

## La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal *cursus theologicus* dei *Salmanticenses* fino ai nostri giorni\*

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO\*\*

Sommario: I. Il *Cursus Theologicus* dei teologi carmelitani di Salamanca. II. Sant'Alfonso Maria de' Liguori. III. La manualistica. IV. Problemi attuali. 1. L'interpretazione delle posizioni classiche. 2. L'epicheia e il dibattito sull'esistenza di azioni intrinsecamente cattive. V. L'epicheia e il problema dei fedeli divorziati risposati. 1. Premessa. 2. Impostazione del problema. 3. Discussione del caso di "buona fede". VI. Conclusioni.



### I. Il *Cursus Theologicus* dei teologi carmelitani di Salamanca

Dopo le importanti elaborazioni sistematiche del Gaetano e di Suárez, studiate nella prima parte di questo articolo, occorre soffermarsi sul *Cursus Theologicus* dei teologi carmelitani di Salamanca che, sulla scia del Gaetano, costituisce una buona messa a punto del problema<sup>1</sup>.

Il *Cursus* colloca l'epicheia nel contesto della giustizia legale. Questa ha due parti: la prima mira al bene comune rispettando la lettera delle leggi e, mediante questa, alla mente del legislatore; la seconda si attua quando la lettera della legge viene meno («*eo quod lex ibi deficit*»), e si rivolge direttamente all'intenzione del legislatore, in modo tale da agire nelle concrete circostanze come il legislatore vorrebbe se le avesse tenute presenti. Questa seconda modalità della giustizia legale è l'epicheia,

\* La prima parte del presente "Studio" è stata pubblicata sul precedente fascicolo di «Acta Philosophica», II/6 (1997), pp. 197-236

\*\* Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> Il *Cursus Theologicus* vide la luce tra il 1667 e il 1675. A noi interessa l'*arbor praedicalis virtutum*, che chiude il volume sesto del *Cursus*. Questo volume è opera del P. Juan de la Anunciación O.C.D. Qui citiamo l'edizione pubblicata a Parigi e a Bruxelles nel 1878. Il lettore interessato può rinvenire utili notizie sul *Cursus* nello studio del P. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, O.C.D., *Los Salmanticenses. Su vida y su obra*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1955.

ed è «*quasi justitia suprema, vel supra omnes alias justitias: est enim praestantissima justitiae species, et dirigitur a virtute judicativa supra omnes regulas, scilicet 'gnome'*»<sup>2</sup>. Citando esplicitamente il Gaetano, il *Cursus* riporta la definizione dell'epicheia da noi già conosciuta<sup>3</sup>, e procede alla spiegazione dei suoi termini.

Viene chiarito in primo luogo che, nella definizione, appena citata, il termine “*legis*” comprende sia la legge positiva che la legge morale naturale, perché le esigenze di entrambe possono essere espresse con parole finite e limitate, che non sempre riescono a prevedere tutte le possibili situazioni particolari, e quindi possono darsi dei casi nei quali sarebbe «*contra rectitudinem, si lex universalis ibi observaretur*»<sup>4</sup>. L'attuazione dell'epicheia nell'ambito della legge morale naturale è illustrata con il classico esempio della restituzione del deposito. La correzione dell'epicheia è necessaria “*frequentius*” riguardo alle leggi positive. Per quanto concerne invece la legge morale naturale, il *Cursus* precisa che in essa ci sono «*aliqua praecepta, maxime negativa ut 'non blasphemandi, non mentiendi', etc. quorum adimpletio juxta verba legis in nullo casu deficit a rectitudine: sicut neque ex affirmativis per se deficere potest praeceptum Deum diligendi, et alia huiusmodi. In quibus proinde locum non habet epikeia*»<sup>5</sup>. È, in definitiva, la stessa posizione dottrinale sostenuta dal Gaetano.

Anche gli altri termini della definizione vengono spiegati seguendo i chiarimenti forniti dal Gaetano. L'epicheia corregge la legge solo quando questa viene meno “*propter universale*”. L'epicheia va distinta pertanto sia dall'interpretazione della legge espressa in termini ambigui o oscuri, interpretazione che “*authoritative*” spetta al legislatore e “*doctrinaliter*” ai giuristi, sia dalla dispensa e dal privilegio concesso dal legislatore. «*Illi ergo casus proprie sunt epikeiae materia, quos manifeste lex non comprehendit, et quos si legislator praevidisset, ac de illis loqui vellet attentis omnibus quae hic et nunc occurrunt, a tali lege excepisset, decrevissetque oppositum*»<sup>6</sup>. Ma devono essere tenute presenti tutte le circostanze che qui e ora concorrono, perché possono esserci dei casi che, se inizialmente fossero stati previsti, il legislatore non avrebbe fatto rientrare nella legge, ma una volta che la legge è stata promulgata desidera comunque farli rientrare, «*ob majus bonum quod ex legis jam latae firmitate et veneratione communitati accrescit: cui firmitati, dubium non est, aliquatiter derogari per exceptiones. Unde epikeia utens, debet hoc totum considerare, tuncque solum contra verba legis operari, quando illorum observatio, attentis omnibus, majus infert nocumentum bono communi, quam legis praetermissio. Quocirca caute procedere oportet, quia id non saepe contingit*»<sup>7</sup>. È questa un'osservazione che mette in luce l'idea, presente peraltro in tutti gli autori finora studiati, che l'epicheia è in funzione del bene comune, le cui esigenze costituiscono il suo criterio fondamentale di attuazione.

<sup>2</sup> *Cursus Theologicus*, ed. cit., vol. VI, p. 445.

<sup>3</sup> «[...] et diffinitur a Cajetano hoc modo: *Aequitas est directio legis ubi deficit propter universale*» (*ibidem*).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Il *Cursus* ricorda infine, citando ancora il Gaetano, che il venir meno della legge in modo semplicemente negativo non costituisce un motivo eticamente valido per non osservarla; occorre che la legge venga meno «*contrarie, propterea quod illius observatio manifeste est nociva*»<sup>8</sup>. Non si tiene conto pertanto dell'opinione un po' più larga di Suárez. Sembra pesare la considerazione che l'epicheia mira direttamente e senza la mediazione della legge al bene più alto; in ciò sta la sua importanza e anche la sua difficoltà: «*eo difficilior illius bonum attingitur, eoque periculosius erratur circa ejus usum. Et saepe numero dum non satis ea quae diximus penetrantur, putat quis se uti epikeia, cum revera epikeia non sit; sed violatio et relaxatio legis*»<sup>9</sup>.

## II. Sant'Alfonso Maria de' Liguori

La posizione di Sant'Alfonso sull'epicheia è in linea con gli autori studiati precedentemente, anche se è più accentuata l'assimilazione dell'epicheia a una causa scusante della trasgressione di un precetto. Sant'Alfonso, infatti, tratta dell'epicheia in un capitolo dedicato alle cause “*quae excusent a transgressione praecepti*”. Vediamo in primo luogo il testo di Sant'Alfonso:

«— Epikeja, seu epikia, est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo vel saltem probabiliter judicatur, legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendi.- Salmant. cum Palao et Martinez.

Haec epikeja non solum locum habet in legibus humanis, sed etiam in *naturalibus*, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denudari.- Salmant.

Ut tamen detur locus epikejae, non solum debet lex cessare in casu particulari negative, quia nimirum deficiet tunc finis legis; sed debet cessare *contrarie*, nempe, quod lex reddatur damnosa vel nimis onerosa: quare potest negari ensis depositus domino, si ille sit abusus. Ita Salmant. cum S. Thoma.- Sufficit autem, si aliter lex redderetur *nimis dura*. Salmant. cum Arauxo, Gordon, etc. Hinc excusatur ab auditione sacri, qui timet notabilem jacturam bonorum. Et etiam excusatur ab observationem festi, qui aliter amittere cogitur magnum lucrum; ut Suarez et Palao apud Salmant.- El super hoc vide dicenda *Lib III*, n. 301»<sup>10</sup>.

La posizione di Sant'Alfonso sull'epicheia in rapporto agli atti intrinsecamente cattivi è quella del Gaetano e del *Cursus Theologicus*, e per quanto riguarda la sostanza anche quella di Suárez. La *Theologia Moralis* di Sant'Alfonso non offre nessun fondamento per affermare il contrario. Quando Sant'Alfonso ammette la possibilità che un'azione “*possit ex circumstantiis a malitia denudari*”, sta pensando a situazioni come quella della restituzione del deposito, o a circostanze eccezionali

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 446-447.

