

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

57

2013/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Mons. ENRICO DAL COVOLO <i>Sull'idea di università. Cultura della qualità, pastorale universitaria e nuova evangelizzazione</i>	9
Card. GIUSEPPE VERSALDI <i>Antropologia integrale e perizie nelle cause di nullità del matrimonio alla luce del magistero pontificio recente</i>	19
JEAN LOUIS SKA, s.j. <i>Cinque passeggiate nei boschi biblici</i>	41
ÉTIENNE NODET o.p. <i>Teofilo (Lc 1,1-4; At 1,1)</i>	55
MARIO FLORIO <i>A proposito di una recente pubblicazione di Teologia Sacramentaria: Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria di Andrea Bozzolo, LAS, Roma 2013</i>	65
TULLIO CITRINI <i>La comunità cristiana comprende la Scrittura</i>	73
VITO LIMONE <i>La Chiesa Preesistente. La "πρώτη ἐκκλησία" nel cristianesimo giudaico ed alessandrino dei primi tre secoli</i>	81
FRANCO PIGNOTTI <i>Le Chiese Indipendenti Africane: nota bibliografica</i>	101

CARD. GIUSEPPE VERSALDI*

ANTROPOLOGIA INTEGRALE E PERIZIE NELLE CAUSE DI NULLITÀ DEL MATRIMONIO ALLA LUCE DEL MAGISTERO PONTIFICIO RECENTE

PREMESSA

L'argomento del mio discorso secondo quanto espresso nel titolo è volutamente prospettico, nel senso di estendersi nel tempo ed incarnarsi nell'attuale situazione in cui viviamo, anche se di per sé la sostanza del tema antropologico è trans-temporale in quanto affonda le sue radici nella stessa natura umana, nei suoi elementi architettonici che non sono soggetti alla mutazione dei tempi.

In realtà sappiamo che non esiste una natura allo stato puro senza una sua incarnazione culturale, ma dobbiamo respingere una visione (purtroppo ormai diffusa) di una dimensione solo culturale della esperienza umana, quasi che non esistessero elementi naturali oggettivi e costitutivi da cui appunto derivano poi le attualizzazioni storiche. L'esempio più clamoroso di questa tendenza relativizzante e soggettivizzante è proprio l'odierno dibattito circa la sessualità con la forte spinta ad una concezione del genere che nega ogni differenza naturale tra i sessi in nome di una assoluta prevalenza della cultura sulla natura.

Ho voluto, dunque, cercare di dare un taglio nello stesso tempo di fondazione dottrinale al tema del fondamento antropologico delle perizie nelle cause di nullità matrimoniale, ma anche di attualizzazione dei principi nella presente realtà che dobbiamo affrontare come Chiesa impegnata nella sua missione di evangelizzazione e testimonianza della carità.

Per questo, cercherò di esporre la dottrina riguardante il dialogo tra giudici e periti nei Tribunali ecclesiastici rifacendomi ovviamente alle

* Presidente della Prefettura degli Affari Economici della Santa Sede.

storiche Allocuzioni di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 1987 e 1988 per poi passare alla attualizzazione con le problematiche e le sfide odierne di cui anche gli operatori del diritto devono tener conto anche in vista del prossimo Sinodo dei Vescovi che Papa Francesco ha voluto dedicare alla famiglia.

LE ALLOCUZIONI DI GIOVANNI PAOLO II

Com'è noto, è stato il Beato Giovanni Paolo II all'indomani della pubblicazione del nuovo Codice di diritto canonico, a porre prepotentemente il problema dell'uso delle perizie psichiatriche e psicologiche nei processi di nullità di matrimonio dopo che, con l'introduzione del can. 1095, in alcuni importanti Tribunali ecclesiastici se ne faceva uso anche improprio (abuso), con il conseguente risultato di ricorrere al suddetto canone per la stragrande maggioranza delle cause con percentuali altissime di esito positivo a favore della nullità.

L'originalità dell'intervento del Papa fu quella di cogliere il problema nella sua radice, anziché limitarsi ad un richiamo disciplinare, seppur legittimo ed autorevole. E la radice della questione era di natura metodologica nel dialogo tra le diverse scienze interessate al fine di evitare equivoci ed inganni a detrimento sia della ricerca della verità sia delle finalità nell'uso delle stesse perizie da parte dei Giudici ecclesiastici.

Giovanni Paolo II, dopo aver accennato ai «grandi progressi fatti dalla psichiatria e psicologia contemporanea» e aver dichiarato che le suddette scienze offrono «la possibilità di valutare la risposta umana alla vocazione al matrimonio in un modo più preciso e differenziato di quanto lo permetterebbero la sola filosofia e la sola teologia» (Allocuzione 1987, n.2), rileva il pericolo di confusione e di fraintendimento qualora «l'orizzonte entro cui si muove il perito, psichiatra o psicologo, è opposto o chiuso a quello entro cui si muove il canonista» (ivi, n.3). E questo "orizzonte" è rappresentato proprio dalle premesse antropologiche inevitabilmente implicate in ogni scienza, anche quelle psichiatriche e psicologiche. In altre parole, il Papa affronta il problema del dialogo tra le scienze rivendicando la correttezza del metodo che permette di rispettare sì le diverse autonomie, ma che esige l'apertura di ogni scienza al contributo delle altre discipline senza pretesa di assolutizzazione della propria competenza e rifiuto del contributo delle altre scienze in nome di un concetto di scienza riduttivo all'ambito empirico-positivistico. Afferma a questo proposito Giovanni Paolo II: «il dialogo e una costruttiva comunicazione tra il giudice e lo psichiatra o psicologo sono più facili se per entrambi il punto di partenza si pone entro l'orizzonte di una comune antropologia, così che, pur nella

diversità del metodo e degli interessi e finalità, una visione resti aperta all'altra» (ivi, n. 3).

E qui ci si imbatte inevitabilmente nello scoglio rappresentato da un mito caro alle scienze moderne che consiste nella pretesa di "neutralità antropologica", nel senso di rifiutare da parte di molti scienziati il fatto che in ogni processo di conoscenza il soggetto non è una *tabula rasa* o semplice osservatore ma necessariamente parte da premesse indimostrabili che rappresentano appunto l'orizzonte culturale (antropologico) che lo accompagna nella sua ricerca di verità. La correttezza della conoscenza scientifica non consiste nel negare questa condizione (appunto con il mito della neutralità), ma esattamente nell'opposto, cioè nel riconoscerlo per poter distinguere ciò che è la premessa soggettiva dal processo di oggettivizzazione attraverso la prova delle ipotesi formulate.

Proprio la pretesa neutralità che molti psicologi e psichiatri rivendicano li porta alla illusione di poter dare da soli una visione completa della realtà della natura umana finendo per ridurre la verità ai risultati della loro ricerca, mentre, secondo le parole del citato Pontefice, «le scoperte e le acquisizioni nel campo puramente psichico e psichiatrico non sono in grado di offrire una visione veramente integrale della persona, risolvendo da sole le questioni fondamentali concernenti il significato della vita e la vocazione umana» (n. 2). Da qui nasce l'equivoco denunciato da Giovanni Paolo II «nel dialogo fra le scienze psicologiche e quelle metafisiche nonché etiche» (ivi) proprio perché «certe correnti della psicologia contemporanea, oltrepassando la propria specifica competenza, si spingono in tale territorio e in esso si muovono sotto la spinta di presupposti antropologici non conciliabili con l'antropologia cristiana» (ivi).

