



Francesco La Camera

(dottore in giurisprudenza dell'Università di Messina)

Ossimori impliciti e tautologie esplicite nella disciplina della dispensa da *disparitas cultus* tra cattolici e islamici *

*Coloro che hanno paura e che per difendersi dalle loro paure
usano vincolare le coscienze
e chiedere ai vari poteri di essere rigidi e intolleranti
per difendere i valori in cui credono,
temono la differenza perché non hanno mai sperimentato
la potenza della Persona che fa di ogni individuo
un essere unico, originale e assoluto;
e rifiutano il dialogo con le culture e le religioni
perché confondono religione e cultura con la fede.*

(A. VOLPINI, *Le Bianche Pietre di Pollicino*, Marna Edizioni, Lecco, 2005)

SOMMARIO: 1. Considerazioni preliminari - 2. La concessione della dispensa: i poteri dell'Ordinario - 3. La natura dell'impedimento di *disparitas cultus* - 4. Le *promissiones* prestate dai nubendi - 4.1 La dichiarazione di evitare il pericolo di abbandono della fede cattolica - 4.2 La promessa del battesimo e dell'educazione cattolica dei figli - 4.3 L'istruzione sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio - 4.4 L'informazione alla parte musulmana - 5. Conclusioni e prospettive future.

1 - Considerazioni preliminari

Il pluralismo religioso, inteso come presenza all'interno dei singoli Stati di una pluralità di persone professanti religioni diverse, rappresenta uno dei fattori che maggiormente caratterizzano la società contemporanea. Tra gli sviluppi inevitabili di tali compresenze religiose, acquista rilievo crescente il fenomeno dei matrimoni misti¹.

* Il contributo, segnalato dalla Prof. Sara Domianello, è destinato alla pubblicazione nel volume, a cura di V. Tozzi e G. Macrì, *"Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti per la disciplina delle libertà religiose"*, Edizioni Rubbettino, con il diverso titolo "Ossimori impliciti e tautologie esplicite. La disciplina della dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus* nel matrimonio tra cattolici ed islamici, tra Codice di diritto canonico e Indicazioni della Presidenza CEI".

¹ Con il termine "matrimoni misti" vengono propriamente intese quelle unioni tra cristiani battezzati di cui uno non cattolico, mentre con la locuzione "matrimoni dispari" si fa riferimento ad un matrimonio tra parte cattolica e parte non battezzata.



L'aumento di matrimoni con stranieri, celebrati civilmente in Italia², e la singolarità della celebrazione crescente di matrimoni tra soggetti professanti formalmente religione musulmana e soggetti cattolici, evidenzia una trasformazione della struttura familiare italiana. Si comprende bene, infatti, che la differenza di religione tra i coniugi non può non incidere su aspetti centrali della vita familiare ordinaria, nonché sulle scelte fondamentali del nucleo familiare in ordine, ad esempio, all'istruzione ed all'educazione dei figli, all'impegno professionale e lavorativo di ciascun membro, alla formazione di una coscienza sociale e politica³.

L'interesse crescente dell'opinione pubblica verso i matrimoni tra

Nel corso degli anni, tuttavia, si è assistito ad una commistione tra questi due "tipi" di matrimonio, nonostante le differenze che li caratterizzano. Tanto nell'Istruzione *Matrimonii Sacramentum* (1966), della Congregazione per la Dottrina della Fede, quanto nel M.P. *Matrimonia mixta* (1970) di Paolo VI, si scelse di utilizzare la sola espressione "matrimoni misti" per indicare entrambe le tipologie, proponendo altresì una quasi identità di disciplina. Il Codice del 1983, infine, ha inciso sulla tradizionale modalità di differenziazione tra i due matrimoni consistente nella diversa qualifica dell'impedimento ad essi collegato; infatti, l'impedimento che riguardava i matrimoni misti era proibente, mentre quello che riguardava i matrimoni dispari era dirimente. Eliminando la tipologia degli impedimenti impedienti, il Codice sembra accentuare la distinzione perché la *disparitas cultus* rimane un impedimento (dirimente), mentre la *mixta religio* non è più tale. In realtà la differenza è più formale che reale in quanto per celebrare matrimoni misti occorre una licenza (can. 1125), mentre per i matrimoni dispari una dispensa (can. 1086). Per tali motivi in questo stesso studio l'espressione "matrimoni misti" sarà usata per intendere anche i "matrimoni dispari", salvo particolari specificazioni. Per maggiori elementi intorno alla questione terminologica accennata, si veda U. NAVARRETE, *L'impedimento di «disparitas cultus»*, in AA. VV., *I matrimoni misti*, "Studi giuridici" XLVII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 111-114. Sulla disciplina teologica e giuridica dei matrimoni interconfessionali e le differenze con i matrimoni dispari, cfr. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, EDB, Bologna, 1991, pp. 113-168.

Spostando la nostra attenzione sulla rilevanza dell'espressione "matrimoni misti" dal piano meramente canonistico a quello del diritto dello Stato, si può rilevare come anche in questo contesto essa mantenga un significato onnicomprensivo. Infatti, nell'ambito del riconoscimento degli effetti civili del matrimonio canonico, tale espressione indica sia i matrimoni tra cristiani battezzati di cui uno non cattolico, sia i matrimoni tra parte cattolica e parte non battezzata. In entrambi i casi ai ministri di culto cattolici è fatto obbligo di prestare la loro collaborazione al fine della valida trascrizione civile sotto la veste di matrimoni concordatari: cfr. S. DOMIANELLO, *I matrimoni «davanti a ministri di culto»*, in G. FERRANDO - M. FORTINO - F. RUSCELLO, *Famiglia e matrimonio*, Vol. I, Giuffrè, Milano, 2002, p. 379.

² F. DI LEO, *Matrimoni misti e unioni islamo-cristiane in Italia. Dati recenti e prospettive future*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, "Studi giuridici" LVIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, p. 191.

³ U. NAVARRETE, *Matrimoni misti: conflitto tra diritto naturale e teologia?*, in QDE 3/1992, p. 281.



cattolici e musulmani è strettamente collegato alla profonda diffidenza del mondo occidentale nei riguardi della religione islamica, temuta, probabilmente, anche perché ancora poco conosciuta. L'islâm, infatti, paga il prezzo altissimo dell'immagine che di esso propongono alcuni drammatici e deprecabili episodi di terrorismo, inducendo ad identificarlo con un credo religioso violento ed intransigente⁴.

Pur convenendo che, oggi, all'espressione "integrazione" sarebbe opportuno sostituire "pluralismo", per evocare il diritto di religioni diverse di insistere sul medesimo territorio (condizione, questa, storicamente sempre verificatasi), non si può, tuttavia, ignorare la difficoltà di coesistenza, all'interno dello stesso paese, di due culture globali diverse. Al riguardo, l'opinione dei più, autorevolmente sostenuta, è quella secondo cui «si deve adottare una tradizione culturale, quella della maggioranza, mantenendo una certa apertura che permetta di integrare *elementi di altre culture compatibili con essa*»⁵.

