

GIUSEPPE VERSALDI

L'UOMO DEBOLE E LA CAPACITÀ
PER AUTODONARSI:
QUALE CAPACITÀ PER IL MATRIMONIO?*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. La questione antropologica. 3. Il contributo delle scienze umane. 4. Capacità per il matrimonio. 5. Conclusione.

1. INTRODUZIONE

PUR essendo al vertice del creato, l'uomo rimane nell'ordine della creazione e pertanto risulta un essere limitato fin dalla sua origine. La Sacra Scrittura ne esalta insieme la grandezza e la caducità: «Se guardo il cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cos'è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e gli armenti, tutte le bestie della campagna; gli uccelli del cielo e i pesci del mare, che percorrono le vie del mare» (*Sal 8*).

La stessa ragione, riflettendo sull'esperienza degli uomini lungo la storia, non può che confermare ad un tempo la loro superiorità rispetto al resto del creato, ma anche confessare i limiti invalicabili di ogni uomo che dimostra attese ben superiori alle sue possibilità di realizzazione. Il Concilio Vaticano II, analizzando la situazione dell'uomo contemporaneo, mette in evidenza proprio le contraddizioni della società moderna, la quale ha fatto grandi progressi, ma nello stesso tempo è segnata da gravi contrasti: «Mai il genere umano ebbe a disposizione tante ricchezze, possibilità e potenza economica, e tuttavia una grande parte degli uomini è ancora tormentata dalla fame e dalla miseria, e intere moltitudini sono ancora interamente analfabete».¹ Non si può dire che queste contraddizioni siano state risolte a distanza di più di 40 anni dalla affermazione dei Padri conciliari!

* Relazione tenuta nel III Corso di aggiornamento per operatori dei Tribunali Ecclesiastici organizzato dalla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, tenutosi a Roma dal 17 al 21 settembre 2007, che sarà pubblicata insieme a tutti gli altri interventi del corso.

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 4.

Se, dunque, non è difficile trovarsi d'accordo sulla constatazione della debolezza della natura umana, più arduo è il compito di analizzarla e definirla senza togliere le sue prerogative positive e le sue potenzialità di sviluppo. Limitando la riflessione al tema che mi è stato affidato, si tratta di trovare il giusto equilibrio tra la vocazione dell'uomo e della donna ad un amore reciproco che richiede la capacità di autodonazione e la constatata debolezza che si esprime anche in questo ambito. Solo facendo chiarezza e verità su questo rapporto è possibile dare risposta anche all'interrogativo circa la capacità richiesta per contrarre un valido matrimonio secondo le norme canoniche che traducono le esigenze naturali e soprannaturali implicate nella celebrazione del sacramento nuziale.

Per svolgere questo compito è necessario avvalersi dell'apporto di diverse scienze in quanto, come è ovvio, si tratta di interrogarci circa la natura umana in generale secondo l'antropologia (che è già frutto del pensiero di molte scienze), ma anche circa l'amore coniugale, il «sese mutuo tradunt et accipiunt» (can. 1057 § 2 del vigente *Codex Juris canonici*) che costituisce l'oggetto del consenso matrimoniale secondo la norma canonica, ma che è anche oggetto dello studio delle scienze psicologiche.

Nei limiti di questa relazione cercherò di illustrare la realtà della condizione umana in ordine alla capacità di amare così da poter trarre conclusioni motivate circa la capacità di contrarre valido matrimonio secondo le esigenze della normativa canonica come viene interpretata dal Magistero e dalla provata giurisprudenza. In questo tentativo devo limitarmi a riportare in modo sintetico i concetti di base delle singole scienze, rimandando alle fonti citate una più approfondita analisi dei contributi citati.

2. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Per rispondere alla domanda circa la condizione della natura umana è necessario far ricorso alla antropologia intesa come «la ricerca e riflessione riguardante l'uomo secondo i diversi aspetti dello scibile: filosofico, scientifico, culturale». ³ Dunque, non esiste una sola antropologia, ma tante antropologie quante sono le scienze che si interessano dell'uomo. Per rimanere nell'ambito del tema assegnato mi limito ad avvalermi dell'antropologia teologica e di quella scientifica della ricerca psicologica secondo l'approccio interdisciplinare che è il più valido per raggiungere la verità attraverso il convergere delle diverse scienze per la costruzione di una autentica antropologia cristiana.

Secondo la Rivelazione, la debolezza della natura umana è conseguenza del peccato e questo trova le sue radici nel cuore stesso dell'uomo, secondo

³ G. IAMMARRONE, *Identità dell'antropologia teologica cristiana* in B. MORIONE (ed.) *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Roma 2001.

l'affermazione di Gesù: «Dal cuore provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie» (Mt 15, 19). Eppure la stessa Rivelazione ci presenta la creazione dell'uomo come «cosa molto buona» (Gen 1, 31) in quanto Dio aveva creato l'uomo «a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1, 27). Senza voler entrare nella discussione teorica circa le condizioni dell'uomo allo stato originale (o di natura pura), si può dire che l'antropologia cristiana afferma chiaramente che all'inizio della storia dell'umanità ci fu una libero e cosciente decisione della creatura di andare contro il progetto di Dio, innescando così un duplice processo negativo: indebolimento dello stato creaturale e trasmissione di questa debolezza all'intera discendenza, come passaggio della corruzione dalla radice a tutti i rami di uno stesso albero. Non è accettabile pertanto una concezione della debolezza umana come imperfezione iniziale che si corregge attraverso una naturale evoluzione verso la perfezione.

La colpa originale ha inquinato, ma non distrutto la bontà creaturale dell'uomo, il quale da allora viene in questo mondo segnato nella sua natura da una fragilità, che non appartiene al suo originario stato di creatura voluta da Dio. Questa fragilità è chiamata concupiscenza, intesa come una tendenza o inclinazione contraria al bene (l'ordine voluto dal progetto di Dio) e che coesiste con l'originaria immagine di Dio. Risulta così che la condizione concreta e storica dell'uomo che conosciamo è quella per cui egli «si trova in se stesso diviso» e «tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre». ⁴ Tale indebolimento è tanto reale quanto parziale poiché, come accennato, la colpa non ha distrutto totalmente l'immagine di Dio nell'uomo, ma nell'atto stesso del suo accadere è accompagnata dalla promessa di un superamento e di una vittoria mediante un intervento di Dio stesso: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (Gen 3, 15).

È necessario però ancora precisare la sostanza di questa debolezza conseguente alla trasgressione originaria. Essa tocca direttamente la natura umana, che era stata creata a immagine di Dio, il quale è amore (1 Gv 4, 16). Benedetto XVI, nella sua enciclica *Deus caritas est*, richiama questa fondamentale connotazione del Dio dei cristiani, che definisce il «centro della fede cristiana» (Introduzione) e che collega direttamente alla immagine stessa dell'uomo. Egli illustra la novità della fede biblica in mezzo ad altre culture e religioni proprio nella attribuzione al Dio creatore della connotazione di amore: a differenza degli dei in cui credono le altre religioni e a differenza

⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 13.

anche del dio dei filosofi, il Dio della Bibbia è il Dio «che ama l'uomo (...) L'unico Dio in cui Israele crede ama personalmente». ⁵ Il Pontefice, al fine di evitare facili fraintendimenti sul significato dell'amore, chiarisce ulteriormente il significato di questo amore che definisce la natura stessa di Dio: «Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come eros, che tuttavia è anche totalmente agape». ⁶ *Eros* nel senso che l'amore di Dio per l'umanità viene descritto come una passione mediante metafore di fidanzamento e di matrimonio, *agape* perché è amore gratuito, misericordioso e sacrificato fino a mandare il Figlio unigenito nel mondo a dare la propria vita per la salvezza degli uomini peccatori.