Va subito però aggiunto che anche nel campo delle scienze psichiatriche e psicologiche non mancano oggi coloro che sono consapevoli della falsità di questa pretesa di neutralità e si sforzano di avere un approccio metodologicamente più corretto, accettando i limiti della propria disciplina e avvalendosi del contributo delle altre scienze. Così, ad esempio, lo psichiatra O. Kernberg scrive che «tutte le osservazioni di fenomeni clinici sono influenzate da teorie, e quando riteniamo di aver lasciato da parte la teoria, significa che abbiamo una teoria di cui non siamo consapevoli»¹.

Dunque, Papa Giovanni Paolo II indica nel dialogo tra le diverse scienze la via per costruire una antropologia integrata mediante l'apporto di ciascuna scienza alla condizione che ognuna sia consapevole dei propri limiti e rispettosa dei contributi delle altre. E ciò vale pro-

¹ O. KERNBERG, *Disturbi gravi della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, 181.

prio per le perizie psichiatriche e psicologiche nei processi di nullità matrimoniale. Questa indicazione del Papa è pienamente in linea con il concetto moderno di antropologia intesa come «ricerca e riflessione riguardante l'uomo secondo diversi aspetti dello scibile: filosofico, scientifico, culturale»².

Così, quando si parla di antropologia cristiana ci si riferisce già ad un risultato a cui hanno concorso diverse scienze sacre che studiano le fonti (S. Scrittura), ma che hanno elaborato anche una riflessione sistematica sul dato rivelato (vari settori della teologia). Come afferma il citato Pontefice, anche l'antropologia cristiana non può rimanere chiusa in se stessa, ma deve aprirsi al contributo anche delle scienze moderne se vuole conoscere più pienamente la verità circa la realtà in cui l'uomo vive: «È fuori dubbio che una approfondita conoscenza delle... scienze menzionate offre la possibilità di valutare la risposta umana alla vocazione umana al matrimonio in un modo più preciso e differenziato di quanto lo permetterebbero la sola filosofia e la sola teologia» (Allocazione 1987, n. 2). Si badi, il Papa si riferisce alla «risposta umana alla vocazione» ad indicare l'ambito limitato della competenza delle scienze umane, che invece nulla possono dire circa la «vocazione» come chiamata soprannaturale. Il pericolo di sconfinamento delle scienze umane si verifica quando, «oltrepassando la propria specifica competenza», le suddette scienze vogliono ridurre il significato del matrimonio alla sola dimensione umana chiudendosi alla prospettiva soprannaturale solo perché non hanno (e non possono avere) gli strumenti propri di misurazione di questa dimensione (che invece altre scienze possiedono). Si verifica così il paradosso che, a dispetto della invocata neutralità antropologica, queste scienze finiscono per costruire una loro antropologia (cioè visione generale e teorica) ridotta ai fenomeni da loro osservati e misurati. Così, ad esempio, è capitato a Sigmund Freud che, pur bravo nella investigazione clinica e terapeutica, si è poi lanciato in una costruzione di teorie attraverso presupposti che non seguivano lo stesso metodo scientifico, ma arrivavano ad usare addirittura gli antichi miti della letteratura greca (Edipo).

Ovviamente non è qui il caso di riproporre neppure in sintesi ad un uditorio così qualificato gli elementi della antropologia cristiana. Voglio però sottolineare un aspetto che ritengo critico ed in genere sottovalutato in questa materia. Giovanni Paolo II nelle citate Allocuzioni ricorda la condizione generale dell'uomo che, nella condizione di *lapsus et redemptus*, «è chiamato ad aderire a Dio come fine ultimo in cui trova la

² G. IAMMARONE, «Identità dell'antropologia teologica cristiana», in B. MORICONI (ed.) *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Roma, 2001.

propria realizzazione benché sia ostacolato, nell'attuazione di questa sua vocazione, dalle resistenze proprie della sua concupiscenza» (Allocuzione 1987, n.6). Applicando al matrimonio questa generale condizione della creatura umana, il Papa ricorda che «ciò comporta che la realizzazione del significato dell'unione coniugale, mediante il dono reciproco degli sposi, diventa possibile solo attraverso un continuo sforzo, che include anche rinuncia e sacrificio». Ed aggiunge che «l'amore tra i coniugi deve infatti modellarsi sull'amore stesso di Cristo che "ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore" (Ef 5, 5; 5,25)».

Proprio su questa condizione di *normalità* della vita concreta della creatura umana, da una parte capace di elevarsi alla sua originaria vocazione trascendente e, dall'altra, con le ferite rimaste come eredità del peccato (concupiscenza iscritta nel suo stesso cuore), si verifica non solo il pericolo di conflitto con le suddette false antropologie, ma nasce un equivoco all'interno della stessa concezione cristiana. Giovanni Paolo II parla esplicitamente della difficoltà di definire il concetto di *normalità* da parte delle scienze umane che, escludendo la dimensione soprannaturale, finiscono per dividersi su due estremi opposti: l'idea pessimistica «secondo cui l'uomo non potrebbe concepire altra aspirazione che quella imposta dai suoi impulsi o dai condizionamenti sociali» oppure dall'idea opposta cioè «dall'idea esageratamente ottimistica secondo la quale l'uomo avrebbe in sé, e potrebbe raggiungere da solo, la sua realizzazione» (Allocuzione 1987, n. 4). Tradotto nel campo del matrimonio tutto ciò ben spiega anche l'attuale congiuntura culturale che, da una parte, spinge i giovani ad avere un'idea mitizzata dell'amore spontaneo e naturale (esagerato ottimismo) e, dall'altra, di fronte all'insorgere delle difficoltà nella sua realizzazione, non fa altro che condannarli alla inesorabile e fatale fine del medesimo amore senza possibilità di controllo (visione pessimistica). La visione cristiana (ma anche i più seri esperti nelle scienze psicologiche) ritiene invece che l'uomo normale, pur essendo debole e fragile, rimane capace di superare con la sua razionalità e la sua volontà, corroborate dalla grazia redentiva, i suddetti ostacoli purché si impegni a costruire un cammino di crescita che consiste nell'integrare al sentimento di attrazione spontanea (innamoramento) tutte le altre sue facoltà così da giungere alla maturità dell'amore. Benedetto XVI ha mirabilmente descritto questo passaggio ed integrazione tra *eros* e *agape* nella enciclica *Deus caritas est* là dove afferma che i due elementi costitutivi dell'amore coniugale «non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro» ma devono integrarsi così che «il momento dell'*agape* si inserisce in esso (*eros*); altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura» (n.7). Ma subito dopo aggiunge che «l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo...non può soltanto donare, deve an-

che ricevere». Da qui la necessità che egli stesso, per essere capace di donare, attinga alla sorgente dell'amore che è Cristo: «egli stesso deve bere, sempre di nuovo, a quella prima, originaria sorgente che è Gesù Cristo, dal cui cuore trafitto scaturisce l'amore di Dio» (ivi).

