



diritto **religioni**

Semestrale
Anno VII - n. 2-2012
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

14

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno VII - n. 2-2012
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico
F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI
Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI
M. Minicuci, F. Facchini
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI
Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI
G. Bianco
P. Stefanì
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI
Letture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI
F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Iván Ibán - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustín Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura

«Quod homo dicitur imago dei»: riflessi dell'antropologia cristiana nel matrimonio canonico***

DANIELA TARANTINO

1. Antropologia cristiana e imago Dei: il rapporto tra l'uomo e Dio

Il tema della persona umana creata ad “immagine e somiglianza di Dio” rappresenta il fulcro dell’antropologia cristiana che innesta le sue radici nelle Sacre Scritture le quali rappresentano la base tanto della teologia quanto del diritto canonico, divenendo pertanto sorgente anche di quell’antropologia giuridica che vede nell’unione dell’uomo e della donna nel vincolo del matrimonio elevato da Cristo a sacramento il campo in cui la stessa svolge un’azione di rilievo pratico particolarmente efficace¹.

Nell’Antico Testamento il termine di “immagine” non viene adoperato in senso letterale, bensì per indicare da un lato l’unicità della persona umana rispetto alle altre creature, dall’altro la specialità del suo rapporto con il Creatore, attraverso il quale solo si può comprendere l’essenza dell’uomo². Nel Nuovo Testamento la nozione di *imago Dei* è attribuita direttamente alla persona di Cristo, indicando la sua «identità divina e filiale ... che informa di sé l’umanità assunta nel mistero dell’Incarnazione»³. È per questa ragione che la letteratura patristica ha approfondito il significato della relazione tra l’*imago Dei* contenuta nella Genesi e riferita all’uomo e l’*imago Patris* del Nuovo Te-

* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica ad emendationes editiones impressa et accuratissime recognita. Prima Pars*, Romae 1887, q. 93, a. 6, p. 720.

** Dedico questo studio alla memoria del carissimo avvocato Aldo Pegorari, il cui ricordo di probità, onestà ed umanità resta indelebile nel mio cuore.

¹ Per una lettura in chiave critica del concetto di antropologia giuridica legato alla storia del diritto e dei rapporti fra diritto e religioni anche nei sistemi giuridici non occidentali cfr. S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l’antropologo*, Soveria Mannelli 2005, pp. 157-177.

² Cfr. A. SCOLA - G. MARENKO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropología teológica*, Milano 2000, pp. 144-146.

³ *Ibidem*, pp. 147-148.

stamento riferita a Cristo, giungendo alla riflessione antropologica secondo la quale sia la nozione di immagine sia quella di figlianza si inseriscono all'interno della Rivelazione in una “prospettiva” unitaria⁴. Tale riflessione ha condotto l’«antropologia patristica» dei primi secoli a concepire l'uomo come unità di anima e di corpo, privilegiando la dimensione dell'anima in quanto ritenuta il luogo in cui è possibile riconoscere l'uomo creato ad “immagine di Dio” e, conseguentemente, a tralasciare la prospettiva cristocentrica che vede, appunto, Cristo come mediatore nell'economia della salvezza⁵.

È a S. Agostino che si deve lo sviluppo della tematica circa l'unità duale dell'anima e del corpo, ponendo la stessa in relazione con il Mistero dell'Incarnazione ed, al contempo, evidenziando la differenza intercorrente tra i due suddetti elementi alla luce della distinzione elaborata da S. Paolo fra carne e spirito⁶. Oltre ad assegnare all'anima il privilegio antropologico d'essere il luogo dell'immagine di Dio e della conoscenza che l'uomo ha di Lui, egli sviluppa il tema dell'uomo fatto ad *imago Dei* stabilendo una relazione analogica tra il mistero trinitario e la triade rappresentata dall'intelligenza-amore-conoscenza⁷.

Il tema del dualismo fra anima e corpo è ripreso nel XIII secolo da S. Tommaso il quale partendo dall'originale presupposto che queste due realtà non siano unite fra loro in maniera accidentale, ma sia proprio grazie alla loro unità originaria che si rende possibile il concetto dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, svolge uno studio ermeneutico dell'antropologia aristotelica che lo porta ad elaborare la concezione in base alla quale l'anima rappresenta la forma sostanziale dell'uomo e solamente l'anima intellettiva, racchiudendo in sé tutte le forme indispensabili per l'attuazione dell'uomo, è «la forma del composto umano»⁸.

⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 147-151.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 165.

⁶ Partendo da tale riflessione, egli colloca nel corpo la tendenza al male e nell'anima quella al bene attribuendo, pertanto, a quest'ultima il privilegio d'essere l'elemento in cui si realizza il concetto dell'uomo come immagine di Dio (cfr. *ibidem*, p. 164; sul tema v. anche J. S. BOTERO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milano 1994, pp. 83-88).

⁷ Cfr. A. SCOLA-G. MARENGO-PADES LÓPEZ, *La persona umana...*, cit., p. 164. Per approfondimenti sulla tematica dell'*imago Dei* in S. Agostino cfr. R. M. PIZZORNI, *Il diritto naturale nel pensiero di S. Agostino*, in «Apollinaris», LVII [1984], I-II, pp. 521-526.

⁸ Cfr. J.S. BOTERO, *Etica coniugale...*, cit., p. 166. Per approfondimenti sul pensiero teologico del *Doctor Angelicus* ed in particolare sul legame fra persona umana fatta ad immagine e somiglianza di Dio e diritto naturale cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso D'Aquino*, Bari 1981, e R.M. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritti naturali secondo S. Tommaso D'Aquino*, in «Apollinaris», L [1977], I-II, pp. 47-94.

La riflessione tomistica, che segna il solco all’interno del quale tra tardo medioevo e XIX secolo si sviluppa l’elaborazione dottrinale, viene recepita dal Magistero della Chiesa che in numerosi interventi succedutisi nel corso del tempo – fra questi particolare importanza riveste il Concilio di Vienne per aver ribadito l’unità dell’uomo evidenziando la connessione tra antropologia e cristologia all’interno del Mistero dell’Incarnazione – si è soffermata sulla contemporanea unità e differenza, pur nella reciprocità, dell’anima e del corpo⁹.

Questo principio dell’unità duale trova nell’età moderna un’ulteriore approfondimento attraverso la riflessione teologica sulla spiritualità e l’immortalità che ha condotto la dottrina ad evidenziare la differenza ontologica fra mascolinità e femminilità, dimensione originaria che trova proprio nella corporeità la sua manifestazione e nel “mistero nuziale” il suo contenuto più alto, esprimendo nella sessualità la partecipazione all’*imago Dei*¹⁰.

Spetta proprio all’epoca moderna il merito di aver approfondito il contenuto della persona umana non solo nel suo aspetto di *imago Dei*, ma anche in quello della libertà e della figliolanza, seguendo il percorso antropologico relativo alla riflessione cristologica e sottolineando la questione teologica del soprannaturale all’interno della quale si intersecano le problematiche relative alla natura dell’uomo ed al fine verso cui tende¹¹.

Tali tematiche vengono particolarmente sviluppate nel XX secolo da Rahner, che ha posto al centro del suo pensiero il concetto di esistenziale soprannaturale, concetto indicante «la condizione universale dell’uomo storicamente esistente», giungendo all’elaborazione di quegli strumenti filosofici che hanno portato, a partire dal secondo dopoguerra, alla cosiddetta svolta antropologica della teologia¹². Spetta, poi, al Concilio Vaticano II il merito di aver superato i limiti dell’alternativa tra verità e storia, «riconoscendo

⁹ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropología teológica*, Milano 2000, p. 167; per approfondimenti sulle tesi del Concilio di Vienne cfr. P. GIANNONI, *La definizione del Concilio di Vienne sull'anima*, in «*Vivens homo*» 3 (1992), pp. 101-120.

¹⁰ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona humana...*, cit., pp. 168-177; per approfondimenti sul tema della sessualità come dimensione dell’immagine di Dio cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Città del Vaticano 1985.

¹¹ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona humana...*, cit., pp. 194-201; per approfondimenti sul tema del soprannaturale v. anche G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Milano 1996.

¹² Ciò che la dottrina imputa al pensiero teologico di Rahner è il non aver adeguatamente considerato l’insuperabilità della dimensione storica dell’esistenza umana, probabilmente a causa da una parte dell’unilaterale utilizzo «del modello classico della filosofia trascendentale», dall’altra per l’accentuato attaccamento alla riflessione ontologica (cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona humana...*, cit., pp. 35-36).

la rivelazione della verità nella persona e nella storia di Gesù di Nazareth, in quanto forma concreta dell'autocomunicazione trinitaria agli uomini»¹³. Partendo dalla concentrazione cristologica il Magistero conciliare consente di comprendere la «profonda unità» esistente fra «assolutezza e storicità, tra necessità e libertà», recuperando così il primato della Rivelazione, il cui significato teologico è stato particolarmente approfondito da Karl Barth il cui pensiero ha in larga parte influenzato la teologia contemporanea, oltre ad aver rappresentato il punto di partenza della proposta di von Balthasar che attraverso la caratterizzazione drammatica dell'azione compiuta dalla rivelazione teo-cristologica, getta le basi per il superamento dell'esteriorità tra rivelazione e storicità umana, configurando il cristocentrismo come nozione in grado di «recuperare il momento manifestativo della rivelazione di Dio», in maniera non separata «dall'istanza antropologica dell'uomo come libertà»¹⁴.

Il nesso inscindibile fra antropologia e cristologia rende palese «il carattere universale dell'evento cristologico» e fa sì che il cristiano possa vivere «la dimensione assoluta della verità» che, come insegna il Magistero post-conciliare, può essere raggiunta soltanto «dall'interno della vicenda umana di ciascun uomo» poiché è la «vicenda umana di Gesù», in quanto «storia di un uomo», a stabilire «la modalità di accesso alla verità antropologica». Da ciò consegue necessariamente che nella «libera confermazione della storia personale di ogni uomo alla storia di Gesù sarà possibile raggiungere la pienezza dell'umano»¹⁵.

¹³ Il Magistero del Concilio Vaticano II, partendo dalla cosiddetta “concentrazione cristologica”, parla della «verità senza ridurre la portata dell’evento della rivelazione», sia per ciò che concerne la dimensione dell’assolutezza, sia per ciò che attiene alla dimensione storica, aprendo in tal modo la strada alla riflessione barthiana sul significato teologico della Rivelazione. (cfr. *ibidem*, pp. 37-39). Per approfondimenti sull’antropologia ed il “personalismo” conciliare cfr. da ultimo G. FATTORI, *Scienza e diritto nella giustizia della Chiesa. Le scienze umane moderne nella giurisprudenza rotale postconciliare*, Milano 2011, pp. 3-37.

¹⁴ Il pensiero di Barth che, secondo parte della dottrina, ha il suo punto di fragilità nel mancato chiarimento del rapporto fra la Rivelazione e la storia dell’uomo, basandosi da un lato sul principio della possibilità dell’accesso a Dio solo attraverso la Rivelazione, dall’altro su quello in virtù del quale la conoscenza di Dio viene legittimata dall’oggettività «della mediazione realizzata da Dio in Gesù Cristo». La “provocazione cristocentrica” barthiana viene recepita ed approfondita da von Balthasar che nelle sue opere ha evidenziato il carattere drammatico della rivelazione cristologica che «impone di ricercare l’unità tra la libertà finita dell’uomo e quella infinita di Dio» attraverso la stessa “rivelazione teologica” (cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana...*, cit., pp. 40-43; per approfondimenti cfr. G. MIOLI, «Cristocentrismo. L’acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», in AA.Vv., *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Milano 1979, pp. 129-148 e H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, Milano 1985, pp. 7-172).

¹⁵ L’elaborazione dell’antropologia teologica alla luce della prospettiva cristocentrica aiuta a comprendere come la teologia stessa non possa essere concepita in maniera autoreferenziale, ma debba

L'uomo, attraverso la verità, è posto davanti alla libertà di scelta che vede nel rapporto tra fede e rivelazione la base su cui si articola l'antropologia teologica che, a sua volta, nel legame con la cristologia trova l'orizzonte in cui inserire e chiarire il fondamento ontologico del rapporto analogico tra l'uomo e Dio che, in quanto essere, dona agli enti non solo la loro essenza, ma anche la capacità di interagire e di relazionarsi con gli altri esseri in un rapporto di reciprocità il quale non si caratterizza per il mero “essere con” bensì ha come peculiarità “l'essere per un altro”, che consente all'uomo stesso di orientarsi verso un fine trascendente in cui realizzare pienamente la propria libertà¹⁶.

Quest'ultima riflessione fa comprendere come parlare oggi di antropologia cristiana significhi riflettere «sull'ermeneutica dell'uomo», cioè sulla sua origine, sulla sua natura, sulla sua spiritualità e sul suo destino. Pertanto, il termine antropologia contiene già insito in sé diverse sfaccettature meritevoli di un'analisi che non può e non deve riferirsi esclusivamente all'aspetto maggiormente evidente, perché immediatamente percepibile, della sensorialità della creatura umana, ma ha il compito, nel suo aspetto di scienza immanente, di scandagliare la natura biologica dell'individuo e, nel suo aspetto di scienza attenta al trascendente, di sondare l'essenza profonda dell'animo umano ed il suo rapporto col Mistero¹⁷.

essere inserita in ambiti metodologici più ampi dallo studio dei quali risulta evidente che solo il concetto di “singularità di Cristo” riesce ad esprimere l'essenza del rapporto tra fede e rivelazione e a rendere palese l'analogia fra l'uomo e Dio (distinta in analogia di attribuzione ed analogia di proporzionalità) che può essere colta soltanto considerando l'amore nutrito da Dio per l'uomo, attraverso cui quest'ultimo è reso partecipe della sua stessa vita «nell'atto della sua autodonazione amorosa» (cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana...*, cit., pp. 51-58; sul tema cfr. anche P. GILBERT, *L'acte d'être: un don*, in «Science et Esprit» 41 [1989], pp. 265-286).

¹⁶ La connotazione “drammatica” dell'antropologia si coglie nella sua interezza nel momento in cui si comprende la radicale differenza ontologica esistente fra l'essere e l'ente in quanto il primo, pur essendo universale, sussiste solo nell'ente che è manifestazione dell'essere. Pertanto la relazione analogia di somiglianza-differenza fra Dio e l'uomo si palesa e si esprime nell'insopprimibile «tenzione drammatica, e quindi storica, tra esse ed essentia del singolo uomo». Partendo da tale dato si giunge a capire come l'essere, una volta donata agli enti la loro essenza, al contempo li mette in grado di relazionarsi con gli altri esseri e ciò in quanto l'uomo, essendo dotato di libertà, possiede l'essere in sé e per sé e, dunque, liberamente fa propria «la necessità di aprirsi verso gli altri» (A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana...*, cit., pp. 59-65; sul tema cfr. anche H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1978, pp. 199-292 e dello stesso autore *Teologica. I. Verità del mondo*, Milano 1989, pp. 83-132).