La seconda novità di cui parla Benedetto XVI è connessa a questa immagine di Dio-Amore e si riferisce alla stessa natura dell'uomo, all'immagine dell'uomo. Il racconto biblico indica l'incompletezza dell'uomo come singola creatura che si sente solo in mezzo al creato fin quando non trova la donna che riconosce come «carne della mia carne e osso delle mie ossa» (*Gen 2, 23*). Il Papa precisa che questa incompletezza che è sanata dalla relazione di amore uomo-donna non è dovuta a qualche punizione dovuta ad un disordine morale, ma è intrinseca allo stesso atto creativo. Questa relazione di amore tra l'uomo e la donna comprende sia l'elemento erotico (spinta istintiva e passionale) sia quello agapico (donazione di sé alla persona amata) così che si realizza pienamente nel matrimonio, cioè diventa legame unico e definitivo: «All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano». ⁷

È importante questa forte sottolineatura del legame che il Pontefice fa tra la natura dell'amore di Dio e l'amore umano, che raggiunge il suo vertice nell'amore coniugale: da qui vengono conseguenze anche per l'indebolimento portato dalla colpa di origine. Se, infatti, la natura umana è essenzialmente fatta ad immagine di Dio-Amore e, dunque, è connotata dalla capacità di amare (*eros* e *agape* congiuntamente), allora l'indebolimento della natura umana coincide con l'indebolimento della stessa capacità di amare. Il racconto biblico sottolinea per immagini questo cambiamento provocato dalla colpa con la rottura del rapporto sia con Dio sia con il coniuge da parte della prima coppia: Adamo ed Eva hanno paura di Dio e si nascondono e poi si accusano a vicenda (*Gen 3, 8-13*). E la storia successiva alla esclusione dalla familiarità con Dio dimostra il progressivo corrompersi dell'amore umano: il fratricidio di Caino nei confronti di Abele, che segna l'ingresso della morte

⁵ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, n. 9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, n. 11.

nella vicenda umana a conferma del castigo divino, e la poligamia a cominciare da Lamech che si prende due mogli ((Gen 4,19). Tale è la corruzione umana che Dio arriva a pentirsi di aver creato l'uomo (Gen 6, 6) ed anche dopo la nuova alleanza con Abramo e la sua discendenza non scompaiono le infedeltà fino al punto da portare Mosé a scrivere una legge che permetteva al marito di ripudiare la moglie quando «essa non trovi grazia ai suoi occhi» (Dt 24, 1).

Tale era la condizione umana fino alla pienezza dei tempi quando il Verbo si è fatto carne per redimere gli uomini dalla loro condizione di schiavitù del peccato. Ed è significativo il discorso di Gesù in risposta alla domanda dei farisei proprio a proposito della citata legge mosaica circa la legittimità di ripudiare la moglie: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19, 4-6). Il richiamo al "principio" conferma autorevolmente lo stato originario della creazione non ancora segnata dalla corruzione della colpa secondo il progetto positivo di Dio. La successiva obiezione dei farisei, che faceva parte dell'insidia tramata contro Gesù, provoca l'inaspettata risposta di Gesù che coglie la vera causa della disposizione di Mosé: «Per la durezza del vostro cuore Mosé vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (v. 8). Conseguenza della colpa originale è l'indebolimento della capacità di amare che connota la natura umana fin dal principio e che si manifesta come un indurimento del cuore tale per cui va perso il significato pieno dell'unione coniugale con la sua esigenza di fedeltà ed indissolubilità. Per usare le categorie dell'enciclica di Benedetto XVI, la durezza del cuore provoca la separazione dell'eros dall'agape così che l'amore non è più donazione di sé che porta i coniugi all'unione nella reciprocità del loro consenso, ma è ricerca dell'affermazione di sé e della propria gratificazione attraverso l'altro che diventa oggetto di tale ricerca fin tanto e quanto serve allo scopo. Così l'eros, separandosi dall'agape, «decade e perde anche la sua stessa natura»,⁸ mentre eros ed agape non dovrebbero mai essere separati perché «quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere».⁹

Di fronte a questa situazione di durezza di cuore che aveva colpito anche il popolo eletto, Gesù proclama la "buona novella" del ripristino del progetto originario di Dio mediante la redenzione con cui Egli stesso avrebbe risanato l'umanità dalla sua schiavitù attraverso la sua passione, morte e risurrezione, segno dell'amore supremo di Dio che per salvare l'umanità sacrifica il

⁸ *Ibidem*, n. 7.

⁹ *Ibidem*.

suo Figlio: «Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore, questo, nella sua forma più radicale».¹⁰

L'uomo, dunque, viene redento attraverso Cristo e partecipa della stessa vittoria di Cristo sul male e sulla morte, vittoria che gli viene donata gratuitamente come grazia capace di guarire la durezza del proprio cuore: «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (*Rom 5, 18-19*). Ma la redenzione non ha riportato semplicemente l'uomo al suo stato originario, bensì, attraverso la grazia, l'uomo è reso capace di condurre vittoriosamente la buona battaglia, affrontando con fede le insidie del male che ancora è presente nel mondo: «Il cristiano certamente è assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il male attraverso molte tribolazioni, di subire la morte; ma associato al mistero pasquale, come si assimila alla morte di Cristo, così anche andrà incontro alla risurrezione confortato dalla speranza».¹¹

Questa è la condizione presente dell'*homo lapsus et redemptus* e ciò vale anche per quanto riguarda la sua capacità di amare come donazione di sé. Certamente rimane in ogni creatura la concupiscenza come tendenza al male, che nel campo del matrimonio è l'amore di sé in contrapposizione alla donazione di sé, ma, a fronte di questa debolezza, gli viene data gratuitamente la potenza della grazia redentiva come forza che vince l'egoismo e apre all'amore vero. Nel matrimonio questa grazia è conferita agli sposi attraverso il sacramento in cui avviene questo incontro tra la volontà dei coniugi (consenso) e la grazia sacramentale così che possano realizzare l'amore di reciproca donazione nella fedeltà, indissolubilità e fecondità nonostante che nel loro cuore coesista l'insidia della concupiscenza. L'adesione a Cristo attraverso la fede e la partecipazione ai sacramenti che sono i canali ordinari della grazia redentiva è la via della salvezza che si realizza secondo la vocazione a cui ciascuna persona è chiamata da Dio a vivere il progetto di amore. La consapevolezza della propria fragilità unita alla fiducia in Dio rendono l'uomo capace di realizzare la propria vocazione e giungere alla salvezza, come ha sperimentato S. Paolo il quale arriva ad affermare che «quando sono debole, è allora che sono forte» (*2 Cor 12,10*) perché aveva capito che la potenza di Dio si manifestava anche attraverso le sue debolezze.