Ecco qui raggiunto l'equilibrio originale della antropologia cristiana che a volte è sfuggito, come per la cultura oggi dominante, in estremismi prima pessimistici (l'uomo non solo ferito dal peccato, ma inevitabilmente condannato così che tutto quello che è spontaneo nell'amore (*eros*) è da combattere, e poi esageratamente ottimistici (innamoramento come realtà sufficiente per il discernimento alla vocazione matrimoniale senza bisogno di un cammino di conversione e di crescita da parte dei fidanzati innamorati!). Contro tale visione ingenua, come ho detto, anche i più seri studiosi hanno sempre reagito. Basti qui citare quello che decenni fa scriveva E. Fromm nel prezioso volumetto *L'arte di amare* (Milano, 1963), dove aveva parole severe contro la cultura dell'illusione circa l'amore inteso come sola spontaneità delle sensazioni amorose: «questo atteggiamento – che niente è più facile che amare – ha continuato a essere il concetto prevalente sull'amore a onta dell'enorme evidenza del contrario»³. Egli dice invece che l'amore è un'arte che richiede un cammino di maturazione che richiede "sforzo e saggezza", cioè uso della razionalità (saggezza) e della buona volontà (sforzo) da integrare con i sentimenti spontanei che da soli non possono durare.

Partendo da questi presupposti antropologici, è possibile un confronto con i risultati delle scienze psichiatriche e psicologiche per un uso critico dei medesimi che, ricordo, sono a loro volta frutto sì di analisi scientifiche, ma queste a loro volta influenzate da premesse antropologiche opinabili (orizzonte teoretico). Ciò significa, in concreto, che quando un perito psichiatra o psicologo valuta le persone degli sposi per rispondere alle domande del Giudice in ordine alle loro capacità di prestare il consenso matrimoniale, egli compie un'operazione scientifica che però deve essere criticamente valutata dal giurista non per quanto riguarda la stretta materia psicologica, bensì per quanto concerne il suo orizzonte antropologico di riferimento che emerge tra le righe della sua relazione. Giustamente Giovanni Paolo II precisa: «Il giudice non può e non deve pretendere dal perito un giudizio circa la nullità del matrimonio, e tanto meno deve sentirsi obbligato dal giudizio che in tal senso il perito avesse eventualmente espresso. La valutazione circa la nullità del matrimonio spetta unicamente al giudice. Il compito del perito è soltanto quello di prestare gli elementi riguardanti la sua specifica competenza, e cioè la natura ed il grado delle realtà psichiche o psichiatriche, a motivo delle

³ E. FROMM, *L'arte di amare*, CDE, Milano, 1963, 17.

quali è stata accusata la nullità del matrimonio. Infatti il Codice, ai cann. 1578-1579, esige espressamente dal giudice che valuti criticamente le perizie. È importante che in questa valutazione egli non si lasci ingannare né da giudizi superficiali né da espressioni apparentemente neutrali, ma che in realtà contengono delle premesse antropologiche inaccettabili» (Allocuzione 1987, n. 8).

E l'errore più frequente, risultante proprio dagli equivoci evidenziati dei due poli estremi di una visione pessimistica o esageratamente ottimistica della natura umana, è quello o di pretendere nella persona normale, capace di prestare un consenso matrimoniale adeguato alle sue caratteristiche canoniche, una piena maturità psichica oppure di ritenere che ogni difetto o immaturità psichica sia automaticamente fonte di incapacità.

Giovanni Paolo II nelle due citate Allocuzioni indica chiaramente questo rischio ed offre un criterio di interpretazione delle perizie che è fondamentale sia per i giudici sia per i periti. Infatti, egli, ricordando l'equivoco antropologico delle prevalenti correnti delle scienze psichiatriche e psicologiche, afferma che «attraverso queste perizie si finisce per confondere una maturità psichica che sarebbe il punto d'arrivo dello sviluppo umano, con la maturità canonica, che è invece il punto minimo di partenza per la validità del matrimonio» (Allocuzione 1987, n. 6). E, nella successiva Allocuzione del 1988, ribadisce lo stesso concetto quando afferma che «un'altra possibile e non infrequente fonte di fraintendimenti nella valutazione delle manifestazioni psicopatologiche è costituita non dall'eccessivo aggravamento della patologia, ma, al contrario, dalla indebita sopravvalutazione del concetto di capacità matrimoniale...l'equivoco può nascere dal fatto che il perito dichiara l'incapacità del contraente non in riferimento alla capacità minima, sufficiente per un valido consenso, bensì all'ideale di una piena maturità in ordine ad una vita coniugale felice» (n.9). In questo caso, ovviamente, solo una piccola percentuale di persone potrebbe sposarsi validamente, mentre qualunque debolezza psichica farebbe perdere questo fondamentale diritto naturale.

In positivo Giovanni Paolo II offre il criterio (derivante sia da una corretta antropologia sia dai contributi delle scienze umane) secondo cui, «una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o volere del contraente» (Allocuzione 1987, n.7)

Per questo è necessario includere, ma nello stesso tempo distinguere, nel concetto di normalità anche le immaturità psichiche, che, secondo la prevalente tendenza delle scuole, vengono assimilate all'area della psicopatologia. Anche in questo caso sono illuminanti le parole di Giovanni Paolo II quando sottolinea «la difficoltà che nel campo delle scien-

ze psicologiche e psichiatriche gli stessi esperti incontrano nel definire, in modo soddisfacente per tutti, il concetto di normalità» (Allocuzione 1988, n. 4) e, siccome l'orizzonte antropologico è ridotto alla sola dimensione immanente, «si finisce facilmente per identificare la normalità, in relazione al matrimonio, con la capacità di ricevere e di offrire la possibilità di una piena realizzazione nel rapporto col coniuge» (ivi).

Ecco, dunque, la necessità di considerare non due, ma tre ipotesi circa lo stato psichico delle persone da valutare: l'ipotesi della maturità psichica, quella della immaturità e quella della psicopatologia con conseguenze diverse in campo canonico. Ed un contributo fondamentale in questa operazione viene proprio dalle stesse scienze moderne, ma depurate dai presupposti antropologici ingannevoli, come ha cercato di fare P. L. M. Rulla e collaboratori nella elaborazione di una antropologia cristiana come teoria⁴ confortata da una probante ricerca scientifica⁵.

La prima ipotesi da considerare (prima dimensione, secondo Rulla) è quella della maturità psichica che consiste non solo nell'assenza di patologie, ma anche dall'aver raggiunto un grado di coscienza e di libertà per cui una persona è in grado di darsi degli ideali responsabili (Io-ideale) ed anche di poterli realizzare superando le resistenze interne ed esterne (Io-attuale). Si tratta dell'area della moralità in quanto la persona è psicologicamente libera e responsabile delle sue scelte. Per quanto riguarda il matrimonio, in questa categoria si collocano quegli sposi che, non solo hanno scelto coscientemente e liberamente il significato genuino del matrimonio, ma sono consapevoli del cammino necessario per realizzarli superando anche gli ostacoli che possono incontrare.

Una seconda ipotesi consiste nella condizione di chi, pur avendo scelto liberamente e coscientemente i propri ideali, è ostacolato nella loro realizzazione da resistenze interne di cui non è pienamente cosciente, anche se ciò non comporta l'insorgere di evidenti psicopatologie. È l'area del subconscio emotivo che è alla base della psicologia moderna per la forte rilevanza che Freud ha dato a questa dimensione (anche se poi l'ha inficiata, come ricordato, con elementi antropologici non condivisibili). In materia di consenso matrimoniale tale ipotesi configura la condizione di sposi che, pur avendo la buona intenzione di realizzare il loro patto coniugale, sono nel tempo ostacolati nel realizzare quei valori in cui credono perché, senza esserne consapevoli, sono spinti da tendenze opposte che influiscono nelle loro scelte: ad es. un coniuge con una tendenza inconscia alla dipendenza affettiva, pur volendo e avendo scelto

⁴ L. M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana: basi interdisciplinari*, Piemme, Casale Monferrato, 1985.