¹⁷ Il fatto che l'uomo risulti indefinibile in quanto ad essenza e natura sta ad indicare come egli sia costituito da varie sfaccettature e composto da diversi elementi che ne evidenziano il mistero, in questo caso non inteso nella sua pienezza, rappresentata da Dio, ma nella misura della sua partecipazione al Mistero divino, da cui dipende (cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, pp. 27-30).

Già la presenza di questa duplice analisi all'interno di un unico ambito farebbe propendere per un inquadramento della materia all'interno di una cornice costituita non tanto dall'antropologia in quanto tale, ma da una molteplicità di antropologie, pur non variando i termini del confronto concettuale, specie pensando al fatto che ogni periodo storico è stato caratterizzato dalla "sua" antropologia – quella classica, quella medievale, quella umanista, quella illuministico-razionalistica, quella contemporanea, quella postmoderna – le quali, pur indagando sull'uomo con metodi, forme e strumenti differenti, hanno avuto come comune denominatore il tentativo di svelamento del Mistero partendo dalla premessa dell'indefinibilità dell'uomo¹⁸.

Questo dato ha avuto come inevitabile conseguenza lo studio del Mistero inteso come "partecipazione" alla pienezza ed all'infinito di Dio, da cui necessariamente dipende. Infatti, nell'indagare sulla natura e sul destino dell'uomo, l'antropologia teologica non può fare a meno di evidenziare come questo non rappresenti la mera sommatoria dei tanti elementi di cui risulta composto, bensì racchiuda in sé un *quid* di infinito che non può essere considerato come il prodotto delle diverse realtà da cui è costituito¹⁹.

Proprio perché l'indagine sull'infinito racchiuso nell'uomo porta con sé una scia di domande aperte in quanto a loro volta generatrici di nuove questioni a cui cercare di dare almeno parziale risposta, l'antropologia è ritenuta da molti studiosi la «scienza incompiuta per eccellenza»: tale incompiutezza risulta particolarmente evidente laddove si rileva che mentre l'indagine antropologica sull'essenza umana mette in risalto la compiutezza della sua sostanza, l'astrattezza della sua unicità, l'immutabilità della sua universalità trascendente, al contrario l'indagine antropologica basata sulla storicità ne sottolinea la sua "radicale" incompiutezza, lasciando al futuro la sua definibilità e conseguentemente interrogandosi non tanto sull'aspetto metafi-

¹⁸ Proprio le diverse metodologie cui l'antropologia si è servita nelle varie epoche storiche hanno presentato l'uomo in maniera differente: nella classicità egli viene descritto come il vivente dotato della parole e, dunque, distinto dagli animali in quanto provvisto di linguaggio e pensiero; la modernità lo presenta come "animale razionale", poiché l'essere dotato di parola fa sì che possa esercitare la ragione e la critica; nella postmodernità il radicale mutamento dei parametri culturali pone in primo piano la visione "scientifica" dell'uomo, all'interno della quale la questione del "senso" è preposta a quella della verità poiché si tende a rappresentarne non tanto l'essenza quanto la storicità (cfr. *ibidem*, pp. 30-32; per approfondimenti sul pensiero filosofico della postmodernità cfr. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1965 e G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992).

¹⁹ Questo fa sì che interrogarsi sulla natura e sul destino dell'uomo comporti inevitabilmente un confronto con il suo essere infinito in quanto "essere della trascendenza" (cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana...*, pp. 29-30; per approfondimenti cfr. dello stesso autore *La categoria persona e le antropologie contemporanee*, in Id., *La teologia per l'unità d'Europa*, Bologna 1991, pp. 75-142).

sico dell’uomo – tentando, quindi, di rispondere alla domanda su chi sia l’uomo medesimo – quanto sul dato storico – e dunque su cosa significhi essere uomo – limitandosi, pertanto, alla descrizione ed alla determinazione dell’individuo all’interno del suo “percorso” storico²⁰.

Diversamente l’antropologia cristiana parte dal concetto dell’uomo quale creatura fatta ad “immagine e somiglianza” di Dio, dotata di un’intelligenza che le permette di partecipare della coscienza divina tramite la sua libertà.

La nozione di “persona” elaborata dal cristianesimo, quindi, trova la sua origine in Dio proprio perché l’uomo è stato creato a sua immagine e somiglianza e la dimensione teologica della persona fa sì che lo stesso uomo venga considerato “persona” sin dall’inizio nella sua interezza in quanto da sempre determinato dalla volontà divina²¹.

La categoria dell’uomo come *imago Dei* reca, poi, con sé sia la dimensione dell’alterità poiché la sua essenza si fonda sull’essere l’immagine di un altro e la sua missione sul far vedere l’altro, sia la dimensione della comunione e della pluralità poiché Dio uno in tre persone è la “sorgente” della comunione stessa, sia, infine, la dimensione cristologica in quanto l’uomo è immagine di Dio perché immagine di Cristo²².

L’immagine, dal punto di vista ontologico, è costituita tanto da una dimensione personale – che pone l’uomo in rapporto con la propria essenza e la propria libertà – quanto da una dimensione sociale – che gli consente di relazionarsi con gli altri intesi sia come singoli che come società – ed anche da una dimensione cosmica – che lo lega allo spazio ed al tempo.

²⁰ Sostanzialmente la filosofia della postmodernità ha sostituito al paradigma rappresentante l’uomo nella sua essenza, quello che lo mostra nella sua mera dimensione storica (cfr. I. SANNA, *L’antropologia cristiana...*, pp. 30-32; sull’antropologia della storicità e sul tema della sua incompiutezza cfr. G. COLOMBO, *Sull’antropologia teologica*, in «Teologia» 20 [1995], pp. 238-239).

²¹ Al concetto cristiano di persona hanno certamente contribuito in maniera determinante la “svolta antropologica nella teologia trinitaria” operata da S. Agostino ed il pensiero di S. Tommaso, che hanno tracciato il percorso su cui la tradizione cristiana ha innestato il concetto di persona da riferirsi in via primaria a Dio e solo secondariamente ed in modo analogico all’uomo, poiché «la persona rimanda al mistero eterno di Dio, mentre il soggetto rimanda alla libertà e alla storia» (cfr. I. SANNA, *L’antropologia cristiana...*, pp. 40-43; sul tema della persona umana nella storia del cristianesimo cfr. O. BUCCI, *La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini: ‘avventura semantica’ e itinerario storico*, in «Lateranum» 54 [1988], pp. 383-450).

²² L’uomo, però, non rappresenta l’immagine divina, ma «una immagine di Dio» mediante la quale Dio stesso «si rende presente nel mondo», un’immagine caratterizzata dalla fragilità, largamente visibile nel peccato che ne “offusca” e ne riduce la “potenza spirituale”. La dimensione dell’immagine, inoltre, riguarda anche l’aspetto della corporeità e la dimensione dell’interezza, nel senso che ogni uomo è immagine di Dio (cfr. I. SANNA, *L’antropologia cristiana...*, pp. 462-463; sul concetto di uomo come immagine di Dio cfr. dello stesso autore *L’uomo: un essere libero e responsabile*, in Id., *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia 1996, pp. 128-156).

In particolare la dimensione personale mette in rilievo l'elemento fondamentale rappresentato dalla libertà, la dimensione sociale evidenzia il fattore della reciprocità ed infine la dimensione cosmica lascia risaltare la responsabilità²³.

La chiave di lettura per la comprensione e l'esame delle suddette dimensioni è rappresentata da Cristo, attraverso cui prende corpo e sostanza il rapporto tra l'uomo e Dio, cioè fra l'antropologia dell'identità (tipica della modernità) e l'antropologia della differenza (propria della postmodernità)²⁴.

2. *Giovanni Paolo II e la “questione antropologica” nel matrimonio*

La figura di Cristo e la realizzazione dell'uomo attraverso la Grazia da Egli proveniente mediante i sacramenti rappresentano temi centrali del magistero e della pastorale di Giovanni Paolo II il cui contributo all'antropologia cristiana risulta fondamentale sia sul piano per così dire “descrittivo”, cioè nell'individuazione della “questione antropologica”, sia su quello

²³ In particolare la dimensione personale contribuisce «alla difesa dell'umanità dell'uomo»: oggi il grande problema che la Chiesa si trova a dover fronteggiare, infatti, non è tanto l'ateismo, quanto la “non umanità” dell’individuo, che comporta necessariamente la difesa dell'uomo quale modalità attraverso la quale si può difendere Dio (cfr. I. SENNA, *L'antropologia cristiana...*, cit., pp. 464-465). Diverse sono, poi, le cause che hanno condotto all'indebolimento della concezione di Dio, a partire dalla riflessione sulla tragedia degli ebrei durante il secondo conflitto mondiale per giungere al «deprezzamento dell’indagine metafisica» ed al concetto di analisi linguistica come «oscurità epistemologica della ragione umana», così come varie e complesse sono le conseguenze del suddetto indebolimento, tra cui risaltano certamente la «riduzione della fede a morale», la convinzione che sia impossibile concettualizzare Dio, il venir meno della dimensione religiosa istituzionalizzata come ambito privilegiato in cui “incontrare Dio”, la separazione «dell’esperienza spirituale» dalla scienza teologica; la sostituzione della “trascendenza verticale” (divina) con le “trascendenze orizzontali” (umane). L’indebolimento della concezione di Dio ha inevitabilmente portato da un lato all’indebolimento del concetto di uomo, il cui effetto immediato consiste nella considerazione dello stesso non più come creatura di Dio ma come mero “esemplare” della condizione umana, come «soggetto biologico» in cui non si evidenziano più le connotazioni della razionalità e della spiritualità in quanto spersonalizzato; dall’altro lato alla secolarizzazione della concezione del mondo che non è più considerato come opera di Dio ma come semplice «deposito di cose» spogliato della sua dimensione trascendente e defraudato del suo aspetto soprannaturale, in cui la crisi d’identità dell’individuo, dovuta anche al fenomeno della globalizzazione, conduce anche ad uno “spaesamento” delle istituzioni civili (*ibidem*, pp. 255-409; per approfondimenti sui suddetti temi cfr. dello stesso autore *L’indebolimento della concezione di Dio nel postmoderno*, in Id., *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000, pp. 423-458; H. Corbin, *Personalismo e nichilismo*, in Id., *Il paradosso del monoteismo*, Casale Monferrato 1986, pp. 136-145; I SENNA, *Fede scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia 1996, pp. 156-179).

²⁴ È proprio in Cristo che l'uomo rispecchia la propria identità e ritrova l'autenticità del rapporto fra identità e differenza (cfr. I. SENNA, *L'antropologia cristiana*, cit., pp. 468-469).

“fondativo” ossia dell’elaborazione di “un’antropologia integrale”²⁵. L’uomo è, infatti, il punto focale del discorso antropologico del Pontefice: fatta ad immagine e somiglianza di Dio, la persona umana trova in Cristo la via della salvezza. L’identità della persona, sia in quanto individuo sia in quanto creatura inserita in una dimensione sociale e familiare che necessariamente la pone in rapporto con la verità, con la libertà, con l’amore, sono tematiche care al Pontefice la cui antropologia personalistica trova nella materia matrimoniale il suo terreno più fecondo²⁶.

Papa Wojtyla, infatti, sin dall’inizio del suo pontificato ha dedicato gran parte del suo magistero al profondo rapporto intercorrente fra l’antropologia ed il matrimonio, mettendo in evidenza le due vie attraverso le quali la “questione antropologica” e la “questione matrimoniale” trovano la loro intima connessione: quella che dalla persona umana porta al binomio matrimonio-famiglia, cioè la via fondativa in quanto è la stessa natura umana a fondare il matrimonio e la famiglia, e quella che dal matrimonio-famiglia conduce verso l’uomo, ossia la via rivelativa, poiché tanto il matrimonio quanto la famiglia «svelano la verità della persona»²⁷.

Seguendo la via fondativa, l’essenza dell’amore viene individuata dal Pontefice nella relazione esistente fra la scoperta-affermazione di sé e la scoperta-affermazione dell’altro che egli evidenzia mediante lo svolgimento di una riflessione sull’esperienza compiuta da Adamo, il quale può scoprire ed affermare pienamente se stesso solo attraverso la scoperta e l’affermazione di Eva, ciò perché l’uomo, mentre conosce se stesso, avverte intensamente la profonda esigenza di comunicare con gli altri. Certamente la scoperta che l’uomo fa della donna non è altro che la messa in luce dell’alterità come sessualità poiché proprio nella relazione fra l’uomo e la donna scaturiscono l’amore sponsale e l’amore parentale, per cui se è vero che l’amore è la vocazione originaria di ogni individuo, è solo nell’amore sponsale che l’essenza di tale vocazione si realizza in maniera privilegiata grazie all’arricchimento

²⁵ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Hecce homo. La persona, l’idea di cultura e la “questione antropologica”* in *Papa Wojtyla*, Siena 2008, pp. 15-16.

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 17-18.

²⁷ Nelle due opere *Amore e responsabilità* e *Persona e atto* il Pontefice, nell’esprimere il suo pensiero, sottolinea da un lato come una vera riflessione antropologica debba tendere alla comprensione dell’uomo mediante il suo agire morale, dall’altro come l’essenza dell’amore coniugale sia da riportare all’essenza della persona (cfr. C. CAFFARRA, *Prefazione*, in Giovanni Paolo II, *Familia via ecclesiae*, G. Grandis (a cura di), Siena 2006, pp. 7-8); per approfondimenti sul concetto di persona umana nel pensiero del Pontefice cfr. R. M. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritti dell’uomo nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in «Apollinaris», LXIII [1990], I-II, pp. 545-570.

umano che consegue la donazione reciproca degli sposi²⁸.

Effettuando il percorso della via rivelativa, il magistero paolino-giovanneo mostra come l'amore coniugale e parentale siano possibili solo nel contesto di una "vera" antropologia, all'interno della quale si collocano l'indissolubilità del matrimonio, la procreazione responsabile e la castità sponsale²⁹.

Il matrimonio cristiano, incarnando l'amore sponsale di Cristo per la Chiesa, è segno dell'alleanza con Cristo che ha lo elevato alla dignità di sacramento. La comunità coniugale che ha origine dal patto stipulato tra gli sposi rappresenta, pertanto, il *consortium totius vitae* in cui viene sancita l'inseparabilità tra contratto e sacramento³⁰.

L'indissolubilità che connota il vincolo coniugale deriva, perciò, dalla natura stessa dell'amore coniugale in quanto totale e fedele, dalla volontà divina che lo ha reso tale sin dal Suo progetto originario, dall'essere segno sacramentale dell'amore indissolubile di Cristo nei confronti della Chiesa³¹. Il matrimonio, come insegnava il Doctor Angelicus, non può esistere senza l'indissolubilità «sed indivisibilitatis, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se: quia ex hoc ipso quod per pactionem coniugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum coniuges tradunt, sequitur separari non possint. Et inde est quod matrimonium numquam invenitur sine inseparabilitate»³². L'indissolubilità è, dunque, quella proprietà del matrimo-

²⁸ Cfr. C. CAFFARRA, *Prefazione*, cit., pp. 8-9. La sessualità, che nella sua caratterizzazione originaria si manifesta nell'*imago Dei* – «Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò (*Gn 1, 27*)» e che contiene in sé non solo il principio dell'*essere con* ma anche quello dell'*essere per l'altro* – comporta un'unione di corpi che non risponde ad una mera esigenza biologica, bensì alla volontà divina di condividere la gioia di essere fatti a Sua immagine.