Tuttavia, il dono della grazia, che rende il credente capace di vincere il male, non toglie la sua libertà, cioè quel libero arbitrio specifico della crea-

¹⁰ *Ibidem*, n 12.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

tura umana che dà all'uomo la terribile ed esaltante possibilità di aderire o meno al progetto d'amore di Dio. Se la grazia redentiva ha oggettivamente la potenza di vincere il male, l'uomo è lasciato libero di accettare o rifiutare questo dono. Di conseguenza, in caso di non corrispondenza alla grazia, egli rimane nella schiavitù del peccato e, purtroppo rende vana l'opera di salvezza realizzata da Cristo Redentore. S. Paolo metteva in guardia i cristiani contro questo rischio di vanificare il dono della grazia: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5,1).

Dunque, nell'uomo che conosciamo, cioè l'uomo *lapsus et redemptus*, esiste la possibilità di salvezza per la grazia redentiva, ma rimane il rischio del rifiuto della medesima grazia a motivo del perdurare in lui della concupiscenza, cioè della tendenza opposta al bene entrata nel suo cuore e trasmessa come eredità a tutte le generazioni a causa del peccato di origine. È questa una debolezza intrinseca alla natura umana dopo il peccato, che però non distrugge la libertà delle persone in quanto possono scegliere di seguire Cristo nella lotta al male con la sicurezza della vittoria finale; è evidente che, se la libertà viene usata per rifiutare la via della salvezza, il risultato non può che essere che quello di rimanere schiavi del peccato con tutte le sue conseguenze.

Applicando questa verità alla capacità di amare che, come ho detto, costituisce l'immagine di Dio nella natura umana e raggiunge la sua più alta realizzazione umana nel patto coniugale, va detto che, pur rimanendo la debolezza del cuore indurito dalla concupiscenza che spinge all'egoismo anziché alla donazione di sé, con la grazia del sacramento che comunica la grazia redentiva, gli sposi possono vincere il rischio di chiudersi in sé ed aprirsi al coniuge secondo il modello dell'amore di Cristo per la sua Chiesa (Ef 5, 22-33). Quindi, l'uomo debole per le conseguenze ereditate dalla colpa originaria, rimane capace di autodonarsi, anzi la sua natura è sostanzialmente chiamata a relazionarsi cogli altri secondo questo amore di donazione. Ma, affinché questa capacità possa realizzarsi, egli deve impegnarsi in una lotta contro la concupiscenza aderendo alla grazia redentiva che lo aiuta a passare dalla morte alla vita secondo il dinamismo del mistero pasquale. Se, al contrario, egli non aderisce a Cristo, nonostante il dono della grazia sacramentale, il risultato sarà la schiavitù dell'amore egoistico che compromette la stessa felicità dell'unione coniugale.

Questa è quanto l'antropologia teologica afferma riguardo alla natura umana nella sua condizione di normalità, cioè dell'uomo adulto ordinario. Tuttavia, la realtà ci dice che altri ostacoli sono presenti nel cammino che porta a tale condizione adulta normale: lo sviluppo umano, infatti, è complesso e arduo al punto che nelle diverse sue tappe si possono trovare ostacoli che rallentano oppure bloccano il normale sviluppo determinando condizioni di ulteriore debolezza e anche di patologia sia a livello fisico sia a

livello psichico che vanno puntualmente considerate, avvalendosi del contributo delle pertinenti scienze.

3. IL CONTRIBUTO DELLE SCIENZE UMANE

Le scienze umane, cioè quelle che hanno per oggetto lo stesso uomo, hanno avuto uno sviluppo che ha portato ad una loro definizione strettamente legata al metodo empirico-induttivo di investigazione, che le distingue da quelle che, pur avendo come oggetto sempre l'uomo, adottano il metodo logico-deduttivo. Purtroppo questa distinzione di metodo ha portato anche ad una nociva separazione tra le scienze moderne e le scienze filosofiche e teologiche tradizionali, con la pretesa delle scienze moderne di escludere dalla verità tutto ciò che non è misurabile con il loro metodo empirico-induttivo. In realtà, il mito della pretesa neutralità delle scienze positive rispetto al trascendente è contraddetto dal fatto che le stesse scienze finiscono poi per costruire una visione generale dell'uomo ridotta però dai limiti del loro stesso metodo investigativo. Così facendo, però, non solo si chiudono all'apporto delle altre scienze che pure si avvalgono della umana ragione, ma non sono più in grado di accordarsi circa la interpretazione della realtà, finendo per giungere ad una sfiducia circa la possibilità per l'uomo di conoscere il vero e il bene.

Giovanni Paolo II giustamente sottolineava questa contraddizione in campo psicologico proprio nel campo della definizione di normalità rispetto alla patologia: «È nota la difficoltà che nel campo delle scienze psicologiche e psichiatriche gli stessi esperti incontrano nel definire, in modo soddisfacente per tutti, il concetto di normalità»¹² e «Non deve essere dimenticato che difficoltà e divergenze esistono all'interno della stessa scienza psichiatrica e psicologica per quanto concerne la definizione di psicopatologia».¹³ La ragione di queste difficoltà sta proprio nel rifiuto delle principali scuole di accettare i limiti del proprio metodo e di aprirsi al contributo delle inevitabili premesse metapsicologiche che sono implicate in qualunque ricerca empirica. Il rischio è quello di una verità parziale e ridotta circa la natura umana che non è più conciliabile con l'antropologia cristiana, come annotava Giovanni Paolo II nella *Allocuzione alla Romana Rota* del 1987: «Non si può però non riconoscere che 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. Certe correnti della psicologia contemporanea, tuttavia, oltrepassando la propria specifica competenza, si

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 25 gennaio 1988, «AAS», 80, 1178-1185, n. 4.

¹³ *Ibidem*, n. 7.

spingono in tale territorio e in esso si muovono sotto la spinta di presupposti antropologici non conciliabili con l'antropologia cristiana. Di qui le difficoltà e gli ostacoli nel dialogo tra le scienze psicologiche e quelle metafisiche nonché etiche». ¹⁴

Per evitare questo rischio è necessario che la visione della natura umana sia integrale, come osserva lo stesso Pontefice: «in ogni caso, qualunque sia la definizione data dalle scienze psicologiche e psichiatriche, essa deve sempre essere verificata alla luce dei concetti dell'antropologia cristiana, che sono sottesi alla scienza canonica». ¹⁵ Pertanto, rimane valido quanto affermato nel punto precedente circa la reale condizione dell'uomo adulto normale, con le proprie fragilità e difficoltà, ma capace, se usa la sua libertà per impegnarsi a superarle con l'aiuto determinante della grazia redentiva, di un amore di donazione sia nelle relazioni generali sia nel patto coniugale.

Più importante e valido è l'apporto delle scienze psicologiche e psichiatriche nel valutare le condizioni che ostacolano o addirittura impediscono di raggiungere la condizione di uomo adulto normale. A questo proposito è necessario tener conto della diversità di categorie e di significati che i termini stessi del discorso assumono nelle diverse scienze. Come precisava Giovanni Paolo II, è da evitare la confusione circa il concetto di maturità in campo psichico rispetto alla maturità in senso canonico riguardo alla capacità di consenso: «Attraverso queste perizie si finisce per confondere una maturità psichica che sarebbe il punto di arrivo dello sviluppo umano con la maturità canonica, che è invece il punto minimo di partenza per la validità del matrimonio». ¹⁶ Ed è proprio in relazione alla maturità psichica che c'è un dato importante fornito proprio dalle scienze moderne che va tenuto presente: «emerge che una serie piuttosto ampia di studi fornisce dei dati che ricorrono con una certa regolarità, e si potrebbe persino dire con una certa monotonia. Con una certa approssimazione: circa il 20% di ogni tipo di gruppo rivela difficoltà nel vivere che sono normalmente considerate sintomi psichiatrici; il 60% mostra qualche grado di immaturità o sviluppo incompleto che influenza l'ampiezza della loro libertà; e il 20% può essere considerato praticamente libero da debolezze psicologiche del tipo in questione». ¹⁷ Secondo, dunque, le ricerche statistiche degli operatori nel campo delle scienze psicologiche e psichiatriche (citare da B. Kieley) la maggioranza della popolazione generale non è né psicologicamente matura né interessata da psicopatologia, ma risulta in gradi diversi psicologicamente immatura.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 5 febbraio 1987, «AAS» 79, p. 1453-1459.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 25 gennaio 1988, cit., n. 4.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 5 febbraio 1987, cit., n. 6.