⁵ L. M. RULLA, F. IMODA, J. RIDICK, *Struttura psicologica e vocazione*, Marietti, Torino, 1977.

consapevolmente la pari dignità della relazione sponsale, di fatto stabilirà relazioni con il coniuge segnate da questa dipendenza che col tempo può compromettere la stabilità della coppia.

Infine è da considerare l'ipotesi della vera e propria psicopatologia in cui le debolezze psichiche arrivano a sviluppare fenomeni abnormi (sintomi) che comportano un "disturbo mentale" inteso come «modalità clinicamente significativa che si manifesta in un individuo e associata o con malessere attuale (sintomo doloroso) o con menomazione (alterazione in una o più importanti aree del funzionamento) o con rischio significativamente aumentato di andare incontro alla morte, a dolore, a invalidità o a un'importante perdita di libertà» (Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, APA). In questi casi, che contemplano diversità di gravità e di dinamiche sottostanti, anche il consenso matrimoniale può subire danni in diretta proporzione con la qualità del disturbo psichiatrico.

Questa categorizzazione, che tiene conto della conciliabilità con i dati dell'antropologia cristiana (che ovviamente deve essere il punto di riferimento delle perizie nei casi di dichiarazione di nullità nei Tribunali ecclesiastici), permette di trarre le necessarie conseguenze in campo giuridico, cioè di valutare i singoli casi in ordine alla validità o meno del consenso dal punto di vista canonico. E qui va ribadito il chiaro e già citato criterio indicato da Giovanni Paolo II, secondo cui «una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o volere del contraente» (Allocuzione 1987, n. 7). Ciò significa che i casi di vera incapacità che porta alla dichiarazione di nullità canonica del matrimonio si possono avere solo all'interno della terza ipotesi, cioè quando si è di fronte a vera psicopatologia, con una importante precisazione ulteriore a cui il Papa dedica buona parte della Allocuzione del 1988.

Per quanto riguarda le altre due ipotesi o categorie, va detto che nel caso della maturità psichica non è necessario dire altro che, ovviamente, una persona libera psicologicamente e responsabile moralmente non può essere incapace di prestare valido consenso. Più articolato è il discorso riguardante l'immaturità psichica provocata dalle resistenze provenienti dall'area subconscia, a cui, secondo i dati statistici, appartiene la maggioranza della popolazione e che costituisce una novità in quanto distinta dal campo della psicopatologia. Per qualificare la condizione di queste persone immature è importante distinguere tra libertà essenziale e libertà effettiva (secondo B. Lonergan, citato da Rulla): la libertà essenziale riguarda l'integrità delle facoltà di intendere e volere, mentre la libertà effettiva tocca l'attuazione delle potenzialità derivante dalle suddette facoltà. Così Lonergan porta l'esempio di una persona che

è essenzialmente libera di smettere di fumare in quanto ha integre le capacità di intendere le ragioni per tale decisione e la volontà di farlo, ma non arriva effettivamente a decidersi perché si lascia andare all'abitudine o a giustificazioni che rimandano sempre tale scelta. Le spinte derivanti dall'area subconscia si collocano esattamente in questo contesto di condizionamenti intesi come sistema difensivo che ostacola la realizzazione di valori pure consciamente condivisi, ma in contrasto con le suddette spinte. È importante notare che in questi casi le facoltà di intendere e volere non sono intaccate nella loro struttura e potenzialità, anche se ne viene ridotta l'efficacia in termini di risultati concreti. Così, per tornare all'esempio del coniuge inconsciamente dipendente che consciamente ha scelto il matrimonio come pari dignità tra gli sposi, è evidente che la sua vita coniugale, in assenza di cambiamento, sarà segnata più da una relazione di dipendenza che non da una armonica comunione e corresponsabilità, e tuttavia non si può dire che sia incapace di prestare valido consenso in quanto, secondo la nozione canonica, egli rimane integro nella sue facoltà di intendere e volere. Per usare un'analogia, non si può dire che una persona è cieca (cioè non è capace di vedere) solo perché non riesce di fatto a vedere un oggetto in quanto ha un velo davanti agli occhi che sono di per sé sani e capaci di vedere.

Rimane da valutare il campo della vera e propria psicopatologia (la terza ipotesi o dimensione) entro cui, secondo il criterio indicato da Giovanni Paolo II, si possono trovare i casi di vera incapacità di contrarre valido matrimonio. Come detto il Papa dedica buona parte della Allocuzione del 1988 a questo argomento richiamando la necessità di un confronto con le premesse antropologiche cristiane al fine di evitare fraintendimenti. Come è logico, c'è una stretta relazione tra il concetto di normalità e quello di patologia così che la difficoltà delle scienze psichiatriche e psicologiche a definire il concetto di normalità (volendo mantenere l'impossibile mito della neutralità antropologica) finisce per ripercuotersi in una analoga difficoltà a trovare unanimità scientifica circa il concetto di psicopatologia. Il Papa allora precisa che «mentre per lo psicologo o psichiatra ogni forma di psicopatologia può sembrare contraria alla normalità, per il canonista, che si ispira alla suddetta visione integrale delle persona, il concetto di normalità, e cioè della normale condizione umana in questo mondo, comprende anche moderate forme di difficoltà psicologica, con la conseguente chiamata a camminare secondo lo Spirito anche fra le tribolazioni e a costo di rinunce e sacrifici» (Allocuzione 1988, n. 5). Dunque, non ogni psicopatologia comporta a livello canonico una vera incapacità, ma questa si verifica «solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia intendere, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o volere del contraente» (Allocuzione 1987, n. 7). È importante sottolineare la correttezza metodo-

logica della indicazione pontificia, in quanto il Papa, pur non entrando nella discussione scientifica circa la definizione o classificazione della psicopatologia, indica chiaramente che l'anomalia che rende incapace di realizzare un diritto naturale così fondamentale come quello di sposarsi, non può che essere "seria", cioè proporzionale al danno arrecato che è quello di "intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o volere" e non solo ridurne la funzionalità. Ma il Papa va ancora oltre ed affronta direttamente anche il problema delle perizie che il Giudice richiede per valutare le condizioni psichiche degli sposi che ricorrono ai Tribunali ecclesiastici rilevando che «non è infrequente che le analisi psicologiche e psichiatriche condotte sui contraenti, anziché considerare la natura e il grado dei processi psichici che riguardano il consenso matrimoniale e la capacità della persona ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, si limitino a descrivere i comportamenti dei contraenti nelle diverse età della loro vita, cogliendone le manifestazioni abnormi, che vengono poi classificate secondo un'etichetta diagnostica» (Allocuzione 1988, n. 7). Il Papa si riferisce qui ai criteri meramente descrittivi che la maggior parte degli psichiatri adotta nella definizione e classificazione delle psicopatologie. Ebbene, Giovanni Paolo II è chiaro nell'evidenziare la posizione che il Giudice deve mantenere: «occorre dire con franchezza che tale operazione, in sé pregevole, è tuttavia insufficiente ad offrire quella risposta di chiarificazione che il giudice ecclesiastico attende dal perito». E subito aggiunge che il Giudice «deve perciò richiedere che questi compia un ulteriore sforzo, spingendo la sua analisi alla valutazione delle cause e dei processi dinamici sottostanti, senza fermarsi soltanto ai sintomi che ne scaturiscono». E la motivazione è in stretta relazione con lo scopo per cui il Giudice chiede la perizia: «Solo tale analisi totale del soggetto, delle sue capacità psichiche e della sua libertà di tendere ai valori autorealizzandosi in essi, è utilizzabile per essere tradotta, da parte del giudice, in categorie canoniche» (Allocuzione 1988, n. 7).

