

MISERICORDIA, *OIKONOMIA* E DIRITTO NEL SISTEMA MATRIMONIALE CANONICO*

SOMMARIO: 1. Misericordia divina e diritto nella Chiesa.– 2. Legge, *miseri cordiae dispensatio* e *oikonomia*.– 3. La misericordia e le altre virtù.– 4. Pastorale matrimoniale, misericordia e diritto: a) La prudenza pastorale illuminata dalla fede; b) Le esigenze pastorali nei diversi momenti del sistema matrimoniale canonico; c) Diritto e misericordia nei confronti dei fedeli divorziati e civilmente risposati.

1. Misericordia divina e diritto nella Chiesa

Dio ha manifestato la sua bontà mediante la creazione, volendo che esistessero delle creature capaci di partecipare alla sua felicità. La “ri-creazione”, l’opera della redenzione, riflette un aspetto della sua bontà: la sua infinita misericordia. La misericordia mette in luce ancora meglio la gratuità del dono.

La misericordia, come esprime la composizione della parola stessa, consiste nell’aver il cuore misero, cioè caricato dell’altrui “miseria” (intesa la miseria nel senso di mancanza, limitazione o altro aspetto negativo). Si ha misericordia, come insegna san Tommaso, quando si considera la miseria dell’altro come se fosse propria. Se uno ha una miseria, cerca di vincerla, di respingerla. Pertanto, l’atto proprio della misericordia consiste nel rimuovere la miseria altrui. La misericordia può riguardare le necessità materiali oppure quelle spirituali, come, per esempio, l’insegnamento o la correzione. Chi pratica la misericordia è buono ed è felice¹.

Forse l’opera più rilevante della misericordia è il perdono, mediante il quale si rimuove una “miseria” consistente in un debito. La liturgia non esita ad affermare che Dio manifesta la sua onnipotenza perdonando². La stessa parola “per-dono” significa che si tratta di un grande dono. Del resto, nel perdono di un debito diventa evidente la gratuità del dono.

«Dio è ricco di misericordia»³, come ha manifestato nell’opera della redenzione, mediante la quale siamo stati giustificati, perdonati dall’enorme debito. Senza meriti da parte nostra, il Verbo ha assunto la natura umana, condividendo la nostra condizione in tutto tranne che nel peccato, caricando su di sé la nostra miseria, per ridarci, attraverso il sacrificio della Croce, ciò che avevamo perso, ed elargirci altri doni⁴. Non è quindi esagerato affermare che Cristo è la “misericordia incarnata”.

Per rendere effettiva in ciascun uomo la redenzione, Cristo ha fondato la Chiesa, a cui ha affidato i mezzi di salvezza. La Chiesa è quindi l’amministratrice della misericordia divina, attraverso di essa si raggiungono gli effetti salvifici della misericordia divina. Dal momento in cui Cristo ha istituzionalizzato i mezzi di salvezza (la parola e i sacramenti), affidando la loro amministrazione alla Chiesa tramite i suoi ministri, quegli strumenti salvifici sono diventati nostri

* Testo della relazione tenutasi nella Giornata di Studio “Misericordia e diritto nel matrimonio” (22 maggio 2014), organizzata dalla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce.

¹ «Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequuntur. Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra autem dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseriam aliorum studes repellere. Est autem duplex miseria proximi. Prima in istis rebus temporalibus; et ad istam debemus habere miserum cor; I Io. III, 17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Secunda qua homo per peccatum miser efficitur: quia, sicut beatitudo est in operibus virtutum, ita miseria propria in vitiis; Prov. XIV, 34: miseros facit populos peccatum. Et ideo quando admonemus corruentes ut redeant, misericordes sumus; infra IX, V. 36: videns autem Jesus turbas, misericordia motus est. Isti ergo misericordes beati». SAN TOMMASO D’AQUINO, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lc. 2.

² Per vedere in che senso si può affermare che la grazia sia superiore alla creazione, cfr. S. Th., I-II, q. 113, a. 9.

³ Ef, 2, 4.

⁴ Cfr. Eb, 4, 15 e Fil, 2, 6-8.

diritti. La grazia contenuta nei sacramenti, la forza salvifica del deposito della fede, sono un dono gratuito della misericordia divina, ma sono anche diritti dei battezzati nei confronti dei ministri della Chiesa⁵.

Il primo intreccio tra diritto e misericordia nella Chiesa consiste, dunque, in questo apparente paradosso: i fedeli hanno diritto alla misericordia divina (certamente non nei confronti di Dio, proprio perché si tratta di misericordia, ma rispetto ai ministri della Chiesa); i ministri hanno il dovere di giustizia di elargire la misericordia divina, giacché la grazia dei sacramenti e la parola divina non sono meriti dei ministri, ma beni salvifici che Cristo ha affidato alla sua Chiesa affinché questa li amministri⁶. Si ha diritto perfino al perdono (all'eliminazione gratuita del debito), nel senso che i fedeli hanno diritto a ricevere dai sacerdoti il sacramento della confessione.

Nell'ambito matrimoniale si osserva che l'elevazione dell'istituto naturale del matrimonio al piano della grazia è una manifestazione della misericordia divina. Il matrimonio, quell'unione indissolubile fra l'uomo e la donna capace di accrescere la famiglia umana, è diventato «sacramentum magnum», significante l'indissolubile unione carnale del Verbo con l'umanità⁷, e chiamato a svolgere la missione importantissima di fondare la “chiesa domestica”. Il matrimonio cristiano è un sacramento che conferisce la grazia per compiere fedelmente la missione vocazionale matrimoniale e per poter percorrere questo cammino vocazionale che porta alla vita eterna⁸.

Il diritto naturale al matrimonio diventa nella Chiesa un diritto fondamentale del fedele a ricevere il sacramento che conferisce quella grazia che lo aiuta a vivere fedelmente la vocazione cristiana matrimoniale. La Chiesa deve, con dovere di giustizia, amministrare la grazia che Cristo ha previsto per le famiglie, preparando i nubendi alla ricezione del sacramento del matrimonio, assistendo gli sposi nelle difficoltà, aiutando i genitori nell'educazione dei figli.

Parte del compito di amministrare la misericordia in ambito matrimoniale consiste nello stabilire un ordine legale sulla materia, mediante il quale vengono dettate le regole che reggeranno il modo di amministrare la grazia attorno al matrimonio: condizioni per celebrarlo, modalità della celebrazione, verifica della validità, determinazione dei diritti e dei doveri, ed altri aspetti relativi a questo ambito. Tali norme devono riflettere la fede della Chiesa sul matrimonio e devono rendere possibile l'accesso al piano salvifico previsto da Cristo per le famiglie. L'insieme di queste norme nonché il complesso dei diritti e dei doveri in torno al sacramento del matrimonio vengono solitamente denominati mediante l'espressione “sistema matrimoniale canonico”.

2. Legge, *miseriordiae dispensatio* e *oikonomia*

La legge ecclesiastica, nello stabilire l'ordine dell'amministrazione della misericordia, cioè dei beni salvifici, riconosce e costituisce dei diritti, li delimita e con ciò stabilisce pure dei doveri di giustizia, in modo tale che alcune delle sue disposizioni possono in certe situazioni risultare gravose. Il dovere di giustizia di compiere una determinata legge può in un caso particolare venire meno, quando le circostanze eccezionali rendano inapplicabile, evidentemente inopportuna o addirittura ingiusta la regola generale in tale peculiare frangente, pur rimanendo valida per la generalità dei casi. Aristotele aveva spiegato questo fenomeno (*epikeia*) in base all'astrattezza della legge umana: essendo la legge una norma generale che astrae dal mondo reale e storico le circostanze singolari delle persone, dei luoghi e dei tempi, può succedere che in una determinata

⁵ Il can. 213, infatti, riconosce il diritto di tutti i fedeli «di ricevere dai sacri pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti».