¹⁷ B. KIELEY, *Psicologia e teologia morale*, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 56.

Questo dato reale e scientifico va raffrontato con quanto affermato dalla antropologia teologica con le dovute precisazioni necessarie per la diversità di categorie.

Infatti, a prima vista sembrerebbe che il 20% di persone, psicologicamente mature, siano libere da debolezze: il che contraddirebbe il dato teologico che affermava una permanente debolezza (concupiscenza) in ogni persona. In realtà, il concetto di maturità psicologica non solo non coincide con la maturità canonica, come affermava Giovanni Paolo II, ma neppure coincide con la maturità morale. La persona matura dal punto di vista psicologico è libera da debolezze psicologiche e ancor più da sintomi psichiatrici (disturbi patologici), ma tale condizione non garantisce automaticamente l'uso corretto e buono della libertà. In altre parole, chi è psicologicamente maturo è nella condizione migliore di scegliere il bene e rifiutare il male, ma proprio perché è libero può anche scegliere l'opposto e, dunque, diventare moralmente colpevole delle sue scelte contrarie al bene oggettivo. Ciò vale anche nel campo del matrimonio in cui la maturità psichica, che è da perseguire con una adeguata preparazione, non assicura la fedeltà alla promessa espressa nel consenso matrimoniale di amare il coniuge con un amore di donazione di sé esclusivo, indissolubile e fecondo, in quanto il rischio di scelte contrarie all'impegno assunto rimane sempre presente e non può essere evitato confidando solamente nella propria condizione umana. Ne era ben consapevole S. Paolo che, nonostante la sua sincera conversione, scriveva «Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra» (*Rom 7, 21-23*).

Dunque, anche la persona psicologicamente matura non gode di immunità etica in quanto è moralmente esposta al rischio di peccato a motivo della concupiscenza che è iscritta nel suo cuore diviso dalle due leggi di cui parla S. Paolo. E tuttavia bisogna dire che la maturità psicologica è certamente una condizione ottimale da perseguire in quanto rende più libera la persona e più responsabile delle sue scelte che possono portare al vero bene, cioè a realizzare la sua potenziale capacità di amare come donazione di sé.

Il dato più inquietante è quel 60% di persone che non presentano disturbi psichiatrici (cioè non sono affetti da psicopatologia), ma neppure sono mature in quanto presentano «qualche grado di immaturità o sviluppo incompleto». Va innanzitutto chiarito il significato di questa immaturità psichica in assenza di patologia. E qui ci imbattiamo in un dato che ha caratterizzato lo sviluppo stesso della psicologia moderna, non senza contrasti e incomprensioni, ma che non può essere ignorato nella spiegazione dei fenomeni psichici. Si tratta dell'influsso della dimensione inconscia della vita psichica,

che Sigmund Freud ha evidenziato, anche se con esagerazioni e conclusioni inaccettabili sia sul piano scientifico sia, ancor più, su quello antropologico ed etico. Tuttavia, prescindendo dalle suddette esagerazioni freudiane, è ormai acquisito che non si può più spiegare la psiche umana solamente secondo le categorie della normalità-patologia, ma è necessario tenere in considerazione che una persona normale può essere limitata nella sua maturità e libertà dal fatto che non è del tutto consapevole della spinta che le sue emozioni esercitano sulle sue decisioni. L'inconscio emotivo infatti è il risultato della complessità dello sviluppo umano che è progressivo e complesso, specialmente nel campo affettivo, che, d'altra parte è il motore dello stesso sviluppo in quanto, a conferma del dato teologico, l'essere umano è di natura essere relazionale. Come ormai è ampiamente spiegato dagli scienziati (specialmente da quelli che attraverso importanti e serie ricerche hanno formulato la teoria delle relazioni oggettuali), l'esistenza e la crescita del bambino già fin dai suoi primi momenti di esistenza è assicurata dalla relazione materna (o di chi ne fa le veci) con cui egli stabilisce una relazione che inizia senza una precisa differenziazione e progredisce con una differenziazione minima, ma ancora di tipo simbiotico, per poi passare ad una vera differenziazione tra il Sé (bambino) e il Tu (madre) connotata da una dipendenza di tipo narcisistico; la tappa successiva è segnata di adattamento sociale con dipendenza del soggetto dall'ambiente (conformismo sociale) tipico dell'adolescenza fino all'età della maturità in cui il soggetto è capace di volere il bene indipendentemente sia dal suo personale tornaconto sia dalla pressione del gruppo di appartenenza, cioè raggiunge la maturità psichica.

In ognuna di queste tappe progressive ed inevitabili di sviluppo si possono trovare ostacoli derivanti sia dal soggetto sia dalla relazione con l'ambiente. Specialmente all'inizio dello sviluppo umano la capacità di tolleranza delle emozioni è minima e una mancanza di adeguata protezione del bambino lo può esporre a sollecitazioni emotive superiori alla sua tolleranza così che da far scattare difese primitive che negano e spostano l'emozione eccessiva al di fuori della consapevolezza, creando così quella zona d'ombra che è esattamente l'inconscio emotivo, che può crescere col tempo ed influenzare le scelte coscienti delle persone senza che se ne rendano conto. Si parla di influsso e non di determinazione, appunto per correggere l'idea di Freud secondo cui l'inconscio sarebbe la vera ed unica motivazione dell'agire umano in base ad istinti inaccettabili dal soggetto a motivo dei tabù sociali.

Nel campo della capacità di amare, è possibile che, nonostante la buona e cosciente intenzione di una persona di donarsi al coniuge con un amore fedele, indissolubile e fecondo, vi siano in lei tendenze opposte (di tipo narcisistico, aggressivo, dipendente, ecc.) di cui non è cosciente, e che tuttavia incidono sulle sue concrete decisioni nel realizzare la sua promessa nuziale con il risultato di compromettere la relazione coniugale. Evidentemente non si

tratta di una debolezza morale, in quanto al soggetto non può essere imputato ciò di cui non è cosciente, essendo il peccato dal punto di vista soggettivo frutto di una piena avvertenza e deliberato consenso, e tuttavia le decisioni prese nell'ipotesi considerata, sono anche conseguenza delle spinte opposte al dono di sé. È da notare che in tale caso il soggetto non manifesta disturbi psichici catalogabili nell'area della psicopatologia, ma finisce per dimostrare una immaturità psichica che lo frena nella capacità di realizzare pienamente ciò che pure desidera, cioè il dono di sé al coniuge. Tale condizione si presenta con sfumature e gradi diversi, ma ubbidisce sostanzialmente a questa dinamica difensiva di cui il soggetto non è conscio, anche se percepisce l'insoddisfazione che ne deriva (e ancor più la percepisce il coniuge!).