Non solo gli addetti ai lavori, ma gli stessi operatori nei Tribunali ecclesiastici sono a conoscenza di questo ricorso dei periti ai vari manuali di classificazione delle psicopatologie e del rischio di una automatica traduzione dei termini scientifici in categorie giuridiche senza i necessari approfondimenti e verifiche, così che ogni disturbo diventa facilmente ed automaticamente prova di incapacità. Ma ciò avviene in contraddizione non solo con gli scopi della perizia, ma anche andando oltre le stesse intenzioni di questi manuali che volutamente intendono fermarsi ai criteri di descrizione dei fenomeni senza fare valutazioni circa le persone. Così, si può leggere nelle raccomandazioni cautelative del DSM-IV che «l'inclusione in questa sede, a scopo clinico e di ricerca, di una categoria diagnostica quale il gioco d'azzardo o la pedofilia, non implica che tale condizione soddisfi criteri giuridici, o comunque non medici, di

ciò che costituisce una malattia, un disturbo od una disabilità mentale. I concetti clinici e scientifici implicati nella categorizzazione di queste condizioni come disturbi mentali possono essere del tutto irrilevanti in sede giuridica, ove ad esempio si debba tener conto di aspetti quali la responsabilità individuale, la valutazione della disabilità e l'imputabilità». Ma queste sono proprio le finalità per cui il Giudice si rivolge al perito nelle cause matrimoniali.

L'invito del Papa al perito perché compia "un ulteriore sforzo" va inteso nel senso che dalla analisi solamente descrittiva dei sintomi per dare un'etichetta diagnostica (cosa in sé pregevole) si passi ad una analisi psicodinamica dei processi sottostanti e ad una valutazione della stesse strutture psichiche che governano tali processi. In altre parole, è necessario che la perizia si spinga anche a livello di diagnosi strutturale derivante da una valutazione dell'intera organizzazione psichica del soggetto, come è richiesto anche dai più seri psichiatri moderni. Basti qui citare quanto scrive O. Kernberg che ha elaborato dei precisi criteri per tale diagnosi strutturale: «indipendentemente da quali sono i fattori genetici, costituzionali, biochimici, familiari, psicodinamici o psicosociali che concorrono nel dare origine alla malattia, gli effetti di tutti questi fattori vanno a confluire nella struttura psichica individuale, che poi diventa la matrice da cui si sviluppano i sintomi osservabili nel comportamento»⁶.

Solo attraverso questo metodo di approfondimento della analisi psichica la perizia può dare al Giudice gli elementi che permettono di distinguere all'interno delle varie psicopatologie quelle che intaccano sostanzialmente le stesse capacità necessarie e sufficienti per un valido consenso. Allora la "seria anomalia" dipenderà non da criteri quantitativi di gravità, ma da analisi che permettono distinzioni qualitative tra le diverse patologie in quanto basate su diversi processi psicodinamici e differenti strutture psichiche danneggiate (da quelle più primitive a quelle più sviluppate).

Queste considerazioni sulle conseguenze giuridiche delle tre ipotesi (dimensioni) qui considerate sono leggibili nelle parole stesse di Giovanni Paolo II là dove afferma che «il fallimento dell'unione coniugale non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia infine per deficienze di ordine morale» (Allocuzione 1087, n. 7). Come si nota

⁶ O. KERNBERG, *Disturbi gravi della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, 17.

il Papa esclude come cause di vera incapacità sia le “deficienze di ordine morale” (prima ipotesi della responsabilità morale), sia i limiti derivanti da “blocchi di natura inconscia” (seconda ipotesi della immaturità) sia le “lievi patologie” che non arrivano a quella “seria anomalia” che è proporzionata al danno della incapacità (terza ipotesi).

IL MUTATO CONTESTO ANTROPOLOGICO

Vorrei brevemente attualizzare queste giuste considerazioni di architettura antropologica e di corrette conseguenze giuridiche nell'attuale contesto culturale che, come nessuno può negare, è rapidamente mutato rispetto ai tempi in cui le citate Allocuzioni di Giovanni Paolo II sono state pronunciate. Ciò non significa che non siano più valide, anzi, come ha ribadito Papa Benedetto XVI nella sua Allocuzione alla Rota Romana del 2009 citando direttamente le due suddette Allocuzioni di Giovanni Paolo II a 20 anni di distanza, quelle parole rimangono «principi fondamentali che devono illuminare gli operatori del diritto». E tuttavia non si può ignorare che, proprio grazie a quell'intervento, nei Tribunali ecclesiastici, specialmente presso la Rota Romana, quelle avvertenze sono state recepite, anche se non mancano ancora abusi nel ricorso inappropriato al can. 1095. Ma ciò che più è da sottolineare è il mutamento della cultura dominante negli ultimi anni del secolo scorso e l'inizio del terzo millennio con conseguente cambio del modo di pensare soprattutto tra i giovani che accedono al matrimonio. Effetto di tale mutamento che possiamo definire “antropologico” comporta, a mio avviso, uno spostamento dell'attenzione dei pastori come degli operatori dei Tribunali ecclesiastici ad ipotesi di difficoltà nell'intendere e volere il matrimonio cristiano diverse da quelle della incapacità psichica, ma non meno importanti ai fini della validità del consenso matrimoniale.

Infatti, proprio mentre la Chiesa, sulla spinta del Concilio Vaticano II, faceva un poderoso sforzo di riflessione e di approfondimento anche circa il significato del matrimonio come sacramento, con conseguenze anche in campo canonistico fino alla nuova edizione del Codice di diritto canonico, la cultura dominante nella nostra società procedeva rapidamente nella direzione opposta cioè in una visione sempre più superficiale e riduttiva del matrimonio e della famiglia.

La maggioranza dei sociologi concorda nel caratterizzare questi ultimi decenni, definiti della post-modernità, come un tempo in cui, dopo la “sbornia ideologica” degli anni sessanta del secolo scorso con il fallimento delle utopie volte a costruire una società più giusta e solidale, la cultura prevalente si è decisamente indirizzata verso la ricerca delle libertà individuali messe in pericolo dagli assetti istituzionali considerati

sostanzialmente costrittivi delle autonomie soggettive. In altri termini si è affermata una cultura tutta basata sull'autoespressione con ripercussioni proprio a riguardo del matrimonio e della famiglia, che, sopravvissuti alla falsa profezia di prossima estinzione, devono tuttavia fare i conti proprio con la mutata *forma mentis* dominante nelle nuove generazioni. In sostanza, entra in crisi l'idea stessa che la famiglia sia un'istituzione sociale e che come tale debba essere pensata secondo un modello prefissato, al quale il singolo deve adeguarsi. Si rifiuta il fatto che l'unione tra uomo e donna possa venire costretta dentro le rigidità istituzionali, sostenendo che debba esprimersi prima di tutto la libera capacità di amarsi. Da qui la logica possibilità di revocare, in ogni momento, qualunque decisione precedente⁷.