<sup>10</sup> SANT'ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Theologia Moralis*, lib. I, tract. II, cap. IV, III, n. 201; editio nova cura et studio L. Gaudé, Typographia Vaticana, Romae 1905, vol. I, p. 182.

nelle quali avviene ciò che Suárez chiama *mutatio materiae*. Si tratta di una posizione dottrinale che ai tempi di Sant'Alfonso era perfettamente conosciuta, e che pertanto non richiedeva ulteriori chiarimenti.

Un manuale alfonsiano, come quello di Scavini, lo conferma. Dopo aver esposto la posizione di Sant'Alfonso, aggiunge in nota: «*Juxta Salmanticenses epikeja locum habere potest etiam in lege naturali et divina positiva, si actio possit ex circumstantiis a malitia denudari. Sic de lege naturali res suo domino reddere debet, et tamen negari potest gladius depositus domino, si illo sit abusurus: sic de lege divina positiva panes Propositionis non dabantur laicis, et tamen summus Sacerdos recte iudicavit se illos David prae lassitudine deficienti dare potuisse*»<sup>11</sup>. Gli esempi mostrano con tutta evidenza che siamo nella linea più classica, senza rivoluzione alcuna.

### III. La manualistica

I manuali della seconda metà del secolo XIX e della prima metà del nostro secolo non aggiungono sul nostro tema niente di nuovo. È sempre più accentuato l'oblio del carattere virtuoso dell'epicheia. Noldin la studia nella *quaestio* dedicata all'interpretazione della legge. In essa l'epicheia viene definita come «*interpretatio restrictiva legis*»<sup>12</sup>. Per quanto riguarda l'ambito di applicazione dell'epicheia Noldin ripropone esattamente la posizione di Suárez. Ammette le tre ipotesi contemplate dal teologo di Granada, che viene citato in nota, e afferma che non è lecito usare l'epicheia nei confronti delle leggi irritanti: «*Non licet uti epikia in legibus actum ipso facto irritantibus: in his enim legibus bonum commune postulat uniformitatem et certitudinem circa valorem aut nullitatem actuum, ita ut sine dispensatione omnes sint certo invalidi. Ideo mens legislatoris particulares casus excipere nequit*»<sup>13</sup>. Più o meno sulla stessa linea si muove Prümmer<sup>14</sup>. L'epicheia viene definita come «*benigna et aequa interpretatio non ipsius legis, sed mentis legislatoris*»<sup>15</sup>. Questo autore sottolinea che non è lecito applicare l'epicheia alla legge morale naturale<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> P. SCAVINI, *Theologia Moralis Universa ad mentem S. Alphonsi M. de Liguori*, lib. I, tract. II, disp. I, cap. VIII, n. 262, ed. Oliva, Mediolani 1865, vol. I, pp. 200-201. Nella Prefazione alla prima edizione della *Theologia Moralis*, riferendosi alle fonti utilizzate, scrive Sant'Alfonso: «*Alia explicanda, alia addenda censui ex diversis probatorum doctorum auctoritatibus, nimirum S. Thomae, Lessii, Sanchez, Castropalai, Lugo, Laymann, Bonacina, Viva, Croix, Roncaglia et aliorum, praesertim Salmanticensium, qui communi aestimatione moralem hanc scientiam diffuse et egregie pertractant, quosque ipse inter ceteros frequentius familiares habui; ita ut fere omnia, quae iidem tot libris latiore calamo in examen revocant, breviter concinnata hic invenias, et praecipue quae ad praxim faciunt*» (citato da L. Gaudé, nella prefazione dell'edizione della *Theologia Moralis* del 1905).

<sup>12</sup> H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*, F. Rauch, Oeniponte-Lipsiae 1941<sup>28</sup>, vol. I, n. 160.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder, Friburgi Br. - Barcinone 1953<sup>11</sup>, vol. I, nn. 231-233.

<sup>15</sup> *Ibidem*, n. 231.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, n. 233 e soprattutto n. 156.

## IV. Problemi attuali

### 1. L'interpretazione delle posizioni classiche

Già nella prima metà del nostro secolo alcuni autori hanno cercato di superare l'impoverita immagine dell'epicheia che si era andata affermando. Autori come R. Egenter<sup>17</sup>, J. Giers<sup>18</sup>, e E. Hamel<sup>19</sup> hanno contribuito al rilancio dell'epicheia tomista come virtù morale. Da una prospettiva alquanto diversa, si sono occupati dell'epicheia autori come J. Fuchs<sup>20</sup>, e G. Virt<sup>21</sup>.

Egenter sottolinea che per San Tommaso l'epicheia non è una tecnica per l'interpretazione e applicazione della legge, ma l'atteggiamento fondamentale del soggetto nei confronti di questa. Seguendo una valutazione di Wittmann<sup>22</sup>, autori come Egenter<sup>23</sup> e Hamel<sup>24</sup> ritengono che esiste una certa ambiguità nella concezione tomista dell'epicheia.

A causa della presenza di tracce neoplatoniche nel pensiero di San Tommaso, ci sarebbe una specie di frattura tra il concetto teorico di epicheia e la delimitazione troppo rigida del suo ambito di applicazione pratica. Nel 1965 Hamel ha confermato la sua valutazione<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*, «Philosophisches Jahrbuch», 53 (1940), pp. 115-127.

<sup>18</sup> Cfr. J. GIERS, *Epikie und Sittlichkeit. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend*, in R. HAUSER - F. SCHOLZ, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Festgabe Müncker), Düsseldorf 1958, pp. 51-67.

<sup>19</sup> Cfr. E. HAMEL, *La vertu d'épikie*, «Sciences Ecclésiastiques», 13 (1961), pp. 35-56; *Fontes greci doctrinae de epikeia*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 53 (1964), pp. 169-185; *L'usage de l'épikie*, «Studia Moralia», 3 (1965), pp. 48-81.

<sup>20</sup> J. FUCHS, *Epikieia circa legem moralem naturalem?*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 69 (1980), pp. 251-270; si veda anche il capitolo VIII, *Eccezioni - Epikieia e norme morali di legge naturale*, del volume *Etica Cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Roma 1984, pp. 139-155.

<sup>21</sup> Cfr. G. VIRT, *Epikie und sittliche Selbstbestimmung*, in D. MIETH (hrsg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 203-220; e *Die vergessene Tugend der Epikie*, in TH. SCHNEIDER (hrsg.), *Geschieden, Wiederverheiratet. Abgewiesen? Antworten der Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, pp. 267-283. Questo autore ha pubblicato un importante studio storico sul tema: *Epikie - verantwortlichen Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Grünewald, Mainz 1983. Per un breve riassunto delle tesi principali, cfr. G. VIRT, voce *Epiqueya*, in H. ROTTER - G. VIRT, *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1993, pp. 177-179.

<sup>22</sup> Cfr. M. WITTMANN, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933), ristampa anastatica New York - Frankfurt 1963, p. 120.

<sup>23</sup> Cfr. *Über die Bedeutung...*, cit., pp. 120 ss.

<sup>24</sup> Cfr. *La vertu d'épikie*, cit., pp. 59-60.

<sup>25</sup> «S. Thomas apparaît moins libéral que S. Albert en ce qui concerne l'usage de l'épikie [...] S. Thomas n'a pas réussi à valoriser entièrement la vertu d'épikie. Il y a chez lui une sorte d'hiatus entre doctrine et application, la première étant plus large que la seconde. D'une part, il nous offre une doctrine ample et dynamique, d'inspiration nettement aristotélicienne, sur la nature et le fondement de l'épikie. Il a su l'exprimer en des formules heureuses et définitives, que les

La concezione di Suárez invece viene considerata da Hamel come «*vraiment large*»<sup>26</sup>.