Per valutare la portata di quest'opinione e verificarne le implicazioni allorché ci si sposta dal piano del diritto canonico al piano del diritto comune dettato per l'intera comunità civile, bisogna tener conto del fatto che il diritto islamico non è un diritto monolitico, ma ha al suo interno una policromia talmente ampia, da renderne estremamente complessa l'analisi⁶. Ciò emerge con ancora maggiore evidenza, quando occorre studiare le interazioni tra questa religione (che, spesso, vive un rapporto simbiotico con la cultura dei popoli che la professano), e sistemi culturali connotati da una stretta coesione ai valori propri di un'altra religione.

In materia di interreligiosità matrimoniale, le diverse religioni presentano posizioni che possono essere graficamente collocate lungo

⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare il pluralismo: dall'inculturazione all'inreligione*, in *Concilium*, 1/2007, p. 137; N. FIORITA, *L'Islam spiegato ai miei studenti*, Firenze University Press, Firenze, 2006; IDEM, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni sul diritto islamico*, Firenze University Press, Firenze, 2006; T. GABRIEL, *L'Islam, i mass media e come l'Islam presenta se stesso*, in *Concilium*, 5/2005, p. 157; S. ALLIEVI, *I musulmani in Italia: chi sono e come ci vedono*, in *Limes. Rivista italiana di geopolitica* 3/2004, p. 104; F. GUSTINCICH, *Islamofobia e radicalismo, una coppia perfetta*, *ivi*, p. 199; B. TIBI, *Euro-Islam. L'integrazione mancata, "I libri di Reset"*, Marsilio, Padova, 2003; A. MAFFEIS, *Il dialogo ecumenico, "Piccola biblioteca delle religioni"* 23, Queriniana, Brescia, 2000; J. ESPOSITO, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York 1999.

⁵ M. F. POMPEDDA, *Matrimoni e disparità di appartenenza religiosa: problema antropologico-interculturale o problema interreligioso?*, in *Annuario DiReCom*, II (2003) 2, p. 17 (corsivo proprio).

⁶ R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *I codici di diritto familiare nei paesi musulmani*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI. Lettera di collegamento del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo*, n. 36, Maggio 2000, p. 49; N. ONAGRO, *Ordine pubblico matrimoniale: i problemi familiari degli immigrati islamici*, in *Rass. Dir. Civ.*, 3/1991, pp. 587 ss..



un grande arco: dalle Chiese protestanti, dove i matrimoni misti non sono oggetto di alcuna proibizione, alla Chiesa cattolica ed ortodossa, in cui i matrimoni interreligiosi sono proibiti in via generale (ma in via eccezionale e con modalità varie possono essere ammessi), fino alla comunità islamica, dove soltanto il musulmano di sesso maschile può sposare esclusivamente una donna appartenente a religione ebraica o cristiana, ed alla comunità ebraica, per cui la proibizione dei matrimoni interreligiosi è rigida e senza eccezioni⁷.

La coesistenza di diverse realtà religiose all'interno di uno stesso territorio (condizione che rende più frequente, e spesso drammatico, il fenomeno dei matrimoni misti) è antica, tanto che costituì un problema delle comunità di fede vetero-testamentaria e, successivamente all'avvento del cristianesimo, anche della prima comunità cristiana, così come testimoniato dalla Sacra Scrittura.

Tra i fenomeni più densi di elementi problematici per le società pluri-religiose della Bibbia, quello dei matrimoni misti occupa, quindi, un posto privilegiato: sia l'Antico che il Nuovo Testamento, tuttavia, evidenziano, di queste unioni, non soltanto i rischi ed i pericoli, ma anche le potenzialità e le ricchezze che esse possono generare.

Nella scelta della sposa per Isacco, figlio di Abramo (Gn 24, 1-67), emerge la preoccupazione per il popolo ebraico di non contrarre matrimoni con il popolo cananeo: la scelta, infatti, del fedele servitore di Abramo che, in nome del suo padrone si reca a cercare una sposa per Isacco, è sì discrezionale, ma incontra, secondo le indicazioni del *dominus*, un limite insormontabile nel divieto assoluto di scegliere per Isacco una donna della terra di Canaan. Il pericolo da scampare era, infatti, quello del sincretismo religioso, che, per i giudei costituiva una tentazione giudicata fatale⁸.

Anche il divieto per gli ebrei di prendere moglie tra quelle appartenenti ai popoli indicati in una lista di sei paesi contenuta nel Libro dell'Esodo (Es 34, 10-16), ha una finalità di preservazione della fede, tanto che la separazione "familiare" tra giudei e non giudei, ha lo scopo di evitare che i primi siano in qualche modo sollecitati a rendere culto alle divinità di altri popoli⁹.

Motivazioni invece di natura spirituale, sono alla base del divieto di matrimonio interreligioso per i giudei contenuto nel Libro del

⁷ S. FERRARI, *Conclusioni su «Matrimoni e disparità di appartenenza religiosa»*, in *Annuario DiReCom*, II (2003) 2, p. 94.

⁸ F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, "Studia biblica" 3, Città Nuova, Roma, 2005, p. 34.

⁹ F. BIANCHI, *Obbedienza e disobbedienza nel Libro dell'Esodo*, in G. MARROCU (a cura di), *L'obbedienza e la disobbedienza nella Bibbia*, ISREA, L'Aquila, 1997, pp. 59-80.



Deuteronomio: Dio, qui, rivolge al suo popolo l'invito a conformarsi alla sua santità, poiché esso è un popolo santo come il suo Dio (Dt 7, 1-6). Siamo di fronte, pertanto, ad un divieto generale che contempla, oltre ai matrimoni misti, ogni tipo di rapporto con le altre religioni¹⁰.

Ancora, la causa determinante del declino del favoloso regno di Salomone, è considerata dalla Scrittura il suo concubinaggio e matrimonio con donne di altre religioni, che, nelle ultime fasi della sua vita, lo indussero a costruire sulle alture templi per le loro divinità (1Re 11, 1-13) costringendolo, in tal modo, a venir meno al monoteismo, elemento indefettibile della religione ebraica.

Un'inversione di tendenza è, invece, rappresentata dalla storia di Ruth, una donna moabita che dopo la morte del marito (betlemita), resta fedele alla suocera ed abbandona la propria religione; la sua generosità verso la suocera, ed il suo secondo matrimonio con un parente del marito defunto, avvenuto con scaltrezza e determinazione, le procureranno di entrare a far parte, nell'elencazione di Matteo, della genealogia di Gesù (Mt 1, 5).