⁶ Sul fondamento dell'esistenza del diritto nella Chiesa nella dimensione di giustizia insita nei sacramenti e nel deposito della fede, cfr. J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, in *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), pp. 711-739.

⁷ Cfr. Ef, 5, 31-32.

⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1601-1605, 1612-1617 e 1655-1658.

situazione tali circostanze tralasciate dalla previsione legale rendano più conveniente (questo sembra essere il significato del termine *epikeia*) una soluzione diversa da quella prospettata per la generalità dei casi⁹.

Oltre ai casi limite in cui lo stesso obbligo legale cessa, ci sono anche altre circostanze che, senza togliere di per sé il dovere legale, possono consigliare una soluzione diversa da quella stabilita dalla norma generale. Per tali situazioni, la tradizione canonica conosce l'istituto della dispensa, mediante il quale l'autorità ecclesiastica esonera da un obbligo legale in un caso singolo in considerazione di una causa giusta, rimanendo la legge in vigore per il resto dei casi. I classici, in attenzione alla *causa dispensandi*, distinguevano la dispensa proibita (ingiusta, senza causa legittima) da quella permessa (dipendente dal giudizio prudenziale dell'autorità) e dalla dispensa dovuta¹⁰. Infatti, fin dagli albori della scienza canonistica ci si è posti il problema dei limiti della legge e la necessità di armonizzare le esigenze della giustizia con quelle della misericordia¹¹. In questo contesto la dispensa veniva spesso menzionata come *dispensatio misericordiae*, mettendo in rilievo come alle origini della la parola *dispensatio* ci fosse il significato di amministrazione, distribuzione, relativamente, per l'appunto, all'elargizione della misericordia¹². La dispensa dalla legge sarebbe quindi l'istituto più emblematico, benché non l'unico, dei provvedimenti presi dall'autorità ecclesiastica manifestanti la misericordia, in quanto si tratta di una disposizione riferita ad un caso singolo avente come effetto l'esonero da un obbligo¹³. Grazie a questi istituti la prassi giuridica della Chiesa può adattarsi alle esigenze reali dei casi concreti senza rimanere ingarbugliata nella rete rigida del legalismo.

L'idea contenuta nell'espressione latina *dispensatio misericordiae* si avvicina a quella espressa dagli orientali con il termine *oikonomia*¹⁴. Non esiste una definizione autentica o unanimemente riconosciuta di *oikonomia*, ma si può affermare che il termine voglia far riferimento al principio ispiratore – riverbero in qualche modo dell'economia divina relativa al piano salvifico dell'uomo – dell'attività dell'autorità ecclesiastica quando, in un caso eccezionale, essa prende un provvedimento discostandosi dall'applicazione stretta (*akribeia*) dei canoni¹⁵. Gli autori ortodossi insistono molto sul carattere di eccezionalità, al punto che una soluzione presa in virtù dell'*oikonomia* non può servire da precedente neppure in un caso eccezionale simile: ogni caso va valutato singolarmente.

Sarebbe in contrasto con la concezione ortodossa pretendere di fissare limiti oggettivi aprioristici all'*oikonomia*: la sua applicazione corretta dipende dalla saggezza del pastore assistito dallo Spirito Santo. Tuttavia, è pacifico considerare che l'*oikonomia* non possa contraddire la verità

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nichomachea*, lib. V, n. 10.

¹⁰ Cfr. SAN RAIMONDO DA PEÑAFORT, *Summa de iure canonico* (ed. X. Ochoa – A. Díez, Roma 1975), II, 27, 6, coll. 143-144.

¹¹ Ciò si riflette nel celebre trionomio *rigor iuris, aequitas e dispensatio*: «Et nota quod aliud est rigor, aliud est ius, aliud est dispensatio [...] Rigor non est servandus, nisi ubi timetur exemplum mali [...] Dispensatio est idem, quod iuris relaxatio: et ea non est utendum nisi sit necessitas, vel utilitas. Ius autem media strata incedit inter rigorem, et dispensationem [...] Ius autem est aequitas, id est aequalitas, ius suum unicuique tribuens, bonis praemia, malis supplicia: hoc debet iudex semper observare» (D.50 c.25 gl. v. *detrahendum est*).

¹² L'espressione «dispensatio misericordiae» è di un passo del Decreto di Graziano (C.1 q.7 d.a. c.6), proprio quello commentato da Rufino quando propone la definizione di dispensa – a cui attingerà la canonistica posteriore – quale specifico istituto con cui l'autorità può concedere un'eccezione alla legge («iusta causa facente ab eo, cuius interest, canonici rigoris casualis facta derogatio»). RUFINO, *Summa decretorum*, ed. H. Singer (Paderborn 1902=Aalen 1963), ad C.1 q.7 d.a. c.6, p. 234.

¹³ Sull'argomento rinvio a E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano 1997, specie pp. 7-33.

¹⁴ Cfr. S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano 1978, pp. 13-98.

¹⁵ Nell'ambito cattolico, durante i lavori di preparazione del vigente Codice dei canoni delle Chiese orientali, vennero avanzate proposte di definizione dell'economia, che non arrivarono però in porto. Cfr. E. JARAWAN, *Révision des canons De normis generalibus – Canons préliminaires au Code tout entier*, in *Nuntia*, 10 (1980), pp. 92-94 e I. ZUZEK, *L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Révision du Code de Droit Canonique Oriental*, in *Kanon*, 6 (1983), pp. 67-83.

dogmatica né le “norme essenziali”¹⁶. Il problema è l’interpretazione del dogma e la determinazione di quelle norme essenziali, questioni che rimangono alla prudente valutazione del singolo pastore¹⁷.

L’*oikonomia* ha richiamato l’attenzione del mondo cattolico per via della prassi delle chiese ortodosse di “benedire” in qualche modo le nuove nozze di chi è già sposato, appellandosi, appunto, all’*oikonomia*¹⁸. Dipendendo dal criterio del singolo pastore, si potrebbe celebrare una terza unione, mentre non si ammette mai un quarto “matrimonio”.

Ad un primo approccio non sembra possibile cogliere il fondamento di questa prassi, dal momento in cui nelle stesse chiese ortodosse questo secondo “matrimonio” non è considerato sacramento, al punto che la cerimonia relativa alle seconde nozze avrebbe un carattere piuttosto penitenziale, penitenza, però, che non sfocia in una rimozione della situazione per la quale si fa penitenza, ma nell’ammissione ad una nuova unione ritenuta illegittima o quanto meno non sacramentale. L’unica giustificazione sarebbe, appunto, l’*oikonomia*, cioè la misericordia che, partecipando al potere divino, si presenta rivestita di un certo velo misterico che impedirebbe una spiegazione razionale del suo agire¹⁹. Inoltre rimarrebbe la perplessità dinanzi al limite posto a questa prassi (mai una quarta unione), giacché la pratica della misericordia non dovrebbe avere limiti.

Risulta comprensibile che la prassi in oggetto abbia costituito un ostacolo ecumenico. Da una parte, la fede cattolica confessa apertamente «come dottrina da tenersi definitivamente»²⁰, che la Chiesa non ha potere di sciogliere il matrimonio rato e consumato. Dall’altra, non appare facile da comprendere come si possa celebrare una cerimonia relativa ad un’unione considerata illegittima²¹.