Dunque, da questa sintetica spiegazione si può ritenere che la spiegazione della immaturità psichica senza psicopatologia è sostanzialmente quella della dimensione inconscia della vita psichica normale. Tale condizione, seppur non sufficientemente considerata nella antropologia teologica, non è in contraddizione con essa. Infatti, come sottolinea K. Rahner,¹⁸ la concupiscenza può essere intesa come un appetito indeliberato che precede la libera decisione riflessa dell'uomo. In questo senso la debolezza umana derivante dalla concupiscenza consiste nel fatto che l'uomo, pur essendo un essere razionale e libero, nelle sue decisioni non è incondizionato in quanto prima di poter esercitare un giudizio riflessivo è preceduto da un'inclinazione emotiva di cui non è responsabile: «la nostra libertà non si esercita nel vuoto, ma precisamente a partire da questi condizionamenti. L'azione libera è innanzitutto una disposizione dell'uomo sopra se stesso: con la nostra libertà non scegliamo qualcosa di esteriore a noi, ma soprattutto determiniamo il nostro proprio essere (...) Precisamente questo aspetto di "natura" del nostro essere è un qualcosa che non è del tutto trasparente, la nostra decisione libera non la può penetrare in modo totale».¹⁹ Questa situazione naturale per cui le nostre emozioni ci condizionano nelle nostre scelte coscienti è in accordo con quanto affermato dalle scienze psicologiche a proposito del condizionamento inconscio, in quanto proprio a motivo della potenza delle emozioni è possibile che esse siano tenute in ombra, perché temute, attraverso quei meccanismi di difesa che servono a rendere tollerabile al soggetto il peso emotivo. In questo senso è spiegabile che una persona normale possa in buona fede compiere errori di valutazione e di decisione nonostante si ispiri ad alti valori ideali. È questa una debolezza reale che non si può confondere con la debolezza morale di chi

¹⁸ K. RAHNER, *Concetto teologico di concupiscenza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, pp. 281-338.

¹⁹ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1986, p. 147.

coscientemente sceglie il male, in quanto il soggetto che agisce sotto l'influsso dell'inconscio emotivo crede in buona coscienza di scegliere il bene, che è solo apparente a motivo della motivazione contraria che inquina la sua decisione e di cui non è del tutto cosciente. Così, un coniuge prende decisioni che coscientemente ritiene di amore di benevolenza, mentre in parte le stesse decisioni sono motivate dalla spinta inconscia contraria che rende non del tutto congrua e coerente la sua scelta, con il risultato di creare problemi di relazione con il coniuge che percepisce come non autenticamente amevole quanto egli ha deciso. Di conseguenza, senza che nei coniugi si manifestino veri e propri disturbi psicologici, la coppia può diventare conflittuale e compromettere la felicità della comunione di vita. E, siccome il problema ha radice inconscia, da una parte non si può parlare di responsabilità morale, ma dall'altra è assai difficile che i coniugi possano risolvere il conflitto che tende ad aggravarsi col tempo e avere alla fine l'apparenza di mancanza di capacità e di libertà di poter realizzare (e anche di assumere) gli oneri del consenso matrimoniale. Se si tiene presente il dato statistico citato (60%) di persone immature insieme alla constatazione delle difficoltà di molti coniugi che pure non presentano psicopatologie e hanno buoni valori a cui si ispirano, allora si può meglio spiegare la realtà secondo verità: esiste una debolezza derivante dalla mancata consapevolezza delle emozioni che precedono la scelta razionale e la condizionano nonostante le buone e coscienti intenzioni dei soggetti. Tale constatazione è importante sia per valutare secondo verità le condizioni di libertà delle persone che si sposano sia per una efficace azione di rimedio che si pone decisamente sul versante della prevenzione, cioè dell'aiuto alle persone a conoscersi meglio prima di assumere impegni definitivi ed impegnativi.

Infine, le scienze umane chiariscono anche il campo della vera e propria psicopatologia, che costituisce un'altra e distinta espressione della umana debolezza. Ma anche in questo campo «non deve essere dimenticato che difficoltà e divergenze esistono all'interno della stessa scienza psichiatrica e psicologica per quanto concerne la definizione di psicopatologia».²⁰ La storia di queste scienze evidenzia tentativi diversi e opposti di capire, spiegare e curare i disturbi psichici. Oggi l'orientamento prevalente e più serio è quello della psichiatria psicomica che è definita come «un approccio alla diagnosi e alla terapia caratterizzato da un modo di pensare sia rispetto al paziente sia rispetto al terapeuta che comprende il conflitto inconscio, le carenze e le distorsioni delle strutture intrapsichiche e le relazioni oggettuali interne».²¹ Questo approccio permette di superare uno degli errori

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 25 gennaio 1988, cit., n. 7.

²¹ GEL. O. GABBARD, *Psichiatria psicomica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 4.

più letali della psichiatria e cioè la polarizzazione tra orientamento biologico e orientamento dinamico: l'opposizione tra cervello (livello biologico) e mente (livello psichico) come fonti delle malattie mentali. La psichiatria psicodinamica considera insieme sia i fattori biologici sia quelli psichici come elementi concorrenti nel formarsi del sintomo (eziologia) come pure nel suo superamento (terapia) in quanto dal punto di vista del progresso scientifico, «qualunque distinzione tra malattia psichiatrica funzionale e organica è in un certo senso artificiosa»²² essendo ogni persona un'unità che funziona a livelli complessi e correlati. Di conseguenza, pur apprezzando i progressi delle neuroscienze, rimangono validi alcuni principi fondamentali della psicologia dinamica (specialmente per quanto riguarda la dimensione inconscia della vita psichica), verificati e corretti alla luce degli sviluppi delle ricerche e dei loro risultati.

Attraverso questo approccio psicodinamico è possibile anche superare una seria difficoltà che si presenta nel dialogo tra scienze umane e scienza canonica, e cioè il rischio che le prime non valutino la persona affetta da malattia mentale, ma solo la malattia mentale, facendo così mancare all'operatore del diritto canonico (il giudice) un parere integrale sulla condizione del soggetto esaminato dal perito, il quale si limita sovente a descrivere e dare un'etichetta diagnostica ai disturbi che si manifestano nel peritando. Attraverso l'uso dell'analisi psicodinamica e strutturale, al contrario, si può giungere alla valutazione della persona nella sua complessità integrale, dando così al giudice la possibilità di trarre conclusioni nel suo campo di competenza mediante la traduzione in categorie canoniche della valutazione peritale così completata. Ciò non significa che l'etichetta diagnostica, secondo l'analisi descrittiva dei sintomi, non sia necessaria e utile secondo i diversi manuali internazionali di classificazione (ad es. *DSM* o *ICD*), ma essa va integrata con l'analisi psicodinamica e strutturale per approfondire la comprensione delle cause e dei processi operanti nella persona: «Entrambe le diagnosi guidano la programmazione del trattamento, ma la diagnosi descrittiva serve essenzialmente a fornire l'etichetta giusta, mentre la seconda (psicodinamica) viene considerata un riepilogo della comprensione che va ben al di là di tale etichetta».²³ Lo stesso Gabbard cita a tale proposito le parole di Menninger: «Questo significa la diagnosi in senso nuovo: non la mera applicazione di un'etichetta. Non la ricerca di un nome appropriato con il quale indicare tale acciaccio in questo e in altri pazienti. È diagnosi proprio nel senso di comprendere come il paziente sia malato e quanto sia malato, come si sia ammalato e come utilizzi la sua malattia. Da questa conoscenza si possono trarre delle logiche conclusioni sul modo in cui potranno essere