Dalla generale visione riduttiva sopra richiamata conseguono altre distorsioni del significato del matrimonio e della famiglia, che sintetizzo nei seguenti punti:

- a) l'amore è inteso non tanto come donazione di sé, bensì come realizzazione di sé in cui la persona amata non è più il soggetto a cui dedicare le proprie cure ed attenzioni uscendo da se stessi, ma, al contrario, è lo strumento che serve a realizzare la gratificazione di sé; da qui la riserva mentale circa la stessa durata dell'amore che non ha più senso se la persona amata non realizza le attese gratificazioni;
- b) l'amore è ridotto alla sua componente emotiva ed istintiva in cui prevale la spinta sessuale (*eros*) senza più integrazione con la componente volitiva con assunzione di responsabilità e di doveri nei confronti della persona amata (*agape*);
- c) diventa estranea all'amore coniugale l'idea di uno sforzo e di un sacrificio per superare le difficoltà e migliorare la comunione con la persona amata accettando anche il cambiamento di sé; da qui anche la giustificazione delle infedeltà coniugali;
- d) anche il progetto di un amore fecondo è condizionato dalla stessa tendenza narcisistica, nel senso sia di escludere la prole se non è gratificante per i genitori, sia nel volerla ad ogni costo snaturando lo stesso processo procreativo.

A tutto ciò si aggiunge il fatto che, contrariamente al passato quando i credenti che dissentivano dal magistero della Chiesa conservavano, almeno in parte, un senso di colpa in quanto erano consapevoli di andare contro una dottrina autorevole, oggi in non pochi è invincibile la convinzione che è la Chiesa a sbagliare nella sua proposta di tale ideale

⁷ Cf. *ibid.*, p. 106.

matrimoniale mentre essi sono più avanti nell'intendere la retta dottrina (i cosiddetti "cristiani adulti").

Ciò è stato conseguenza di due fattori: le stesse istituzioni erano uscite molto indebolite dalla suddetta contestazione (più distruttiva dell'esistente che non costruttiva di soluzioni sociali alternative) ed inoltre il progresso scientifico ed economico aveva favorito la possibilità per molti più soggetti di potenziare la loro azione individuale senza dover fare riferimento ad una organizzazione sociale predefinita e avvertita come imposta. Molte conseguenze di questa "ipertrofia del Sé" sono visibili nella società attuale, ma io mi limito qui a sottolineare quelle relative specificatamente all'istituto matrimoniale, inquadrandole però nella considerazione generale di come la gente oggi percepisce la religione.

Tale atteggiamento è ben riscontrabile anche nella vita pastorale ed ecclesiale, dove si incontrano molti credenti ed anche praticanti imbevuti di queste idee, come rilevano molte inchieste da cui traspare ancora alta la percentuale delle persone che si professano cattoliche (percentuale addirittura cresciuta negli ultimi anni), mentre in tema di sessualità e matrimonio la percentuale di chi condivide il magistero della Chiesa diventa minoritaria⁸.

Rispetto al passato anche recente, dunque, è mutato sostanzialmente il contesto culturale, inteso come comune modo di pensare non solo degli intellettuali o di una qualche classe sociale, bensì della intera popolazione, specialmente tra i giovani. Di questa mutata situazione culturale occorre tener conto nel dovuto modo anche per quanto riguarda l'analisi del consenso matrimoniale e la sua conseguente validità canonica da parte degli uomini e delle donne del nostro tempo. Ciò non significa far venir meno i principi ed i criteri di valutazione discendenti dal significato naturale e religioso del matrimonio come sacramento, ma sforzarsi di meglio intendere proprio quella volontà degli sposi da cui nasce il matrimonio come scelta libera e responsabile da capire e rispettare.

Tra questi principi antropologici inalienabili c'è quello che il matrimonio gode di una sua dimensione naturale che spinge l'uomo e la donna ad amarsi di un amore corrispondente alla dignità della persona umana e, dunque, nella pienezza della reciproca donazione, fedele, indissolubile e feconda. Tale conoscenza è così connaturale che nessuna cultura può cancellare del tutto, anche se la può intaccare ed indebolire. Proprio per questa condizione del cuore umano diviso in se stesso (*Gaudium et*

⁸ Per citare il caso italiano, mentre la percentuale di coloro che si dichiarano cattolici tocca l'88%, le "norme della morale cattolica vengono condivise soltanto da un terzo dei credenti più impegnati, mentre tutti gli altri esercitano al riguardo un orientamento autonomo e distaccato" (cf. M. BARBAGLI, G. DALLA ZUANNA, F. GARELLI, *La sessualità degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2010).

spes, n. 10), in cui coesistono tendenza all'amore altruistico e tendenza all'amore egoistico (cf. Rom 7,21), Cristo ha elevato a sacramento il patto coniugale conferendo così la sua grazia redentrice agli sposi, i quali però devono accogliere con fede e buona volontà il dono perché porti frutti di salvezza.

Da qui deriva, a mio giudizio, una prima, ma fondamentale conseguenza in campo canonico: l'influsso dell'ambiente esterno e della cultura contraria al significato cristiano del matrimonio non può mai da solo rendere una persona incapace di contrarre valido matrimonio.

L'influsso della suddetta mentalità contraria al matrimonio cristiano, infatti, non intacca le facoltà di intendere e volere di una persona adulta normale, ma ne può solo ridurre l'esercizio effettivo⁹.

In verità, se si considera il contesto della mutata realtà in cui la maggioranza degli sposi vivono e prendono le loro decisioni, a nessuno sfugge come tale influsso di mentalità possa aver mutato proprio quell'esercizio della libertà fino ad influire sulla qualità del consenso. E qui è necessario far almeno un cenno all'apporto che le scienze psicologiche hanno dato proprio nella comprensione del processo decisionale e che le scienze canoniche non hanno ancora del tutto recepito. Mi riferisco all'influsso delle emozioni nelle decisioni, compresa quella del consenso matrimoniale, con conseguenze da ben valutare. Com'è noto, l'attenzione dei giuristi si è concentrata tradizionalmente sul binomio intelletto e volontà per analizzare il consenso, ritenendo, in parte giustamente, che solo tali elementi debbano essere oggetto della scienza giuridica. Le emozioni, infatti, pur avendo un ruolo nel motivare la decisione, non sono oggetto di valutazione giuridica. In questo senso anche il concetto di amore, inteso nella sua sola componente emotiva, pur intervenendo come causa del consenso, non può essere oggetto di valutazione giuridica¹⁰. E tut-

⁹ Vale la pena qui ricordare la opportuna distinzione che Lonergan fa tra libertà essenziale e libertà effettiva per ben intendere la valutazione dell'influsso culturale sulla volontà di ogni uomo (B. LONERGAN, *Insight: a Study of Human Understanding*, Longmans-Green, Londra, 1958). La libertà essenziale è connessa con l'integrità delle stesse facoltà dell'intendere e del volere intese come strutture proprie di ogni creatura adulta normale, mentre la libertà effettiva deriva dall'esercizio ed attualizzazione di queste potenzialità. Ne consegue che, in assenza di anomalie che seriamente colpiscono tali facoltà, il soggetto rimane essenzialmente integro e libero, anche se, nel caso di influssi esterni che possono anche offuscare l'intendere ed indebolire il volere, l'esercizio effettivo di tali facoltà può risultare viziato in gradi diversi. Nel nostro caso, data la spinta naturale ineliminabile al vero significato del matrimonio, l'influsso della mentalità contraria non intacca le facoltà suddette (e dunque non priva della libertà essenziale il contraente), ma può influire sul modo con cui vengono effettivamente esercitate nel momento decisionale (consenso).