Diametralmente opposto è il giudizio di Virt, per il quale S. Tommaso ammetterebbe un'applicazione dell'epicheia più "larga" di quella di Suárez. Per S. Tommaso — afferma Virt — l'epicheia è la regola superiore delle azioni umane. Essa consiste nella capacità di valutare per conto proprio la situazione operativa concreta, considerata con tutte le circostanze e alla luce dei principi morali superiori. Come teologo cristiano, S. Tommaso va oltre la stretta giustizia oggettiva, e definisce l'epicheia come giustizia personale<sup>27</sup>. Il soggetto primario dell'epicheia è Dio stesso, perché solo Dio può rendere piena giustizia alla persona singola. Ma Dio — aggiunge Virt — rende partecipe l'uomo, come immagine Sua, della sua epicheia, il che garantisce la giustizia nella sua concrezione ultima<sup>28</sup>. Sempre secondo Virt, Suárez avrebbe sacrificato tutto questo alla certezza del diritto, e avrebbe limitato l'epicheia a tre casi ben circoscritti (le tre ipotesi ammesse anche dalla manualistica). Inoltre, la seconda scolastica aveva aggiunto alla legge morale naturale norme etiche concrete, mentre per San Tommaso questa conteneva soltanto i principi etici superiori. Perciò Sant'Alfonso ritenne che l'epicheia poteva essere applicata anche alla legge morale naturale "allargata" dagli scolastici spagnoli<sup>29</sup>. Virt conclude rilanciando il ruolo dell'epicheia. Nei recenti dibattiti sulla fondazione delle norme etiche sono stati recuperati molti elementi del concetto tradizionale di epicheia. Di fronte a certe situazioni concrete, spesso confuse, e per le quali non si trova nessuna soluzione chiara, l'epicheia può superare i limiti di alcune norme giuridiche positive della Chiesa, aprendo la strada ad una soluzione accettabile in coscienza, che va presa sulla base di ciò che in ultima analisi San Tommaso chiama *conditio personae*<sup>30</sup>. È comprensibile — conclude Virt — la paura nei confronti degli abusi dell'epicheia, ma la fede cristiana aiuta appunto a superare la paura che immobilizza. La fede rompe ogni sicurezza umana, pur necessaria, mantenendola aperta alla guida dello Spirito Santo<sup>31</sup>.

In sintesi, per Hamel San Tommaso ha concepito in modo troppo rigido e stretto l'ambito di applicazione dell'epicheia, tradendo così il concetto teorico che egli stesso aveva elaborato; a Suárez, invece, spetta il merito di aver proposto una concezione più larga. Virt pensa esattamente il contrario. San Tommaso concede all'uomo la capacità di valutare per conto proprio la situazione operativa concreta, mentre Suárez sarebbe responsabile di aver codificato rigidamente l'applicazione dell'epicheia, limitandola a solo tre ipotesi. Che cosa pensare di queste opposte valutazioni?

---

rénovateurs ne manqueront pas d'utiliser et de développer. D'autre part, quand il passe au domaine de l'application il adopte une attitude précautionneuse. Il semble mal se défendre contre une certaine crainte que l'épikie nuise à la majesté de la loi ou à l'autorité du législateur. On sent poindre également une certaine méfiance à l'égard du jugement du subordonné. Cela serait dû, selon Wittmann, à una influence platonicienne» (E. HAMEL, *L'usage de l'épikie*, cit., pp. 57.59-60).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>27</sup> Cfr. G. VIRT, voce *Epiqueya*, cit., p. 178.

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 178-179.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, p. 179.

Stando al significato più evidente dei testi, sembra avere ragione Hamel. Ma l'interpretazione di Hamel risente, a mio avviso, di un difetto ermeneutico: interpreta quanto San Tommaso afferma nel contesto di un'etica delle virtù, quale è quella tomista, dal punto di vista di un'etica delle norme e dell'obbligazione quale è quella di Suárez e della manualistica. Per San Tommaso l'epicheia è una virtù, vale a dire, un principio della ragione pratica che rende possibile l'esercizio di atti buoni ed eccellenti *in tutte le situazioni* in cui si ha a che fare con un'espressione linguistica normativa *deficiens propter universale*. L'Aquinate non specifica di più, perché dal suo punto di vista non ha senso chiedersi in quali ambiti è lecito esercitare una virtù etica. Con parole di Sant'Agostino, la virtù è una buona qualità dell'anima *qua recte vivitur, qua nemo male utitur*. La virtù non può essere usata per il male. D'altra parte, mi sembra vero che nella seconda scolastica il concetto di legge morale naturale è stato "allargato".

Anche la posizione di Virt risente, a mio parere, di un difetto di prospettiva. Egli affronta lo studio dell'epicheia a partire dalla rilettura di San Tommaso realizzata dai sostenitori di una certa concezione dell'autonomia morale, e quindi inserisce l'epicheia nel contesto di una dialettica tra legge e coscienza che è estranea sia al pensiero di Aristotele sia a quello di San Tommaso. Questo ci porta inevitabilmente al recente dibattito sugli atti intrinsecamente cattivi.

## 2. L'epicheia e il dibattito sull'esistenza di azioni intrinsecamente cattive

Dopo la pubblicazione dell'enciclica *Veritatis splendor*, alcuni autori hanno osservato che la teologia morale cattolica tradizionale, con l'approvazione almeno tacita della Chiesa, aveva ammesso delle eccezioni riguardanti norme che l'enc. *Veritatis splendor* presenta adesso come valide *semper et pro semper*. Sembra che con questa osservazione essi non intendono suggerire direttamente che le eccezioni potrebbero o dovrebbero essere ammesse, ma piuttosto affermare che in passato queste eccezioni sono state pacificamente riconosciute, anche se presentate o giustificate in maniera diversa. Si intende presentare, in definitiva, una situazione di fatto con la quale la *Veritatis splendor* entrerebbe incomprensibilmente in contraddizione.

Così si sostiene che sulla base del concetto di epicheia, del principio del doppio effetto oppure attraverso sottili distinzioni concettuali, si riusciva a rendere compatibili il valore assoluto del principio "non uccidere" e la legittima difesa, la pena di morte, certe forme di lasciar morire e certe modalità di auto-sacrificio che hanno il sapore di un suicidio per motivi morali (per esempio, per salvaguardare la castità); il valore assoluto del principio "non rubare" e la liceità di prendere dagli altri i beni necessari per uscire dallo stato di estrema necessità; il valore assoluto del comandamento "non mentire" e diverse forme di ambiguità e di restrizioni mentali, ecc.<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Argomentano in questa linea, per esempio, H. LEPARGNEUR, *Os conceitos da "Veritatis splendor"*, «Revista Eclesiastica Brasileira», 213 (1994), pp. 19-20; K. HILPERT, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, «Herder Korrespondenz», 47 (1993), pp. 626-627; J. FUCHS, *Das problem Todsünde*, «Stimmen der Zeit», 212/2 (1994), p. 79.

Secondo questi autori, la morale tradizionale voleva risolvere in questo modo gli stessi problemi che oggi intende risolvere il proporzionalismo, ma lo faceva in modo poco coerente e comprensibile. Anzi — osserva Virt — lo faceva in modo tautologico e inconcludente: venivano impiegate espressioni linguistiche valutative che davano per risolto in anticipo il problema da risolvere o non lo risolvevano affatto. Se l'assassinio è definito come un omicidio ingiusto, è chiaro che l'assassinio non sarà mai lecito, ma questo non aiuta a risolvere, per esempio, il problema della legittima difesa, né ci permette di sapere se certi comportamenti concreti sono o non sono un assassinio<sup>33</sup>.

Più concretamente, Virt e Hilpert lamentano il silenzio dell'enc. *Veritatis splendor* sulla virtù dell'epicheia, che dovrebbe consentire di dare alla morale un'impostazione più realistica, e che avrebbe un ruolo importante non solo sul piano delle leggi civili, ma anche su quello dei precetti morali. In modo particolare Virt lascia capire che sia la *Veritatis splendor*, sia la *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 14 settembre 1994<sup>34</sup>, trascurano quanto Sant'Alfonso aveva detto sull'epicheia in materia di legge morale naturale<sup>35</sup>, osservazione con la quale Virt sembra voler suggerire, almeno implicitamente, che l'autorità di Sant'Alfonso, eminente santo e dottore della Chiesa, potrebbe essere invocata criticamente contro l'insegnamento in materia del recente magistero della Chiesa.

L'analisi dei testi realizzata precedentemente evidenzia, a mio avviso, che questa obiezione risponde ad una prospettiva morale estranea a Sant'Alfonso e alla tradizione teologico-morale nella quale egli si muoveva. In tale obiezione c'è, da una parte, l'idea che le norme morali *categoriali* sono norme semplicemente umane. Così Fuchs, per esempio. Egli ammette certamente l'esistenza di una legge morale naturale non scritta, che non può mai essere *deficiens*. Ma ci sono anche le norme morali *categoriali* di legge naturale, «ovvero quelle norme concrete ed operative che determinano cosa corrisponda concretamente alla castità, alla giustizia, alla fedeltà, alla veracità, ecc. Tali norme infatti, in quanto 'sintetiche', non possono esistere senza l'esperienza della realtà di questo mondo e della vita umana e, nella loro determinazione ultima e concreta, senza una debita valutazione umana. Queste norme non sono altro che concezioni e giudizi fatti e 'redatti' dagli uomini stessi e perciò esse possono essere di per sé deficienti e generali piuttosto che non universali in senso stretto»<sup>36</sup>. Pertanto, secondo Fuchs, tutte le norme morali concrete possono aver bisogno di una correzione dell'epicheia, perché sono in fondo norme umane. Siamo quindi alla concezione descritta e criticata nei nn. 36-37 dell'enciclica *Veritatis splendor*, concezione che vede l'epicheia non come principio virtuoso di una scelta eccellente, ma come eccezione, e che non ammette l'esistenza di azioni intrinseca-

<sup>33</sup> Cfr. G. VIRT, *Epikia und sittliche Selbstbestimmung*, cit., pp. 213-218.