Al di là del divario esistente su questo punto, la vicinanza fra l’*oikonomia* e la *miserericordiae dispensatio* è, a mio avviso, assai stretta. In entrambi i casi si tratta della possibilità di emanare provvedimenti singolari contenenti un’eccezione alla norma generale. La misericordia che si traduce in uno strappo alla regola generale deve obbedire ad una causa giusta, legittimante

¹⁶ Cfr. P. L’HUILIER, *L’Economie dans la tradition de l’Eglise Orthodoxe*, in *Oikonomia, Mischehen*, a cura di W.M. Plöchl, Wien 1983, p. 24.

¹⁷ Per un primo approccio alla nozione di *oikonomia*, con abbondante bibliografia, cfr. P. GEFAELL, s.v. *Oikonomia*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di J. Otaduy - A. Viana - J. Sedano, vol. V, Cizur Menor 2012, pp. 695-700.

¹⁸ C’è chi afferma che il divorzio ortodosso non sarebbe per economia ma per legge (cfr. B. PETRÁ, *Il concetto di ‘economia ecclesiastica’ nella teologia ortodossa*, in «Rivista di teologia morale», 14 [1982], pp. 511-512), ma si tratterebbe comunque di una legge nata da una prassi oikonomica.

¹⁹ Alcuni parlano della “morte” del matrimonio (cfr. B. PETRÁ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna 1996), ma affermare che si può celebrare una seconda unione perché il precedente matrimonio è morto equivale a negare l’indissolubilità del matrimonio.

²⁰ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, del 21 gennaio 2000, in AAS, 92 (2000), pp. 350-355. In questo discorso il Romano Pontefice si riferiva al «limite della potestà del Sommo Pontefice nei confronti del matrimonio rato e consumato, che “non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte” (CIC, can. 1141; CCEO, can. 853). Questa formulazione del diritto canonico non è di natura soltanto disciplinare o prudenziale, ma corrisponde ad una verità dottrinale da sempre mantenuta nella Chiesa. Tuttavia, va diffondendosi l’idea secondo cui la potestà del Romano Pontefice, essendo vicaria della potestà divina di Cristo, non sarebbe una di quelle potestà umane alle quali si riferiscono i citati canoni, e quindi potrebbe forse estendersi in alcuni casi anche allo scioglimento dei matrimoni rati e consumati. Di fronte ai dubbi e turbamenti d’animo che ne potrebbero emergere, è necessario riaffermare che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice». Dopo diverse citazioni magisteriali in questo senso, san Giovanni Paolo II concludeva: «Il Romano Pontefice, infatti, ha la “*sacra potestas*” di insegnare la verità del Vangelo, amministrare i sacramenti e governare pastoralmente la Chiesa in nome e con l’autorità di Cristo, ma tale potestà non include in sé alcun potere sulla Legge divina naturale o positiva [...] Emerge quindi con chiarezza che la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio».

²¹ Alcune Chiese ortodosse benedicono le nuove unioni, mentre altre, seguendo la tradizione, ritengono che occorra limitarsi ad ammetterle per *oikonomia*. In ogni caso, la nuova unione non è considerata sacramentale.

l'eccezione, e deve trattarsi di un caso veramente straordinario, insolito, non perché la misericordia sia eccezionale, ma perché essa – che non può essere dissociata dalla verità né dalla giustizia – è contenuta abitualmente nella legge generale. Perciò i canonisti classici richiedevano che la dispensa fosse *causalis et casualis*: che avesse, cioè, una causa giustificante, e che fosse rilasciata in un caso eccezionale. Muovendo da queste considerazioni emerge quanto sia fuorviante ipotizzare la soluzione di un problema di dimensioni generali pensando ai provvedimenti eccezionali. Tra l'altro una siffatta impostazione condurrebbe ad una sterile casistica con tutti i rischi ad essa connessi. Non meraviglia, dunque, il fatto storico che dinanzi a molte dispense da una legge il legislatore abbia deciso di cambiare la norma generale, come è avvenuto con l'abolizione di alcuni impedimenti matrimoniali.

La singolarità caratteristica di questi provvedimenti richiede una prudenza speciale da parte dell'autorità. Certamente siffatte decisioni sono sottoposte ad un rischio di errore maggiore di quello che può avere l'emanazione di dichiarazioni o norme generali, onde la difficoltà di identificare la dottrina e la tradizione della Chiesa a partire dalla prassi in casi limite²².

Il punto di divergenza fra la prassi ortodossa e quella cattolica prima menzionato mette in luce la differenza essenziale tra la legge divina e la legge umana. Quest'ultima, come sopra accennato, è una regola estrinseca alla realtà da essa disciplinata, elaborata mediante un'astrazione. Talvolta può capitare che proprio un elemento o una circostanza non considerata nella legge sia determinante per la soluzione del caso concreto, e perciò giustificante l'eccezione. Ciò non significa che tutto ciò che si trova nella legge umana possa essere tolto senza una causa giusta. D'altronde, non va dimenticato che la legge umana determina la legge divina, poggia su di essa e da essa trae la sua forza cogente²³, ragione per cui risulta del tutto fuorviante impostare un discorso ove l'elemento disciplinare sarebbe avulso da ogni portata dottrinale.

La legge divina è legge solo in senso analogico rispetto a quella umana, ecclesiastica o civile che sia. Infatti, diversamente dalla legge umana, quella divina è creatrice, costitutiva della realtà, agisce all'interno dell'essere delle cose, in modo tale che non è possibile un'eccezione perché sarebbe come pretendere di dire che qualcosa non è o non deve essere ciò che in realtà è. Altrimenti si cadrebbe nella concezione volontaristica della legge divina propria del nominalismo. Per esempio, non è che esista una regola divina –nel senso di norma positiva, contingente, astratta e estrinseca alla realtà regolata– secondo cui i matrimoni devono essere indissolubili, ma la realtà è che Dio ha creato l'uomo e la donna in modo tale che un determinato matrimonio, se è davvero matrimonio, è indissolubile, allo stesso modo che una persona umana, per il fatto di essere uomo (e non per una norma positiva posteriore), ha diritto alla vita. Altro è, però, il modo umano (astratto) di formulare ciò che chiamiamo leggi o principi di diritto divino: la formulazione umana del diritto divino, proprio perché ha la limitatezza dell'astrazione, può essere suscettibile di eccezioni. Anzi, in realtà la possibilità di realizzare eccezioni giuste alla legge umana (legittima) si basa proprio sulla non derogabilità della legge divina, la quale prevale sulla previsione astratta umana per quanto essa sia ragionevole ed obbligatoria per i casi generali.

Le apparenti eccezioni alla legge morale che possano riscontrarsi in taluni testi biblici andrebbero interpretate nel senso di tolleranze non legittimanti («per la durezza del vostro cuore»²⁴)

²² Bisogna perciò essere molto cauti al momento di recepire valutazioni storiche sulla prassi e sulla dottrina soggiacente in materia di provvedimenti contrari all'abituale disciplina ecclesiastica. Inoltre è importante condurre le ricerche storiche con serietà, senza interessi ideologici. Per esempio, in anni di vivace dibattito sulla pastorale sacramentale, un lavoro apparentemente importante per le novità storiche presentate fu subito bollato in una recensione ad opera di uno specialista in materia come un «bluff» «scritto con notevole abilità giornalistica» (H. CROUZEL, *Recensione a* “G. Cereti, *Divorzio, Nuove nozze e Penitenza nella Chiesa primitiva*. Studi e ricerche. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1977, 8°, 416”, in *Civiltà Cattolica*, n. 3045 del 2 aprile 1977, pp. 304-305).

²³ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 1, c.5, 11, in PL 32, col. 1227 e SAN TOMMASO D'AQUINO, S. Th., I-II, q.95, a.2.