²⁹ Cfr. C. CAFFARRA, *Prefazione*, cit., pp. 9-10.

³⁰ È il can. 1055 ad evidenziare il carattere sacramentale del matrimonio riprendendo l'insegnamento conciliare sul tema espresso dalla costituzione *Gaudium et Spes* al n. 48: «L'intima comunione di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale (*foedus*) ... per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amor coniugale, sono ordinati alla procreazione ed all'educazione della prole ... il Salvatore degli uomini ... viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio».

³¹ L'unione sponsale, nella sua dimensione spirituale e corporale, rappresenta non solo il luogo ideale della manifestazione della presenza divina, ma anche il connubio tra l'umano ed il divino nella sua dimensione di unità ed indissolubilità (per approfondimenti sul punto cfr. M.C. FORCONI, *Elementi di antropologia cristiana in rapporto all'unità e all'indissolubilità del matrimonio sacramentale*, in «Periodica de re canonica», LXXXVI [1997], I, pp. 452-475 e Id., *Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale*, Roma 1996).

³² S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica...*, cit., *Tertiae Partis Supplementum*, Romae 1887, q. 49, a. 3, p. 253. Per approfondimenti sul tema del significato teologico del vincolo matrimoniale nel pensiero del Doctor Angelicus cfr. F.M. TASCIOCCI, *Il significato teologico del matrimonio nel recente magistero, a confronto col pensiero di S. Tommaso D'Aquino*, in «Monitor ecclesiasticus», CXII [1987], pp. 551-562.

nio che qualifica il rapporto coniugale in senso temporale, definendolo perpetuo e sottraendolo nella sua esistenza alla volontà degli stessi coniugi e di qualunque altra persona o autorità. Essa, come affermano da sempre tanto la dottrina quanto la prassi canonica i cui insegnamenti sono stati ripresi dal vecchio Codice come da quello vigente (cann. 1056 CIC/83 e 1013 § 2 CIC/17), assieme all'unità è una proprietà essenziale del matrimonio secondo natura, a cui il sacramento conferisce soltanto una fermezza peculiare³³. La sottolineatura dell'attinenza del *bonum sacramenti* alla struttura ontologica del matrimonio ed il suo legame ai valori dell'*amor coniugalis* e dell'autodonazione³⁴ è stata da sempre presa in considerazione dalla giurisprudenza rotale, secondo la quale l'indissolubilità pertiene «*absolute ... ad ipsam matrimonii essentiam*»³⁵ in quanto «*matrimonii vinculum est indissolubile ex ipsa lege naturali*»³⁶.

La dottrina tradizionale distingue tra indissolubilità intrinseca – «*qua fit ut contrahentium potestate nequeat contractus initus irritari*» – ed indissolubilità estrinseca – «*qua fit ut non possit dissolvi voluntate Superioris*»³⁷, al fine di affermare che se quest'ultima è assoluta, piena e perfetta solo in riferimento al matrimonio rato e consumato, «*haec tamen specificatio effectum nullitatis peracte exclusionis non impedit, quem nempe ipso iure natuare*

³³ Sul tema cfr. U. NAVARRETE, *Indissolubilità del matrimonio*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano 1993, p. 577; H. FRANCESCHI, Il «*bonum societatis*» e l'*indissolubilità del matrimonio*, in *Ius ecclesiae*, vol. XV, 3 [2003], p. 723. A questo proposito si sottolinea come «*indissolubilitas matrimonii novum et profundorem accipit sensum*» (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, n. 1647, p. 439), e come «*per hoc signum efficax gratiae a Christo institutum et Ecclesiae concretum, coniuges baptizati apti sunt ut fidelitatem Christi ad Ecclesiam reprezentent eamque testentur ac sincerum perhibeat testimonium*» (coram Stankiewicz, *decisio diei 25 aprilis 2002*, in *Ius Ecclesiae*, vol. XVIII, cit., p. 113, n. 3), richiamando l'esistenza della reciproca relazione costitutiva tra indissolubilità e sacramentalità, senza tuttavia dimenticare che «*sacramentalitas constituit theologice fundamentum ultimum, etsi non unicum, indissolubilitatis matrimonii*» (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, *Sessio 1977*, n. 2.2, in *Gregorianum* 59 [1978], p. 458).

³⁴ Sul concetto di amore sponsale come chiave di volta della comunicazione fra i coniugi cfr. D. DE CARO, *La comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico*, «*Monitor ecclesiasticus*», CX [1985], I-II, pp. 515-531; sul concetto di amore sponsale e donazione reciproca inseriti all'interno della cornice rappresentata dal diritto canonico in cui, accanto alla categoria dell'antropologia dell'*amor coniugalis*, si pone quella della norma personalistica, principio su cui il comandamento dell'amore si fonda cfr. J. CARRERAS, *L'antropologia e le norme di capacità per celebrare il matrimonio (i precedenti remoti del canone 1095 CIC '83)*, in «*Ius ecclesiae*», 4 [1992], pp. 116-137.

³⁵ Coram Grazioli, *decisio diei 18 martii 1932*, in R.R.Dec., vol. XXIV, p. 109, n. 4.

³⁶ Coram Morano, *decisio diei 29 decembris 1931*, in R.R.dec., vol. XXIII, p. 521, n. 2. Per un approfondimento sulla fondazione naturale dell'indissolubilità e sul suo contenuto cfr. P. BIANCHI, *L'esclusione dell'indissolubilità (can. 1101)*, in AA. VV., *La giurisprudenza della Rota Romana sul consenso matrimoniale (1908-2008)*, Città del Vaticano 2008, pp. 210-236.

³⁷ U. NAVARRETE, *De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico*, in AA.VV., *Vinculum matrimoniale*, Roma 1977, pp. 120-121.

detractio absolutae indissolubilitatis intrinsecae inducit»³⁸.

In un siffatto contesto l'atto sessuale ha tanto un significato unitivo, rappresentato dalla complementare, totale e definitiva donazione che i coniugi reciprocamente si fanno, quanto procreativo, manifestando l'apertura verso una nuova vita³⁹. Il *bonum prolis* non è concetto di facile definizione tanto che le sentenze rotali nel tracciarne il contenuto e le peculiarità fanno riferimento alcune alla dottrina tomistica considerandolo nella sua natura di oggetto del consenso, altre identificandolo nella *intentio prolis* o ancora evidenziando il legame inscindibile fra esso ed il *bonum coniugum*⁴⁰. Ciò che comunque viene sempre ad essere posto in risalto è come l'apertura alla prole sia generatrice di una procreazione responsabile se attuata mediante la deliberazione ponderata di creare una famiglia ed attraverso la decisione di evitare, sia temporaneamente sia per un periodo di tempo indeterminato, la nascita dei figli⁴¹. L'intenzione contro la prole si identifica con l'intenzio-

³⁸ Coram Stankiewicz, *decisio diei 25 aprilis 2002*, cit., p. 118, n. 9. Tale distinzione richiama altresì la dottrina spagnola che, sotto il profilo concettuale, individua tre *gradus* di energia vincolante dell'indissolubilità stessa: la stabilità (che si fonda sui fini propri del matrimonio, soprattutto sulla procreazione ed educazione della prole, e a cui si riferisce il can. 1096 quando, parlando di «consortium permanens», determina il grado di conoscenza minima che deve possedere l'intelletto del contraente perché possa esistere il consenso matrimoniale); la perpetuità (che trova il suo fondamento nella complementarietà tra mascolinità e femminilità); l'indissolubilità in senso stretto (cioè il culmine della stabilità e della perpetuità del vincolo, alla base della natura del matrimonio come unione tra le persone mediante la libertà di donazione ed accettazione reciproca (sul tema cfr. P.J. VILADRICH, *Il consenso matrimoniale*, Milano 2001, p. 407 ss).

³⁹ Per un approfondimento sul tema della sessualità nel rapporto coniugale e nelle sue diverse sfaccettature cfr. J.S. BOTERO, *Etica coniugale...*, cit., pp. 79-135.

⁴⁰ Per un approfondimento sul significato del *bonum prolis* e per un'interessante panoramica sulle *decisiones* rotali ad esso relative cfr. H. FRANCESCHI, *L'esclusione della prole*, in AA.Vv., *La giurisprudenza della Rota Romana...*, cit., pp. 175-207.

⁴¹ L'esclusione della prole è una fattispecie di simulazione parziale, per essa infatti viene esclusa dal matrimonio una delle finalità essenziali a cui esso è per sua natura ordinato, e che è, col *bonum coniugum*, appunto la procreazione e l'educazione dei figli. Tale esclusione può essere assoluta, cioè riferibile a qualunque persona e situazione; relativa a quella tale situazione e a quella data persona; perpetua, se si estende a tutto il periodo della convivenza coniugale; temporanea, se riguarda un tempo determinato. Tuttavia, se tale esclusione temporanea viene decisa *sine die* subordinando la procreazione al verificarsi di eventi futuri ed incerti, il matrimonio così celebrato è nullo. Nella realtà si può negare lo *tus in corpus*, ma si può anche concedere tale *tus* rifiutandone l'uso corretto e lecito, ossia pretendendo che i rapporti intimi vengano attuati in maniera inidonea alla procreazione. Si legge in proposito in una coram Stankiewicz del 7 marzo 1991: «...temporanea procreationis exclusio, sicut docet N.F. jurisprudentia, haud dubie potest inducere coartationem ipsius juris matrimonialis, et non solum eiusdem juris usum seu exercitium tantum ab hac facti specie distinguenda est tamen condicionata prolis exclusio, quae verificationi alicuius futuri eventus alligatur, ut puta fausto exitui nuptiarum, mutationi indolis compartis, acquisitioni divitiarum, et ita porro. Haec autem exclusio jus coniugale tunc tantum limitat si procreatio eventui futuro absolute astringatur, seposito igitur jure vel officio ponendi actus naturales ante verificationem futuri eventus» (*Ib.*, R.R.Dec., vol. LXXXIII, pp. 150-151, n. 7).

ne di realizzare un matrimonio volutamente infecondo, il che impedisce di raggiungere quell’*ordinatio indole sua naturali* cui tende ogni matrimonio (can. 1056, § 1). L’esclusione della prole dal consenso comporta la nullità del matrimonio, che per nascere deve includere la donazione e l’accettazione del diritto ed obbligo agli atti coniugali idonei alla procreazione, il che comporta contemporaneamente negarsi ad assumere l’obbligo di non impedire il naturale effetto procreativo degli atti coniugali. Pertanto l’esclusione della prole non si identifica con qualunque distorsione nella realizzazione degli atti coniugali (can. 1061, § 1), né con le mere limitazioni dell’esercizio del diritto ed obbligo, salvo che non si tratti di una limitazione sistematica e totale che finirebbe per negare il diritto stesso, e non solo il suo esercizio⁴².

Altro dall’esclusione è la cosiddetta procreazione responsabile nell’attuare la quale i coniugi devono tenere in considerazione diversi fattori, quali ad esempio le proprie condizioni fisiche, spirituali, affettive ed economiche, o la presenza di figli già nati o in arrivo, pertanto la loro decisione non è frutto dell’egoismo, né prodotto di condizionamento esterno, bensì scelta dettata da una riflessione attenta e profonda su ciò che la volontà di Dio desidera in quel momento per essi.

All’interno del matrimonio, luogo della realizzazione privilegiata dell’essenza stessa dell’amore, la castità non deve essere vista tanto nel suo aspetto di rinuncia e di sacrificio, quanto inserita nella dimensione del rispetto della propria sessualità vissuta attraverso i valori cristiani, poiché non rappresenta né un rifiuto della sessualità, né una mancata considerazione delle esigenze che conseguono alla stessa sessualità, bensì comporta l’integrità della persona, l’integralità del dono di sé, la riscoperta del mistero divino, evitando di ridurre l’altro ad un puro strumento di piacere e di vedere il corpo come opposto allo spirito che, a sua volta, si ritiene “pura materia”. Come affermato dal magistero del Pontefice, solo recuperando la visione antropologica unitaria presente nell’Antico Testamento si può comprendere come il corpo sia una dimensione della presenza e dell’essere nel mondo da parte dell’uomo e delle donne che proprio in quanto creature sessuate sono portatori di «un’interiore sponsalità» e realizzano l’essenza dell’alterità nella *communio personarum*: attraverso il corpo essi si donano in maniera disinteressata, parlando il linguaggio dell’amore e dell’accoglienza⁴³.

⁴² Sul punto cfr. Pio XII, *Discorso alle ostetriche*, 29 ottobre 1959 in *Acta Apostolicae Sedis* 63 (1951), p. 845.

⁴³ Il carattere sponsale del corpo rivela, così, un valore che riesce ad andare oltre la mera dimensione fisica della sessualità, mettendo in luce la persona come dono di sé all’altro (cfr. A. STAGLIANO, *Ecce homo...*, cit., pp. 49-51).

Il matrimonio concepito come luogo di reciproca donazione mette in evidenza l'approccio antropologico con cui Giovanni Paolo II esamina il rapporto coniugale inserendolo ed interpretandolo secondo una prospettiva storico-salvifica che si inquadra all'interno di un magistero suddiviso in una triplice riflessione riguardante «il matrimonio nella sua originaria bellezza, il matrimonio “decaduto” ed il matrimonio “redento” e “trasfigurato” in Cristo», il cui punto di partenza è rappresentato dalla sacramentalità del matrimonio medesimo⁴⁴.

Quest'ultima, rendendo i due battezzati partecipi del vincolo sponsale che lega Cristo alla Chiesa, mette in luce la relazione esistente tra il “matrimonio di natura” ed il “matrimonio di grazia”, relazione che inserita nell'orizzonte salvifico rende evidente come solo attraverso Cristo l'uomo può conoscere e realizzare pienamente se stesso. L'elevazione del matrimonio a dignità di sacramento, infatti, assume carattere di redenzione dello stesso matrimonio naturale⁴⁵.

Purtroppo, come espresso da Giovanni Paolo II nel suo magistero, la “disintegrazione” dell'uomo impedisce la donazione della persona mediante il corpo rendendo, di conseguenza, la relazione coniugale un mero rapporto contrattuale realizzato dagli sposi al fine di far liberamente uso della propria corporeità. Da tale decadenza del matrimonio, come afferma il Pontefice alla luce della prospettiva antropologica, si può risorgere “ridonando ai coniugi la capacità di amare”, cioè collocando nuovamente la sessualità sul piano dell'autodonazione personale, e ciò diviene possibile solo se si comprende la ragione di un simile malessere, che da Giovanni Paolo II viene inquadrata nel “collasso della soggettività umana”⁴⁶.