<sup>34</sup> D'ora in avanti verrà citata *Lettera CDF 14/9/1994*.

<sup>35</sup> Cfr. G. VIRT, *Epikia und sittliche Selbstbestimmung*, cit., p. 204, e *Die vergessene Tugend der Epikia*, cit., p. 274.

<sup>36</sup> J. FUCHS, *Etica Cristiana in una società secolarizzata*, cit., pp. 143-144.

mente cattive. È vero che Fuchs tocca diversi problemi veri e seri, tra i quali per esempio quello della differenza tra *genus naturae* e *genus moris* o quello del concetto di norma morale, ma lo fa da una prospettiva normativista che non permette di risolverli in modo soddisfacente. Ho spiegato altrove tutta la questione<sup>37</sup>. Qui basti notare che una cosa è affermare che alcune formulazioni linguistico-normative di esigenze etiche riconducibili alla legge morale naturale possono qualche volta venir meno a causa della loro universalità, e un'altra è sostenere che il linguaggio umano non può esprimere in linea di principio esigenze etiche concrete (“categoriali”) veramente universali. Dalla prima proposizione non scaturisce la seconda.

C'è, poi, il vizio di descrivere in modo fisicista — e quindi per forza premorale — l'oggetto delle azioni umane<sup>38</sup>, in modo da far 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, e quindi intendendole come un processo o un evento di ordine solamente fisico, 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”<sup>39</sup>.

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, e non questa su quello. La domanda da porsi è questa: il fondamento di una norma è la moralità dell'azione comandata o vietata, oppure la moralità dell'azione deriva dal suo rapporto con una norma umanamente stabilita allo scopo di raggiungere o mantenere uno stato di cose vantaggioso? Nella prospettiva di un'etica normativista moderna (Kant, l'utilitarismo, il proporzionalismo, ecc.), è vera la seconda parte dell'alternativa. Prima viene la norma, e poi l'azione buona o cattiva. Il problema era già stato posto esplicitamente da Kant quando spiega ciò che egli denomina “*il paradosso del metodo di una critica della ragione pratica*”: «che cioè il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe esser posto a base), ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “*Veritatis splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, «Acta Philosophica», 5 (1996), pp. 47-75.

<sup>38</sup> Vizio contro il quale previene l'enciclica *Veritatis splendor*. «Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto. In quanto conforme all'ordine della ragione, esso è causa della bontà della volontà, ci perfeziona moralmente e ci dispone a riconoscere il nostro fine ultimo nel bene perfetto, l'amore originario. Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 78).

<sup>39</sup> Cfr. su questo problema S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad 3.

<sup>40</sup> I. KANT, *Critica della ragione pratica*, Laterza, Roma-Bari 1966<sup>9</sup>, pp. 79-80.

Questa impostazione normativistica risponde a ciò che veramente sono le leggi e regolamenti civili fondati su determinazioni convenzionali. La necessità di salvaguardare un certo stato di cose, che in ultima analisi può contenere anche dei valori etici, giustifica una normativa, secondo la quale si distinguono le azioni buone da quelle cattive, azioni che non hanno una positività o negatività intrinseca indipendentemente dalla norma. Un buon esempio può essere il codice stradale. L'ordinata circolazione delle autovetture, necessaria per tutelare il valore costituito dalla sicurezza dei cittadini, impone per esempio di tenere la destra e di fermarsi davanti al semaforo in rosso, e vieta il contrario. Ma possono esserci eccezioni e anche epicheia: nel primo pomeriggio di una domenica di agosto, quando la città è deserta, non ha molto senso aspettare davanti al semaforo, se la visibilità è buona e c'è completa certezza di non correre e di non far correre ad altri nessun pericolo; nelle stesse condizioni è moralmente possibile tenere la sinistra per alcuni metri in modo da evitare un'irregolarità del fondo stradale, ecc. Tutto ciò è possibile perché non c'è un disordine intrinseco in quelle azioni, che sono buone o cattive soltanto per il loro rapporto ad un regolamento che generalmente è funzionale ad ottenere uno stato di cose vantaggioso o addirittura necessario.

Ma 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 inserisce l'epicheia. Quando un'esigenza etica, che originariamente è un'esigenza di virtù, viene espressa attraverso una formulazione linguistico-normativa 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, giacché 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 deve essere restituito. L'uomo giusto (colui 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.

Nella prospettiva che a noi sembra più adeguata, ogni norma veramente etica ha un fondamento ontologico, che è la positività o negatività etica intrinseca di un tipo di azione morale, che appunto in quanto categoria analitica propriamente morale

deve essere descritta in modo non fisicista, vale a dire: deve essere descritta secondo il suo *genus moris* e non secondo il suo *genus naturae*, e pertanto mettendo in luce il tipo di rapporto esistente tra l'intenzionalità intrinseca all'azione stessa (*finis operis*) e i principi costitutivi della ragione pratica (le virtù). Le norme valide *semper et pro semper* sono in ultima analisi comprensibili soltanto in questa prospettiva, nella quale esse rispondono al fatto che esistono azioni con un'identità morale negativa che rimane sempre, perché nella loro intenzionalità volontaria intrinseca c'è un contrasto importante con i principi della ragione pratica (le virtù). Non è esatto dire che queste azioni sono in sé cattive indipendentemente dal loro contesto, perché in realtà sono azioni che portano con sé, e inseparabilmente, un contesto, una rete di relazioni etiche sufficienti a determinare univocamente e invariabilmente la loro moralità essenziale. L'adulterio, per esempio, è un atto che s'inserisce negativamente nella rete di relazioni etiche instaurata dal matrimonio. Più in generale, si avrà un atto intrinsecamente cattivo ogni volta che viene scelto un comportamento che, in virtù della sua intenzionalità volontaria intrinseca (*finis operis*), incide negativamente sulla rete di relazioni verso Dio, verso il prossimo o verso se stesso (auto-relazione) determinata dalla carità. Anche da questa angolatura si vede che l'epicheia non può essere concepita secondo la logica dell'eccezione; anzi, l'epicheia trova il suo fondamento nel *principio della non eccezione*: il valore intrinseco delle esigenze virtuose non tollera eccezioni, e perciò il loro rispetto sta al di sopra persino delle formulazioni normative, pur riconoscendo che solo in circostanze eccezionali ci sarà un contrasto tra quelle esigenze etiche e il senso letterale delle formulazioni normative.

A qualcuno potrebbe sembrare che in pratica non esiste una differenza sostanziale tra le due impostazioni, soprattutto se teniamo conto che — come abbiamo visto nella prima parte di questo studio a proposito di Suárez — non si può assolutamente escludere che in circostanze veramente eccezionali si verifichi una *mutatio materiae*<sup>41</sup>. Si potrebbe quindi pensare che alla fin fine si ottiene lo stesso risultato dicendo che la legittima difesa è un'azione che, a causa del suo rapporto con la virtù della giustizia, è essenzialmente diversa dell'omicidio, oppure dicendo che è un omicidio giustificato, o un'eccezione alla norma dell'omicidio. Ma in realtà esistono notevoli differenze.

Parlare di eccezioni — o dell'epicheia come eccezione — fa pensare non alla non assolutezza di *alcune* formulazioni linguistico-normative, ma alla non assolutezza delle esigenze etiche in quanto tali o, se si vuole, all'impossibilità di esprimere attraverso il linguaggio umano esigenze delle virtù etiche che siano allo stesso tempo concrete e universalmente valide. Più chiaramente, la logica delle eccezioni nega la possibilità di descrivere in astratto tipi di azione che hanno una moralità intrinseca assoluta, negazione che presuppone l'idea inaccettabile — della quale abbiamo già parlato — che l'oggetto morale di un'azione non sia né possa essere altro che la descrizione fisica dell'azione stessa.

Un esempio può illustrare il problema. Alcuni autori pensano che la morale cattolica intenda la categoria morale “contraccezione” come il semplice atto fisico di

<sup>41</sup> Cfr. la sezione III, 5.1 della prima parte.