²⁴ Mt, 19, 8.

appartenenti al piano pedagogico divino, che culmina con la Rivelazione del Verbo incarnato. Dio è sì, misterioso, e l'uomo non può certamente spiegare totalmente il suo agire, ma la ragione umana è stata creata da Dio perché possa conoscere la realtà, al punto che «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio»²⁵. L'impossibilità di derogare alla legge divina non è un limite di potere, ma perfezione dell'essere, coerenza metafisica.

Per quanto riguarda la tolleranza, ovvero il non riconoscimento di effetti giuridici di una condotta o situazione ritenuta negativa sotto il profilo morale, va osservato che non si tratterà abitualmente tanto di una questione di misericordia (proprio perché non si rimuove ciò che è considerato negativo) quanto piuttosto di prudenza legislativa oppure della constatazione che una determinata materia sia priva di rilevanza giuridica. Così, la depenalizzazione di qualche condotta immorale (si pensi, per esempio, al duello) risponde al giudizio del legislatore di ritenere che tale comportamento non sia più una minaccia per la società, ma non presuppone nessun atteggiamento speciale di misericordia nei confronti di un eventuale duellante, e tanto meno una valutazione positiva di ciò che viene solo tollerato²⁶.

3. La misericordia e le altre virtù

Una volta considerato il ruolo della misericordia dinanzi alla norma generale, e prima di studiare come esso si sviluppi praticamente nel sistema matrimoniale canonico, sembrano necessarie alcune riflessioni circa la relazione della misericordia con le altre virtù.

a) La prudenza.— La misericordia rifugge dalla fredda operazione logica di applicare una regola generale ad un caso concreto, ma, al contrario, fissa la sua attenzione sulle circostanze della persona, la quale viene considerata come un essere unico e irripetibile. Per praticare la misericordia non si richiede, quindi, la conoscenza di una tecnica applicativa né speciali qualità logiche, ma la prudenza nel giudicare ciò che si deve fare nel singolo caso.

b) La fedeltà.— Oltre alla prudenza, al momento di provvedere ad una soluzione eccezionale che si discosta dalla norma generale, si richiedono anche la giustizia e la fedeltà, in modo tale che l'eccezione sia giustificata e non sia mera inosservanza della legge. E' ricorrente negli autori classici il richiamo alle caratteristiche evangeliche del buon amministratore — *fidelis ac prudens*²⁷ —, che sono quelle che assicurano che la *dispensatio misericordiae* non sia *dissipatio*. Sono celebri le parole con cui san Bernardo di Chiaravalle esortava Eugenio III a prendere la giusta decisione, non perché gli fosse proibita la *fidelis dispensatio*, ma perché doveva evitare la *crudelis dissipatio*²⁸.

c) La fede.— La fedeltà fa riferimento alla fede. L'azione prudente e misericordiosa deve essere guidata dalla fede. Va osservato che la prudenza del misericordioso cerca la verità della

²⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Università di Ratisbona*, del 12 settembre 2006, in www.vatican.va.

²⁶ La *dissimulatio*, ovvero la finzione da parte dell'autorità di non conoscere l'esistenza di una determinata situazione o azione illegittima, ha caratteristiche simili alla tolleranza. Poiché, diversamente dall'istituto della dispensa, non produce nessun effetto giuridico, non pretende cioè di creare un nuovo diritto, la *dissimulatio* può riferirsi anche a situazioni contrarie al diritto divino, le quali non vengono legittimate ma semplicemente di fatto non sanzionate. La dissimulazione deve essere fatta solo dopo una ponderazione prudente della sua convenienza per verificare se dissimulando si evitano mali maggiori di quelli che si produrrebbero sanzionando una determinata condotta; in ogni caso non è legittima la *dissimulatio* che comporta una lesione di diritti di altri o, come può succedere più spesso nel caso della dissimulazione, della comunità (basterebbe pensare al male arrecato alla comunità e alle persone singole, riconosciuto negli ultimi anni, per via di un'imprudente e ingiusta *dissimulatio* della condotta delittuosa di alcuni chierici nei confronti di bambini). Sulla *dissimulatio* e la tolleranza nel diritto canonico vid. G. OLIVERO, *"Dissimulatio" e "tolerantia" nell'ordinamento canonico*, Milano 1953.

²⁷ Cfr. Mt, 24, 45 e Lc, 12, 42.

²⁸ «"Quid?" inquis. "Prohibes dispensare?" Non, sed dissipare. Non sum tam rudis, ut ignorem positos vos dispensatores, sed in aedificationem, non in destructionem. Denique quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur. Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas dico communis non propria. Nam cum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est» (SAN BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, 3.4.18 [PL 182, col. 769]).

situazione personale dell'altro, delle cui reali necessità vuole farsi carico. Le fede è una luce che illumina la conoscenza della realtà, la quale è storica, circostanziata. Non è la fede un insieme di credenze teoriche, inoperanti sul piano pratico. Non si può relegare la fede al mondo delle idee per consentire una prassi – falsamente ritenuta “pastorale” – contraria ad essa. La pretesa di giustificare una prassi indipendente dalla fede è contraria alla fede cattolica: sarebbe una visione della fede senza opere propria del luteranesimo²⁹ oppure un utilizzo ideologico e demagogico delle verità di fede, astrattamente confessate, ma negate in pratica.

Come già affermato, in materia di *dispensatio misericordiae*, di provvedimenti eccezionali contrari alle norme generali, è necessaria la prudenza per distinguere quelle che sono esigenze della legge umana – la quale, per quanto determini la legge divina o poggi su di essa, è pur sempre astratta e quindi suscettibile di essere sospesa in un caso eccezionale – da ciò che proviene dal diritto divino insito nella realtà storica e concreta. La fede aiuta la prudenza a compiere questa funzione.

La fedeltà alla verità è al contempo fedeltà al bene, cioè al “vero bene”. Essendo l'azione misericordiosa il tentativo di rimuovere la “misericordia”, cioè il male dell'altro, occorre identificare prudentemente il male del soggetto, tenendo conto che il bene e il male non coincidono necessariamente con ciò che l'interessato possa desiderare o rifiutare. Anche nell'identificazione del bene, anzi soprattutto in questo punto, risulta di capitale importanza l'aiuto che può prestare la fede in ordine a non confondere l'autentico bene con l'apparenza di esso.

d) La forza.— Tante volte il bene sarà arduo e, pertanto, sarà necessaria la forza, anche da parte di chi intende esercitare la misericordia, come il medico che prescrive la medicina amara o pratica un doloroso intervento chirurgico. E' questa la forza che tante volte devono dimostrare i pastori nell'esercizio del loro ministero di amministrazione della misericordia³⁰.

Non si può dimenticare, infatti, che in materia di misericordia è facile concedere al sentimento umano un ruolo eccessivo. La misericordia comporta la compassione, il “patire cum” l'altro. L'uomo tende per natura a manifestare questa passione nel sentimento. Nel Vangelo ci sono tanti esempi di come Gesù Cristo, perfetto Dio e perfetto uomo, si commuova davanti alle necessità degli uomini, tanto materiali (mancanza di alimenti, malattia, morte), quanto spirituali, arrivando talvolta a piangere, come fece davanti alla morte di un amico come pure dinanzi all'ingratitudine degli uomini nei confronti di Dio. Nondimeno, l'essenza della misericordia non consiste tanto nel sentimento che possa provocare la miseria altrui quanto nella volontà di rimediarvi. E in ogni caso non si deve confondere il giusto sentimento che accompagna in modo naturale la necessità altrui con il sentimentalismo. Quest'ultimo è una deviazione del sentimento che porta ad affrontare il dolore in maniera irrazionale, ovvero contro la verità delle cose. Il sentimentalismo porta in fin dei conti a non affrontare fino in fondo i problemi, a non eliminare i mali, perché ciò sarebbe costoso, o a rimuoverli causandone altri peggiori.