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ *Ibidem*, p. 72.

apportati dei cambiamenti nel paziente o attorno a lui, che incidono sulla sua malattia». ²⁴

Dunque, se usate in modo adeguato ed approfondito secondo l'approccio della psichiatria psicodinamica, le scienze sono in grado di valutare le malattie mentali e chiarire la loro gravità e le conseguenze che i disturbi portano nella persona malata con distinzioni non solo quantitative basate sulla gravità dei sintomi, ma qualitative derivanti dall'analisi integrale della persona. Vanno così riprese le distinzioni delle categorie psichiatriche di psicosi, borderlines, nevrosi, disturbi del carattere riviste alla luce del suddetto approccio psicodinamico e strutturale, secondo quanto suggerito per una diagnosi strutturale dall'autorevole O. Kernberg, ²⁵ che nei manuali basati solo sull'analisi descrittiva erano state abbandonate. Risulta così evidente che la psicopatologia rappresenta sì una forma di debolezza nel suo insieme omogenea e distinta dalle altre sopra descritte, ma al suo interno esiste un continuum di condizioni che vanno a loro volta valutate e distinte per le conseguenze che hanno sulla intera personalità delle persone e soprattutto per l'incidenza diversa che possono avere sulle loro capacità e libertà, in particolare modo sulla capacità di amare e, di conseguenza, di contrarre valido matrimonio.

Riassumendo quanto fin qui detto, in risposta alla domanda circa le varie forme di debolezza umana rispetto alla capacità di amare nel senso di autodonazione, l'antropologia teologica e le scienze umane concordano e si integrano nel mettere in evidenza tre distinte sorgenti di possibile e reale fragilità: a) la debolezza morale derivante dalla naturale condizione umana ferita (anche se redenta) dalla colpa originale che si esprime nella concupiscenza, confermata dalla psicologia moderna in termini di spinte contrarie agli ideali scelti presenti anche nella persona psicologicamente matura, la quale, se non esercita il controllo su di sé, può fare scelte volontarie e coscienti contrarie al suo vero bene ed in contraddizione con i suoi ideali; b) una seconda debolezza consiste nella condizione psicologica di chi, senza manifestare malattie mentali, tuttavia non conosce a sufficienza il mondo delle sue emozioni che precedono e condizionano le sue decisioni, inquinando il bene consciamente scelto con motivazioni opposte ed inconsce; c) un terzo ordine di debolezza proviene dall'influsso della psicopatologia sulle persone ammalate in gradi diversi qualitativamente e con influssi diversi sulle capacità e libertà delle medesime persone.

²⁴ K. A. MENNINGER, M. MAYMAN, P. W. PRUYSER, *The vital balance: the life process in mental health and illness*, Viking Press, New York 1963, p. 6-7.

²⁵ O. KERNBERG, *Disturbi gravi della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 33.

4. CAPACITÀ PER IL MATRIMONIO

È possibile ora trarre le risposte all'interrogativo circa quale capacità di contrarre valido matrimonio dal punto di vista canonico rimane nell'uomo considerate le sue possibili e reali debolezze. Da quanto fin qui detto appaiono logiche le seguenti conclusioni:

1. Per quanto riguarda la prima debolezza, concernente la condizione di ogni uomo caduto e redento in cui la grazia ha riportato la creatura umana alla vittoria sul peccato nonostante rimanga la spinta al male nel suo cuore diviso, è evidente che essa non toglie la capacità di contrarre matrimonio, ma, se c'è corrispondenza alla grazia sacramentale, la vocazione degli sposi diventa via di salvezza e la loro comunione potrà crescere e rafforzarsi nel tempo, pur nel mutare delle età e dei modi di amare. Se, all'opposto, non c'è corrispondenza alla grazia, è altrettanto evidente che gli sposi con le sole loro forze umane non possono raggiungere la realizzazione della loro promessa di amore in quanto, col trascorrere del tempo e senza l'aiuto divino, quella concupiscenza che rimane nella natura ferita porterà all'indurimento del cuore, che indebolisce la donazione di sé con deterioramento della piena comunione di amore. In questo caso, però, il possibile fallimento dell'unione coniugale non deriva dalla incapacità di consenso (secondo le fattispecie del can. 1095), bensì dalla cattiva volontà degli sposi i quali, non usando dei mezzi soprannaturali messi a disposizione dal dono divino, nonostante la loro maturità psicologica, compromettono l'esito della loro promessa nuziale. Si tratta della responsabilità morale che è caratteristica della normale condizione dell'uomo adulto e maturo che è consapevole e libero nelle sue scelte e che, se sceglie il bene progredisce nella virtù e raggiunge la vera felicità realizzando i suoi ideali anche se a prezzo di rinunce e sacrifici sopportati con l'aiuto della grazia divina, mentre, se presume di poter fare da solo senza l'aiuto divino, finisce per fare scelte opposte al vero bene e compromettere così la fedeltà agli impegni assunti. Questa tradizionale e semplice verità va ribadita anche oggi in un contesto culturale che da una parte esalta le potenzialità umane e dall'altra si arrende di fronte alla inevitabili difficoltà nel realizzare il bene oggettivo. Il moltiplicarsi delle crisi matrimoniali va spiegata innanzitutto tenendo presente questa ipotesi del venir meno della volontà di usare i mezzi soprannaturali per sostenere la volontà umana che da sola è debole e perdente di fronte alle insidie che col tempo l'amore coniugale presenta, in quanto l'attenuarsi dell'*eros* può mettere in crisi l'amore se esso non si trasforma in *agape*. Ma tale trasformazione esige una conversione del cuore perché non si indurisca e tale conversione non è opera solo umana, bensì dono della grazia redentiva, che richiede una quotidiana corrispondenza degli sposi. Ben opportuno, pertanto, è

stato il richiamo di Giovanni Paolo II nella citata Allocuzione del 1987: «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». ²⁶ Queste deficienze di ordine morale possono essere devastanti, ma non vanno confuse con una reale incapacità a contrarre valido matrimonio canonico, anche se gli effetti possono apparire analoghi.

2. Meno ovvio è il discorso circa il secondo tipo di debolezza, cioè l'imaturità psichica dovuta sostanzialmente all'influsso delle emozioni di cui il soggetto non è del tutto cosciente e che possono inquinare le sue motivazioni coscienti nelle scelte di vita, compresa quelle che interessano la sua capacità di amare nel matrimonio. Come già detto, questa debolezza non può essere compresa in quella precedente della responsabilità morale, in quanto proprio perché avviene un influsso di cui il soggetto non è cosciente, non si può imputare alla sua coscienza e responsabilità. Ma quale libertà e capacità rimane in tale ipotesi nei coniugi, che vedono corrompersi la loro comunione di amore senza conoscerne la vera causa? Per rispondere bisogna ricordare che questa condizione esclude una vera patologia e che l'influsso dell'inconscio inquina, ma non cancella la motivazione cosciente positiva, cioè gli sposi vogliono sinceramente l'oggetto canonico del consenso, anche se nel realizzarlo prendono decisioni che derivano da spinte opposte e portano a risultati contrari alle attese (ad es. un coniuge con una spinta inconscia alla dominazione, pur volendo coscientemente donarsi all'altro coniuge in una relazione di parità, nelle sue decisioni realizzerà comportamenti che sono anche di dominazione che possono portare a contrasti nella relazione di coppia). L.M. Rulla ²⁷ nella sua originale e fondamentale opera di riflessione interdisciplinare affronta questo passaggio dal dato scientifico alle conseguenze etiche della suddetta dimensione inconscia della vita psichica ordinaria avvalendosi della distinzione di B. Lonergan tra libertà essenziale e libertà effettiva: è essenziale la libertà intesa come capacità di intendere e volere, cioè la capacità di comprendere, riflettere e decidere per eseguire un'azione; mentre si ha libertà effettiva quando questa capacità potenziale viene esercitata con scelte tra varie alternative per una possibile azione. Secondo Lonergan una persona può avere la libertà essenziale di decidere di smettere di fumare, ma può essere non effettivamente libero di decidere di farlo perché frenato da motivi opposti (ad es. l'abitudine a fumare, giustificazioni pseudorazionali, ecc.) che lo portano a non eseguire effetti-