“prendere una pillola anovulatoria” — in realtà, così la interpretano loro —, e allora non capiscono che una tale azione possa essere considerata come intrinsecamente cattiva per il suo oggetto, vale a dire, cattiva sempre e dovunque<sup>42</sup>. Ma la morale cattolica non intende l’azione “contraccezione” in quel modo. L’enciclica *Humanae vitae*, per esempio, non condanna l’azione “prendere una pillola anovulatoria in sé”; afferma invece che è esclusa «ogni azione che, o in previsione dell’atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione»<sup>43</sup>. E immediatamente dopo, nel n. 15, sostiene la liceità dei mezzi veramente terapeutici che, come effetto indiretto previsto ma non desiderato, possono impedire la procreazione<sup>44</sup>. L’espressione “si proponga come scopo o come mezzo”, indica chiaramente che l’azione morale “contraccezione” contiene in ogni caso un “proponimento” contraccettivo, che abbiamo chiamato intenzionalità intrinseca dell’azione, qualunque sia l’ulteriore intenzione dell’agente (il *finis operantis* della manualistica). L’azione “contraccezione” e l’uso terapeutico di un anovulatorio sono scelte morali essenzialmente diverse a livello di oggetto morale (*finis operis*). La loro diversità non deriva dalle intenzioni ulteriori (*finis operantis*). Se si accettasse invece una descrizione fisicista dell’azione “contraccezione” (contraccezione come mero atto fisico di ingerire una pillola anovulatoria), per distinguerla dall’uso terapeutico di un anovulatorio non ci sarebbe altra via di uscita che ricorrere alle intenzioni ulteriori (*finis operantis*), ma nel farlo andrebbe distrutta la nozione stessa di oggetto morale, vale a dire, la possibilità che alcune azioni abbiano un’identità etica, definibile in astratto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni o dalle conseguenze, identità etica che non potrà cambiare se l’intenzionalità basilica dell’azione si oppone ad una esigenza essenziale di alcuna o alcune virtù etiche (giustizia, castità, ecc.). Se si dovesse ricorrere al *finis operantis* per distinguere azioni che in realtà sono essenzialmente diverse in virtù del loro oggetto (per esempio, contraccezione e uso terapeutico di un anovulatorio), allora si dovrebbe valutare volta per volta anche la moralità delle azioni che hanno un identico oggetto morale (nel nostro esempio, ciascuna delle singole azioni che sono vera-

<sup>42</sup> Cfr. R. McCORMICK, *Geburtenregelung als testfall der Enzyklika*, in D. MIETH (hrsg.), *Moraltheologie im Abseits?...*, cit., p. 272.

<sup>43</sup> PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 14.

<sup>44</sup> Non è da escludere che il farmaco impiegato da una persona con una finalità veramente terapeutica possa essere lo stesso che un’altra adopera per rendere infecunde le relazioni coniugali. Andrebbe allora considerato il principio stabilito da S. Tommaso nella *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3, ad 3: «È possibile invece che un atto, identico nella sua specie fisica, sia ordinato a fini diversi nell’ordine volitivo: l’uccisione di un uomo, per esempio, che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all’esecuzione della giustizia che all’appagamento dell’ira. E si avranno allora atti specificamente diversi nell’ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù, e nel secondo un atto peccaminoso. Il moto, infatti, non riceve la specie da un termine accidentale, ma solo da un termine appropriato (*solum ab eo quod est terminus per se*). Ora, i fini morali sono accidentali per le cose fisiche; e al contrario la finalità di ordine fisico è accidentale nell’ordine morale. Niente però impedisce che atti specificamente identici nell’ordine fisico, siano diversi nell’ordine morale, e viceversa». Si tenga conto però che qui S. Tommaso parla dei fini prossimi (*finis operis*) che costituiscono l’essere morale dell’atto, e non delle ulteriori intenzioni dell’agente (*finis operantis*), quali sarebbero, per esempio, i motivi per i quali una persona vuole rendere infecunde le relazioni coniugali.

mente contraccizione in senso morale), il che implica ovviamente la negazione dell'*intrinsece malum*. In poche parole: la descrizione fisicista dell'azione consente, prima, una indebita neutralizzazione delle azioni scelte e, dopo, una loro continua ridefinizione sulla base di intenzioni e conseguenze ulteriori<sup>45</sup>.

Sullo sfondo c'è un importante problema gnoseologico. Per un razionalista morale, come Kant, la ragione coglie *a priori* l'elemento razionale universale (che in Kant è formale), e poi procede deduttivamente (applicando il test dell'universalità alle diverse massime di azione). Per un nominalista, esistono solo le azioni singolari, che sono l'oggetto della volontà del superiore che comanda, vieta o dispensa (e che in linea di principio potrebbe dispensare da tutto). Per il realismo moderato di San Tommaso, invece, la ragione umana ha la capacità di cogliere nel singolare l'universale che in esso si realizza, dopo di che può formulare — mediante un'operazione intellettuale chiamata astrazione — categorie analitiche e regole di comportamento di valore universale. La logica delle eccezioni — e dell'*epicheia* come eccezione — non è capace di denunciare l'insufficienza del razionalismo morale senza cadere nelle reti del nominalismo etico.

## V. L'*epicheia* e il problema dei fedeli divorziati risposati

### 1. Premessa

Tra le sofferenze susseguenti alla rottura della convivenza familiare, particolarmente se ratificata dal divorzio civile, è da annoverare la delicata situazione in cui si pongono, nei confronti della comunità cristiana e della vita sacramentale<sup>46</sup>, i fedeli cattolici che contraggono in foro civile una seconda unione. L'inquietudine suscitata da queste dolorose situazioni, spiega che già da qualche tempo siano state avanzate diverse proposte di soluzione per questo problema morale e pastorale. In non pochi casi tali proposte aggirano punti importanti della dottrina cattolica e, più spesso, presuppongono una nuova comprensione della dottrina cattolica sul matrimonio<sup>47</sup>. Anche se in queste pagine affronteremo il problema solo dal punto di vista dell'*epicheia*, sarà utile per i lettori richiamare brevemente i dati dottrinali che permettono di inquadrare adeguatamente l'intera questione.

1. La Chiesa considera che l'unità e l'indissolubilità sono proprietà essenziali del matrimonio per diritto naturale. Tali proprietà ricevono un'ulteriore conferma e rafforzamento dal carattere sacramentale del matrimonio cristiano<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Si veda a questo proposito l'editoriale *La recezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica*, «L'Osservatore Romano», 20-V-1995, p. 1.

<sup>46</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 84.

<sup>47</sup> Per una visione di insieme delle principali proposte, si veda B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996, capitoli 2° e 3° della Prima Parte. Si veda anche U. NAVARRETE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*, «Periodica», 58 (1969), pp. 415-489.

<sup>48</sup> «Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem» (CIC, 1056).

2. Tutti possono contrarre matrimonio, se non ne hanno la proibizione dal diritto<sup>49</sup>. Lo *ius connubii* è un diritto naturale<sup>50</sup>.

3. Per la Chiesa Cattolica l'indissolubilità del matrimonio cristiano genera un vincolo permanente che non può essere dissolto dai coniugi né dallo Stato. Perciò l'indissolubilità non solo significa che è una colpa morale rompere il vincolo coniugale, ma anche che mentre vive il coniuge legittimo tale vincolo costituisce un impedimento di diritto naturale e divino che rende invalido un secondo matrimonio<sup>51</sup>. La Chiesa non può dispensare né ha mai dispensato da tale impedimento se il matrimonio rato è stato consumato<sup>52</sup>. Che la Chiesa non possiede il potere di dissolvere il matrimonio rato e consumato è almeno dottrina cattolica<sup>53</sup>; Billot qualificava tale tesi come *de fide catholica* e altri autori come *proxima fidei*<sup>54</sup>. Si tratta di una dottrina più volte ribadita dai Romani Pontefici, in particolare a partire da Gregorio XVI fino ai nostri giorni.

4. Dal punto di vista esegetico è perfettamente possibile interpretare la clausola matteana come ha fatto sempre la Chiesa Cattolica<sup>55</sup>. In ogni caso, i testi evangelici considerati complessivamente dimostrano la volontà del Signore di ripristinare l'indissolubilità del matrimonio come era "nel principio", opponendosi alle eccezioni dell'Antico Testamento. Si intuisce immediatamente che subordinare l'indissolubilità ad una condizione libera facilmente realizzabile (adulterio) è semplicemente rendere possibile il divorzio in ogni caso. Per questo l'adulterio con promessa di matrimonio è stato considerato per molti secoli come impedimento di crimine, anche se nel CIC del 1983 non lo è più. Se il Signore avesse detto veramente che l'adulterio scioglie il vincolo coniugale, non si vede come avrebbe inteso ripristinare l'originaria indissolubilità del matrimonio<sup>56</sup>.