⁴⁴ L'autodonazione dei coniugi, pur essendo un evento spirituale, si concretizza nella corporeità attraverso una struttura sacramentale, pertanto l'unione della “carne” non è altro che il segno esteriore della spiritualità che sta all'origine dell'atto (cfr. C. CAFFARRA, *Prefazione...*, cit., pp. 10-11). La consapevolezza di essere stati creati da Dio a Sua immagine e somiglianza porta i coniugi ad avere coscienza sia del fatto di essere dono della divina volontà, sia di dover essi stessi essere dono con e per l'altro attuando quella dimensione sponsale del corpo mediante la quale si esprime l'amore reciproco.

⁴⁵ Come affermato dal magistero del pontefice, la sessualità coniugale vista come strumento mediante il quale l'altro diventa un semplice mezzo di soddisfazione delle proprie esigenze fa sì che si attui una “spersonalizzazione” della persona in quanto attraverso il corpo non si riesce più a vedere la persona medesima che viene sradicata tanto dalla propria sessualità, quanto dalla propria realtà sotto il profilo ontologico ed assiologico. Le finalità dell'atto sessuale, al contrario, sono di tipo unitivo e procreativo proprio perché da una lato coinvolgono sia la dimensione corporale sia quella spirituale poiché nel dono del corpo i coniugi si riconoscono e si accolgono come donazione e comunione totale e definitiva, dall'altro nel dono reciproco esprimono l'amore fedele, totale ed indissolubile che contraddistingue il vincolo coniugale (cfr. *ibidem*, pp. 12-13).

⁴⁶ Tale collasso è dovuto prevalentemente alla crisi del concetto di verità all'interno del matrimonio che si manifesta da un lato attraverso l'individualismo, consistente nella ricerca egoistica del proprio

La risoluzione di tale eclissi della persona risiede nella realizzazione del concetto antropologico di “partecipazione” che trova nel cristocentrismo il suo obiettivo e la sua fonte poiché, come mirabilmente espresso nell'antropologia “integrale” del Pontefice, solo in Cristo si fondano la salvezza e la liberazione dell'uomo⁴⁷.

3. *La prospettiva giuridico-antropologica del matrimonio canonico nelle più recenti allocuzioni pontificie alla Rota Romana*

Il magistero antropologico-giuridico sul matrimonio di Giovanni Paolo II trova nelle allocuzioni al Tribunale Apostolico della Rota Romana del 1987 e del 1988 la sua massima espressione⁴⁸. In queste diversi e rilevanti sono i temi toccati dal Pontefice che spaziano dalla considerazione della persona nella sua dimensione umana ed ultraterrena all'irrilevanza probatoria del fallimento matrimoniale ai fini dell'ottenimento della relativa nullità; dalla responsabilità morale e giuridica del suddetto fallimento legata a scelte prese in maniera consapevole e libera alla vita psichica della persona in cui difficoltà psicologica e psicopatologie possono incidere sulla decisione matrimoniale senza per questo implicare un'incapacità psichica⁴⁹.

La “svolta antropologica” compiuta dalle suddette allocuzioni, che da una parte leggono il matrimonio canonico in chiave psico-antropologica e dall'altra riportano lo stesso all'interno dell'ambito giuridico a cui propriamente appartiene per diritto naturale, continua ad essere presente nelle allocuzioni degli anni successivi, comprese quelle di Benedetto XVI, oltre che essere recepita all'interno del magistero della Rota Romana⁵⁰.

benessere, dall'altro attraverso l'alienazione che porta inevitabilmente all'indifferenza in quanto non si è più partecipi dell'umanità dell'altro perché a prevalere è il primato “dell'uomo-individuo” (cfr. *ibidem*, pp. 14-15 e A. STAGLIANO, *Ecce homo...*, cit., pp. 117-118). Per un quadro chiaro e sintetico sulle vicende del matrimonio canonico nell'ordinamento italiano e sull'influsso che le nuove “forme” di unione esercitano su di esso cfr. G. B. VARNIER, *Il paradigma matrimoniale dell'Occidente cristiano e le sfide della contemporaneità. Qualche riflessione*, in AA. VV., *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, Città del Vaticano 2012, pp. 407-507.

⁴⁷ Cfr. A. STAGLIANO, *Ecce homo...*, cit., p. 191.

⁴⁸ Per approfondimenti sull'origine e la funzione di tale Tribunale cfr. P. MONETA, *La Rota Romana*, in *La giurisprudenza della Rota Romana sul consenso matrimoniale (1908-2008)*, «Studi giuridici» LXXXIII [2009], pp. 25-26; sulla storia ed il ruolo della Rota Romana cfr. anche N. DAL RE, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano 1998, pp. 226-242.

⁴⁹ Sulle suddette allocuzioni cfr. G. VERSALDI, *Il contributo della psicologia nel diritto matrimoniale canonico*, in *Antropologia interdisciplinare e formazione*, F. Imoda (a cura di), Bologna 1997, p. 409 ss.

⁵⁰ Sul contenuto delle allocuzioni e sul loro legame con l'antropologia giuridica cfr. da ultimo G.

In effetti, da un sintetico esame delle allocuzioni succedutesi tra il 1989 ed il 2011 – in cui sono contenuti i principi di un'autentica antropologia-giuridica quali il matrimonio come “esito giuridico” del consenso dei nubendi liberamente e consapevolmente espresso, il *consortium totius vitae* come luogo della vocazione alla coniugalità e come realizzazione del progetto di Dio – si può constatare come ad essere evidenziato sia il matrimonio quale istituto di diritto divino naturale che, in quanto tale, rappresenta un’istituzione giuridica fondata antropologicamente sulla coniugalità, la quale da un lato è il presupposto della sua giuridicità, dall’altro lo inserisce in un’oggettiva dimensione normativa.

In particolare, nell’allocuzione del 1989 Papa Wojtyla mette in luce la complessa relazione esistente fra la questione antropologica, la nullità matrimoniale connessa a cause di natura psichica e l’esercizio del diritto di difesa nell’ambito del processo canonico⁵¹; nell’allocuzione del 1990 si affronta il problema del rapporto tra l’ordinamento giuridico ecclesiastico e la funzione pastorale del diritto canonico⁵²; nell’allocuzione del 1991 si prendono in esame le diverse tradizioni culturali in relazione al matrimonio canonico e la proposizione della causa di natura psichica quale pretesto per l’ottenimento della nullità del vincolo⁵³; nell’allocuzione del 1995, evidenziando i principi dell’interdisciplinarietà intercorrente fra diritto e scienza il Pontefice, attraverso le lenti di due prospettive – l’una antropologico-disciplinare e l’altra giuridico-interdisciplinare – analizza la questione concernente i malintesi che si possono originare nel dialogo intercorrente fra giudice e perito, i quali sono determinati da “equivoci antropologici” che inevitabilmente comportano rilevanti conseguenze di tipo processuale⁵⁴; nell’allocuzione del 1997,

FATTORI, *Scienze della psiche e matrimonio canonico. Le norme delle allocuzioni pontificie alla Rota Romana (1939-2009)*, Siena 2009.

⁵¹ Dal punto di vista antropologico, è soprattutto il diritto di difesa ad essere esaminato, sottolineando come nel processo canonico di nullità matrimoniale questo assume grande importanza poiché “intimamente” connesso alle parti in causa ed in quanto relativo all’esistenza o meno del vincolo coniugale (cfr. *ibidem*, p. 299).

⁵² Due sono in particolare i punti trattati dall’allocuzione: sul piano culturale, la responsabilità del “sentimentalismo antropologico” nei confronti del significato pastorale del diritto canonico; sul piano giuridico, l’indebolimento del diritto a causa della falsa concezione della pastoralità (cfr. *ibidem*, p. 303).

⁵³ Nell’allocuzione è presente una valorizzazione delle scienze umane sia nella loro essenza, sia nella funzione strumentale che le lega al diritto, soprattutto nell’ambito processuale relativo alla materia matrimoniale, mettendo in guardia dalla facile considerazione che le debolezze psicologiche siano una manifestazione della libertà individuale, considerazione che inevitabilmente finisce per influire pesantemente sul piano giuridico-processuale (cfr. *ibidem*, pp. 309-310).

⁵⁴ In base alla prospettiva antropologico-interdisciplinare, l’uomo deve essere guardato secondo

dedicata ai «riflessi giuridici degli aspetti personalistici del matrimonio», si sottolinea il valore della codificazione del diritto canonico dal punto di vista della traduzione in termini giuridici del magistero conciliare sulla materia matrimoniale, criticando la tendenza a vedere come contrapposti gli aspetti personalistici e quelli giuridici del vincolo coniugale, evidenziando la differenza intercorrente fra l'amore dei coniugi ed affettività di genere diverso e riflettendo sui concetti di “amore dovuto” e di “inesigibilità”⁵⁵.

Ancora le allocuzioni del 1998 e del 1999 risultano determinanti per l'esame giuridico-interdisciplinare degli effetti del rapporto tra scienze della psiche e diritto canonico, in quanto nella prima, oltre a segnalarsi l'importanza della funzione nomoflattica del tribunale rotale nell'ambito dell'ermeneutica del diritto matrimoniale, si esprime la forte esigenza di un «retto intendimento» del consenso matrimoniale superando, mediante l'approfondimento delle scienze giuridiche ed antropologiche, «schemi ormai acquisiti»⁵⁶; nella seconda allocuzione distinguendo l'*amor coniugalis* da altre forme di affettività e di unioni di fatto, Giovanni Paolo II da un lato distingue la categoria del “vago sentimento” e quella della “attrazione psico-fisica”, specificando come i nubendi siano dotati di un'autonomia contrattuale che consente loro di giungere in maniera libera, responsabile e consapevole al matrimonio,

una corretta visione antropologica che possa permettere di porre in rilievo il fatto che egli sia un soggetto giuridico titolare del diritto di veder garantita e tutelata la propria dignità e che affinché ciò avvenga è necessario definire in termini giuridici all'interno dell'ordinamento canonico «la realtà antropologica della persona» (cfr. *ibidem*, pp. 319-320). Dal punto di vista della prospettiva giuridico-interdisciplinare l'allocuzione, riproponendo il principio dell'adesione alla «sana (cattolica) dottrina» presente nell'Istruzione *Provida Mater*, chiarisce come questo debba essere adoperato nella disciplina riguardante i periti, affinché vi sia al contempo un limite all'incremento delle cause di nullità matrimoniale e all'interno del processo canonico la presenza di periti che aderiscano ai principi ed ai valori dell'antropologia cristiana (cfr. *ibidem*, pp. 323-325).

⁵⁵ L'allocuzione vede nella cosiddetta “cultura individualistica” dominante nell'odierna società il luogo ideale di proliferazione ed attecchimento delle concezioni in base alle quali si può negare l'esistenza del vincolo coniugale tutte le volte in cui vi siano dei problemi nella convivenza, finendo per contrapporre gli elementi personalistici e quelli giuridici del matrimonio, con una netta prevalenza dei primi. In tal modo al consenso espresso dai nubendi non seguirrebbe l'assunzione di alcuna responsabilità né dovere reciproco, bensì gli obblighi coniugali rappresenterebbero, dal punto di vista psicologico, uno dei motivi del malessere della coppia in quanto contrari al raggiungimento del benessere personale cui ciascuno dei nubendi mira, dal punto di vista giuridico una limitazione indebita della libertà personale, dal punto di vista interdisciplinare la base per l'esistenza dell'invalidezza del vincolo per incapacità psichica (cfr. *ibidem*, pp. 330-331).

⁵⁶ Nell'allocuzione del 1998, il Pontefice punta l'attenzione sul significato e sul valore del consenso matrimoniale e su come nel valutarlo vadano prese in considerazioni tutte le implicazioni e vagliati tutti gli aspetti che lo compongono e che lo condizionano (cfr. *ibidem*, pp. 334-335; sul significato del consenso coniugale e sul suo rapporto tra volontà dei nubendi ed l'antropologia giuridica cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio canonico tra principi astratti e casi pratici con cinque sentenze rottoli commentate da Anna Sammassimo*, Milano 2008, pp. 99-101).

dall'altro, sulla base del magistero pontificio al tribunale rotale, armonizza l'elemento dell'*amor coniugalis* con la “svolta interdisciplinare giuridico-antropologica del 1987 e del 1988, dimostrando come questa sia a sua volta legata alla svolta “antropologica-personalistica” del Vaticano II⁵⁷.

Nell'allocuzione del 2000 il nesso che lega il matrimonio canonico ai principi dell'antropologia giuridica risulta ancor più evidente in quanto il Pontefice sottolinea come, dal punto di vista socio-culturale, la mentalità divorzista incida fortemente sui concetti di “uomo” e di “matrimonio”, mentre dal punto di vista giuridico-processuale la convinzione dell'efficacia giuridica della cultura divorzista tende erroneamente a sopravvalutare l'elemento psicologico come causa di nullità matrimoniale⁵⁸.

L'asserita contrapposizione fra natura e cultura fa da sfondo all'allocuzione del 2001 che partendo dalla duplice riflessione circa la «modalità maschile e femminile dell'essere persona umana» in quanto rappresentativa del principio giuridico ed antropologico alla base dell'unione tra l'uomo e la donna e circa il consenso matrimoniale quale fondamento giuridico della famiglia, arriva a valorizzare in senso antropologico e giuridico i diritti ed i doveri coniugali, le proprietà essenziali del matrimonio, le finalità naturali dello stesso⁵⁹.

Profondamente legate fra loro sono, poi, le allocuzioni del 2002 e del 2003 in cui emerge il matrimonio come istituto di diritto divino naturale: nella prima ad emergere è la proprietà essenziale dell'indissolubilità del vincolo coniugale, sottolineando come questa venga frequentemente ritenuta un limite alla libertà contrattuale delle parti⁶⁰; nella seconda allocuzione ad

⁵⁷ Nell'allocuzione del 1999 ad essere messa in rilievo è «l'autonomia contrattuale dei nubendi» che non è legata semplicemente ad un sentimentalismo che porta gli stessi ad emettere il consenso coniugale, bensì corrisponde un impegno che i due liberamente decidono di assumere e dal quale deriva la manifestazione consensuale giuridicamente vincolante. L'*amor coniugalis*, infatti, è giuridicamente rilevante e dovuto in quanto nel matrimonio canonico l'affettività che unisce i nubendi è la ragione che spinge alle nozze; la manifestazione del consenso determina la nascita dell'accordo come costitutivo del matrimonio; ed infine il vincolo coniugale, che si esprime secondo una forma canonica codicisticamente prestabilita, rappresenta la causa di cui l'amore è l'oggetto (cfr. G. FATTORI, *Scienze della psiche...*, cit., pp. 336-339).

⁵⁸ Nell'allocuzione si sottolinea come la mentalità divorzista produca gravi effetti sia nel *matrimonium in fieri* – provocando nei nubendi una *intentio generalis contra matrimonii indissolubilitatem* – sia nel *matrimonium in facto esse* – favorendo un'esasperazione della conflittualità che tende a mostrare il divorzio il più semplice mezzo giuridico per risolvere le difficoltà della coppia (cfr. *ibidem*, pp. 345-347).