Anche qui la fede aiuta a capire che la via che conduce l'uomo alla felicità passa attraverso la croce di ogni giorno. *A sensu contrario*, è facile constatare come una società secolarizzata e basata sul benessere porti naturalmente verso il sentimentalismo, come si è dimostrato nelle discussioni su temi di grande importanza morale, i quali, in base ad argomenti apparentemente “misericordiosi”, hanno finito per portare le società opulente a permettere, se non promuovere, condotte contrarie alla dignità dell'uomo.

²⁹ Cfr. Gc, 2, 14-24.

³⁰ A proposito delle caratteristiche che devono adornare i vescovi, affermava recentemente il Papa: «Il coraggio di morire, la generosità di offrire la propria vita e di consumarsi per il gregge sono iscritti nel “DNA” dell'episcopato. La rinuncia e il sacrificio sono connaturali alla missione episcopale» (FRANCESCO, *Discorso alla Congregazione per i vescovi*, del 27 febbraio 2014, in *L'Osservatore Romano*, 28 febbraio 2014, p. 8).

Essendo il sentimentalismo la preponderanza del sentimento sulla verità delle cose, il modo di ragionare sentimentalista è quello di presentare situazioni limite che suscitano naturalmente un senso di compassione per concludere frettolosamente o demagogicamente con una soluzione irrazionale, cioè non adeguata al bene reale ed incapace di resistere ad una analisi critica razionale. Nonostante la sua irrazionalità, lo *slogan* sentimentalista produce facilmente il risultato preteso, giacché non si cerca la verità – che richiederebbe una fase di riflessione – ma il sentimento immediato, forse perché si ritiene più importante il moto sentimentale empirico che non la verità considerata difficile o impossibile da raggiungere. In questo modo diventa difficile il dialogo sereno e costruttivo. Essendo questa la maniera di operare propria del sentimentalismo, risulta comprensibile come esso costituisca un'arma ambita dalle ideologie. In materia matrimoniale non mancano nell'opinione pubblica, anche in settori cattolici, manifestazioni di un sentimentalismo fuorviante, non rispondente alla vera misericordia, consistenti in argomenti apparentemente misericordiosi ma contrari alla verità del matrimonio e, quindi, alla dignità dell'uomo e della donna.

e) La giustizia.— Infine, trattando del rapporto della misericordia con le altre virtù, è necessario porsi anche il problema della misericordia e la giustizia, argomento classico fra filosofi, moralisti e giuristi.

Anzitutto va osservato che sarebbe un'impostazione sbagliata del problema quella di pensare alla giustizia e alla misericordia in termini dialettici, come se fossero due virtù contrapposte o incompatibili. Certamente nella soluzione da adottare in un caso singolo bisogna decidere se si debba realizzare l'azione giusta di soddisfare un diritto oppure quella misericordiosa volta a perdonare un debito o a rimediare gratuitamente ad un male, ma è impossibile che l'azione di una virtù sia contraria ad un'altra, dal momento che le virtù sono gli abiti operativi della libertà che spingono ad agire moralmente bene, e non ci può essere un bene morale sotto il profilo di una virtù e allo stesso tempo cattivo sotto quello di un'altra, giacché, sebbene ci siano diverse specie di virtù a motivo dei rispettivi oggetti, la ragion formale del bene è genericamente una³¹. In definitiva, un'azione non può essere *moralmente* buona sotto un aspetto e cattiva sotto un altro.

Proprio perché c'è l'unità del bene e diversità di virtù, occorre l'*auriga virtutum*, la prudenza, per agire correttamente sotto il profilo morale, praticando tutte le virtù³². E' stato fatto notare come la "giustizia" senza la misericordia sia crudeltà e la misericordia senza giustizia porti alla dissolutezza³³. A ben guardare, la crudeltà è in realtà ingiusta, e la misericordia senza giustizia reca un male maggiore, talvolta allo stesso destinatario. La giustizia precede la misericordia nel senso che prima di rimuovere gratuitamente il male all'altro bisogna dargli ciò che è suo³⁴. In altre parole, la misericordia va praticata nella giustizia e nella verità. Si comprende, insomma, che la verità sia il limite dell'*oikonomia* riconosciuto dagli orientali. In realtà bisognerebbe dire che la verità non è un limite, come se si trattasse di una linea estrinseca di frontiera, ma andrebbe piuttosto affermato che la misericordia, come la giustizia, vanno praticate *nella* verità³⁵.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, S. Th., I-II, q. 60, a. 1.

³² Proprio per questo l'arte giuridica è sempre stata collegata alla prudenza, al punto di conoscere la scienza giuridica con il nome di "giurisprudenza". San Tommaso d'Aquino, seguendo Aristotele, parla della *gnome* come parte della virtù della prudenza che è capace di cogliere la soluzione giusta del caso concreto quando essa richiede discostarsi dalla regola generale (cfr. TOMMASO D'AQUINO, S. Th., II-II, q. 48, a. 1).

³³ «Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis» (IDEM, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 5, lectio 2).

³⁴ Come ha insegnato Benedetto XVI «la carità eccede la giustizia, perché amare è donare, offrire del "mio" all'altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è "suo", ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso "donare" all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro» (BENEDETTO XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, del 29 giugno 2009, [testo italiano in www.vatican.va], n. 6).

³⁵ Sulla necessità di non dissociare la misericordia dalla verità, il Papa ha recentemente ricordato: «Verità e misericordia: non disgiungiamole. Mai! «La carità nella verità – ci ha ricordato Papa Benedetto XVI – è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (Enc. *Caritas in veritate*, 1). Senza la verità,

La misericordia in senso stretto, proprio perché tale, non potrà essere richiesta giuridicamente, tuttavia non per questo è meno obbligatoria sotto il profilo morale. Va ricordato, comunque, che la misericordia divina presente nei mezzi di salvezza affidati alla Chiesa costituisce dei diritti dei fedeli nei confronti dei ministri che devono – con dovere di giustizia – amministrarla. Anche tale amministrazione deve essere fatta nella verità e con giustizia: i fedeli hanno diritto a ricevere gli autentici beni che costituiscono la vera misericordia (per esempio, l'autentica dottrina e non un'altra per quanto più adatta ai costumi). Del resto, la considerazione della giustizia nell'amministrazione della misericordia porterà a non realizzare ingiuste discriminazioni.

4. Pastorale matrimoniale, misericordia e diritto

a) *La prudenza pastorale illuminata dalla fede*

Il termine *pastorale* ha un contenuto polisemico, ma qui intendo con pastorale l'attività propria del *munus pascendi* affidato all'*ordo* per condurre le anime verso Dio attraverso i mezzi salvifici (la parola di Dio e i sacramenti che Cristo ha affidato alla sua Chiesa)³⁶.

E' indubbio che l'arte pastorale debba essere guidata dalla prudenza. Il primo passo della pastorale prudente sarà individuare le necessità pastorali. E' ciò che ha fatto il Papa convocando le assisi sinodali per studiare come affrontare i problemi pastorali relativi al matrimonio e alla famiglia. Adesso però occorre individuare le questioni concrete da studiare. In questo frangente storico si inserisce un fattore che ha acquistato speciale importanza negli ultimi tempi: l'opinione pubblica.