5. La Chiesa Cattolica ha sempre sostenuto che il matrimonio tra cattolici, anche

<sup>49</sup> Cfr. CIC, 1058.

<sup>50</sup> Perciò «la retta risoluzione [delle cause di nullità del matrimonio] tende a che nel miglior modo possibile sia provveduto così alla santità e alla fermezza del matrimonio, come al naturale diritto dei fedeli [«niuna legge umana può togliere all'uomo il diritto naturale e primitivo del coniugio» (insegnavano Leone XIII e Pio XI)], tenendo nel debito conto il bene comune della umana società e il bene privato dei coniugi» (PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 3 ottobre 1941, n. 1: AAS 33, (1941), pp. 421-426).

<sup>51</sup> Cfr. CIC, 1085, § 1.

<sup>52</sup> Cfr. CIC, 1141. Sullo scioglimento del matrimonio non consumato e sul privilegio paolino si vedano i canoni 1142-1150 del CIC.

<sup>53</sup> Cfr. lo studio prima citato di U. NAVARRETE; si veda anche P. ADNÈS, *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1979, p. 192.

<sup>54</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Indissolubilitas...*, cit., pp. 448-449.

<sup>55</sup> Esiste su questo punto un'ampia bibliografia specialistica. Sono importanti gli studi di Bonsirven, Bruce Malina e Vargas-Machuca. Per una visione di insieme, cfr. A. DíEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Ed. Fe Católica, Madrid 1978.

<sup>56</sup> Sul piano dei dati di fatto va notato che l'esperienza delle chiese orientali non cattoliche dimostra che il principio dell'eccezione è animato da una dinamica intrinseca che tende al progressivo e inarrestabile ampliamento. Le chiese orientali non si limitano alla clausola matteana, perché ammettono molte altre cause di divorzio; alle volte basta il consenso dei coniugi. Tutto ciò è stato documentato da L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, EDB, Bologna 1976.

quando sia cattolica una sola delle parti, è retto dal diritto divino e dal diritto canonico<sup>57</sup>. Questa potestà implica la facoltà di stabilire impedimenti, dispense, ecc. salvo il diritto naturale e divino.

6. Chi è consapevole di aver commesso un peccato grave non deve ricevere la Comunione senza premettere la confessione sacramentale<sup>58</sup>. La necessità di essere nello stato di grazia per ricevere l'Eucaristia è senza dubbio di diritto divino<sup>59</sup>. Sulla natura del precetto di premettere anche la confessione sacramentale ci sono opinioni diverse: alcuni ritengono che sia un precetto divino (Sant'Alfonso); altri, un precetto ecclesiastico grave (Noldin, Genicot). Comunque sia, sono previsti *a iure* i casi in cui esiste dispensa per non premettere la confessione sacramentale: impossibilità di confessarsi per mancanza di confessore idoneo e necessità grave di ricevere la comunione (infamia grave, per esempio). In questi casi si è tenuti a fare un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima<sup>60</sup>.

7. Il canone 915 del CIC 1983 include anche i fedeli divorziati risposati<sup>61</sup>.

Questi elementi dottrinali determinano la prassi costante e universale della Chiesa Cattolica, fondata sulla Sacra Scrittura, e recentemente ribadita dalla *Familiaris consortio*, n. 84, dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650 e dalla *Lettera CDF 14/9/94* sull'impossibilità di accedere all'Eucaristia da parte dei fedeli divorziati risposati, tranne nel caso in cui essi siano in grado di accettare la soluzione approvata per il foro interno<sup>62</sup>.

Ora dobbiamo vedere come è stata invocata l'epicheia a proposito dei fedeli divorziati risposati.

## 2. Impostazione del problema

Riguardo alla cura pastorale dei fedeli divorziati risposati, l'epicheia è stata richiamata da alcuni autori in modo generico, senza fornire indicazioni sulla legge

<sup>57</sup> Cfr. CIC, 1059.

<sup>58</sup> Cfr. CIC, 916; CONCILIO TRIDENTINO, sess. XXIII, Dz-Schö. 1646-1647, 1661; Cfr. anche Dz-Schö. 2058-2059 (proposizioni condannate da Alessandro VII).

<sup>59</sup> Cfr. *I Cor* 11, 27-29.

<sup>60</sup> «Qui conscius est peccati gravis, sine praemissa sacramentali confessione Missam ne celebret neve Corpori Domini communicet, nisi adsit gravis ratio et deficiat opportunitas confitendi; quo in casu meminerit se obligatione teneri ad eliciendum actum perfectae contritionis, qui includit propositum quam primum confitendi» (CIC, 916).

<sup>61</sup> Cfr. *Communicationes*, p. 13 (1981), pp. 412 e 15 (1983), p. 194. Il canone 915 stabilisce che «Ad sacram communionem ne admittantur excommunicati et interdicti post irrogationem vel declarationem poenae *aliquae in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes*». Abbiamo sottolineato l'espressione che include i fedeli divorziati risposati.

<sup>62</sup> «La riconciliazione nel sacramento della penitenza — che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico — può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò importa, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi — quali, ad esempio, l'educazione dei figli — non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi» (Esort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 84).

ecclesiastica che a loro avviso viene meno a causa della sua universalità, e senza indicare gli eventuali casi in cui ciò avviene<sup>63</sup>. Finché non vengano apportati i necessari chiarimenti, l'obiezione è teologicamente e canonicamente intrattabile, e non si vede come potrebbe essere presa in considerazione. D'altra parte, questi autori scambiano frequentemente l'epicheia con un non ben precisato principio di tolleranza<sup>64</sup>, che certamente con l'epicheia non ha niente a che vedere, come abbiamo visto lungo questo studio.

Altri autori, invece, hanno invocato l'epicheia riguardo 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. Prima della pubblicazione del CIC del 1983 diversi autori avevano prospettato, con sfumature diverse, la possibilità di contrarre un secondo matrimonio senza che sia stata data sentenza di nullità del primo<sup>65</sup>. In alcune diocesi degli Stati Uniti questa soluzione cominciò ad essere adottata, ma in seguito fu respinta dalle autorità ecclesiastiche e dalla Santa Sede<sup>66</sup>.

Posteriormente, sia la nuova legislazione per la Chiesa latina<sup>67</sup>, sia quella per la Chiesa Cattolica di rito orientale<sup>68</sup>, stabilivano nuove norme circa la forza probante delle dichiarazioni delle parti nei processi di nullità, che rendevano più difficile la discordanza tra foro interno e foro esterno. Tuttavia, la soluzione prima citata per il caso di "buona fede" è stata riproposta dopo il CIC del 1983 da alcuni autori, come

<sup>63</sup> Questo è il caso, per esempio, del richiamo contenuto nel n. 3 della Lettera con la quale i Vescovi della provincia ecclesiastica dell'Alto Reno hanno accompagnato nell'ottobre 1994 la Lettera CDF 14/9/94.

<sup>64</sup> Cfr. il n. 5 della Lettera dei Vescovi dell'Alto Reno. Alla dispensa e alla tolleranza si richiama esplicitamente A. POLAG, *Die Beziehung der Katholiken zur Kirche nach dem Scheitern einer Ehe. Problembeschreibung aus der Sicht eines Seelsorgers*, in TH. SCHNEIDER (hrsg.), *Geschieden, Wiederverheiratet...*, cit., pp. 15-17. L'Autore non si pone il problema se in certe materie la Chiesa ha il potere di dispensare. E così, paradossalmente, mentre viene criticata la competenza del Magistero, si presuppone un'immagine volontarista della Chiesa secondo la quale i Pastori potrebbero far tutto e il contrario di tutto. L'unico problema sarebbe che adesso i Pastori, per durezza o rigidità, non vogliono fare ciò che i fedeli e i tempi chiedono. Non mi sembra una prospettiva ecclesiologica corretta.

<sup>65</sup> Cfr. D. STAFFA, *De celebratione alterius matrimonii absque sententia de nullitate prioris*, «Apollinaris», 30 (1957), pp. 471-472; B. HÄRING, *Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases*, «The Jurist», 30 (1970), pp. 21-30; U. NAVARRETE, *Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio*, in *Investigationes theologico-canonicæ*, Roma 1978, pp. 338-40; F.J. URRUTIA, *The 'Internal Forum Solution'. Some Comments*, «The Jurist», 40 (1980), pp. 137-140.

<sup>66</sup> Cfr. Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede dell'11 aprile 1973.

<sup>67</sup> Cfr. CIC, 1536, § 2 e 1679.

<sup>68</sup> Cfr. CCEO, 1217, § 2 e 1365.