⁵⁹ Dal testo dell'allocuzione si evince come la sacramentalità e la naturalità coesistano all'interno del concetto di matrimonio e come quest'ultimo faccia parte «dell'economia della salvezza» (cfr. *ibidem*, pp. 355-257).

⁶⁰ Dall'allocuzione emerge come il *favor matrimonii*, essendo legato insindibilmente al *favor indis-*

essere valorizzato è il nesso tra naturalità e sacramentalità matrimoniale la cui esclusione rende nullo il matrimonio⁶¹.

Il *favor matrimonii*, inteso anche come strumento per limitare il fenomeno della nullità matrimoniale, è al centro dell'allocuzione del 2004, che da un lato sottolinea opportunamente come tale principio non possa essere sostituito né dal *favor personae* né, tantomeno, dal *favor libertatis*; dall'altro evidenzia come il matrimonio sia un istituto di diritto divino naturale la cui disciplina rispecchia tanto le norme di tipo giuridico, quanto i valori dell'antropologia giuridica⁶².

In continuità con la svolta antropologica giovanneo-paolina, si pongono le allocuzioni rotali di Benedetto XVI: nel 2006 il Pontefice, mediante una prospettiva “personalistico-privatistica, inserisce l'istruzione *Dignitas Connubii* – emanata nel 2005 dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi con l'intento di realizzare una sorta di *vademecum* per gli operatori dei Tribunali ecclesiastici – nel solco culturale tracciato da Giovanni Paolo II e sottolinea la valenza pubblicistica dell'istituto matrimoniale, sulla scia del magistero conciliare, secondo un'ottica intrinsecamente giuridica⁶³; nel 2007 si mette

solvibilitatis in quanto quest'ultimo si presenta come relativo all'essenza del matrimonio ed al bene dei coniugi, non può essere né confuso né sostituito dal *favor libertatis* (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 28 gennaio 2002, in *Acta Apostolicae Sedis* 94 [2002], pp. 340-346; per approfondimenti sul punto v. G. FATTORI, *Scienze della psiche...*, cit., pp. 358-359).

⁶¹ Trattando il tema della dignità sacramentale del matrimonio il Pontefice trae tre conclusioni: anzitutto l'amministrazione della giustizia in ambito matrimoniale deve essere guidata sempre dal senso religioso; in secondo luogo il giudice ecclesiastico ha l'obbligo prestabilito dal can. 1676, cioè tentare di giungere alla convalidazione del vincolo o alla riconciliazione; infine sottolinea che l'esclusione della sacramentalità e la presenza dell'*error determinans voluntatem* relativo alla dignità sacramentale portano alla nullità matrimoniale solo a condizione che vadano ad intaccare «la validità sul piano naturale» su cui è situato il segno sacramentale (cfr. *ibidem*, cfr. 361-362; sul concetto della sacramentalità dell'*amor coniugalis* v. anche J. S. BOTERO, *Eтика coniugale...*, cit., pp. 136-171).

⁶² Trattando del *favor iuris* riconosciuto all'istituto matrimoniale, l'allocuzione si inserisce all'interno della cornice costituita dalla struttura antropologica dello stesso ed evidenzia come siano da respingere le tesi secondo cui il *favor matrimonii* possa essere sostituito dal *favor personae* sia perché, dal punto di vista dell'antropologia teologica, il vincolo coniugale rappresenta oggettivamente un bene «per le persone e per la comunità», sia in quanto, dal lato giuridico, il principio del *favor iuris* comporta *presuntio iuris* della validità del vincolo matrimoniale fino a prova contraria (cfr. G. FATTORI, *Scienze della psiche...*, cit., pp. 362-365).

⁶³ Tre sono gli elementi fondamentali presenti nell'allocuzione: la sottolineatura della dimensione pubblicistica del matrimonio, l'indicazione della verità come anello di congiunzione fra diritto e pastorale, il riferimento al magistero di Giovanni Paolo II e alla *Dignitas Connubii* (cfr. *ibidem*, pp. 368-371; per approfondimenti sulla genesi e sul contenuto dell'Istruzione cfr. G. P. MONTINI, *L'Istruzione Dignitas Connubii nella gerarchia delle fonti*, in «Periodica de re canonica» 94 [2005], pp. 417-476; Id., *L'Istruzione Dignitas Connubii sui processi di nullità matrimoniale. Una introduzione*, in «Quaderni di diritto ecclesiastico» 18 [2005], pp. 343-363; A. RIPÀ, *La novità mancata. Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti dal Codice del 1983 alla Dignitas Connubii; il contributo della*

in evidenza come il relativismo culturale, tema particolarmente caro al Pontefice, dal punto di vista antropologico abbia configurato il matrimonio quale «mera formalizzazione sociale dei legami affettivi», mentre dal punto di vista giuridico consideri il vincolo coniugale come «una sovrastruttura legale che la volontà umana potrebbe manipolare a piacimento»⁶⁴; nell'allocuzione del 2008 il Pontefice mette in evidenza il valore delle decisioni rotali che da un lato devono ponderare attentamente la fattispecie concreta garantendo il rispetto delle norme generali del diritto, adeguando l'astrattezza delle disposizioni ai fatti specifici dedotti in giudizio, dall'altro non devono essere il frutto dell'arbitrarietà giudiziale, bensì assicurare la massima uniformità possibile secondo criteri unitari di giustizia⁶⁵; nell'allocuzione del 2009 il Pontefice, riprendendo il contenuto delle allocuzioni del 1987 e del 1988, sottolinea quindi la differenza fra maturità psichica e maturità canonica, evidenzia la distinzione esistente fra incapacità e difficoltà, mette in luce il concetto di normalità ed infine evidenzia la rilevanza del concetto di capacità minima necessaria per la valida contrazione del matrimonio⁶⁶.

Il pensiero antropologico di Benedetto XVI emerge, poi, con particolare vigore nelle allocuzioni del 2010 e del 2011. Nella prima il Pontefice, nel ribadire il concetto del *favor matrimonii*, sottolinea come non bisogna mai

giurisprudenza rotale, Roma 2010, pp. 185-225).

⁶⁴ Cfr. G. FATTORI, *Scienze della psiche...*, cit., pp. 374-376. Nella *Missa pro eligendo pontifice* (17 aprile 2005) l'allora cardinale Joseph Ratzinger aveva affermato: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi invece abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È Lui la misura del vero umanesimo». Divenuto Pontefice, lo stesso ha ribadito la posizione della Chiesa in relazione al fenomeno del relativismo (cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Città del Vaticano 2007, 23).

⁶⁵ Cfr. G. FATTORI, *Scienze della psiche...*, cit., pp. 380-381.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, p. 394. Quello di maturità non è un concetto giuridico, «ma un termine di uso comune che designa in campo matrimoniale la qualità delle persone che ha raggiunto quel grado di sviluppo sufficiente ad assumere con responsabilità lo status matrimoniale. Il diritto richiede quel minimo necessario a costituire il vincolo matrimoniale. Perciò occorre distinguere in questo ambito tra capacità e convenienza nel prendere una determinata decisione. Un conto è quello che si può fare (capacità) e un altro è quello che si deve o è conveniente fare in un determinato momento. Una scelta scoperta sbagliata non significa una scelta non libera» (MONTSERRAT GAS I AIXENDREI, *Mancanza di libertà interna e capacità per il matrimonio: appunti sulla giurisprudenza recente*, in «Ius Ecclesiae» vol. XV, 1 [2003], p. 151). Ogni valutazione della capacità matrimoniale va, dunque, fatta alla luce del consenso matrimoniale, ossia quell'atto decisionale personale in cui la libertà umana ha un ruolo fondamentale, poiché senza di essa non si potrebbe realizzare veramente la donazione dei nubendi nella loro coniugalità in cui sostanzialmente lo stesso matrimonio consiste. La capacità matrimoniale diventa allora «quel grado di possesso su sé e sui propri atti proporzionato all'atto qualificato che è la donazione e accettazione degli sposi, per costituire il consorzio di tutta la vita ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione e all'educazione dei figli, che è il matrimonio» (Id., *Mancanza di libertà interna...*, cit., p. 141).

giungere alla separazione fra carità e giustizia all’interno dei processi di nullità matrimoniale, in quanto il diritto canonico non può essere inteso come un mero strumento tecnico al servizio degli interessi soggettivi delle parti, ma esso fonda le sue radici nella verità. Pertanto, solamente se la giustizia e la verità sul vincolo coniugale vengono correttamente intese e recepite è possibile comprendere il ruolo svolto dalla carità nel giudizio, poiché l’amministrazione della giustizia non può prescindere dalla carità⁶⁷.

Nell’allocuzione pronunciata il 22 gennaio 2011 dinanzi agli Uditori rotti Benedetto XVI punta l’attenzione sul rapporto esistente tra diritto e pastorale, già al centro del dibattito postconciliare sul diritto canonico, riportando le rilevanti parole pronunciate in proposito dal suo predecessore: «Non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico ... la dimensione giuridica e quella pastorale sono inscindibilmente unite nelle Chiese pellegrina su questa terra»⁶⁸ poiché entrambe tendono alla *salus animarum*. Benedetto XVI, poi, inserisce tale rapporto nell’ambito della dimensione giuridica insita nell’attività di preparazione ed ammissione al matrimonio e ciò per poter comprendere il nesso intercorrente tra tale attività ed i processi giudiziari di nullità matrimoniali. Egli sottolinea come esista un unico matrimonio, che rappresenta “costitutivamente” il vincolo giuridico “reale” tra uomo e donna, vincolo su cui si basa “l’autentica dinamica coniugale di vita e di amore”, evidenziando come l’aspetto giuridico sia legato all’essenza del matrimonio, concetto comprensibile solo se ci si sgancia dall’idea positivistica del diritto considerando l’ottica della “relazionalità secondo giustitia”. Dall’allocuzione emerge chiaramente come giuridico non significhi né formalismo né burocrazia, ma anzi il Pontefice mette in luce l’armonia esistente tra pastoralità e giuridicità.

A conclusione di questa rapida analisi si può affermare che nelle allocuzioni pontificie alla Rota Romana siano contenuti i principi essenziali dell’antropologia del matrimonio che vedono nella creazione l’origine del vincolo coniugale – elevato da Cristo alla dignità di sacramento – il quale trova il proprio fondamento nello *ius divinum naturale* e nel quale si realizza la naturale vocazione alla coniugalità dell’uomo e della donna che, per costituirlo, esprimono un consenso libero e consapevole dettato dall’*amor coniugalis*.

⁶⁷ Il Pontefice, nel sottolineare il legame inscindibile tra carità e giustizia richiama l’art. 72 dell’Istruzione *Dignitas Connubii* in cui si prescrivono i termini entro i quali deve effettuarsi e concludersi il processo di nullità matrimoniale, tanto in prima quanto in seconda istanza.

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, in *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), p. 874.

4. Giudice e perito nell'economia processuale: la certezza morale e la perizia come espressioni della dimensione giuridico-antropologica

Nelle già citate allocuzioni del 1987, del 1990 e del 1995 due dei temi centrali affrontati dal Pontefice sono quelli del ruolo svolto dal giudice ecclesiastico in ambito processuale e del suo rapporto con il perito, inserendo entrambe le figure all'interno del quadro antropologico che fa da sfondo a questioni di carattere tipicamente giuridico, mettendo in evidenza peculiarità e problematiche che solo mediante il filtro dell'antropologia giuridica possono essere adeguatamente comprese e conseguentemente lette ed interpretate secondo la giusta prospettiva.

Dall'esame delle suddette allocuzioni e dall'indispensabile studio dell'intera normativa contenuta nel vigente *Codex* emergono chiaramente sia il ruolo pastorale del giudice ecclesiastico – in particolare dalla lettura dell'allocuzione del 1987 appare chiara l'esortazione del Pontefice ai giudici di svolgere la loro funzione come «un ministero di verità e di carità nella Chiesa e per la Chiesa» e nell'allocuzione del 1990 la volontà di unire le sfere della giuridicità e della pastoralità – sia i poteri che gli sono propri nella loro portata e discrezionalità. In particolare nella materia relativa all'acquisizione delle prove è richiesto sia un suo impegno oggettivo che una sua capacità soggettiva, legata alla dimensione antropologica del giudice come uomo di Chiesa e non solo come uomo di diritto⁶⁹. Sin dall'inizio dello *judiciale vadi-monium* grava sul giudice istruttore l'onerosa responsabilità di confezionare la cosiddetta verbalizzazione, il cui contenuto costituisce la materia su cui lo stesso deve esercitare l'attività *in decidendo*. Nel compimento di tale complessa e delicata attività, il giudice non deve limitarsi al raggiungimento di un convincimento personale sull'idoneità della prova a far sorgere un *prudens et rectum judicium*, bensì agire in modo tale che sul materiale probatorio raccolto si possa raggiungere la *moralis certitudo in decidendo*.

Egli sarà il «solo a cercare la verità oggettiva fra quante diverse verità che gli verranno proposte dalle parti», benché dato l'aspetto pubblicistico della cause di nullità matrimoniale «il giudice ecclesiastico si trova sempre davanti ad una verità – quella propugnata dalla parte attrice – che può o meno essere coincidente con quella oggettiva che, unica, interessa l'ordinamento canonico: la validità o meno del Sacramento»⁷⁰. L'atteggiamento di *prudens vigor*

⁶⁹ Cfr. J. S. BOTERO, *Etica coniugale...*, cit., pp. 192-194.

⁷⁰ Cfr. A. FULIGNI RITZU, *L'istruttoria nelle cause matrimoniali: vox viva ed i munera del giudice istruttore*, in «Monitor Ecclesiasticus», I [1997], p. 264.

che deve essere proprio del comportamento del giudice davanti agli interrogati, si concretizza nella consapevolezza che l’intera attività da lui compiuta è sempre finalizzata allo scoprimento della verità oggettiva cui conseguirà il raggiungimento di quella certezza morale che gli consentirà di emettere la giusta sentenza.

Proprio per l’espletamento del suo ufficio e per l’esercizio dei suoi poteri, è fondamentale che nell’unica persona del giudice siano adeguatamente presenti, come opportunamente sottolineato dal Cardinale Pompedda nella sua prolusione al Tribunale della Rota Romana il 6 novembre 2002, tre profili ossia quello umano, quello giudiziario e quello ecclesiale, senza dimenticare che «nel giudice la sua umanità, il suo ruolo professionale e la dimensione spirituale operano insieme, contemporaneamente, sinergicamente».