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 5 febbraio 1987, cit., n. 7.

²⁷ Cfr. L. M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1985.

vamente la libertà essenziale. In questo quadro trova posto anche l'influsso dell'inconscio come lo stesso Lonergan evidenziava parlando del campo di libertà umana come un'area circolare in cui si può distinguere «una regione centrale luminosa in cui egli è libero effettivamente, una penombra circostante in cui la sua inquieta coscienza continua a suggerirgli che potrebbe fare meglio se egli veramente si decidesse, e finalmente un'area di ombra esterna a cui egli appena o mai volge la sua attenzione».²⁸ Dunque, chi è immaturo a motivo dell'influsso negativo della spinta inconscia delle sue emozioni (compresa la sua capacità di autodonarsi) non perde la sua capacità e la sua libertà essenziale in quanto le sue facoltà non sono disturbate da alcuna patologia, ma è ridotta la sua libertà effettiva di amare come autodonazione in quanto non traduce effettivamente in decisioni concrete libere da spinte opposte (cioè non di donazione di sé, ma di gratificazione di sé) la sua buona e cosciente intenzione espressa nel consenso matrimoniale. Ho detto che la libertà effettiva è diminuita, non tolta, poiché rimane la motivazione cosciente positiva che porta a scelte anche di autodonazione coesistenti con la motivazione opposta inconscia: per questo si parla di diminuzione e non di soppressione della libertà effettiva, mentre la libertà essenziale rimane nella sua integrità. Pertanto, gli sposi che soffrono di tale immaturità psichica (che, secondo le citate statistiche, rappresentano buona parte della popolazione), conservano la capacità di contrarre valido matrimonio canonico per il fatto che conservano la capacità e libertà di intendere e volere (sia per quanto riguarda l'atto sia per quanto riguarda l'oggetto del consenso), anche se nella loro vita coniugale possono insorgere conflitti e difficoltà che, se non corretti, possono portare anche al fallimento del matrimonio (e comunque, riducono la loro felicità e pienezza di comunione). Questa importante conclusione etico-giuridica presuppone la corretta valutazione dell'influsso dell'inconscio emotivo, che non determina la volontà cosciente del soggetto, ma la condiziona mediante una predisposizione ad agire in un modo piuttosto che in un altro di cui non è cosciente. In questo è determinante evitare l'esagerazione di Freud che invece predicava un determinismo assoluto dell'inconscio sul conscio, che i migliori suoi discepoli oggi non seguono più. Così il già citato Gabbard afferma che «il determinismo psichico, nonostante sia senza alcun dubbio una pietra miliare, richiede due chiarificazioni. Innanzitutto, i fattori inconsci non determinano tutti i comportamenti o sintomi (...) Il secondo avvertimento deriva dall'esperienza con pazienti che non fanno alcun sforzo per cambiare il loro comportamento in quanto sostengono di essere vittime passive di forze inconse. All'interno del concetto di determinismo psichico, vi è spazio decisiona-

²⁸ B. LONERGAN, *Insight: a study of human understanding*, Londra 1958, p. 627.

le». ²⁹ Del resto, se si ammettesse che l'im maturità psichica, che gli esperti dicono interessare la maggioranza delle gente comune, priva della capacità di contrarre matrimonio canonicamente valido, arriveremmo all'assurdo che la maggioranza degli uomini sarebbe priva di un diritto naturale come quello alle nozze che, come detto, connota la stessa creatura umana fatta ad immagine di Dio e che trova nel matrimonio il vertice della sua umana integrazione.

3. Rimane da dire un'ultima parola circa la terza fonte di debolezza umana e cioè quella della vera e propria psicopatologia. C'è diversità qualitativa rispetto alla immaturità del punto precedente, in quanto a motivo della gravità del peso emotivo vengono meno le difese più mature e nel soggetto operano le difese più primitive che portano alla manifestazione di sintomi o disturbi che comportano la perdita di qualche funzionalità o addirittura il danno alle stesse strutture psichiche che possono regredire a loro volta verso forme più primitive. Ad es. nei casi più gravi di psicosi il paziente, per poter tollerare la minaccia di sensazioni negative che percepisce dalla realtà in cui vive, si crea una realtà alternativa in cui si sente meglio, ma sacrificando la verità del mondo in cui vive (perde, cioè il contatto con la realtà oggettiva, come nel caso della paranoia che porta il soggetto a proiettare all'esterno la sua sensazione di essere perseguitato mediante fantasie o anche percezioni sensitive di una realtà che non esiste). Come si è visto, pur nella incertezza che esiste in campo psichiatrico, c'è la possibilità di una valutazione delle persone con disturbi psichici che non si limiti alla descrizione dei sintomi, ma valuti anche i processi e le strutture che nel singolo caso sono in atto per trarre conclusioni circa l'intera persona in merito alle rimanenti capacità e libertà. Senza tale approfondimento è impossibile capire lo stato reale della persona disturbata anche per quanto riguarda la sua capacità di amare e di contrarre valido matrimonio canonico. Per questo Giovanni Paolo II nella *Allocuzione* del 1988 richiamava chiaramente alla necessità che le analisi psicologiche e psichiatriche non si limitino «a descrivere i comportamenti dei contraenti nelle diverse età della loro vita, cogliendone le manifestazioni abnormi, che vengono poi classificate secondo una etichetta diagnostica», ma il giudice «deve richiedere che il perito 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. 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». ³⁰ Così, se i periti fanno per

²⁹ GEL. O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica*, cit., pp. 8-9.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 25 gennaio 1988, cit., n. 7.

intero il loro compito, allora trova applicazione precisa il principio canonico che lo stesso Pontefice ha ribadito a conferma della tradizione canonica: «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». ³¹ In questa autorevole richiamo è da notare che non si entra nel merito della classificazione tecnica dei disturbi (materia propria delle scienze umane), ma si indica un criterio, e cioè che, qualunque sia l'anomalia riscontrata, essa deve essere così seria da intaccare in modo sostanziale le stesse facoltà mentali e non solo diminuire il loro esercizio. Dunque, non ogni disturbo o anomalia psichica comporta automaticamente la perdita della capacità di autodonarsi e di contrarre valido matrimonio canonico, ma solo quelle forme più gravi che arrivano ad intaccare sostanzialmente le facoltà di intendere e volere. Spetta ai periti indicare nel singolo caso il rapporto tra anomalia e quadro generale strutturale e dinamico dell'intera personalità del peritando; mentre spetta al giudice trarne le dovute e logiche conseguenze circa la validità o meno del consenso prestato, secondo il can. 1095.