Se, complessivamente, dall'esame dei testi vetero-testamentari si può rilevare l'assenza di forti polemiche¹¹ verso i matrimoni misti ed una mera esortazione alla prudenza giustificata da motivi di opportunità, sembra invece di rinvenire un certo *favor*, o quantomeno una visione non negativa, nella dottrina di Paolo, il quale, in una lettera ai cristiani di Corinto, rileva una certa positività nel matrimonio misto, basata sul fatto che, in tali casi, «il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal

¹⁰ P. SACCHI, *Storia del secondo tempio. Israele tra il VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino, 1994, pp. 97-98.

¹¹ F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, cit., p. 141. Gli unici Libri in cui è possibile rinvenire un atteggiamento assolutamente contrario ai matrimoni misti, sono quelli che narrano le condizioni del popolo d'Israele al ritorno dalla deportazione in Babilonia a seguito del decreto di Ciro del 538 A.C.. Il popolo, tornato finalmente in Palestina, sembra, agli Autori sacri del tempo (in particolare secondo le narrazioni dei Libri di Esdra e Neemia e del profeta Malachia), poco interessato alla riedificazione morale e religiosa del popolo, quanto invece ad una mera riorganizzazione sociale. Segni chiari di questo annacquamento religioso del popolo e di questa tiepidezza che attirerà l'ira di Dio, sono in modo del tutto particolare i matrimoni misti che vengono definiti come una profanazione del santuario caro al Signore (Ml 2, 11b). La drammatica soluzione prospettata nel Libro di Esdra (Esd 9,1-10,44) di rimandare a casa tutte le donne straniere che si erano accasate in Israele sembra addirittura, per le modalità con cui viene eseguita, un rinnovo dell'alleanza: la comunità cultuale adora nuovamente (decidendo di cacciare chi è causa di abominio agli occhi del Signore) il proprio Dio e il culto purificato fa sì che Dio sia in mezzo al suo popolo: cfr. C. BALZARETTI, *Esdra e Neemia. Nuova versione, introduzione e commento*, "I Libri biblici. Primo Testamento", Ed. Paoline, Milano, 1999, pp. 95-107.



marito credente» (1Cor 7, 14)¹².

La dottrina paolina circa la positività dei matrimoni misti, non deve, però, essere scambiata per un riconoscimento della loro sacramentalità. Infatti, la dottrina canonistica ha diffusamente affrontato tale problema nell'ipotesi in cui i due coniugi fossero di religione diversa.

È evidente che qui non si tratta di una mera qualificazione (se tale matrimonio possa essere considerato sacramento oppure no) che canonisti o teologi possono dare a questa realtà; siamo, al riguardo, nell'ordine della grazia, dove all'uomo non è dato di creare nulla, ma semmai di presentare dottrine che non propongano evoluzione di principi, ma maggiori comprensioni di fattispecie già perfette *in mente Dei*¹³.

La quasi unanimità degli Autori afferma che il matrimonio tra cattolici e non cristiani non ha dignità sacramentale¹⁴. Tale affermazione però non vuol dire che questi matrimoni siano privi di qualsivoglia rilevanza nella vita di fede dei battezzati e delle famiglie che da queste unioni verranno formandosi.

La dottrina classica, anteriore all'avvento del nuovo Codice, affermava chiaramente che *matrimonium dispar non est sacramentum*, ma *gaudet sacramentalitate*¹⁵. Ed infatti, il matrimonio tra cattolici e musulmani, pur non qualificandosi come matrimonio-sacramento, si configurerebbe come un matrimonio rato, nel senso di un atto giuridico

¹² Occorre notare, tuttavia, che secondo l'*incipit* della pericope biblica - «Agli altri dico io, non il Signore» (1Cor 7,12) - è questa un'indicazione che, in una ipotetica differenziazione tra la dottrina paolina ed i comandi diretti di Gesù, fa parte della prima categoria, e lascia intendere che il fatto dell'unione ad un membro santo del popolo di Dio, permette al coniuge non credente di congiungersi, in un certo modo, al vero Dio ed alla sua Chiesa. Resta salvo, *ex adverso*, che lo stesso Paolo, nel prosieguo della lettera, prevede la possibilità dello scioglimento del vincolo nell'ipotesi in cui, a seguito della conversione di uno dei coniugi alla fede cristiana, l'altro non voglia più coabitare *pacifice sine contumelia Creatoris* (dottrina recepita dal Codice di diritto canonico ai cann. 1148-1149): cfr. E. VITALI - S. BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 2007, 3^a ed., pp. 132-135.

¹³ F. SALERNO, *La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa*, in AA. VV., *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*, "Studi giuridici" XXXI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, p. 66.

¹⁴ «Questo matrimonio, pur se è lecito, non è sacramento. Quindi la parte cattolica viene privata delle ricchezze insondabili del sacramento del matrimonio [...]»: U. NAVARRETE, *L'impedimento di «disparitas cultus»*, cit., p. 117. Si veda, altresì, A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 193-211; G. CHIARETTI, *Il significato religioso del matrimonio tra un battezzato ed un non-battezzato*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, cit., p. 14.

¹⁵ J SCHEEPERS, *De regimine matrimonii disparis*, in "Analecta gregoriana", Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma, 1964, p. 13.



approvato e ricevuto; cioè un matrimonio contratto *coram ecclesia*, purché naturalmente sia previamente intervenuta la dispensa dell'Ordinario¹⁶.

A coloro che proponevano la configurazione del sacramento solo per la parte cattolica, si oppose la natura geneticamente sinallagmatica del matrimonio, che implica una identità di effetti per entrambe le parti, esigendo che, dallo stesso atto, scaturisca per ciascun coniuge lo stesso effetto. Avendo il contratto uguale efficacia tra le parti, il sacramento deve essere *unum et individuum*¹⁷.

Riecheggia, a tal proposito, il dibattito circa la possibile separazione tra il matrimonio contratto ed il matrimonio sacramento. Pur nel timore di scardinare il sistema di diritto matrimoniale canonico, non sono mancati tentativi, nella storia del diritto canonico, di rinvenire una dignità quasi sacramentale alle unioni coniugali legittime tra fedeli ed infedeli, tanto da permettere anche l'uso del termine *sacramentum* relativamente a queste unioni, confidando nei suoi variegati e molteplici gradi di intensità, che variano notevolmente nell'ipotesi di matrimonio tra fedeli¹⁸ o tra fedele ed infedele. Ciò in considerazione del fatto che il sacramento va ad innestarsi su una base naturale preesistente, istituita da Dio¹⁹.

È necessario, allora, rinvenire quella sacralità del matrimonio voluta da Dio sin dall'inizio della creazione, cioè porsi alla ricerca di un'istituzione che, prima ancora di essere illuminata dalla Rivelazione già risiedeva nel piano di Dio perché costituiva un'unione a Sua immagine²⁰.