¹⁰ Cf. U. NAVARRETE, *Amor coniugalis et consensus matrimonialis*, in "Periodica", vol. 65, 1976.

tavia, appunto come le scienze psicologiche affermano, ogni emozione può influire sia sull'intelletto sia sulla volontà e ciò avviene con o anche senza la consapevolezza del soggetto medesimo¹¹. La forte pressione dell'ambiente, che si manifesta come comune senso di percepire le cose (*common sense*), passa appunto attraverso le emozioni ed influenza dapprima l'intelletto (mentalità conformistica) e poi la volontà (decisione) sia in modo cosciente sia, come detto, anche in modo inconsapevole. Tutto ciò, torno a ripetere, non rientra nel campo della patologia, ma della normale, anche se debole, condizione umana. Del resto, Gesù stesso spese le parole più severe contro i farisei chiamandoli ipocriti, proprio perché rendevano gloria a Dio solo con atteggiamenti esteriori, mentre il loro cuore era lontano da Lui (Mt 15, 7-8). E di ciò bisogna tener conto per applicare i tradizionali (e sempre validi) criteri di valutazione giuridica in materia di validità del consenso matrimoniale. A ciò sono chiamati sia gli studiosi di diritto canonico sia gli operatori dei Tribunali ecclesiastici a cominciare dalla Rota Romana, per il suo primato di autorevolezza come Tribunale apostolico. Tale dovere diventa ancora più pressante a motivo della precarietà in cui molti matrimoni si trovano e le conseguenze dei fallimenti sempre più frequenti, ma ancor più per i richiami di molti pastori, a cominciare dai Sommi Pontefici. Vale qui la pena di ricordare le parole di Benedetto XVI al clero della Valle d'Aosta il 25 luglio 2005 quando, parlando dei divorziati risposati che non possono accedere alla comunione eucaristica, accennava alla mancanza di fede in molti sposi al momento delle nozze e si domandava «se realmente si possa trovare qui un momento di invalidità perché al sacramento mancava una dimensione fondamentale» e, con la sua intelligente semplicità confessava: «Io personalmente lo pensavo, ma dalle discussioni che abbiamo avuto ho capito che il problema è molto difficile e deve essere ancora approfondito». E concludeva perentoriamente: «ma data la situazione di sofferenza di queste persone, è da approfondire». Il suo Successore, Papa Francesco, in perfetta continuità, ha ripreso questo discorso parlando al clero romano e soprattutto indicendo addirittura il prossimo Sinodo sul tema della famiglia e del matrimonio.

E proprio per approfondire il discorso nel campo giuridico è utile confrontare la nuova realtà attuale senza timore, ma anche senza tradire i principi del necessario discernimento. Mi permetto di richiamare qui la necessità di distinguere tali criteri perenni dalla loro formulazione o sistematizzazione ricordando il principio secondo cui non spetta alla realtà adattarsi agli schemi di valutazione, bensì l'opposto. Per questo voglio

¹¹ Cf. M. ARNOLD, *Emotions and Personality*, Columbia University Press, New York, 1960; *Feelings and Emotions*, Academic Press, New York, 1970.

accennare a quali capi di nullità può essere ricondotta la valutazione dei consensi prestati dai contraenti che vivono in questa cultura contraria al matrimonio canonico, ma che sono pur sempre portatori di una natura tendenzialmente orientata ad esso.

Prescindendo, per la ragione accennata, dall'ipotesi di una incapacità derivante solamente dal detto influsso culturale, rimangono le ipotesi già considerate sia in dottrina come in giurisprudenza. Mi riferisco innanzitutto alla ipotesi di simulazione (can. 1101), che è quella più frequentata, anche se non mancano le difformità e le difficoltà a inserire la fattispecie nella classica prova della simulazione. Infatti, ammessa la possibilità della simulazione per influsso della mentalità contraria al *bonum coniugum*, rimane sovente difficile trovare la prova secondo la classica esigenza della volontà cosciente, assoluta, grave e prevalente del simulante. Tale difficoltà è, a mio parere, esattamente il risultato della mutata realtà culturale di cui gli sposi oggi sono imbevuti: per formulare un atto di volontà cosciente ed esplicito (anche se non manifestato esternamente) contrario al *bonum coniugum* dovrebbe prevalere nel soggetto l'ammissione di volere un bene diverso da quello proposto dalla Chiesa, mentre l'insidia propria della mentalità corrente è quella di volere il vero bene del matrimonio secondo l'idea che il soggetto si fa da sé, indipendentemente dalla Chiesa come istituzione che imporrebbe qualcosa che non corrisponde alla realizzazione del proprio progetto matrimoniale (secondo la prevalente concezione individualistica della cultura attuale). Alcune sentenze rotali (cf. coram P.V. Pinto del 9 giugno 2000 e del 13 dicembre 2002; coram Turnaturi del 13 maggio 2004; coram Ciani del 12 dicembre 2001) si muovono nella direzione di cogliere più realisticamente tale mutata realtà cercando di arrivare alla stessa doverosa prova della simulazione attraverso altra via equipollente, senza cadere ovviamente nell'errore della simulazione presunta elaborata dal Giudice ex post più che riscontrata oggettivamente nel nubente. Ciò in sintonia con le parole di Giovanni Paolo II nella Allocuzione alla Rota Romana del 1999 quando affermava che «in definitiva, (...) la simulazione del consenso altro non significa che dare al rito matrimoniale un valore puramente esteriore, senza che ad esso corrisponda la volontà di una donazione reciproca o di amore fecondo (...). Manca, infatti, quel reciproco impegno oblativo che, solo, potrebbe assicurarne il perdurare». Lo sforzo teso ad individuare, secondo verità, la libera e sovrana volontà del nubente in mancanza di una esplicita confessione di simulazione si avvale delle prove indiziarie ed indirette che, a mio modesto parere, possono essere trovate anche nel mutato contesto culturale odierno come prova remota ed indiretta. Tale prova non è ovviamente da presumere, ma da dimostrare nei singoli casi, che però, a differenza del passato non sono più l'eccezione, bensì una condizione piuttosto diffusa. Tale situazione corrisponde in sostan-

za a quella del nubente che non riesce nemmeno più a rappresentarsi intellettualmente che cosa egli debba positivamente escludere rispetto al *bonum coniugum*: più realisticamente, egli pone un consenso che è oggettivamente carente della dimensione oblativa interpersonale e della ponderata proiezione verso l'*una caro*¹².