Diventa, allora, chiara la ragione del perché «il giudice, da un lato, può limitare la raccolta delle prove (cann. 1553 e 1599); d’altro lato, non si può però disconoscere come le cause di nullità siano spesso assai complesse e richiedano una particolare diligenza istruttoria e come lo stesso concetto di certezza morale (esclusione della probabilità ragionevole del contrario) esiga una particolare accuratezza per poter essere raggiunto»⁷¹. Il concetto di certezza morale è proprio del diritto processuale canonico ed affonda le sue radici nell’alveo dell’antropologia giuridica: negli ordinamenti statali, infatti, si stabilisce generalmente che il giudice debba sentenziare *ex actis et probatis*, ma non si trova un ulteriore criterio chiaramente ed univocamente espresso riguardo all’animo con cui egli deve emettere il giudizio, mentre nel diritto canonico, oltre ad essere affermato il suddetto principio, si stabilisce il criterio della certezza morale indicativa dello stato d’animo necessario per pronunciare la decisione. Il concetto processual-canonicistico di certezza morale è, poi, diverso dalla nozione adoperata in campo filosofico – dove si distingue tra certezza metafisica, fisica e morale – pur essendo basati entrambi i concetti sulle modalità di comportamento degli uomini. In ambito filosofico-scolastico, infatti, il termine di *certitudo moralis* è ambivalente: da un lato esso viene adoperato per indicare la mancanza di dubbio nel soggetto, dall’altro gli si dà un senso oggettivo intendendo la dignità ontologica del contenuto di un conoscenza. San Tommaso, poi, distingue anche la certezza assoluta e quella condizionata e nella riflessione cristiana, relativamente alla certezza in materia di fede, si analizza anche il problema dell’influenza della volontà nella formazione della certezza stessa. Dal punto di vista storico il

⁷¹ P. BIANCHI, *La fase istruttoria nel processo di nullità matrimoniale: non solo indagine*, in “Quaderni di diritto ecclesiastico” XVIII (2005), p. 327.

termine certezza morale è formulazione legislativa piuttosto recente: esso non si ritrova nel *Corpus iuris canonici*, né viene usato dagli antichi decretalisti anche se l'idea in esso contenuta sembra esistere già in numerose riflessioni dei canonisti del passato. «Nell'ambito della tradizione canonica l'uso del termine *certitudo moralis* si avverte dapprima presso i trattatisti post-tridentini, di indirizzo canonico-morale. In seguito, questo termine è stato utilizzato dalle *Instructiones processuales* che venivano emanate dalle diverse Congregazioni della Curia Romana nel decorso del XIX secolo. Queste istruzioni, però, nell'uso del suddetto termine avevano spostato l'accento dallo stato di certezza di coscienza ... alla certezza circa l'esistenza del fatto giuridicamente rilevante, raggiunta in base alle prove giudiziali ... anche se le suddette Istruzioni accostavano la certezza morale al *factum probandum*, esse già allora prospettavano la connessione di tale certezza con il giudizio decisionale attraverso queste significative parole "moralis illa certitudo quae necessaria est ut iudicium proferatur". La necessità della certezza morale per un giudizio di ragione ... ha trovato la sua più completa formulazione del can. 1869, § 1 del Codice Piano-Benedettino, recepita senza alcuna modifica dal can. 1608, § 1 del Codice Giovanneo-Paolino»⁷².

Il senso della certezza morale nel can. 1869 del CIC/17 è stato esposto con autorità pontificia dal Pio XII nella sua famosa allocuzione pronunciata dinanzi alla Rota Romana il 1 ottobre 1942, dal cui contenuto si ricava una chiara definizione di *certiduto moralis* la quale rappresenta «la valutazione del giudice contro la quale manca un ragionevole motivo di dubbio»⁷³. Nel suo discorso, infatti, il Pontefice delinea il significato di altri due concetti: la certezza assoluta, nella quale «ogni possibile dubbio circa la verità del fatto e la insussistenza del contrario è totalmente escluso», affermando che questa non è necessaria per emanare la sentenza, e la maggiore o minore probabilità (o quasi-certezza), che «non esclude ogni ragionevole dubbio e lascia sussistere un fondato timore di errare», non offrendo pertanto «una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obiettiva verità del fatto». Tra queste due tipologie di certezze si colloca la certezza morale che, come ribadito da Giovanni Paolo II nella sua allocuzione alla Rota Romana del 4 febbraio 1980, «nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzial-

⁷² A. STANKIEWICZ, *La certezza morale e la motivazione della sentenza*, in *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostanzivi in occasione della «Dignitas Connubii»*, Roma 2005, pp. 231-233.

⁷³ O. GIACCHI, *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*, in AA.VV., *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, Roma 1972, II, p. 611.

mente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza». Pertanto la *certitudo moralis* esclude la probabilità del contrario benché non escluda la possibilità assoluta del contrario. Pio XII, però, sottolinea come tale certezza sia da intendersi in senso oggettivo, in quanto deve fondarsi su motivi obiettivi.

In accordo con la caratteristica essenziale dell'oggettività, il Codice vigente prescrive che il giudice debba attingere tale certezza “*ex actis et probatis*”, ossia dalle asserzioni e negazioni, petizioni e dinieghi dedotti in giudizio, e riferiti negli atti, e dalle prove prodotte in giudizio e riferite negli atti, secondo il noto aforisma “*quod non est in actis, non est in mundo*”⁷⁴. A tal proposito il can. 1064, § 1 esclude imperativamente che le informazioni non constate nel processo possano costituire la fonte della certezza morale, mentre il can. 1068, § 3 stabilisce le modalità attraverso cui il giudice deve giungere alla certezza morale riaffermendo il principio generale secondo il quale nella Chiesa vige il sistema della prova libera – benché anche in diritto canonico vi siano alcune prove legali che, stabilite per essere d'aiuto nella ricerca della verità, essendo eccezioni alla legge devono essere interpretate in senso stretto – prescrivendo che il giudice debba valutare le prove secondo la sua coscienza, dove tale termine significa «l'applicazione dei poteri conoscitivi naturali delle prove in causa sicché esse possano essere valutate per il loro peso giuridico»⁷⁵. Qualora il giudice in una causa di nullità matrimoniale non sia in grado di raggiungere la certezza morale basata su argomenti oggettivi a loro volta fondati sulle norme riguardanti l'interpretazione della legge (cfr. cann. 17-22), deve sentenziare “non constare de nullitate”.

Vari sono poi i gradi relativi a tale certezza, riguardo ai quali Pio XII, nell'allocuzione sopra menzionata, afferma tre importanti principi: riconferma che di regola è sufficiente il grado minimo della certezza morale, cioè che si possa escludere ogni ragionevole dubbio circa la verità; ribadisce che nel caso in cui la legge prescriva il grado più alto di certezza morale, è a questo che bisogna attenersi; sottolinea come talora la prudenza possa consigliare al giudice, pur senza che vi sia un'espressa disposizione legislativa, nei casi più complessi e gravi il raggiungimento di un grado maggiore di certezza morale rispetto a quello minimo, affermando però che se «dopo seria considerazio-

⁷⁴ Si tratta di un antico brocardo che esprimeva il principio assoluto della scrittura come prova principe nel processo (sul valore della prova documentale nel processo canonico cfr. da ultimo D. TARANTINO, *La fides instrumentorum. Per una storia del valore probatorio dei documenti nei processi civile e canonico dal tardo diritto comune ai codici*, Roma 2010).

⁷⁵ M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, Milano 1995, p. 176.

ne ed esame, si avrà una sicurezza corrispondente alle prescrizioni legali e all'importanza del caso, non si dovrà insistere con notevole aggravio delle parti, perché si adducano nuove prove per raggiungere un grado ancor più elevato». In ambito matrimoniale, un caso in cui il giudice potrebbe trovarsi dinanzi ad un conflitto tra la sua coscienza oggettiva e ciò che risulta «*ex actis et probatis*», è quello in cui la nullità del matrimonio «sembra risultare dagli atti e dalle prove, ma il giudice, per ragioni oggettive da lui conosciute, non può essere convinto dell'invalidità. In questa situazione il giudice ... dovrebbe decidere secondo la verità oggettiva malgrado le apparenze che possono provenire dal formalismo processuale. Dato che nella normativa canonica vigente sono presenti quasi tutti i mezzi che sono necessari per costituire prova da un fatto ben conosciuto dal giudice, un vero conflitto di questi genere non deve presentarsi quasi mai»⁷⁶.

Con riguardo proprio alla questione dei gradi della certezza morale con cui il giudice deve confrontarsi ed ai conflitti conseguenti che da tale confronto possono sorgere, risultano di particolare interesse le osservazioni effettuate dal McCarthy, il quale partendo dall'affermazione che l'essenza della certezza morale è rappresentata dall'assenza di ogni «dubbio prudente», sostiene che nella natura della prudenza e della certezza morale sia presente una certa relatività nel dubbio prudente, ossia che a causa di determinati fattori il dubbio, in un certo caso, possa impedire all'uomo prudente di emettere la sentenza positiva, mentre in un altro caso possa far sì che si verifichi esattamente il contrario⁷⁷. I fattori dai quali ciò dipende sono soprattutto due: «la natura dell'oggetto da provare e la sua attitudine di essere provato ... la gravità della materia, ossia il bene che viene esposto al pericolo di una eventuale sentenza erronea. E qui si tratta principalmente del bene pubblico. Così per le cause di bene pubblico (e specialmente per quelle matrimoniali e penali), la stessa legge a motivo di saggia prudenza, prescrive più grandi garanzie per un giudizio retto, ad es. esigendo, riguardo a dette cause ... che venga richiesto il giuramento dalle parti (cfr. can. 1532), che siano trattate da tre giudici (cfr. can. 1425, § 1), che intervenga il difensore del vincolo o il promotore di giustizia (cfr. cann. 1432-1433), che il giudice proceda d'ufficio (cfr. can. 1452, § 1), che la parte goda dell'assistenza di un avvocato (cfr. can. 1481, §§ 2-3), che per rendere esecutiva una sentenza

⁷⁶ P. ERDÖ, *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*, in «Periodica» 87, vol. LXXXVII (1998), fasc. I, pp. 103-104.

⁷⁷ Cfr. E. McCARTHY, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, Romae 1948, pp. 68, 86-97, 99-100, 111.

siano necessarie due decisioni conformi (cfr. can. 1684)»⁷⁸.

La via per il raggiungimento della certezza morale da parte del giudice, e conseguentemente quelle peculiarità che rendono “prudente” le modalità del suo comportamento e “retto” il contenuto della sentenza emessa, è limpidaamente indicata da Pio XII nella sua allocuzione del 1942, laddove egli ritiene che il giudice debba possedere delle qualità personali ed un’adeguata preparazione, debba impegnarsi nell’osservare la legge processuale, debba sforzarsi nel valutare le prove secondo la sua coscienza. Talvolta, poi, come afferma lo stesso Pontefice, «la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza con una semplice summa di probabilità ... ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell’esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obiettiva verità e realtà. La certezza promana quindi in questo caso dalla saggia applicazione di un principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire il principio della ragione sufficiente»⁷⁹.

Da quanto finora esposto si può ben comprendere come il momento cruciale del processo canonico sia quello in cui il giudice deve decidere se ci sia o meno la certezza morale, intesa come stato psicologico del giudice in rapporto alla verità conosciuta e verificata nell’iter processuale mediante i mezzi di prova. «Alla luce dei principi gnoseologici ... questo “stato della mente” in campo giudiziale consiste nel giudizio pratico certo, nella ferma adesione e nell’assenso al contenuto proposizionale nel quale tale giudizio si esprime in risposta alla formula del dubbio concordato (can. 1622, n. 1) ... la certezza morale, così intesa, non può essere ricondotta al giudizio opinabile ... pertanto l’obiettività della certezza morale scaturisce dai motivi oggettivi che escludono i motivi contrari come immeritevoli di attenzione e in nessuna maniera probabili ... ciò premesso, si può affermare che la certezza morale viene fondata oggettivamente dalla realtà giuridico-fattuale, resasi evidente dalle risultanze di tutti gli indizi e di mezzi di prova, assurgenti al grado di prova piena o sufficiente, a seconda che si tratti della libera loro valutazione

⁷⁸ Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in «Ius Ecclesiae» 2, vol. IX (1997), pp. 436-438.

⁷⁹ Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1 ottobre 1942, in *Acta Apostolicae Sedis* 34 (1942), p. 340.

(can. 1608, § 3) ... in base a tale verità, il giudice forma il suo convincimento e il giudizio pratico certo, ossia la certezza morale, sull'esistenza del fatto posto a fondamento dell'impugnazione del matrimonio nel processo ... la motivazione, intesa come giustificazione razionale del giudizio, risponde anche all'esigenza di controllo sia della discrezionalità del giudice nell'impegno e nella valutazione delle prove, sia dal conseguimento della certezza morale»⁸⁰.

Si può, dunque, concludere, affermando che le ragioni esposte nella sentenza dichiarativa di nullità matrimoniale sottolineano la certezza morale oggettiva la quale, per usare le pregnanti parole del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nell'allocuzione alla Rota Romana il 4 febbraio 1980, «viene rilevata dal giudice prima, per così dire, in cuor suo poi nel suo suffragio nell'adunanza del collegio giudicante».

Se nell'ambito processuale il giudice riveste un ruolo centrale in quanto protagonista, assieme alle parti, della vicenda giudiziaria, un ruolo non parimenti importante ma ugualmente significativo può essere rivestito in certi casi dal perito⁸¹, che pur essendo persona estranea alla causa svolge, riguardo ad essa, una funzione mista di giudizio e di testimonianza: giudica i fatti in base ai criteri dettati dalla scienza di cui è esperto, e rende testimonianza osservando e registrando questo giudizio nella perizia che deve presentare al giudice, indicando anche come è giunto alle conclusioni offerte⁸². Il *votum* redatto dal perito da un lato deve rivelarne l'adesione ad un'autentica antro-

⁸⁰ A. STANKIEWICZ, *La certezza morale...*, cit., pp. 433-443.

⁸¹ Sulla figura e sul ruolo del perito giudiziale e di quello extragiudiziale, fermo restando il contenuto del can. 1574 che stabilisce il ricorso alla prova periziale quando risulti necessario scoprire un fatto o determinare la natura di una cosa con l'aiuto di un esperto in materie che esulino dalle competenze del giudice, cfr. tra gli altri M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma 2001, pp. 443-445. Per approfondimenti sulla questione giuridico-antropologica legata alla funzione del perito, tanto nel Codice del 1917 quanto in quello vigente, cfr. G. FATTORI, *Scienza e diritto...*, cit., pp. 21-34.

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 442. La perizia è, dunque, un mezzo specifico di prova caratterizzato dall'autonomia con cui il perito procede nell'accertare i fatti di sua competenza, accertamento che può essere basato su una percezione diretta della realtà, benché spesso consistente in un'interpretazione dei dati già emersi dalle altre prove (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La prova peritale e le problematiche processualistiche*, in AA.VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2000, pp. 383-410; per approfondimenti sul tema cfr. anche P. MONTAIGNE, *Expertise II. Droit actuel*, in AA.VV., *Dictionnaire de droit canonique* V, Paris 1951, p. 704 ss.; sulla contemporanea distinzione e somiglianza tra perito e giudice cfr. A. STANKIEWICZ, *La configurazione processuale del perito e della perizia nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*, in «Quaderni Studio Rotale» V [1990], pp. 57-66; B. GIANESIN, *Perizia e capacità consensuale nel matrimonio canonico*, Padova 1989, p. 50 ss.; I. ZUANAZZI, *Il rapporto tra giudice e perito secondo la giurisprudenza della Rota Romana*, in *Perizie e periti nel processo matrimoniale canonico*, S. Gherro e G. Zuanazzi (a cura di), Torino 1993, pp. 149-200).

pologia cristiana, dall'altro deve lasciare emergere il quadro antropologico individuale del soggetto sottoposto a perizia, la quale rappresenta «un'indagine tecnica ordinata allo scopo del processo»⁸³.