¹⁶ E. GRAZIANI, *Matrimonio rato e non consumato*, in *Enc. del diritto*, XXV, Giuffrè, Milano, 1975, pp. 950-951.

¹⁷ IDEM, *Divorzio (diritto canonico)*, in *Enc. del diritto*, XIII, Giuffrè, Milano, 1964, 535, nota 2.

¹⁸ Circa i matrimoni misti in senso stretto come ambito specifico di attuazione della *Communicatio in sacris* (intesa come la partecipazione attiva di un fedele cattolico ai riti sacri di fratelli separati e viceversa, ponendo in essere una reale condivisione di risorse ed attività spirituali), si veda C. FABRIS, *Fare verità nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la Communicatio in sacris sacramentale*, Cantagalli, Siena, 2007, pp. 77-180.

¹⁹ Si parla, infatti, di una «sacramentalità creaturale e primigenia del matrimonio e della famiglia»: S. BERLINGÒ, *Il diritto «familiare» nell'ordinamento canonico*, in *Riv. Dir. Civ.* XLV (1999), I, p. 623. Sullo stesso argomento, si veda IDEM, «Chiesa domestica» y derecho de familia en la Iglesia, in *El matrimonio y su expresión canonica ante el III milenio*, EUNSA, Pamplona, 2000.

²⁰ PRESIDENZA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia. Indicazioni*, Roma, 29 Aprile 2005, in *Notiziario CEI*, 5/2005, pp. 139-165, n. 7; da ora in avanti questo documento sarà citato con la seguente espressione: *Ind. Pres. CEI*. Afferma inoltre il documento, che «il mistero cristiano, manifestato dal



Secondo l'indicazione dei Vescovi italiani, il matrimonio tra una parte cattolica ed una islamica potrebbe essere considerato un matrimonio naturale e, pur non essendo sacramento, portatore di valori altissimi che accompagnerebbero i coniugi nel loro cammino di maturazione umana e spirituale per tutta la vita²¹.

In conclusione, l'unico matrimonio sacramento è quello celebrato da due soggetti entrambi battezzati; qualora i soggetti non fossero entrambi battezzati, non si avrebbe un sacramento per nessuna delle due parti contraenti, pur nell'osservanza della forma canonica. Proprio in questa prospettiva l'impedimento di *disparitas cultus* assume anche la connotazione di strumento di prevenzione e pedagogico, in quanto serve a dissuadere la parte cattolica dall'accedere ad una tipologia matrimoniale che la menomerebbe della essenziale dimensione sacramentale²².

2 - La concessione della dispensa: i poteri dell'Ordinario

L'esercizio del potere di dispensa in materia di matrimoni misti nel nostro paese è regolato non solo dal Codice di diritto canonico ai cann. 1086 e 1124-1129, ma anche da tutta una serie di norme complementari²³ che riguardano peculiarmente la Chiesa italiana. Tutta la normativa è teleologicamente orientata verso un esercizio del potere di dispensa prudente e discreto, tendente a soddisfare non soltanto le esigenze legittime degli sposi, ma anche quelle della comunità ecclesiale che vive la propria coesistenza con altre religioni in situazioni di tempo e di luogo determinate²⁴.

matrimonio-sacramento affidato al ministero della Chiesa, si innesta sul piano della creazione [...]. Tuttavia, *il matrimonio naturale mantiene comunque intatti i valori insiti nell'atto del consenso* (corsivo proprio), che impegna per tutta la vita i nubendi in un amore indissolubile, in una fedeltà incondizionata e nella disponibilità alla prole» (n. 10). Circa la genesi di questo documento, si veda M. RIVELLA, *I matrimoni fra cattolici e musulmani in Italia. Le indicazioni della Presidenza CEI*, in QDE, 3/2007, pp. 321-324.

²¹ A. MONTAN, *I matrimoni tra cattolici e musulmani. Orientamenti pastorali*, in *La rivista del clero italiano*, 2/2007, p. 153. Il perseguimento del vero bene per il fedele è l'unico motivo che legittima la *relaxatio legis* e quindi un intervento che superi un impedimento stabilito dal diritto canonico: cfr. M. RIVELLA, *op. cit.*, p. 331.

²² D. MOGAVERO, *Il matrimonio con dispensa per "disparitas cultus" nell'ordinamento canonico*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, cit., p. 58.

²³ M. MARCHESI, *Diritto canonico complementare italiano. La normativa della CEI*, EDB, Bologna, 1992, p. 16.

²⁴ S. BERLINGÒ, *La natura canonica dei matrimoni misti*, in AA. VV., *I matrimoni misti*, cit., p. 96; S. FERRARI, *Le mariages des autres. Le mariage entre personnes relevant des systèmes de droit hébraïque, islamique et canonique*, in *Revue de Droit Canonique*, 55/1 (2005), pp. 32-33.



All'indomani del Concilio, la Chiesa cattolica mostrò una particolare attenzione verso i matrimoni misti, oltre che con i documenti *Matrimonii sacramentum*, della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1966 e *Crescens matrimonium* (circa i matrimoni tra cattolici e cristiani orientali battezzati non cattolici) del 1967 della Congregazione per la Chiesa orientale²⁵, anche con il primo Sinodo dei Vescovi del 1967, avvenimento rilevante nella storia della Chiesa contemporanea, che ebbe tra gli argomenti centrali proprio quello dei matrimoni misti²⁶.

L'ultimo documento della Chiesa cattolica italiana, in materia di matrimonio tra cattolici ed islamici²⁷, è un atto della Presidenza della CEI, emanato in conformità al can. 1126, che demanda alle Conferenze Episcopali il compito di stabilire il modo in cui devono essere adempiute le condizioni di cui al can. 1125, in materia di procedura da osservarsi per la concessione della dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus*.

Non si tratta, quindi, di un atto discrezionale della CEI, ma di un atto esplicativo dovuto, in quanto prescrive la modalità secondo cui dar luogo ad un obbligo canonicamente previsto.

L'esperienza invalsa nella Chiesa contemporanea, invece, mostrava che le Conferenze Episcopali erano solite dare indicazioni

²⁵ Oggi, a seguito della riforma di Paolo VI del 1967, il nome di questa Congregazione è stato rettificato, ponendolo al plurale, in Congregazione per le Chiese orientali; PAOLO VI, *Cost. ap. Regimini Ecclesiae Universae*, in AAS, 59 (1967), pp. 885-928.

²⁶ G. ZIZOLA, *Il Sinodo dei Vescovi. Cronaca - bilancio - documentazione*, "Nuova cristianità" 31, Borla Editore, Torino, 1968, p. 6.