5. CONCLUSIONE

Abbiamo considerato la debolezza della natura umana secondo prospettive diverse, ma convergenti nell'individuare le fonti di debolezza secondo scienza ed esperienza alla luce della antropologia cristiana. Il realismo ed equilibrio di questa convergenza sono la premessa per le implicazioni che se ne devono trarre in ogni ambito del sapere e dell'agire.

Per quanto riguarda l'argomento specifico della debolezza nella capacità di amare nel senso di autodonazione nel matrimonio, è evidente che la debolezza umana ai tre livelli di insorgenza va vista alla luce del mistero della grazia che viene conferita nel sacramento per il credente che si accosta con animo sincero. La potenza della grazia sacramentale a sua volta presuppone, oltre a questa sincera corrispondenza degli sposi, anche la condizione di intendere e volere in quanto, come è ovvio, solo il contraente responsabile e libero può impegnarsi e corrispondere alla grazia, la quale agisce efficacemente in un soggetto capace di corrispondenza proporzionata all'impegno che assume. Non si può, infatti, presumere che la grazia sacramentale agisca in modo straordinario e miracoloso sostituendosi alla natura in un soggetto mancante della capacità di corrispondervi.

Tenendo presente tale contesto, si può dire che, nonostante la debolezza morale (prima debolezza) e nonostante l'im maturità psichica (seconda debolezza), i casi di vera incapacità a contrarre matrimonio (per quanto riguar-

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Romana Rota* del 5 febbraio 1987, cit., n. 7.

da il difetto di consenso previsto nel can. 1095) si possono trovare solamente all'interno della psicopatologia, ma non nel senso che ogni disturbo comporti tale incapacità, bensì solo quando, attraverso la certezza proveniente da un'adeguata valutazione scientifica, si manifesta una forma di anomalia così grave da intaccare sostanzialmente le stesse capacità necessarie per il consenso matrimoniale sia nel suo atto sia nel suo oggetto. In questo caso, infatti, manca nel contraente, dal punto di vista del suo essere persona il presupposto per compiere una decisione di tale impegno e la grazia sacramentale non può supplire alla carenza strutturale. Nell'ottica della fede tale condizione indica chiaramente la mancanza di vocazione al matrimonio, essendo impensabile che Dio chiami al matrimonio chi non ha i talenti da spendere per tale impegno. D'altra parte, è altrettanto evidente che la vocazione al matrimonio non è l'unica via di salvezza, che rimane invece la vocazione fondamentale di ogni creatura anche di chi è affetto da gravi forme di psicopatologia.

Le debolezze morali e della immaturità psichica, al contrario, possono essere superate con la corrispondenza alla grazia sacramentale. Nel caso della debolezza morale è ovvio che la responsabilità degli sposi è diretta nel senso che, per evitare di seguire la concupiscenza, niente è più efficace del ricorso ai mezzi soprannaturali con cui si rinsalda il legame con Cristo, datore della grazia ed ispiratore di scelte coraggiose e di rinunce sopportabili. Vale la pena ricordare che in questo contesto, nei casi di difficoltà o fallimento dell'unione coniugale, sono da considerare con attenzione le omissioni e non solo gli atti contrari al patto coniugale: è sufficiente non corrispondere alla grazia per cadere nella debolezza di un amore egoistico.

Per quanto riguarda la debolezza derivante dall'immaturità psichica dovuta all'influsso dell'inconscio emotivo, la responsabilità è indiretta nel senso che, non essendo il soggetto cosciente di tale influsso, non può essere direttamente colpevole del danno che porta alla comunione di vita. E tuttavia esiste una responsabilità indiretta in un duplice senso: nel senso preventivo e cioè nell'impegno di una adeguata preparazione al matrimonio che allarghi la conoscenza di sé e dell'altro così da ridurre al minimo la propria zona d'ombra; e nel senso curativo e cioè nell'impegno dei coniugi ad affrontare l'eventuale crisi della loro unione facendo ricorso anche a chi li può aiutare a scoprire le radici inconscie del loro conflitto senza arrendersi ad un determinismo pessimistico che sarebbe espressione di un alibi per non cambiare le proprie abitudini (come affermato dagli psicoterapeuti più seri). D'altra parte, se si concedesse la nullità del matrimonio nei casi di questa immaturità, non solo si andrebbe contro verità e giustizia, ma si condannerebbero le persone al rischio di ripetere i loro errori, dal momento che le stesse spinte inconscie agirebbero anche in un successivo impegno, come ricordava Giovanni Paolo II, quando parlava del ministero di verità e carità che i Tribunali

della Chiesa devono esercitare nel trattare le cause di nullità matrimoniali anche nei casi in cui bisogna negare la nullità: «È servizio di carità anche verso le parti, alle quali, per amore della verità, si deve negare la dichiarazione di nullità, in quanto in questo modo sono almeno aiutate a non ingannarsi circa le vere cause del fallimento del loro matrimonio e sono preservate dal rischio di ritrovarsi nelle medesime difficoltà in una nuova unione, cercata come rimedio al primo fallimento, senza aver prima tentato tutti i mezzi per superare gli ostacoli sperimentati nel loro primo matrimonio valido». ³²

Grande è la responsabilità della Chiesa anche quando agisce nei suoi Tribunali in cui esercita non meno che altrove la sua missione pastorale di salvezza per tutti gli uomini in un campo così delicato come quello del matrimonio oggi fatto oggetto di particolari attacchi dalla cultura dominante. Saper coniugare verità e carità è il compito dei Giudici ecclesiastici, tenendo presente la necessità che i medesimi Tribunali siano collegati con le altre strutture della pastorale della Chiesa così che i fedeli possano, anche in caso di negazione della nullità, essere indirizzati a chi li può aiutare a risolvere i loro problemi. A loro volta le altre istituzioni ecclesiali sono chiamate ad un serio impegno sul fronte della prevenzione con un'azione pastorale di educazione all'amore che porti i giovani a giungere al matrimonio con una condizione di vera libertà e responsabilità che permetta loro di superare le debolezze morali e psicologiche che potrebbero compromettere il loro patto coniugale e, nel caso di presenza di disturbi psichici, intervenire per discernere la reale capacità di contrarre matrimonio prima di accedere al sacramento.

In questo modo si contrasta efficacemente il rischio denunciato da Benedetto XVI di una mentalità secondo cui il matrimonio sarebbe «una mera formalizzazione sociale dei legami affettivi» ed il ricorso alla dichiarazione di nullità sarebbe la via più semplice per risolvere le situazioni irregolare indipendentemente dalla verità oggettiva, quasi un semplice strumento giuridico per raggiungere uno scopo falsamente “pastorale”, «secondo una logica in cui il diritto diventa la formalizzazione delle pretese soggettive». ³³

È auspicabile che una corretta applicazione ed interpretazione delle norme canoniche da parte di tutti gli operatori nei Tribunali ecclesiastici, in ossequio al Magistero e alla provata giurisprudenza, possa contribuire a confermare il vero ed autentico significato del matrimonio e a rendere giustizia con equità ai coniugi cristiani che si rivolgono alla Chiesa per fare chiarezza sulla loro condizione.

³² *Ibidem*, n. 9.

³³ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana* del 27 gennaio 2007.