Altra ipotesi da considerare (e considerata anche in giurisprudenza) è quella che l'influsso della mentalità contraria al matrimonio cristiano (e nel nostro caso al *bonum coniugum*) possa manifestarsi come errore che determina la volontà degli sposi (can. 1099). Già nel passato tale ipotesi era stata considerata (cf. coram Masala del 6 marzo 1974), ma è diventata di maggiore attualità negli ultimi tempi, secondo quanto detto più sopra, anche in relazione alla novità del nuovo Codice rispetto a quello pio-benedettino. Già allora si parlava di *error pervicax* secondo la sentenza coram Felici del 17 dicembre 1957 in cui si esprimeva il concetto di *error specificans obiectum* che incideva sulla volontà, recepito dal can. 1099. Si tratta dell'errore di chi contrae perché ritiene il matrimonio dissolubile, non ordinato alla prole o al bene dell'altro coniuge. In questi casi è del tutto evidente la peculiare incidenza dell'errore sulle determinazioni del nubente, cosicché l'errore si rileva non già come semplice componente d'una complessa motivazione, ma come errore motivante, cioè determinante la volontà negoziale (*error dans causam contractui*)¹³. In siffatta ipotesi, a differenza della simulazione, non c'è consapevolezza della contraddizione tra l'intenzione soggettiva del nubente e il significato oggettivo del matrimonio canonico. In realtà è difficile distinguere chiaramente in alcuni casi questa differenza, per cui è evidente che esiste una certa sovrapposizione tra la simulazione e l'errore invincibile determinante la volontà. Ciò dipende, a mio parere, dalla complessità dell'atto decisionale del consenso in cui, come si è detto, le emozioni di fatto interferiscono nel rapporto intelletto - volontà. E se il Giudice non deve valutare direttamente le emozioni, tuttavia non può non tener conto di quanto la motivazione della volontà di sposarsi influenzi la qualità del consenso, come già affermava una sentenza coram Pompedda del 21 aprile 1986 dove scriveva che, quando l'errore tocca l'oggetto della volontà, «*error necessario corrumpit consensum si qualitas, super qua error exstat, nequit componi cum authentico et substantiali obiectu consensus matrimonialis*». E la qualità del consenso è direttamente materia di valutazione giuridica in ordine alla validità del matrimonio. A nessuno

¹² Cf. G. BERTOLINI, *La simulazione del "bonum coniugum"*, CEDAM, Milano 2012, 286.

¹³ Cf. P. A. BONNET, *L'errore di diritto sulle proprietà essenziali e sulla sacramentalità (can. 1099 CIC)*, in *Error determinans voluntatem*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995.

sfugge la rilevanza di questa ipotesi di errore invincibile determinante la volontà degli sposi nel nuovo contesto culturale, come si rileva in una sentenza coram Pinto del 9 giugno 2000 dove si ricordava un tradizionale principio della giurisprudenza rotale: «quo magis in cute et radicitus fovetur accipiturque error, eo facilius statuitur praesumptio pro exclusa essentiali proprietate». Anche in questi casi, comunque, è necessaria la prova in ogni singolo caso della presenza oggettiva di questo errore invincibile che vizia l'atto del consenso. Ma nel contempo non è irrealistico pensare che rispetto al passato dalla eccezione si è giunti ad una più alta percentuale di casi da valutare con prudenza, ma anche con il coraggio di chi cerca la verità, senza far prevalere gli schemi astratti sulla ricerca della conoscenza della realtà, anche se è negativa rispetto alle attese e diversa rispetto al passato. In caso contrario i necessari criteri giuridici diventerebbero una gabbia stretta e rigida entro cui la mutata realtà non sarebbe contenibile, anziché essere strumenti di chiarificazione per un corretto discernimento e giudizio canonico.

Rimane da accennare anche all'ipotesi di un consenso posto sotto condizione circa il futuro che, con il nuovo canone 1102 § 1, rende nullo il matrimonio. In questo caso bisogna ovviamente dimostrare secondo i criteri tradizionali la motivazione e l'apposizione di tale condizione da parte del nubente, ma non si può negare che si possa determinare anche questa ipotesi (condizionare, almeno implicitamente, la stabilità del matrimonio al raggiungimento delle attese soggettive di gratificazione di sé) che verrebbe a sovrapporsi ai precedenti capi di nullità (simulazione e/o *error determinans voluntatem*). Ciò è confermato da una prassi avanzante in alcuni Paesi secondo cui i nubendi prima delle nozze sottoscrivono davanti ad un notaio le condizioni per gestire la separazione in caso di fallimento del loro matrimonio, ovviamente non considerato più indissolubile o almeno lasciato in sospeso ed in balia delle circostanze future.

In conclusione, la realtà della condizione in cui vivono gli uomini e le donne del nostro tempo impone da parte della Chiesa una attenzione del tutto speciale nella sua cura pastorale finalizzata alla *salus animarum*, come bene supremo della sua missione. I Tribunali ecclesiastici, ed in particolare il Tribunale apostolico della Rota Romana, sono chiamati a svolgere con sempre maggior impegno ed intelligenza il loro compito di giustizia e carità. Di recente Mons. Gerhard Ludwig Müller ha autorevolmente scritto: «La mentalità contemporanea si pone piuttosto in contrasto con la comprensione cristiana del matrimonio, specialmente rispetto alla sua indissolubilità e all'apertura alla vita. Poiché molti cristiani sono influenzati da tale contesto culturale, i matrimoni sono probabilmente più spesso invalidi ai nostri giorni di quanto non lo fossero in passato, perché è mancante la volontà di sposarsi secondo il senso della dottrina matrimoniale canonica e anche l'appartenenza a un contesto vi-

tale di fede è molto ridotta». Infatti, «laddove si sono smarrite le ragioni fondamentali della fede cristiana, una mera appartenenza convenzionale alla Chiesa non è più in grado di guidare a scelte di vita importanti» e addirittura «se si secolarizza il matrimonio o se lo si considera come realtà puramente naturale rimane come impedito l'accesso alla sua sacramentalità». Certamente, alla luce di tali esatte considerazioni, è da condividere in pieno la sua conseguente esortazione secondo cui «una verifica della validità del matrimonio è importante e può portare a una soluzione dei problemi»¹⁴.

Nel loro ministero i Tribunali ecclesiastici operano dunque come un'istanza ecclesiale di enorme rilevanza. Essi sono la sentinella che, dalla analisi dei matrimoni falliti, segnala l'allarme ai pastori impegnati nell'azione apostolica confermando le analisi socio-psicologiche, ma in una prospettiva più ecclesiale. Non possono, certamente, trasformarsi in semplici notai del fallimento di molti matrimoni e ancor meno in automatici dispensatori di nullità, svilendo il sacramento con una surrettizia introduzione del divorzio. Ai Tribunali ecclesiastici, piuttosto, la Chiesa chiede di approfondire sempre meglio il loro servizio di accertamento della verità circa la validità del consenso secondo i principi generali derivanti dalla dottrina e morale cristiana tradotti nelle tradizionali categorie canoniche, ma anche sempre disposti ad adattare queste ultime alla realtà continuamente cangiante del mondo in cui viviamo. La riforma nella continuità, come ci ha ricordato Benedetto XVI¹⁵, esige che si mantengano inalterati quei principi, mentre si sia sempre disposti ad adattare gli strumenti giuridici, in quanto tali sempre mutabili, alla realtà dei nostri giorni per capirla e portarla alla salvezza. Da parte loro i pastori, accogliendo questo grido di allarme, devono sentirsi impegnati nell'arduo compito di formare meglio i giovani alla vocazione matrimoniale evitando sia la tentazione di restringere il sacramento ad una *élite* di iniziati (quasi che il matrimonio non sia un diritto naturale per tutti e l'unica via per i battezzati) sia quella di delegare solo ai Tribunali la soluzione dei matrimoni falliti.

La Provvidenza ha voluto che Papa Francesco abbia deciso di fare di questo tema del matrimonio e della famiglia l'argomento del prossimo Sinodo dei Vescovi secondo modalità anche nuove che permetteranno certamente una più larga e, speriamo, approfondita riflessione per un vero rinnovamento in positivo di tutta la pastorale della Chiesa nei confronti di questa istituzione fondamentale non solo per la Chiesa stessa, "famiglia di famiglie", ma anche per la società e le sorti del mondo intero.

¹⁴ Cf. *L'Osservatore Romano* del 23 ottobre 2013.

¹⁵ Cf. il noto discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005.