²⁷ Tra gli altri documenti, emanati in Italia in materia di matrimoni misti, si segnalano: DIOCESI DI BRESCIA, *I matrimoni tra cattolici e musulmani. Istruzione*, Brescia, 1995; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, Roma, 1990. In campo internazionale, si segnalano: CENTRE CANADIEN D'OECUMENISME, *Guide pastoral des mariages entre islamo-chrétiens*, Montreal, 2001; CONFERENCE DES EVEQUES DE LA REGION NORD DE L'AFRIQUE, *Pastorale des foyers mixtes*, Alger 1998; KEK, CCEE, COMITATO "ISLAM IN EUROPA", *Matrimoni tra cristiani e musulmani*, 1997; CONFERENCE EPISCOPALE FRANCAISE - SECRETARIAT POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM, *Dossier sur les mariages islamo-chrétiens*, Paris, 1995, 3^a ed.; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung*, Bonn, 1993; BISCHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *Mixed marriage*, London, 1990; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid, 1988; LATIN VICARIAT APOSTOLIC OF KUWAIT, *Notas*, Kuwait City, 1986; COMMISSION INTERDIOCESAINE POUR LE RELATIONS AVEC L'ISLAM, *Les mariages islamo-chrétiens*, Bruxelles, 1983; COMMISSION ON ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS ARCHDIOCESE OF LOS ANGELES AND ISLAMIC CENTER OF SOUTHERN CALIFORNIA, *Marriage in Islam and Roman Catholicism*, Los Angeles, 1983.



talmente cogenti da finire per sostituirsi al potere discrezionale degli Ordinari riducendo, nel caso di specie, ad una mera formalità il potere di concessione della dispensa.

A tal uopo, Paolo VI, nel M.P. *Matrimonia mixta*, in materia di riparto di competenze tra il singolo Vescovo e le Conferenze episcopali, stabili di lasciare per intero al primo l'esercizio del proprio potere discrezionale, così come sancito dal n. 8 b) del decreto conciliare *Christus dominus* (che consente ai Vescovi di dispensare i fedeli sui quali esercitano la loro autorità, quando ritengano che ciò giovi al loro bene spirituale)²⁸, ed alle seconde conferì il potere di determinare le modalità per far valere la ricorrenza di alcuni presupposti in ordine alla richiesta della dispensa dalla *mixta religio*.

Ancora più radicalmente, inoltre, possiamo affermare che l'inosservanza delle norme contenute in disposizioni delle Conferenze episcopali «non può avere forza invalidante, dato che le Conferenze episcopali sono incompetenti a dare leggi irritanti o inabilitanti»²⁹.

Nella produzione legislativa, il tema della dispensa, sia in riferimento ai soggetti abilitati a concederla, sia in riferimento ai contenuti, è stato oggetto di un notevole sviluppo, soprattutto con riguardo allo *status* coniugale ed a quello clericale e religioso.

Di questo, tra l'altro, si occupa anche il documento della Presidenza CEI che presenta al suo interno una composizione molto articolata. Ad una parte introduttiva sul "Contesto pastorale" (nn. 1-5), segue una parte esplicativo-parenetica circa "La visione cristiana del matrimonio" (nn. 6-13). Entrando *in medias res*, il documento offre alcuni suggerimenti di natura squisitamente pastorale circa l'"Itinerario di verifica e di preparazione" (nn. 14-31) e la "Celebrazione del matrimonio e accompagnamento familiare" (nn. 32-37), corredandosi

²⁸ Il riconoscimento in capo agli Ordinari di questo potere dispensatorio ha una notevole importanza, soprattutto perché molto spesso, ha funzionato come detonatore per l'innescio di una serie di diritti particolari, innovativi rispetto alla disciplina generale dell'impedimento di *mixta religio*. È questa la natura stessa del potere dispensatorio e di tutti i fenomeni autorizzatori nel diritto canonico (e la dispensa è uno di essi), di essere un elemento di dinamismo in seno all'esperienza giuridica. Circa la caratteristica della dispensa di *ius nativum* in capo all'Ordinario o di concessione dell'autorità pontificia, vi sono stati lunghi dibattiti all'indomani del Concilio. Sembra che il potere-dovere di provvedere alla cura pastorale dei fedeli nella propria diocesi giunga in capo al Vescovo per la sua propria missione pastorale: cfr. S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 370-392. Si veda, altresì, V. FAGIOLO, *Aspetti giuridico-pastorali della nuova problematica sui matrimoni misti*, in AA. VV., *Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, Vol. III, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1972, pp. 377-411.

²⁹ U. NAVARRETE, *L'impedimento di «disparitas cultus»*, cit., p. 133.



inoltre di quattro appendici di natura variegata: la prima, "Natura dell'impedimento di *disparitas cultus*" (nn. 38-44), è quella più prettamente canonistica e della quale è opportuno analizzare ogni parte, la seconda riguarda "La *Shahâda* (la professione di fede musulmana)" (nn. 45-47), la terza - divulgativa - circa "Alcuni elementi di conoscenza del matrimonio nell'Islâm" (nn. 48-59) e la quarta, di rilevante interesse pratico, contiene la "Modulistica" che richiama più direttamente le disposizioni del *Decreto generale sul matrimonio canonico* del 1990.

Il documento in questione, tuttavia, non è un atto magisteriale, perché, alla luce del n. 12 del M.P. *Apostolos suos*, solo l'Assemblea plenaria di una Conferenza episcopale ha il potere di porre in essere atti di magistero autentico³⁰. Nel caso di specie, si tratta di un atto del Consiglio di Presidenza della CEI su indicazione della Commissione episcopale per l'ecumenismo.

Pur non essendo tuttavia un documento con valore giuridico pieno, rappresenta un testo di riferimento per tutto l'episcopato italiano, con il quale bisogna confrontarsi per trarre spunti al fine di una corretta trattazione degli argomenti in questione.

3 - La natura dell'impedimento di *disparitas cultus*

L'ambito matrimoniale, ed in particolar modo quello relativo ai matrimoni misti, vive oggi una profonda trasformazione, dovuta al fatto che l'ordinamento giuridico canonico ha acquistato sempre maggiore consapevolezza della necessità di limitare il proprio intervento in materia, lasciando alla responsabilità ed al discernimento dei fedeli, la gravità di scelte e di impegni certamente non privi di problematicità³¹.

Il matrimonio misto, infatti, è la risultante della fecondità travagliata ma appagante del dialogo interreligioso, del tentativo di trovare tra le religioni equilibri pacificatori non sempre immediatamente evidenti, della possibilità di superare l'arida logica della contrapposizione tra giusto ed ingiusto, lecito ed illecito, e di guardare finalmente alla realtà del matrimonio non solo nella sua dimensione giuspositivistica, ma anche (e forse soprattutto) nella sua

³⁰ A. PERLASCA, *Le «Indicazioni» della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana concernente i matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, in *Ius Ecclesiae*, XVII (2005), 3, p. 861.