È la stessa disciplina codicistica, poi, a stabilire nelle cause di nullità matrimoniali riguardanti il difetto del consenso *propter mentis morbum* che il giudice debba servirsi dell'opera di uno o più periti salvo che il loro intervento non si ritenga evidentemente inutile dalle circostanze concrete⁸⁴. Dalla definizione data risulta chiaro come la perizia dia la prova di un fatto non solo attraverso l'esercizio della percezione sensibile, ma anche dall'applicazione delle regole della propria scienza o arte. Perciò la dottrina tende a distinguere la figura del perito tanto da quella del testimone, quanto da quella del consulente tecnico, dell'assessore e del giudice, poiché le conclusioni peritali non sono considerate come una parte della decisione presa dal giudice, bensì come uno degli elementi su cui tale decisione potrà basarsi⁸⁵.

Il parallelismo prospettato tanto in dottrina quanto in giurisprudenza tra periti e testimoni – laddove i periti giudiziari siano considerati quali *testes de scientia qualificati* mentre quelli stragiudiziali come *simplices testes*⁸⁶ –

⁸³ G. ZUANAZZI, *La perizia psichiatrica nel processo canonico*, in AA. Vv., *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano 2006, p. 311; per approfondimenti sul tema del contenuto antropologico della perizia cfr. da ultimo C. Izzi, *Valutazione del fondamento antropologico della Perizia. Studio sulla recente Giurisprudenza Rotale in tema di incapacità consensuale*, Roma 2004.

⁸⁴ Per approfondimenti sul concetto di *mentis morbus* (can. 1680) cfr. U. FORNARI, *Psicopatologia e psichiatria forense*, Torino 1989, soprattutto p. 484.

⁸⁵ Infatti benché il perito emetta un suo “giudizio”, la dottrina sottolinea come questo sia di natura diversa rispetto al giudizio canonico, sia per contenuto, che per metodi ed ambito nel quale è ottenuto. L'oggetto della perizia è, del resto, circoscritto, secondo la dottrina e la prassi comune, al settore specifico della competenza del perito: egli è chiamato a esprimersi circa una diagnosi sul peritato, circa la gravità dell'eventuale disturbo, l'inizio e la fine di esso, o la sua valutazione prognostica e gli effetti del disturbo stesso sul periziando, e non a giungere verso deduzioni di tipo giuridico (cfr. P.A. BONNET, *Il giudice e la perizia*, in *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, P.A. Bonnet e C. Gullo (a cura di), Città del Vaticano 1990, pp. 62-64). A tal proposito l'Istruzione *Dignitas Connubii* specifica che «Peritus in suo voto singulis capitibus in decreto iudicis definitis iuxta propria artis et scientiae praecepta respondere debet; caveat autem ne limites sui muneris ultragrediens iudicia quae ad iudicem spectant emitatt (cf. cann. 1577, § 1; 1574)». Le opinioni extraspecialistiche del perito, infatti, non hanno alcuna forza vincolante per il giudice, che comunque subordina sempre l'apporto peritale alla propria validazione critica per valorizzarne gli apporti specifici e convertirli sul piano giuridico, confermando o smentendo le eventuali opinioni giuridiche elaborate dal perito al di là del suo ambito di competenza (cfr. A. STANKIEWICZ, *La valutazione delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*, in «Monitor Ecclesiasticus» 118 [1993], pp. 284-286; Id., *La convertibilità delle conclusioni peritali nelle categorie canoniche*, in «Monitor Ecclesiasticus» 119 [1994], pp. 361-362).

⁸⁶ Cfr. coram Fiore, decisio diei 6 luglio 1961, R.R.Dec., vol. LIII, p. 352, n. 2; coram Colagiovanni, decisio diei 15 martii 1983, R.R.Dec., vol. LXXV, p. 101, n. 11; coram de Lanversin, decisio diei 20 martii 1985, R.R.Dec., vol. LXXVII, p. 101, n. 10.

da un lato indica la somiglianza nella posizione processuale dei periti e dei testimoni in quanto entrambi riferiscono sulla stessa realtà del fatto dinanzi al giudice, dall'altro sottolinea la diversità di contenuto fra i due strumenti probatori, in quanto mentre la testimonianza si basa sulla percezione sensibile del fatto da parte del testimone, la perizia ricostruisce la realtà oggettiva e la valuta mediante un giudizio storico-critico che si fonda sulle regole di scienza e di esperienza del perito stesso⁸⁷.

Non è, invece, possibile stabilire un parallelismo tra la figura del perito e quella del giudice poiché profondamente diversa è la loro funzione, pur provenendo da entrambi un giudizio: giuridico quello del giudice, in quanto formulato sulla validità del vincolo coniugale, tecnico quello del perito, poiché riferito ai “presupposti psichici del consenso” senza toccare la “struttura ontologica del matrimonio” pur considerando l’effetto dei dati raccolti sulla costituzione del matrimonio e sullo sviluppo del consorzio coniugale⁸⁸.

La dottrina è concorde nell'affermare che l'istituto della perizia, così come oggi viene concepito, sia derivato dall'evoluzione della prassi rotale codificata per la prima volta nel 1910 nelle “Regulae servandae in judiciis apud Sacrae Romane Rotae Tribunal”⁸⁹.

Infatti nelle antiche decisioni rotali, tanto nelle cause matrimoniali quanto in quelle contenziose, si ricorre frequentemente alla perizia, intesa come strumento di prova diverso da quello testimoniale e soggetto a norme speciali⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. G. ZUANAZZI, *La perizia psichiatrica...*, cit., pp. 305-306. Il parallelismo tra perito e testimone mette in evidenza la somiglianza fra la figura del perito canonico e quella dell'*expert witness* di *common law* che, in quanto teste di parte, fa acquisire la propria consulenza all'interno del sistema contraddittorio con cui è regolata la materia probatoria. «Pertanto il perito stragiudiziale nel processo canonico viene considerato come un testimone di parte, mentre al perito privato, designato dalle parti con l'approvazione del giudice (can. 1581), si attribuisce il carattere del consulente tecnico di parte, il quale, benché “a studio partis immunis plerumque esse nequit” (coram Quattrococo, decisio diei 16 amrtii 1943, R.R.Dec., vol. XXXV, p. 438, n. 9), nella nuova legislazione processuale viene collocato assieme al perito d'ufficio tra le *probationes*» (A. STANKIEWICZ, *La configurazione processuale del perito e delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*, in «Monitor Ecclesiasticus» 117 [1992], pp. 229-230).

⁸⁸ G. ZUANAZZI, *La perizia psichiatrica...*, cit., p. 306. Diverso è pure il ruolo del perito rispetto al medico-forense in quanto «il primo ha la finalità di guarire, il secondo quella di inquadrare la pecularità del caso in esame in un preciso rapporto giuridico» (Id., *La perizia psichiatrica...*, cit., p. 311).

⁸⁹ Regulae servandae in judiciis apud S.R. Rotae Tribunal approbatae et confirmatae, in *AAS* 1910, p. 783. Sulla dottrina cfr. F. ROBERTI, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 79; F. X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactu*, t. VI, *De processibus*, Romae 1927.

⁹⁰ 447; LEGA-BARTOCCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica iuxta Codicem iuris canonici*, vol. II, Romae 1950, p. 746; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, vol. III, *De processibus*, Romae 1941, p. 267.

⁹¹ Cfr. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Jus canonicum*, cit., p. 448. La prima importante traccia dell'uso di un perito finalizzato al conseguimento della prova è presente in un decreto del pontefice Innocenzo III

In tema di nullità matrimoniale dovuta alle cause di cui al can. 1095 l'opera del perito viene richiesta dallo stesso Codice. Ciò che si chiede al perito è un giudizio clinico relativo sia alla prova della presenza o meno di una seria forma di anomalia nel presunto incapace e *tempore contractus*, sia alla comprensione dei suoi influssi sulle facoltà superiori della persona nell'assumere decisioni importanti e nel poter compiere gli obblighi che ne scaturiscono⁹¹. Le conclusioni peritali, pertanto, «devono evidenziare la gravità clinica delle alterazioni psichiche sottostanti al processo della formazione del consenso matrimoniale, tuttavia il fatto dell'incidenza delle riscontrate anomalie specialmente sul processo selettivo ... avrà rilevanza giuridica attraverso la conversione di questi dati nelle categorie canoniche sia legali che giurisprudenziali ... perciò nel procedimento della conversione non diventa giuridicamente rilevante la sola collocazione nosografica del disturbo mentale, bensì la comprensione patologica dell'autonomia delle specifiche funzioni psichiche, che convergono nella formazione del consenso»⁹².

Benché il codice non faccia riferimento alle tematiche inerenti i quesiti da porre al perito, è prassi determinarle sotto forma di un unico questionario riguardante i principali punti sui quali si vuol sollecitare il suo giudizio.

Secondo la dottrina comune un primo punto è quello relativo alla correttezza metodologica, in base al quale si chiede al perito quantitativamente e qualitativamente secondo quali modalità procederà nel suo lavoro affinché il giudice possa meglio valutare la qualità tecnica del suo operato. Un secondo

del 1209, che chiede il parere di un medico al fine di accertare se i primi colpi inferti con un badile, da parte di un sacerdote, ad un ladro di arredi sacri fossero stati di per sé letali, o se la morte fosse sopravvenuta in seguito a causa dei colpi ricevute dalle persone sopraggiunte. Successivamente Papa Gregorio IX nel *De probationibus* delle sue Decretali dispone che gli accertamenti sulla verità dovranno essere compiuti da periti medici *probi et intelligenti*, mentre nel 1840 l'Istruzione *Cum monet glossa* della S. Congregazione del Concilio disciplinerà la costituzione dei periti nelle cause di impotenza, ed a tale Istruzione seguirà l'art. 131 delle "Regulae" sia per ciò che concerne l'elezione del perito, sia per quanto riguarda i modi di redazione ed esibizione della perizia. Inoltre nella prassi rotale, probabilmente già durante il pontificato di Innocenzo III (e sicuramente prima delle Costituzioni *Ratio juris* con cui nel 1331 il pontefice Giovanni XXII concesse agli *Auditores* la facoltà ordinaria di definire le cause) appare una figura del consulente del giudice. Traccia di questo speciale perito-consulente era rimasta nelle Norme rotali del 1934 (in vigore sino al 30 settembre 1994): l'art. 97, infatti, prevedeva la costituzione «non requisita nec expectata partium petitione» da parte del giudice di uno o più periti teologici (per approfondimenti sul tema cfr. V. PALESTRO, *Le perizie*, in AA.VV. *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano 1995, pp. 71-92).

⁹¹ Sui criteri di scelta del perito alla luce dell'Istruzione *Dignitas Connubii* cfr. P. BIANCHI, *L'istruzione Dignitas Connubii e il can. 1095*, in «Periodica de re canonica», vol. XCIV (2005), fasc. 3, p. 523 ss.

⁹² A. STANKIEWICZ, *La convertibilità delle conclusioni peritali nelle categorie canoniche*, in «Monitor Ecclesiasticus» 119 (1994), pp. 363-364.

punto è quello riguardante l'oggetto proprio della competenza peritale, cioè la diagnosi – riferita al momento della prestazione del consenso – sul soggetto sottoposto a perizia circa la gravità dell'eventuale disturbo, l'origine e l'epilogo di esso, la relativa prognosi, dichiarando in base a quali argomenti ha tratto le proprie conclusioni (secondo la prescrizione normativa del can. 1578, § 2 e dell'art. 210, § 2 della *Dignitas Connubii*), questo al fine di verificare se il suo lavoro sia conforme ai due criteri logico-argomentativo e della coerenza con i fatti della causa stabiliti dal can. 1579, § 1 e dall'art. 212, § 1 della *Dignitas Connubii*⁹³. Un terzo punto, conseguenza diretta del secondo, è quello relativo agli influssi avuti dal quadro diagnostico sulle capacità di valutazione e di autodeterminazione del periziando, specialmente in campo esistenziale e sociale, evidenziando eventuali elementi ostativi di tipo medico o psicologico allo svolgimento della vita coniugale, così da poter valutare l'attitudine radicale del soggetto sottoposto a perizia nei confronti degli obblighi nascenti dal matrimonio⁹⁴. A tal proposito l'art. 209, § 2, n. 3 della *Dignitas Connubii* stabilisce che il giudice debba chiedere al perito quale sia la natura e la gravità delle cause psichiche in ragione delle quali il periziando non solo ha incontrato difficoltà, ma si è trovato di fronte ad una vera impossibilità di svolgere le azioni inerenti la realizzazione degli obblighi matrimoniai⁹⁵. Pertanto, questo genere di quesiti, grazie all'apporto peritale relativo alla scelta ed alla vita matrimoniali del periziando corredata da idonee motivazioni, dovrebbero essere finalizzati sia all'approfondimento clinico, sia alla qualificazione giuridica del fatto provato in categorie proprie del diritto canonico. Un quarto punto, poi, riguarda i suggerimenti e le considerazioni che il perito ritenga opportuno fornire al tribunale, infine un quinto punto attiene alla certezza scientifica raggiunta dal perito – sulla base dei criteri oggettivi della propria disciplina – in merito alle conclusioni raggiunte, o quantomeno quale grado di verosimiglianza possa essere loro attribuito⁹⁶.

Va sottolineato come la perizia non rientri nel gruppo delle prove legali ma sia una prova libera, pertanto è rimessa al giudice la sola attribuzione del

⁹³ Sulle puntualizzazioni introdotte dall'Istruzione circa la prova peritale cfr. da ultimo P. A. BONNET, *Le prove nel giudizio ecclesiale*, in «Periodica de re canonica», 98 [2009], III, pp. 421-425.

⁹⁴ Sui punti trattati cfr. P. BIANCHI, *Le perizie mediche e, in particolare, quelle riguardanti il can. 1095, in La nullità del matrimonio: temi processuali e sostanziali in occasione della «Dignitas Connubii»*, Roma 2005, pp. 158-162.

⁹⁵ «3° in causis denique ob incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentiales, quareat quaenam sit natura et gravitas cause psychicae ob quam pars non tantum gravi difficultate sed etiam impossibilitate laboret ad sustinendas actiones matrimonii obligationibus inhaerentes» (art. 209 § 2).

⁹⁶ Cfr. P. BIANCHI, *Le perizie mediche...*, cit., pp. 165-166.

relativo valore, ma non il procedimento da seguire nella valutazione stessa. Da ciò deriva l'obbligo di riferire nelle motivazioni della sentenza il procedimento seguito nello stabilire l'attendibilità della perizia, obbligo sancito dal can. 1579 § 2 che impone al giudice l'onere di esprimere le ragioni in base alle quali accetta o respinge le conclusioni del perito⁹⁷.