Provost<sup>69</sup> e Häring, mentre altri studiosi si dichiaravano contrari a tale proposta<sup>70</sup>. Per focalizzare il problema, riportiamo quanto Häring scriveva nel 1990:

«L'*epicheia* si pone soprattutto là dove una dichiarazione di nullità fu negata soltanto perché non tutte le prove erano disponibili, mentre gli interessati e, dopo sufficiente riflessione, anche il pastore d'anime, sono convinti che la prima unione fosse fin dall'inizio invalida. Grazie alla virtù dell'*epicheia*, in tal caso gli interessati sono anche fondamentalmente giustificati a contrarre un secondo matrimonio. E, a mio modo di vedere, il pastore d'anime può presiedere, con grande discrezione, alla celebrazione delle nozze»<sup>71</sup>.

Questa è pertanto la proposta che dobbiamo discutere di seguito.

### 3. Discussione del caso di “buona fede”

Una questione previa è quella di sapere se il § 2 del canone 1085 è una legge irritante, giacché tutti sono d'accordo nell'affermare che il bene comune richiede che le leggi irritanti non possano essere corrette mediante l'*epicheia*. Mentre il § 1 di quello stesso canone è una legge irritante, contenente un impedimento dirimente di diritto naturale e divino («*invalidè matrimonium attentat*»), sembra che il § 2 non lo è. Esso dice infatti che «*non ideo licet aliud contrahere, antequam de prioris nullitate aut solutione legitime e certo constiterit*», senza cenno alcuno all'invalidità. Ciò si spiega perché solo la validità del primo matrimonio secondo la *veritas rei* può determinare l'invalidità del secondo. Tuttavia siamo davanti ad una legge assai importante, perché dato che si deve presumere che il primo matrimonio canonico è stato valido<sup>72</sup>, si deve anche presumere che le persone (o una di esse) che intendono contrarre un secondo matrimonio sono inabili, e allora la legge ecclesiastica esige giustamente che ci sia la certezza secondo diritto che non esiste un impedimento dirimente non dispensabile, quale è quello di vincolo. Comunque, in rigore il § 2 del

<sup>69</sup> *Internal Forum Marriage: Reflections on a Study by Urban Navarrete*, in *Magister Canonistarum*, Salamanca 1994, pp. 199-214.

<sup>70</sup> Cfr. M.F. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati. Annotazioni circa alcuni articoli di stampa*, «L'Osservatore Romano», 13-IX-1987; ID., *La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede circa i fedeli divorziati risposati. Problematiche canonistiche*, «L'Osservatore Romano» 18-XI-1994; W.E. MAY, *Las opiniones del padre B. Häring sobre la pastoral de los divorciados vueltos a casar*, «L'Osservatore Romano», ed. spagnola, 22-III-1991; C. BRESCIANI, *La pastorale dei divorziati risposati in recenti pubblicazioni*, «La Famiglia», 152 (1992), pp. 5-12; J.M. POMMARÈS, *La coordination des fors interne et externe dans l'ordonnement canonique actuel*, Roma 1993, pp. 102-103; P. BIANCHI, *Nullità di matrimonio non dimostrabili. Equivoco o problema pastorale?*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 6 (1993), pp. 280-297; J. LLOBELL, *Foro interno e giurisdizione matrimoniale canonica*, «Rivista Diocesana Torinese», febbraio 1996, pp. 1-22.

<sup>71</sup> B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati...*, cit., p. 78. Anche G. VIRT si richiama esplicitamente all'*epicheia*: *Die vergessene der Epikie*, cit., pp. 267-283.

<sup>72</sup> «*Matrimonium gaudet favore iuris; quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur*» (CIC, 1060).

canone 1085 non è una legge irritante, e quindi sembra 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 dal legislatore, e che pertanto non può rientrare nel § 2 del canone 1085, e che il legislatore stesso non vi 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 tale 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 obbligare anche in quel caso, non ha inteso farlo<sup>73</sup>. Esaminiamo separatamente le tre ipotesi, a cominciare dalle due più semplici.

Per quanto riguarda la prima ipotesi [a)], non vedo che esista nessun caso in cui l'osservanza del § 2 del canone 1085 possa nuocere *contrarie* al 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 che la Chiesa eserciti 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 rammaricano noi tutti.

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. Recentemente il Romano Pontefice, al quale spetta il supremo potere legislativo e giudiziario nella Chiesa, ha espresso di nuovo la sua *mens*:

«Ove pertanto sorgano dubbi sulla conformità di un atto (per esempio, nel caso specifico di un matrimonio) con la norma oggettiva, e conseguentemente venga posta in questione la legittimità o anche la stessa validità di tale atto, il riferimento deve essere fatto al giudizio correttamente emanato dalla legittima autorità (cfr. can. 135 § 3), e non invece ad un preteso giudizio privato, tanto meno ad un convincimento arbitrario del singolo. È principio, questo, tutelato anche formal-

<sup>73</sup> Riguardo al problema concreto che ora ci occupa non è necessario considerare una quarta ipotesi contemplata da Suárez (cfr. sezione III, 5.3 della prima parte di questo studio), vale a dire, l'osservanza della legge che implicasse un serio pericolo di morte.

mente dalla legge canonica, che stabilisce: *‘Quamvis prius matrimonium sit irritum aut solutum qualibet ex causa, non ideo licet aliud contrahere, antequam de prioris nullitate aut solutione legitime et certo constiterit’* (can. 1085 § 2). 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. Tale principio vale per quanto riguarda non soltanto il diritto sostanziale, ma anche la legislazione di natura processuale. Di questo occorre tener conto nell’azione concreta, avendo 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. Di questo soprattutto devono tener conto quei Pastori che fossero eventualmente tentati di distanziarsi nella sostanza dalle procedure stabilite e confermate nel Codice. A tutti deve essere ricordato 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)<sup>74</sup>.

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 delle 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 implica 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. Come sappiamo, 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<sup>75</sup>. Questo significa che non è possibile addurre che in un caso concreto l’unità e indissolubilità del matrimonio ha delle esigenze difficili. Neppure basta che la mancata sentenza di nullità da parte di un tribunale ecclesiastico non risponda alle attese dell’attore e dell’avvocato: questo accade sempre, poiché altrimenti né l’attore avrebbe intrapreso la causa né l’avvocato l’avrebbe accettata. Sarebbe possibile richiamarsi all’epicheia soltanto se, a causa di circostanze eccezionali, venisse negato a una persona abile l’esercizio dello *ius connubii*, in modo non previsto e non prevedibile dal legislatore

<sup>74</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 10-II-1995, n. 9.

<sup>75</sup> Si ricordino le parole del Gaetano: «quia causa defectus eius, ad hoc ut aequitas habeat locum, non est quaecumque, sed sola ista, scilicet si propter universale deficit; hoc est, ideo deficit quia quod universaliter statutum est in hoc particulari casu deficit» (commento all’art. 1 della *quaestio* 120 della *Secunda secundae*).

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 eccezionali circostanze politiche, i cattolici restano 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 cinesi residenti nella parte occupata dai comunisti che, da una parte, non potevano senza grave incomodo osservare alcuni impedimenti ecclesiastici e, dall'altra, non potevano sospendere 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 analoghi, vale a dire, casi in cui la nullità è assai manifesta, ma per diverse 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<sup>76</sup>.

D'altra parte, tenendo conto delle già citate nuove norme circa la forza probante delle dichiarazioni delle parti nei processi di nullità<sup>77</sup>, non si riesce ad 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 del processo giudiziario o, quando sia il caso, del processo documentale<sup>78</sup>. È vero che si presuppone la buona fede delle parti, ma è anche vero, da un canto, che se la loro convinzione soggettiva è ben fondata *non si vede perché le parti e gli avvocati non riescono a trasmetterla ai giudici* (non ci vuole altro perché la nullità venga riconosciuta) e, dall'altro, che una cosa è conoscere un fatto interno (l'eventuale vizio di consenso) e un'altra sapere come qualificarlo giuridicamente<sup>79</sup>. Infine, 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?»<sup>80</sup>.

Che concedere alle parti interessate una specie di facoltà di autodichiarazione di nullità sia una proposta giuridicamente e moralmente inaccettabile<sup>81</sup>, viene in qualche modo evidenziato dal fatto che le stesse proposte in favore del caso "di buona

<sup>76</sup>Cfr. I. GORDON - Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimoniale et processuale*, vol. I, Romae 1977, pp. 1252-1259. Per ulteriori informazioni, con notizie sulle fattispecie che sono state risolte amministrativamente, cfr. R. L. BURKE, *La procedura amministrativa per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, in AA.VV., *I procedimenti speciali in diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 93-105.