³¹ C. J. ERRÁZURIZ M., *I matrimoni misti: approccio interordinamentale e dimensioni di giustizia*, in *Ius Ecclesiae*, XVII (2005), 1, pp. 221-222.



immancabile connotazione soprannaturale³².

È pur vero, tuttavia, che nel caso di matrimoni misti in cui le differenze religiose sono più marcate, come nel matrimonio tra cattolici e musulmani, «l'esperienza maturata negli anni recenti induce in linea generale a *sconsigliare o comunque a non incoraggiare questi matrimoni* (corsivo proprio)»³³.

Anche in queste ipotesi, così come negli altri casi di matrimoni misti previsti dal Codice, lo strumento cui il diritto canonico si affida, è la dispensa, da parte dell'Ordinario, dall'impedimento di *disparitas cultus*.

Assistiamo però, non senza sorpresa, ad un notevole mutamento di tendenza in merito a queste forme dispensatorie: generalmente, infatti, la dispensa aveva lo scopo di permettere qualcosa che in sé doveva essere vietato, in forza di un diritto proprio del fedele, generato dal suo battesimo. Nel caso di specie, invece, la dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus* vuole dare sostegno ad un sacramento e ad un diritto del fedele (quello al matrimonio, appunto) che con l'avvento di Cristo è stato tramutato da «realità terrestre in strumento di salvezza»³⁴.

Nel caso specifico del matrimonio tra parte cattolica e parte musulmana, la disciplina della dispensa sembra caratterizzarsi ancora di più nel senso di una certa asimmetria, a motivo della forte e persistente diversità di struttura tra il matrimonio canonico ed il matrimonio islamico³⁵.

I pochi elementi di contiguità tra i due istituti, valorizzati nel documento, sono relativi ad alcune finalità del matrimonio, quali la pace tra gli uomini e la riproduzione della specie, assunte a giustificazione dell'interesse giuridico per le relazioni umane di tipo

³² *Ibidem*, p. 224.

³³ *Ind. Pres. CEI*, n. 3.

³⁴ S. BERLINGÒ, *La natura canonica dei matrimoni misti*, cit., p. 100.

³⁵ Nel diritto islamico l'impedimento per disparità di culto assume connotazioni diverse a seconda di quale dei nubendi sia musulmano e quale di altra religione; alla donna è assolutamente impedito sposare un non musulmano, in quanto vi è nel mondo islamico la consapevolezza dell'esistenza di alcuni caratteri del matrimonio islamico, considerati essenziali, che non possono non essere condivisi da colui che sulla donna esercita una potestà. All'uomo musulmano, invece, è consentito sposare una donna appartenente ad una delle religioni del Libro, che tradizionalmente vengono considerate solo il cristianesimo, l'ebraismo e l'islām. Tuttavia, secondo alcuni Autori, si può prefigurare una certa apertura che farebbe rientrare in queste religioni del Libro, anche alcune religioni minoritarie: cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Il matrimonio nel diritto islamico*, in R. ALUFFI BECK PECCOZ - A. FERRARI - A. MORDECHAI RABELLO, *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, a cura di S. FERRARI, Giappichelli, Torino, 2006, p. 200.



coniugale sia dal diritto matrimoniale canonico che da quello islamico³⁶.

Le *Ind. Pres. CEI* ribadiscono in modo quasi pedissequo, nell'ipotesi di matrimonio celebrato in Italia, la disciplina codicistica circa la possibilità di concessione della dispensa da parte dell'Ordinario del luogo nell'ipotesi di matrimoni misti *ex can 1086*.

Nonostante il documento presenti una visione realisticamente problematica di questa particolare figura di matrimonio misto, esso non dà luogo ad un atteggiamento ostativo, ma si limita ad esigere un *surplus* di verifica in ordine alla sussistenza delle condizioni ritenute indispensabili per costruire un'unione familiare solida, fondata su basi certe³⁷. Non si può negare, infatti, il cammino piuttosto irto che queste

³⁶ Nonostante i due istituti siano caratterizzati da profonde differenze che riflettono la lontananza tra la religione cattolica e quella islamica, si possono sorprendentemente ravvisare importanti elementi di contatto. Il termine "soprannaturale", per esempio, è imprescindibilmente legato in entrambe le fedi al fenomeno religioso: per il cristianesimo e l'islâm l'unica forma di soprannaturale è, infatti, quella di tipo religioso (cfr. R. SACCO, *Soprannaturale e diritto nelle esperienze degli ultimi millenni*, in AA. VV., *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2/2002, p. 245). Ancora per entrambe le religioni alla base del matrimonio vi è l'amore coniugale. Tale affermazione, che potrebbe sembrare scontata, acquisisce maggiore rilievo se si pensa che l'amore è posto prima del diritto e della giustizia e diventa elemento caratterizzante del matrimonio «a livello planetario e nell'intera ecumene» e, segnatamente, nel matrimonio islamo-cattolico: cfr. S. BERLINGÒ, *Dal matrimonio alla famiglia: profili giuridici dei rapporti uomo-donna e figli dal punto di vista cattolico*, in *Annuario DiReCom*, II (2003), 2, p. 68. Si veda, altresì, E. BORGMAN, *Il Dio trascendente e presente come spazio per l'Illuminismo. Il dialogo teologico tra cristiani e musulmani come contributo alla modernità*, in *Concilium*, 5/2005, p. 139. Circa il problema giuridico dell'esplicitazione e della comprensione dei concetti apparentemente ovvi, si veda D. FARIAS, *L'ermeneutica dell'ovvio. Studi sull'esplicitazione dei principi più evidenti*, Vol. I, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 27-44.

³⁷ A. MONTAN, *op. cit.*, pp. 151-168; A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, cit., pp. 102-105; A. ALBISETTI, *Matrimoni acattolici e interconfessionali*, in V. FREZZA (a cura di), *Gli ordinamenti delle confessioni religiose a confronto: la famiglia*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 5-13; P. MONETA, *Il matrimonio tra persone di diversa fede religiosa*, in *Dir. Eccl.*, CXIV (2003), 4, pp. 1319-1333; F. FINOCCHIARO, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 43-44; J. M. SERRANO-RUIZ, *Famiglia e pluralismo religioso: note introduttive. Presupposti e prospettive nel sistema canonico*, in AA. VV., *Tutela della famiglia e dei minori nel Codice di diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano, 2000, pp. 100 ss.; F. D'AGOSTINO, *Famiglia e pluralismo religioso: la prospettiva ecclesiale*, *ivi*, pp. 113 ss.; P. PELLEGRINO, *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, "Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico" 27 - Sezione canonistica, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 5-36; IDEM, *L'impedimento di disparità di culto nel diritto canonico latino (can. 1086 par. 1, par. 2, par. 3)*, in *Dir. Eccl.*, CX (1999), I, pp. 149-180; F. R. AZNAR GIL, *Derecho Matrimonial Canónico. Vol. I: Cánones 1055-1094*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 369-387; E. COLAGIOVANNI, *Matrimonio di cattolici con non battezzati o con battezzati non cattolici*, in *Mon. Eccl.*, CXVIX (1994), Vol. I-II, pp. 177-186; M. BUCCIERO, *I matrimoni misti: aspetti*



famiglie potrebbero avere dinanzi, soprattutto qualora entrambe le parti volessero vivere lo *status* di vita matrimoniale fortemente o anche debolmente coeso con la propria fede³⁸.