Il fatto di poter contare su un'opinione pubblica vivace, con notizie di tutto il mondo, ha indubbiamente tanti aspetti positivi, non ultimo quello di permettere ai fedeli di partecipare alla vita della Chiesa e di esercitare il loro diritto di manifestare per il bene della Chiesa la propria opinione basata sulla scienza e sul prestigio di cui godono³⁷. Assieme a questi elementi positivi non v'è dubbio che bisogna fare i conti con i pericoli che comporta in questo ambito la discussione di temi difficili in cui sono implicati importanti beni per l'uomo. Infatti, l'orientamento della Chiesa deve seguire la *pars sanior*, mentre in questa situazione si rischia di sentire soprattutto la voce della *pars fortior*, e talvolta con ingerenze ideologiche, le quali, facendo leva sul sentimentalismo, potrebbero manipolare l'opinione dei fedeli.

Concretamente, in materia matrimoniale e familiare l'opinione pubblica può portare la discussione al solo tema dei divorziati e "risposati", facendo dimenticare in pratica i problemi della preparazione adeguata al matrimonio, dell'educazione dei figli – tanto delle famiglie normali quanto quelli appartenenti ad altre situazioni –, del sostegno alle famiglie nelle circostanze ordinarie e nei momenti di crisi. Per quanto riguarda la questione dei divorziati e posteriormente sposati civilmente, desiderosi di ricevere la comunione eucaristica, è chiaro che si tratta di un tema molto puntuale, giacché il problema pastorale importante è che la stragrande maggioranza dei divorziati non abbia alcun interesse ad accostarsi alla Chiesa. Del resto, si tratta di una questione sentita nei Paesi ricchi, ma che può non essere il problema pastorale di tanti altri posti dove la Chiesa sta crescendo.

l'amore si risolve in una scatola vuota, che ciascuno riempie a propria discrezione: e "un cristianesimo di carità senza verità può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali", che in quanto tali non incidono sui progetti e sui processi di costruzione dello sviluppo umano (*ibid.*, 4)» (FRANCESCO, *Discorso alla 66^a Assemblea Generale della Conferenza episcopale italiana*, del 19 maggio 2014, in www.vatican.va).

³⁶ Sul significato della pastorale e soprattutto del suo rapporto con il diritto rinvio a E. BAURA, *pastorale e diritto nella Chiesa*, in *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, a cura del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Città del Vaticano 2003, pp. 159-180.

³⁷ Cfr. cann. 208 e 212, §§ 2 e 3.

Dinanzi a questa situazione i pastori devono agire con estrema prudenza. Da un lato, essi devono rapportarsi con i *mass media*, tenendo conto delle loro caratteristiche e della loro potenzialità evangelizzatrice in determinate circostanze, senza cedere però a vani protagonismi, né cadere nella trappola di instaurare una discussione fra di loro davanti ai riflettori di tutto il mondo, fomentando inutilmente divisioni o confusioni all'interno del Popolo di Dio. Dall'altro, i pastori dovranno esercitare la fedeltà e la fermezza per predicare la verità del Vangelo, che non di rado viene percepita come scandalo o stoltezza³⁸, resistendo alle pressioni provenienti dall'opinione pubblica.

La prudenza pastorale deve riflettersi poi, naturalmente, al momento di identificare la soluzione ai problemi. In questo punto diventa specialmente importante che la prudenza sia illuminata dalla fede. Occorre, infatti, questa virtù anzitutto per impostare la questione dalla prospettiva della fede, confidando nell'azione dello Spirito Santo, senza cedere al pessimismo né alla tentazione di voler raggiungere successi pastorali immediati e facili. E' necessaria la fede per avere la convinzione che i precetti divini offrano ciò che conviene all'uomo, ciò che gli dà la vera felicità. Non basta la fede che proclama la proibizione di cambiare la dottrina, ma presenta la dottrina e il diritto divino come se fossero limiti inevitabili, quasi dei mali per la libertà dell'uomo. Viceversa, la misericordia mossa dalla fede porta ad annunciare il messaggio cristiano perché è esso che può dare la vera felicità agli uomini. Se non ho capito male, questa è l'idea portante dell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco.

b) *Le esigenze pastorali nei diversi momenti del sistema matrimoniale canonico*

Non è infrequente riferirsi alla pastorale e al diritto canonico come se fossero due realtà, se non contraddittorie, quanto meno difficili da armonizzare. Così facendo si perde di vista una verità fondamentale, e cioè che i fedeli hanno diritto alla pastorale, concretamente alla pastorale operata nella verità. I diritti dei fedeli non sono – come vorrebbe una concezione liberale dei diritti soggettivi – ambiti di libertà autonoma, costituiti da ciò che è desiderato dal soggetto, ma sono i beni oggettivi spettanti ad un soggetto in virtù di un titolo che glieli attribuisce; nel nostro caso si tratta dei beni salvifici appartenenti ai fedeli perché Cristo, nella sua infinita misericordia, li ha affidato alla sua Chiesa affinché li amministri fedelmente. Non è diritto dei fedeli, quindi, ciò che essi desiderano ricevere dai pastori, ma ciò che i pastori hanno ricevuto da Cristo per amministrarlo ai fedeli. In altre parole, il diritto riguarda la pastorale esercitata nella verità.

Ritengo che questo sia un punto da non dimenticare nei vari frangenti che possono presentarsi nella pastorale matrimoniale. Così, al momento dell'ammissione alle nozze va considerato con giustizia e misericordia lo *ius connubii*. In forza di questo diritto fondamentale si deve fare in modo di facilitare il più possibile la celebrazione del sacramento del matrimonio, in modo tale che il suo diniego deve essere chiaramente giustificato. Sotto il profilo della misericordia andrebbe ricordata la necessità di adoperarsi per preparare bene i nubendi aiutandoli a superare le eventuali difficoltà. Allo stesso tempo va segnalato, però, che l'ammissione alle nozze di chi non può o non vuole celebrare un valido matrimonio sarebbe contraria e alla giustizia e alla misericordia. Non sarebbe consona alla misericordia perché non si rimedierebbe al male di non potere o non volere contrarre valido matrimonio, e in più si aggiungerebbe il male di aver celebrato falsamente uno sponsalizio; e, nonostante si tratti di accogliere una richiesta, in realtà si farebbe un torto al richiedente, perché egli aveva diritto non a contrarre matrimonio (giacché non poteva o non voleva), ma a ricevere un orientamento da parte della Chiesa secondo la dottrina di Cristo sulla sua precisa situazione, mentre gli sarebbe stata data invece una soluzione menzognera. Inoltre andrebbe considerata l'ingiustizia recata alla comunità con il permesso di una cerimonia fasulla.

Analoghe considerazioni potrebbero proporsi dinanzi alle coppie in crisi. Giustizia e misericordia vogliono che vengano sostenute e orientate. Nei casi in cui (anche senza "crisi") si

³⁸ Cfr. I Cor, 1, 23.

dubiti seriamente della validità del vincolo, il sistema matrimoniale canonico prevede l'accertamento della validità del sacramento. A questo proposito, pare utile qualche riflessione generale sulla materia.

