubblico del matrimonio cristiano, se è possibile aspettare si deve ricorrere all'autorità competente, che in ogni caso può provvedere mediante decreti o dispense come già è stato fatto in passato per il caso della Cina prima citato.

Notiamo infine che probabilmente alcuni tra coloro che si sono richiamati genericamente all'epicheia pensavano non tanto alla validità della seconda unione, ma alla possibilità di accedere all'Eucaristia da parte di fedeli divorziati risposati la cui prima unione è stata certamente valida. Anche se talvolta si parla esclusivamente della recezione dell'Eucaristia da parte di questi fedeli, tuttavia il vero problema è se questi fedeli possono ricevere il sacramento della Penitenza, vale a dire, se sono in grado di ricevere *validamente* l'assoluzione sacramentale. Quest'ultima questione deve essere posta, anche in riferimento ad altre eventuali colpe passate di questi fedeli, perché sulla necessità dello stato di grazia per ricevere l'Eucaristia non è possibile richiamarsi all'epicheia, giacché tale necessità risponde al diritto divino ed sta nella natura stessa delle cose. Il diritto e la morale cattolica prevedono esplicitamente quali sono i casi in cui è possibile non premettere la confessione sacramentale, precisando che in questi casi è necessario porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima (CIC 916) e quello di evitare il peccato in futuro.

Alla fine di queste considerazioni si può osservare che l'epicheia è la virtù morale che individua il comportamento da tenere di fronte a *singole situazioni* che, per il loro carattere eccezionale, non rientrano nelle previsioni ordi-

narie dell'ordinamento canonico. Le recenti proposte riguardanti i fedeli divorziati risposati la invocano, invece, come eventuale fondamento di una soluzione alternativa per un *problema generale*, il che evidenzia che il loro richiamo all'epicheia è assai improprio, e senz'altro estraneo alla grande tradizione della teologia morale cattolica. Quello che tali proposte prospettano è un nuovo criterio generale di tolleranza, la cui compatibilità con l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio cristiano è tutta da dimostrare, e che sembra piuttosto essere funzionale ad un concetto di coscienza che la Chiesa non può accettare (cf. *Veritatis splendor*, nn. 54-64).