Le *Ind. Pres. CEI* tratteggiando la natura dogmatica e giuridica dell'impedimento di *disparitas cultus*, enucleano il motivo principale - sebbene non unico - per cui la Chiesa cattolica si è mostrata sempre incline a dispensare questo impedimento, consentendo il matrimonio tra persone di fedi diverse, nonostante la profonda differenza tra religione islamica e cattolica.

Richiamando il can. 1086, che fa riferimento all'impedimento di disparità di culto, viene ribadita la legittimità del matrimonio tra persone di fede diversa, in forza della consapevolezza che «il matrimonio di una parte cattolica con un non battezzato può realizzare valori positivi di indubbio rilievo, quali l'esercizio del diritto alle nozze e alla procreazione con la persona liberamente scelta, in una comunione di vita fedele ed indissolubile, secondo il progetto primordiale di Dio sull'uomo e sulla donna»³⁹; in altri termini, anche in ipotesi estremamente complesse e pericolose per lo stesso mantenimento della

storici e canonici, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1996; B. ZONTA, *I matrimoni tra cattolici e musulmani*, in *Communio*, 3/1996; U. NAVARRETE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio (can. 780 CCEO)*, in AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, LEV, Città del Vaticano, 1994, pp. 100 ss.; S. ALLIEVI, *L'Islam e i matrimoni interreligiosi*, in *Orientamenti pastorali*, 4/1994, pp. 56 ss.; A. C. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 243-260; M. BORRMANS, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti tra parte cattolica e parte musulmana*, in *QDE*, 3/1992, p. 329; S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, in AA. VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico. Studi in onore di Ermanno Graziani*, "Studi giuridici" XIX, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1989, pp. 53-69; T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi: ordo, votum, disparitas cultus*, in AA. VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, cit., pp. 192-202; L. D. PIVONKA, *Ecumenical or mixed marriage in the new code law*, in *The Jurist*, 1983, pp. 103 ss.

³⁸ A tale scopo le *Ind. Pres. CEI* prevedono, tra i compiti dell'operatore pastorale nella fase preliminare e preparatoria alle nozze, che la coppia venga istruita sul fatto che per affrontare le difficoltà nella propria vita matrimoniale vista la differenza di religione, occorrerà mettere in atto tutta una serie di strumenti che non potranno essere lasciati all'improvvisazione dei coniugi, ma andranno coordinati con iniziative a cura della comunità cristiana: cfr. A. MONTAN, *op. cit.*, p. 157. Tale prassi, che può avere certamente risultati positivi, era stata già invocata come *Neue Kurz* per la Chiesa cattolica, chiamata a fare sempre più ricorso, in casi come questi, a mezzi di carattere pastorale piuttosto che a strumenti meramente giuridici e quindi a rendere sempre più efficaci gli strumenti preventivi alla celebrazione del matrimonio, piuttosto che proibire il matrimonio: cfr. P. MONETA, *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali*, in AA. VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, cit., pp. 27-28.

³⁹ *Ind. Pres. CEI*, n. 39.



fede, resta saldo il principio assoluto del “diritto al matrimonio” così come espresso dal brocardo: *homo habet ab ipsa natura indubium ius ad matrimonium ineundum et utendum*.

Nella pedissequa osservanza del can. 1125 (forse, in verità, non ben amalgamata con la situazione concreta di un matrimonio tanto peculiare), il documento fa riferimento ad una «causa giusta e ragionevole» come condizione per la concessione della dispensa.

Generalmente, nella prassi, in ipotesi diverse da quella del matrimonio islamo-cristiano, questa «giusta e ragionevole causa», può consistere nell’ostinazione dei nubendi a sposarsi in ogni caso, anche senza dare al matrimonio una connotazione religiosa.

Nel caso del matrimonio tra cristiani e musulmani, assistiamo, invece, ad una sorta di inversione di tendenza; in tali casi, infatti, considerati i gravi problemi sottesi ed il rischio della irreversibilità di un matrimonio fallimentare per la parte cattolica, viene consigliato agli Ordinari di “tollerare” il matrimonio civile (e quindi di non concedere la dispensa), consentendo implicitamente in tal modo alla parte cattolica di poter in seguito legittimamente accedere ad un nuovo matrimonio religioso civilmente valido⁴⁰, qualora il primo matrimonio civile dispari naufragasse, o di potere regolarizzare la posizione canonica attraverso gli strumenti che il Codice di diritto canonico mette a disposizione, qualora il matrimonio dispari superasse felicemente la prova della convivenza quotidiana.

In tali casi, quindi, il matrimonio civile si configurerebbe come il male minore, visto che non vincolerebbe la parte cattolica a vivere una situazione matrimoniale irreversibile, pur facendole perdere lo stato di grazia⁴¹.

Sembra quindi che la CEI si sia posta sulla scia di altre Conferenze episcopali che, in considerazione dei poderosi flussi migratori verificatisi, sono state costrette ad affrontare per prime il problema di questi matrimoni.

I Vescovi del Belgio suggeriscono, in caso di indifferenza religiosa della parte cattolica pronta a sposarsi con una parte musulmana, il matrimonio civile. Così pure i Vescovi del Nord Africa, in cui insistono paesi con popolazione a grande maggioranza

⁴⁰ A. MONTAN, *op. cit.*, p. 159; G. CHIARETTI, *I matrimoni islamo-cristiani. Introduzione*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, cit., p. 6; U. NAVARRETE, *L’impedimento di «disparitas cultus»*, cit., p. 131.

⁴¹ Questo “valore” del matrimonio civile, acquista maggiore vigore soprattutto nell’ipotesi in cui la coppia intendesse stabilirsi in un paese islamico; in tali casi espressamente il documento afferma che «a tutela della moglie cattolica si potrebbe tuttavia tollerare la celebrazione del matrimonio civile in Italia» (*Ind. Pres. CEI*, n. 44).



musulmana, suggeriscono di arrivare al matrimonio religioso solo dopo aver fatto un cammino che, verosimilmente, parta da una forma di unione civile senza connotazioni religiose. Così pure la Conferenza Episcopale Canadese, per la quale la scelta della forma di matrimonio tra le parti deve essere l'esito di un cammino che la coppia deve fare insieme ad un responsabile pastorale che vagli quale sia la soluzione migliore⁴².