L'accertamento della perizia è comunque attività complessa poiché nella sua valutazione il giudice deve far riferimento a due importanti principi: «peritis in arte standum est» e «iudex est peritus peritorum».

In base al primo brocardo il giudice non deve seguire il perito al di fuori della propria arte perché «si peritus artis suaे obiectum praetergrediatur, in his ne peritus quidem est»⁹⁸; mentre una posizione concorde e ben motivata di molti esperti in causa, specie se trattasi di illustri ed autorevoli rappresentanti delle loro discipline, può solo rafforzare l'esito parziale. Al contempo il parere diverso degli esperti non può meravigliare data l'oggettiva difficoltà di alcune fattispecie sottoposte ad esame, e ciò non deve necessariamente portare il giudice alla nomina di un nuovo perito, poiché «peritis inter se dissentientibus, non illico concludendum est rem non probari»⁹⁹. Tuttavia, proprio perché credibili in quanto esperti, il giudice, pur non essendo tenuto a seguire il parere anche concorde emergente dalle perizie, può discostarsene solo per gravi motivi, dandone ragione nella sentenza come stabilito dal

⁹⁷ Secondo la legge il controllo del giudice deve riguardare tre aspetti: il fondamento fattuale della perizia (can. 1579 § 1) poiché deve considerare non solo le conclusioni dei periti (anche quando sono concordi), ma pure le altre circostanze della causa; il fondamento metodologico ed argumentativo della stessa, benché ciò appaia incoerente con il presupposto stesso della perizia, cioè l'incompetenza tecnica del giudice; il fondamento antropologico che non può risultare incompatibile con alcuni presupposti della rivelazione cristiana (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, cit., pp. 452-453; GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio 1987, in *Acta Apostolicae Sedis* 79 [1987], pp. 1453-1459, e *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio 1988, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 [1988], pp. 1178-1185). Alcuni autori ritengono che sia oggetto di valutazione anche la persona del perito (cfr. S. MARTIN, *La perizia nelle cause matrimoniali secondo la dottrina recente*, in *Perizie e periti nel processo matrimoniale canonico*, Torino 1993, p. 145).

⁹⁸ Coram Sincero, decisio diei 28 augusti 1911, in R.R.Dec., vol. III, p. 453, n. 47.

⁹⁹ Coram Prior, decisio diei 16 octobris 1910, in R.R.Dec., vol. II, p. 281, n. 10. Il giudice, anche se si trova dinanzi a conclusioni peritali effettivamente discordanti, può rinvenire nella qualità di alcuni di tali esiti elementi sufficienti a raggiungere la necessaria certezza morale sulla verità di causa per emettere la propria sentenza. Del resto, seppure davanti a perizie concordi, il giudice deve considerare non solo la competenza spettante agli esperti, ma anche che «peritis vero non competi iudicibus imponere sententiam, nam istorum est ex toto causae complexu auta crisi subiictere eorum ratiocina. Etenim, ex datis documentorum qut factorum testimoniorumve exsurgere possunt elementa quae...statum qualis a iure canonico requiritur melius dfinire sinunt» (coram Lefebvre, decisio diei 25 maii 1963, in R.R.Dec., vol. LV, p. 391, n. 3; cfr. P. A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo. Studi sul processo canonico*, Torino 1998, pp. 276-277).

can. 1579 § 2¹⁰⁰. Egli dopo aver esaminato attentamente gli atti della causa ed aver valutato la perizia nell'ambito e nella prospettiva di tutte le altre circostanze della causa, così come prescritto dal can. 1579 § 1, deve effettuare un vaglio critico molto importante della perizia stessa, senza procedere «mechanice, seu simplici criterio maioritatis innixus, sed active, intrinsece, atque circumspectis omnibus rebus subductisque rationibus»¹⁰¹.

È, dunque, lo stesso Codice a dettare i principi basilari su cui deve fondarsi l'opera di valutazione critica della perizia da parte del giudice, cioè la correttezza logica e metodologica del lavoro peritale («*Periti debent indicare perspicue quibus documentis vel aliis idoneis modis certiores facit sint de personatum vel rerum vel locorum indentitate, qua via et ratione processerit in explendo munere sibi demandato et quibus potissimum argumentis suaes conclusiones nitantur*», can. 1578 § 2), e la comparazione e componibilità delle conclusioni peritali con gli altri riscontri probatori («*Iudex non peritorum tantum conclusiones, etsi concordes, sed cetera quoque causae adiuncta attente perpendat*», can. 1579 § 1). Partendo da questi due principi cardine la dottrina e la giurisprudenza hanno elaborato una serie di criteri relativi alla valutazione giudiziale delle perizie distinti in “estrinseci” ed “intrinseci”: fra i primi vi è la verifica della compatibilità delle argomentazioni e conclusioni peritali (quindi dei cosiddetti presupposti antropologici della perizia stessa) con i principi base dell'ordinamento canonico; fra i secondi la verifica della congruità del metodo adottato nell'indagine peritale e della consequenzialità del ragionamento effettuato dal perito per giungere alle sue conclusioni¹⁰².

¹⁰⁰ Sia la dottrina che la giurisprudenza sono concordi nell'affermare che l'opera di valutazione del giudice sulla perizia deve essere critica, cioè basata su certi parametri di giudizio, e motivata. In questo senso sono, allora, da intendersi la massima *dictum periti non transit in rem iudicatam* ed i due principi espressi chiaramente dal c. 1579 (cfr. P.A. BONNET, *Il giudice e la perizia...*, cit., p. 90; Z. GROCHOLEWSKI, *Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche*, in «Apollinaris» 60 [1987], pp. 192-196; M.F. POMPEDDA, *Dialogue et collaboration entre les juges et les experts dans les causes de nullité de mariage*, in «Année Canonique» 38 [1996], p. 184).

¹⁰¹ Coram Fiore, decisio diei 4 maii 1962, in R.R.Dec., vol. LIV, p. 194, n. 4. Per compiere il suddetto vaglio critico il giudice deve: «verificare l'attendibilità della ricostruzione storica posta a fondamento della perizia...accertare, sempre in questa prospettiva storica, l'effettivo impiego ai fini della perizia di tutti gli elementi utili emergenti dagli atti di causa, ed anche che il loro uso sia avvenuto in maniera oggettiva e non faziosa...valutare l'attendibilità dei principi posti a fondamento della perizia...deve controllare con occhio particolarmente attento la integrabilità dei principi che danno fondamento alla stessa perizia con i dati ineludibili del diritto divino...infine il giudice deve valutare con grande impegno la coerenza del ragionamento sviluppato nella perizia» (P. A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo...*, cit., pp. 279-281).

¹⁰² Sull'elencazione e lo sviluppo dei suddetti criteri cfr. P. BIANCHI, *Le prove: a) dichiarazioni delle parti; b) presunzioni; c) perizie*, in *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*

Pertanto, la valutazione canonico-giudiziale delle perizie da parte del giudice richiede che questi, mediante la prova sperimentale e la dimostrazione, acquisisca piena consapevolezza del metodo e del processo di conoscenza scientifica usati in ambito psichico¹⁰³. I principi sui quali si deve valutare la perizia sono «*peritis in arte credendum est*, che suggerisce al giudice di rispettare la professionalità del perito nell'ambito della propria competenza e di conseguenza di prestare fede in quanto il perito abbia dichiarato» e «*dictum expertorum non transit in rem iudicatam*, che sottolinea la piena libertà del giudice nella valutazione della prova periziale, secondo la propria coscienza e la propria prudenza»¹⁰⁴. Ciò vuol dire che benché alla perizia venga riconosciuto grande valore all'interno dei diversi strumenti probatori presi in considerazione dal *Codex*, questa non ha comunque una posizione predominante poiché deve sempre essere valutata dal giudice con l'ausilio ed il concorso delle altre prove, stante il fatto che lo stesso 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»¹⁰⁵.

niale, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 1998, pp. 101-105.

¹⁰³ Soprattutto in campo penalistico le valutazioni peritali si effettuano in base a tre metodi: il metodo psicopatologico-normativo, consistente nello stabilire l'esistenza di malattie o disturbi psichici e nel valutarne l'influenza sulla capacità di intendere e di volere; il metodo psicopatologico, secondo cui non sono punibili i soggetti affetti da certe malattie mentali, senza che venga valutata l'incidenza sulla capacità di intendere e di volere; infine il metodo normativo, che non prende in considerazione i problemi psicopatologici, bensì valuta se al momento del fatto il soggetto fosse capace di intendere e di volere. In ambito processual-canonicistico l'opinione comune è che sia accettato il metodo di valutazione psicologico-psichiatrico, poiché nel valutare l'imputabilità penale o la validità dell'atto giuridico compiuto si guarda in via principale alla *sufficientis deliberatio mentis* ed alla *libertas voluntatis*, ed in via secondaria alla condizione psicopatologica della persona agente. Nonostante questo, però, la prassi rotale e la dottrina più recenti, in accordo con il magistero pontificio secondo cui «una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente la capacità di intendere e/o di volere del contraente» (Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio 1987, in *Acta Apostolicae Sedis* 79 [1987], p. 1457), e «solo le forme più gravi di psicopatologia arrivano ad intaccare la libertà sostanziale della persona» (Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio 1988, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 [1988], p. 1182), ritengono che anche in ambito canonico-forense si possa applicare il metodo psicopatologico-normativo (cfr. a riguardo A. STANKIEWICZ, *La valutazione delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*, in «Monitor Ecclesiasticus» 118 [1993], pp. 276-278).

¹⁰⁴ G. LESZCEZSKI, *La prova periziale come uno dei fondamentali mezzi di prova nelle cause matrimoniali per rimmaturità affettiva*, in «Apollinaris» LXXIV (2001), n. 1-4, pp. 544-546.

¹⁰⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio 1987, cit., p. 1457.

In definitiva da quanto sino ad ora esposto emerge come tanto il giudice quanto il perito nel formulare i loro “giudizi”, espressi nel caso del primo nella sentenza e per quel che concerne il secondo nella perizia, devono raggiungere la *certitudo moralis* – giuridica per il giudice, medico-scientifica per il perito – che non rappresenta una certezza fisica o metafisica, né tantomeno un’opinione personale o una semplice probabilità, bensì deve essere fondata sull’etica e sulla razionalità che guidano le due figure processuali nella loro condotta umana e professionale, in quanto oggettivamente basata su dati in grado di essere verificati¹⁰⁶.

5. Riflessioni conclusive

La svolta antropologica verificatasi attraverso le allocuzioni alla Rota Romana pronunciate da Giovanni Paolo II negli anni 1987 e 1988 ha aperto la strada alla realizzazione di un dialogo interdisciplinare che consente di analizzare il rapporto fra diritto canonico, antropologia cristiana e scienze umane nella prospettiva giuridico-antropologica, all’interno della quale si può leggere secondo la giusta chiave interpretativa la relazione esistente tra nullità matrimoniale ed incapacità della psiche¹⁰⁷.

Al centro del Magistero di Papa Wojtyla – la cui prima enciclica del 3 aprile 1979 porta il significativo titolo di *Redemptor hominis* evidenziando da subito il tema in essa trattato, ed il cui apporto all’elaborazione del vigente *Codex iuris canonici* ed alla formulazione dell’Istruzione *Dignitas Connubii* è stato di fondamentale importanza – vi è, infatti, sempre stato l’uomo quale creatura fatta ad “immagine e somiglianza” di Dio che trova in Cristo la via della salvezza e lo svelamento della propria integrale identità; l’uomo in quanto persona voluta da Dio, sin dalla sua origine dotato di una intelligenza che gli consente di partecipare della coscienza divina tramite la sua libertà, al contempo inserito nella dimensione sociale che gli permette di relazionarsi con gli altri intesi come singoli e come comunità, ed infine realizzato nella dimensione familiare che lo pone in rapporto con la verità e con l’amore.

¹⁰⁶ Cfr. G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria...*, cit., pp. 325-327.

¹⁰⁷ Per chiarimenti sul rapporto tra matrimonio canonico e incapacità psichica cfr. AA. VV., *Psicopatologia forense e matrimonio canonico*, C. BARBIERI (a cura di), Città del Vaticano 2005; per un’analisi completa del dialogo interdisciplinare fra diritto canonico, antropologia e scienze umane cfr. i saggi contenuti in AA. VV., *Diritto canonico, antropologia e personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, P. GHERRA (a cura di), Città del Vaticano 2008. Per approfondimenti sul rapporto tra scienze sperimentali ed antropologia cristiana cfr. G. FATTORI, *Scienza e diritto...*, cit., pp. 34-100.

Il Pontefice, chiarendo i fondamenti teologici ed antropologici dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti della società e della propria vita ha esortato la famiglia ad essere autentica espressione dell'immagine Trinitaria attraverso la scoperta nel progetto divino non solo della sua identità, bensì anche della propria vocazione e missione, rispecchiando l'alleanza sponsale stipulata da Dio con gli uomini.

Proseguendo sulla via tracciata dal suo predecessore, Benedetto XVI nelle sue allocuzioni ha ribadito la capacità dei coniugi di porre in essere l'oggetto del matrimonio solo attraverso la Grazia divina, sottolineando come, senza la forza sacramentale, la debolezza umana non sarebbe in grado di realizzare il significato del vincolo coniugale e mettendo in luce l'ostacolo che il relativismo culturale pone al riconoscimento da parte «dell'uomo della misura del vero umanesimo» rappresentata da Cristo.

Sia Giovanni Paolo II che l'attuale Pontefice, inoltre, guardando ai profili giuridico-antropologici del matrimonio cristiano hanno posto in evidenza il legame inscindibile fra amministrazione della giustizia e pastoralità ed hanno sottolineato gli effetti che tale relazione deve produrre sulla condotta delle figure processuali rappresentate dal giudice e dal perito i quali, secondo le loro diverse funzioni e mediante le differenti prerogative ad essi spettanti, interagiscono nella dinamica processuale relativa alla dichiarazione di nullità matrimoniale ed i cui strumenti di valutazione del caso concreto (sentenza e perizia) rispondono a precisi criteri antropologici e normativi. In particolare nella perizia si rende evidente un aspetto valutativo, concernente la condizione psichica del perizziando, derivante da un percorso metodologico ed avente un fondamento antropologico da indicare nel contenuto della perizia stessa.

Il costante dialogo fra antropologia cristiana, diritto canonico e scienze psichiatriche e la possibilità prospettata in dottrina di riconoscere un'efficacia normativa alle allocuzioni pontificie promettono nuovi ed interessanti sviluppi delle problematiche antropologico-giuridiche legate alla materia matrimoniale, specie in rapporto alle questioni riguardanti la formazione e la manifestazione del consenso nuziale, la condotta processuale delle parti e la lesione del diritto di difesa, ambiti complessi in cui l'utilizzo da parte della giustizia ecclesiastica di categorie antropologiche e scientifiche si rende particolarmente necessario.