Le dichiarazioni di nullità, pur non essendo, evidentemente, contrarie alla legge, hanno natura eccezionale rispetto alla normalità consistente nel presupporre che una celebrazione formale di matrimonio abbia costituito un vincolo matrimoniale. La dichiarazione di nullità è pur sempre qualcosa di traumatico per la comunità e soprattutto per gli stessi interessati, anche quando sia fortemente desiderato da qualcuno di essi e indipendentemente dal fatto che ci sia stata o meno malafede da parte di qualcuno, poiché si viene a scoprire la falsità dell'apparenza di un grande bene, quale è il matrimonio, vissuto forse per anni, la cui veracità è peraltro fortemente garantita da una forma solenne *ad validitatem*. Perciò, al di là della correttezza o meno con cui si pronunciano le sentenze di nullità del matrimonio, il solo fatto che vi sia un elevato numero di sentenze di nullità rende il sistema matrimoniale canonico paradossale, con il risultato che esso perde credibilità davanti ai fedeli e alla gente in generale. Senz'altro, appellarsi ai processi di nullità allo scopo di risolvere una situazione generale risulta contraddittorio. Non è strano che man mano che cresce la scristianizzazione della società aumentino i casi reali di nullità, ma dinanzi a tale situazione gli sforzi pastorali non possono che andare nel senso di prevenire la nullità: il vero problema non è tanto come dichiarare nulli i matrimoni che lo sono (esiste già un sistema per farlo, benché il suo funzionamento possa certamente essere perfezionato), ma come evitare che i matrimoni celebrati siano nulli. D'altronde, il solo fatto di abbinare in un discorso generale il problema dei fedeli uniti in una seconda unione dopo il matrimonio canonico a quello delle nullità del matrimonio palesa una volontà di strumentalizzare le nullità matrimoniali al fine della regolarizzazione esterna di certe situazioni, disinteressandosi della verità e aumentando il discredito del sistema.

La tradizione canonica ha tramandato un sistema processuale volto a verificare la verità dell'esistenza del vincolo matrimoniale, il quale, per quanto sia, logicamente, perfettibile, soprattutto sul piano pratico, rispecchia un grande rispetto per le persone e una garanzia della ricerca della verità sostanziale. Durante un processo di nullità i pastori coinvolti hanno non poche occasioni di dimostrare un servizio autenticamente pastorale in favore delle parti, rispettando in ogni caso il diritto al giusto processo e tutti i diritti, delle parti e della comunità, ivi coinvolti.

Per quanto riguarda il merito delle sentenze, va ricordato che esiste il diritto al processo giusto e alla sentenza giusta, ma non alla "nullità", benché essa sia gradita dai coniugi. Ne segue che un'eventuale sentenza favorevole alle aspettative dei coniugi ma contraria alla verità, sia pure per sola mancanza di certezza morale, è un atto ingiusto nei confronti e dei coniugi e della comunità, e, essendo ingiusto (perché toglie illegittimamente ciò che appartiene ai titolari), non può certamente essere misericordioso. Infatti, affermare che consta la nullità quando invece non è così comporta la negazione del diritto – del bene oggettivo – che gli interessati hanno di sapere quale sia il giudizio della Chiesa sulla loro situazione (anche quando essi non abbiano un interesse reale a saperlo).

La Chiesa deve essere al servizio delle coscienze, illuminandole e guidandole con la luce della fede. La sentenza ingiusta confonde le coscienze. Non è possibile sapere con certezza cosa succede nell'intimo delle persone, ma anche nella migliore delle ipotesi, cioè quando una sentenza *pro nullitate* tolga ogni responsabilità morale ai coniugi in buona fede, in realtà, inducendoli in errore, non gli si dona un bene, per quanto, così facendo, vengano soddisfatti i loro desideri, giacché la privazione della conoscenza della verità sul loro essere personale è certamente un male (oltre al rischio che in un'altra fase della loro vita possa riapparire la questione) e la felicità fondata sulla verità è assai più consistente di quella basata sull'errore. Chiamare "pastorale" la soluzione che nasconde la verità con la speranza che vi sia la buona fede basata sull'errore è snaturare la finalità pastorale fino al parossismo. E' vero che in circostanze limite è possibile lasciare le persone nell'errore – il caso classico del matrimonio putativo –, ma un conto è lasciare una situazione preesistente perché non è possibile un bene maggiore e un'altra è condurre positivamente a tale

condizione. Senz'altro, la responsabilità morale oggettiva derivata dall'azione di emettere consapevolmente una sentenza nulla è enorme, per il danno recato alle parti e all'intera comunità (evidentemente, questa riflessione si riferisce all'azione oggettiva in sé, giacché sulla coscienza, sia delle parti, sia del giudice, non si può, logicamente, sapere nulla).

Senz'altro, sarebbe altrettanto ingiusta una sentenza che neghi la nullità del matrimonio quando invece consta o sarebbe potuta constare qualora si fosse svolto il processo correttamente, come è anche ingiusto il processo che dura oltre il necessario per mancanza della dovuta diligenza o perizia.

Il sistema matrimoniale canonico, e in modo speciale quanto detto circa le sentenze di nullità, poggia sulla presunzione di validità del matrimonio celebrato secondo la forma stabilita, in modo tale che per dichiararlo nullo deve constare con certezza morale la nullità del vincolo. Ci si potrebbe chiedere se tale presunzione non possa essere ribaltata o quanto meno sospesa in casi eccezionali per motivi di misericordia, giacché sembra che si tratti di un principio di diritto ecclesiastico. Il tema esula dai limiti del presente lavoro. Qui basti presentare alcune considerazioni generali, fermo restando che l'argomento deve essere sviluppato, facendo gli opportuni distinguo.

Anzitutto, va segnalato che la presunzione in parola risponde ad una necessità della convivenza umana: la presunzione della validità degli atti posti nel debito modo riguardo i loro elementi esterni, di cui al can. 124 § 2, è considerata la *regina praesumptionis*; sarebbe assurdo non presumere la validità degli atti *rite* posti, poiché il poter mettere in dubbio qualunque cosa renderebbe impossibile la vita sociale. Il permesso di contrarre un secondo matrimonio nel caso di dubbio sull'esistenza della validità del primo, cioè sull'esistenza dell'impedimento di vincolo, comporterebbe l'ammissione della celebrazione di un secondo matrimonio che nascerebbe oggettivamente dubbio (privo della presunzione di validità); oltre al danno sociale che ciò comporterebbe, andrebbe visto fino a che punto ciò potrebbe essere una soluzione misericordiosa, poiché condurrebbe a compiere un'azione moralmente dubbia (la celebrazione del secondo matrimonio) in materia così grave e, soprattutto, ci sarebbe da chiedersi cosa sarebbe del primo matrimonio dubbio.

A proposito di questo problema specifico, ma in realtà è una considerazione da tener presente in tutta la pastorale matrimoniale, è significativo come uno dei criteri prudenziali determinanti l'opportunità o meno del rilascio della *dispensatio misericordiae* indicato dalla dottrina classica canonistica fosse il *periculum animae* del beneficiario³⁹. La suprema legge della Chiesa è la *salus animarum* come si ricorda a chiusura del Codice di diritto canonico, nel senso che il bene che deve raggiungere l'ordine ecclesiale è la salvezza delle anime, *uniuscuiusque animae*, e questo deve essere lo scopo di ogni azione veramente pastorale.

Naturalmente questo discorso presuppone una prospettiva di fede e una visione della vita umana in chiave di eternità. Concretamente, per valutare il *periculum animae* di cui parlavano i classici è assolutamente necessaria la fede nell'inferno quale luogo di condanna eterna⁴⁰. Se non si crede in questa verità di fede (che manifesta la grandezza e il mistero della libertà umana e della misericordia e giustizia di Dio), o la si mette da parte, oppure si pensa che questa pena sia riservata a pochi responsabili di delitti orrendi oppure addirittura che l'inferno sia in realtà vuoto, ciò che si svuota non è l'inferno in sé ma il dogma e tutto il ragionamento sul comportamento morale. Non vanno dimenticati i frequenti richiami di Gesù Cristo, "misericordia incarnata", sul tema.

c) *Diritto e misericordia nei confronti dei fedeli divorziati e civilmente risposati*

³⁹ Così si esprimeva, per esempio, il Cardinale Ostiense, considerato un rappresentante emblematico di canonista attento alle esigenze pastorali. Cfr. ENRICO DA SUSA, *Summa aurea*, (Lyon 1537=Aalen 1962), lib. I, *de officio archidiaconi*, fol. 62rb e IDEM, *In quinque Decretalium libros commentaria* (Venetiis 1581=Torino 1965), ad X 3.5.30, fol. 25vb.