<sup>77</sup>Cfr. M.F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, «Ius Ecclesiae», 5 (1993), pp. 437-468; J. LLOBELL, *Foro interno e giurisdizione matrimoniale canonica*, cit.

<sup>78</sup>Cfr. CIC, 1686-1688.

<sup>79</sup>Cfr. M.F. POMPEDDA, *La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede...*, cit.

<sup>80</sup>Pio XII, *Discorso alla Rota Romana*, 3-X-1941, n. 2.

<sup>81</sup>Nella sua lettera a *The Tablet* (26-X-1991) il Card. J. RATZINGER, parlava in questo senso della

fedele» esigono che debba intervenire un sacerdote esperto, che poi «informerà il parroco competente nel caso del permesso di ammissione all'Eucaristia»<sup>82</sup>. Altri autori, come F. Bersini, propongono la creazione in ogni diocesi di un organismo che consigli il Vescovo sulla risposta da dare nel foro interno<sup>83</sup>. Quello che non si capisce — e mi sembra che nessuno è riuscito a spiegare in modo convincente — è *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*. Vale a dire: se io come sacerdote arrivo alla ben fondata convinzione di coscienza che un certo matrimonio è stato nullo, perché io stesso, come giudice, non posso arrivare alla stessa ben fondata convinzione? 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 infine che persone di grande competenza ed 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<sup>84</sup>. Così viene a cadere il presupposto che sta alla base del problema stesso.

Sulla base delle precedenti 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, in modo tale che per casi reali le attuali disposizioni canoniche vengano meno *aliquo modo contrarie*. Finché non sia prodotta una tale dimostrazione, non è possibile celebrare un secondo matrimonio canonico prima che sia constatata legittimamente e con certezza la nullità o lo scioglimento del precedente. Nell'ipotesi che, contravvenendo all'ordinamento canonico, il secondo matrimonio fosse stato celebrato, esso non può essere ritenuto valido.

Per completezza notiamo infine che alcuni tra coloro che si sono richiamati all'epicheia intendevano riferirsi non tanto alla validità della seconda unione, ma alla possibilità di accedere all'Eucaristia per i fedeli divorziati risposati la cui prima unione è stata certamente valida. Questa ipotesi mette in discussione alcuni dei dati dottrinali da noi segnalati precedentemente come punto di partenza, e pertanto implica questioni teologiche e canoniche che eccedono l'oggetto del presente studio. Qui ci limitiamo a far presente che, anche se talvolta si parla esclusivamente della ricezione dell'Eucaristia per questi fedeli, tuttavia il vero problema è se questi fedeli possono ricevere il sacramento della Penitenza, vale a dire, se i fedeli che «si trovano in una situazione che oggettivamente contrasta con la legge di Dio»<sup>85</sup> sono in grado

---

«contraddizione intrinseca del risolvere in foro interno qualcosa che per natura corrisponde al foro esterno».

<sup>82</sup> VESCOVI DELL'ALTO RENO, *Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti*, 10-VII-1993, IV, 7.

<sup>83</sup> Cfr. F. BERSINI, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Leumann, Torino 1994<sup>4</sup>, pp. 68-74. In senso analogo, ma sulla base dell'opinione che la Chiesa possiede il potere di dissolvere il matrimonio rato e consumato, B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? ...*, cit., p. 245.

<sup>84</sup> Cfr. M.F. POMPEDDA, *La questione dell'ammissione ai sacramenti...*, cit., p. 8.

<sup>85</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650, ripreso nella *Lettera CDF 14/9/94*, n. 4.

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 e sta nella natura stessa delle cose. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma perciò che «essi non possono accedere alla Comunione eucaristica, per tutto il tempo che perdura tale situazione»<sup>86</sup>.

## VI. Conclusioni

Lungo queste pagine abbiamo esaminato nei tratti essenziali quanto è stato detto sull'epicheia nella grande tradizione morale cattolica. Tra gli autori da noi studiati c'è una notevole convergenza pratica, accanto a certe differenziazioni di natura teorica. Queste differenziazioni rispondono in buona parte alla trasformazione dell'impostazione etica fondamentale, che abbandonando la struttura propria di un'etica delle virtù — come, per esempio, la posizione di S. Tommaso nella *Summa Theologiae* — assume gradualmente quella di un'etica delle norme. Mentre nella prima figura di etica l'epicheia è una virtù morale, principio di una scelta eccellente, nella seconda essa assume dei contorni variabili, che oscillano tra quelli della virtù e quelli di un principio di ermeneutica giuridica. All'interno della problematica propria dell'etica delle norme vanno inquadrati, pur con motivazioni specifiche, le recenti discussioni sull'epicheia che hanno come sfondo il problema dell'*intrinsic malum*. Essendoci soffermati a più riprese sull'importanza di questi aspetti teorici, non è necessario tornarci su.

La diversità di accentuazioni teoriche non impedisce tuttavia il verificarsi di una significativa convergenza pratica. C'è accordo sul fatto che l'epicheia è principio di un'opera buona (essa è “degnata di lode”, “*superiustitia*”, ecc.), che va chiamata in causa quando l'osservanza letterale della legge dà luogo in un caso concreto a un comportamento lesivo del bene comune (“*deficit propter universale aliquo modo contrarie*”). L'epicheia è concepita come medio tra due estremi viziosi: la rigidità legalistica contraria alla comune utilità da una parte, e il lassismo di colui che senza un fondamento eticamente valido considera lecito per sé ciò che la legge vieta a tutti. In nessuno degli autori classici studiati l'epicheia viene assimilata alla tolleranza del male, al compromesso o alla *mitigatio iuris*, concetti che hanno certo una loro legittimità, ma che appartengono ad un contesto problematico completamente diverso.

L'ambito di applicazione dell'epicheia sono gli enunciati normativi che possono venir meno a causa della loro universalità. Tutti sono d'accordo che le esigenze essenziali della legge morale naturale — specialmente le norme negative che vietano gli atti intrinsecamente cattivi, cioè quelli che nella loro intenzionalità costitutiva si oppongono alle virtù morali — e le esigenze *de iure divino evangelico* non possono venir meno in tal modo. In ambito canonico è universalmente accettata l'idea che

<sup>86</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1650. Cfr. anche *Familiaris consortio*, n. 84 e la *Lettera CDF 14/9/94*.

l'epicheia non può essere invocata in riferimento agli impedimenti del matrimonio fondati sul diritto naturale e sul diritto divino, e che essa non può correggere le leggi irritanti. Va precisato — con Suárez — che non si deve confondere l'epicheia con la *mutatio materiae*.

I criteri superiori (gli “*altiora principia*”) secondo i quali l'epicheia regola i casi non rientranti nella legge sono il bene comune e la giustizia (“*communis hominum seu fidelium salutis*” e la “*ratio iustitiae*”). Sussistono diverse sfumature tra gli autori studiati per quanto riguarda la determinazione concreta dei casi in cui il bene comune richiede la non osservanza della legge. Nella manualistica è stata generalmente accettata l'opinione di Suárez, secondo la quale una legge *umana* — civile o ecclesiastica — viene meno *aliquo modo contrarie* non solo quando la sua osservanza fosse direttamente lesiva del bene comune, ma 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 al 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*”.

Rileviamo, infine, che l'analisi delle recenti proposte riguardanti i fedeli divorziati risposati ha evidenziato che in esse l'epicheia è stata invocata non come principio del comportamento da tenere di fronte a *singole situazioni* che, per il loro carattere eccezionale, non rientrano nelle previsioni ordinarie dell'ordinamento canonico — situazioni la cui reale esistenza è ancora da dimostrare —, ma come eventuale fondamento di una soluzione alternativa per un *problema generale*, fatto per il quale riteniamo che il richiamo all'epicheia in questo contesto è assai improprio, e senz'altro estraneo alla grande tradizione della teologia morale cattolica. Ci sembra di poter affermare che ciò 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 non è accettabile<sup>87</sup>.

\* \* \*

**Abstract:** *The first task of this study is to complete the historical account of the development and applications of the conceptions of the virtue of epicheia. The positions examined are that of the Cursus Theologicus of the Carmelite theologians of Salamanca, that of Saint Alphonsus Maria de' Liguori, and that of the manualists from the end of the 19th century through the first half of the 20th. Then certain present problems are considered, starting from how the classical positions are interpreted. Epicheia is invoked by some in relation to the discussions of the existence of*

<sup>87</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 54-64.

*studi*

*intrinsically evil actions and in relation to the cases of divorced, remarried faithful. The author shows the limits of these approaches, arguing that in the way of conceiving epicheia there has been a theoretical shift which is scientifically quite debatable, and which in any case does not justify the practical applications recently proposed.*