⁴⁰ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1033-1037.

Infine, c'è da chiedersi come si articolino la giustizia e la misericordia nell'azione pastorale sui fedeli allontanati dal cammino istituzionale della Chiesa, in particolare con i civilmente divorziati e risposati. Anche a questi fedeli bisogna offrire il cammino della salvezza, mettendo in pratica la suprema legge della Chiesa. Per quanto essi si siano allontanati hanno pur sempre il diritto a ricevere la parola di Dio e il sostegno della Chiesa per camminare verso la salvezza.

Su questo punto più che su altri devono tenersi presenti le considerazioni proposte sopra sulla vera natura della misericordia e le relazioni con le altre virtù, come pure un approccio realistico alla sfida pastorale che si presenta. La pressione sociale volta a snaturare la dottrina cattolica sul matrimonio, che adopera spesso gli argomenti demagogici propri del sentimentalismo, è evidente. Stando così le cose, appare molto importante impostare il discorso pastorale dalla prospettiva della fede.

La fede porta anzitutto a non intimidirsi dinanzi alla situazione attuale e ad essere convinti che sia essa a portare la felicità all'uomo, in modo che, anziché accomodare il Vangelo ai costumi sociali, bisogna esortare gli uomini affinché adeguino la loro condotta al Vangelo. Questo è stato l'atteggiamento dei primi cristiani, come anche quello degli evangelizzatori successivi dei popoli pagani, i quali sono riusciti a cambiare concezioni dell'uomo e della famiglia e consuetudini assai distanti dall'insegnamento cristiano.

La fede è necessaria anche per individuare il vero bene delle persone. Anche se il problema dei cristiani divorziati consiste nel fatto che la maggioranza di loro perseverano nella volontà di rimanere lontani dalla Chiesa, sono oggetto di speciale attenzione i casi di quei fedeli che desiderano tornare. La questione si è concretizzata – forse in termini un po' semplicistici – nella possibilità o meno di amministrare la comunione a questi fedeli. A me sembra che la domanda debba essere posta nel senso di chiedersi, dalla prospettiva della fede, se la comunione eucaristica sia un bene per loro, un bene, cioè, che li aiuti a raggiungere la comunione eterna o, al contrario, se non possa essere per loro prendere «la propria condanna»⁴¹, giacché l'atto giusto e misericordioso non è necessariamente dare ciò che l'altro chiede ma dargli il suo bene. Inoltre, non si devono trascurare i beni delle altre persone, in modo speciale quello dei figli di queste coppie.

Ritengo che prima di cercare nuove risposte vada riconsiderato l'ultimo magistero in proposito. In particolare, andrebbe considerato di nuovo il n. 84 dell'Esortazione apostolica di san Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, del 22 novembre 1981, che esorta i pastori a saper distinguere le diverse situazioni, a non stancarsi di mettere a disposizione di questi fedeli i mezzi di salvezza e ad aiutarli «procurando con sollecita carità che non si considerino separati dalla Chiesa». Questo documento, nel ribadire la prassi, «fondata sulla Sacra Scrittura, di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati» perché si sono messi in una condizione di vita che contraddice oggettivamente il significato dell'Eucaristia, come anche quella di non porre in atto cerimonie che possano indurre in errore circa l'indissolubilità del matrimonio, insegnava la possibilità di amministrare il «sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico →» a quei fedeli che, pur non potendo realizzare la separazione per seri motivi, sono veramente pentiti, indicando che il vero pentimento comporterebbe l'assunzione dell'impegno di vivere in piena continenza.

A qualcuno potrebbe sembrare deludente questa risposta, come se fosse necessario cambiare la dottrina e la prassi per poter praticare la misericordia. Anzi, volendo essere più misericordiosi, si ipotizza la possibilità di amministrare l'Eucaristia a questi fedeli dopo averli accompagnati per un cammino di “penitenza” che però non porterebbe ad un cambiamento di vita, per cui non si vede dove stia la penitenza né la rimozione del male o quale bene si conceda alla persona, cioè non si vede dove sia la misericordia. E men che meno la fede: il desiderio di raggiungere la comunione eucaristica indipendentemente dal discorso sulla salvezza dell'anima e la concezione

⁴¹ I Cor, 11, 29.

dell'impossibilità della comunione come divieto disciplinare slegato dal dato dottrinale e ontico, cioè come se si trattasse di una questione di estetica comunitaria, di ordine di una comunità terrena che ammette o rifiuta i suoi membri, fanno pensare che si stiano dimenticando la realtà dell'Eucaristia e la dimensione escatologica della Chiesa. E neppure si vede la speranza, giacché offrendo una falsa speranza si sta in realtà disperando di poter trovare una soluzione vera per tale situazione.

Per quanto riguarda il profilo giuridico, va osservato che lasciare una persona nel cammino che oggettivamente non conduce alla salvezza – fermo restando che la persona singola possa salvarsi per la misericordia di Dio, giacché non è possibile giudicare la sua coscienza – e accompagnarla ma senza aiutarla a cambiare strada, anzi cambiando il segnale stradale è un atto gravemente ingiusto nei suoi confronti, giacché ha diritto quanto meno a conoscere la “segnaletica” della Chiesa. Non si può dire, certo, che si tratti di un atto di *dispensatio misericordiae*, bensì, in terminologia classica, una *crudelis dissipatio*.

Invece, a ben guardare la soluzione della *Familiaris consortio* comporta il farsi carico delle persone, dandogli una reale speranza, che passa non a caso per la croce. Per arrivare a questa soluzione occorre ascoltare attentamente gli interessati. Difficilmente si potrà giungere a questa soluzione in riunioni di gruppo, ma ciò verrà fuori dopo un paziente lavoro di confessionale, ascoltando attentamente la persona, o in conversazioni amichevoli confidenziali. E ciò è faticoso. In queste conversazioni si cercherà di aiutare la persona a porsi dinanzi alla propria coscienza, illuminandola con la luce della fede, e orientandola perché prenda decisioni che la portino alla vita eterna, facendole notare il *periculum animae*. E ciò è faticoso. Con la grazia di Dio si può giungere al pentimento, il quale comporta la *metanoia*, cioè la decisione di cambiare vita. Non essendo l'unione attuale autenticamente matrimoniale (e di ciò esiste certezza indipendentemente dall'eventuale dubbio sul precedente matrimonio), risulta rispettoso della dignità della persona che essa si comporti di conseguenza; la piena continenza di cui parla la *Familiaris consortio* appare come l'unico modo di non banalizzare la sessualità e di rendere possibile la riconciliazione. La soluzione appare certamente faticosa, ma con l'aiuto della grazia, con il sostegno pastorale, che accompagna nel cammino della riconciliazione, è pur sempre possibile.

Si constata, insomma, la necessità di non perdere di vista la natura della vera misericordia: «La vera misericordia si fa carico della persona, la ascolta attentamente, si accosta con rispetto e con verità alla sua situazione, e la accompagna nel cammino della riconciliazione. E questo è faticoso, sì, certamente»⁴². Ma è la vera misericordia, quella che rende felici chi la riceve e chi la pratica.

Eduardo Baura

⁴² FRANCESCO, *Discorso ai parroci di Roma*, 6 marzo 2014, in www.vatican.va.