4 - Le *promissiones* prestate dai nubendi

La concessione della dispensa, è subordinata alla realizzazione di certe condizioni che non possono essere valutate con leggerezza, ma, per la loro rilevante portata, devono essere analizzate in profondità, evitando un ossequio meramente formale⁴³.

Le cautele sono approntate dalle *Ind. Pres. CEI*, a motivo della notevole differenza tra il diritto matrimoniale islamico e quello canonico, in particolare con riferimento alla sottomissione della donna all'uomo, legittimata dal contratto matrimoniale musulmano e del tutto incompatibile invece con i presupposti del matrimonio canonico⁴⁴.

Queste condizioni hanno subito, dal 1917 ad oggi, una profonda trasformazione terminologica: sotto l'egida del Codice del 1917, infatti, venivano definite *cautiones* mentre nell'attuale Codice sono qualificate come *promissiones*⁴⁵. Ciò, lungi dal ridursi ad una mera questione semantica, è segno di un'apertura della disciplina codiciale alla novità del Concilio, che propone l'universalità del principio della libertà di

⁴² G. BONI, *Disciplina canonica universale circa il matrimonio tra cattolici e islamici*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, cit., pp. 145-146.

⁴³ X. MARTÍNEZ GRAZ - J. L. LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS, *Matrimonios entre católicos y musulmanes. La realidad catalana*, in *Ius canonicum*, XLIII (2003), 85, p. 342.

⁴⁴ Dobbiamo sempre tenere presente, che nel mondo islamico non vi è una netta separazione, così come si presenta nei paesi occidentali in misura sempre maggiore, tra diritto profano e diritto sacro, o tra diritto secolare e diritto religioso: tutto il diritto musulmano è di origine sacra, fondato sulla *Šarī'a* che non concede spazio al prodursi di qualsivoglia forma di diritto secolare: cfr. S. FERRARI, *Pluralità di sistemi matrimoniali e prospettive di comparazione*, in AA. VV., *Daimon*, cit., p. 36. Si veda, altresì, H. KÜNG, *Islam. Passato, presente, futuro*, BUR, Milano, 2007, p. 668; G. DE ROSA, *Sul matrimonio tra musulmani e cristiani*, in "La Civiltà Cattolica", CLI (2000), 3595, pp. 43-53.

⁴⁵ S. BERLINGÒ, *Dal matrimonio alla famiglia*, cit., p. 66. Tale inversione di tendenza, era già presente prima della riforma del Codice ed all'indomani della chiusura del Concilio: le "Indicazioni pastorali della commissione episcopale per l'ecumenismo" del 20 Giugno 1972, affermavano che a seguito del M.P. *Matrimonia mixta* erano abolite le *cautiones* della parte non cattolica ed alla parte cattolica si domanda solo una *promissio* (*Enchiridion CEI* n. 4237).



coscienza e del rispetto del pluralismo religioso.

Ne consegue che l'adempimento delle *promissiones* non è considerato, come lo era invece quello delle *cautiones* sotto l'egida del vecchio Codice, determinante per la validità della dispensa. Gli Autori contemporanei, infatti, nonostante non siano unanimemente concordi, propendono per considerarle condizioni per la mera liceità della dispensa⁴⁶.

La concessione della dispensa, quindi, in assenza delle *promissiones* sarà illecita ma valida, essendo sufficiente, per la sua validità, una *iusta et rationabilis causa*⁴⁷.

La valutazione della congruità della causa rispetto ai criteri summenzionati, è riservata all'Ordinario: ciò comporta che il mero impegno dei nubendi di rispettare le norme previste dal Codice e dai documenti ad esso successivi o complementari, non "obbliga" in alcun modo l'Ordinario a concedere la dispensa. Non vi è infatti tra i nubendi (da un lato) ed il Vescovo (dall'altro) un vincolo sinallagmatico assimilabile a quello contrattuale: ai soggetti che chiedono la dispensa (e che, quindi, esercitano il loro diritto naturale e assoluto al

⁴⁶ A. MONTAN, *Disciplina canonica particolare circa il matrimonio tra cattolici e islamici*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, cit., pp. 137-139. In passato, vigente il Codice del 1917, le *cautiones* (molto più vincolanti in quanto richiedevano un impegno da parte del coniuge acattolico di non turbare la fede del cattolico, la garanzia da parte di entrambi di battezzare i figli nella Chiesa cattolica e la "certezza morale" che queste garanzie sarebbero state adempiute), erano considerate un requisito necessario per la valida concessione della dispensa, quindi, qualora fossero mancate, il matrimonio così contratto sarebbe stato invalido, salvo che non si fosse dimostrata l'esistenza di *cautiones* implicitamente prestate. Ma già l'istruzione *Matrimonii sacramentum* del 1966 aveva abrogato questa efficacia invalidante: cfr. P. ERDÖ, *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica (La disparità di culto)*, in AA. VV., *I matrimoni misti*, cit., p. 21; H. FRANCESCHI, *Rassegna di giurisprudenza in tema di impedimento di disparità di culto*, cit., p. 182; G. P. MONTINI, *Le garanzie o "cauzioni" nei matrimoni misti*, in QDE, 3/1992, p. 292. Alcuni Autori, tentando di risolvere il problema più alla radice, affermano che il matrimonio dispari, officiato senza la necessaria dispensa, non sarebbe nullo ma invalido, in quanto comunque avrebbe l'apparenza e la forma di un vero matrimonio: cfr. J. F. CASTAÑO, *Gli impedimenti matrimoniali*, in AA. VV., *Il matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, Collana "Il Codice del Vaticano II" diretta da A. LONGHITANO, EDB, Bologna, 1991, 2ª ed., p. 145.

⁴⁷ Occorre, però, sempre tener presente che l'Ordinario «fa un corretto uso del potere lui affidato quando, in vista del bene spirituale dei fedeli commessi alle sue cure, si induce [...] al rilascio di una dispensa da impedimento matrimoniale, anche se non ricorre una di quelle precise cause consolidate dalla tradizione canonistica [...]; ma egli certo non usa bene il suo potere, qualora il rilascio avvenga senza il ricorso di alcun presupposto di fatto che lo giustifichi»: S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, cit., pp. 398-399. Si veda, altresì, L. MUSSELLI, *Nullità e scioglimento del matrimonio canonico tra cattolici e islamici*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, cit., p. 174.



matrimonio da celebrarsi *in facie Ecclesiae*) spetta esibire la “causa” per la quale richiedono il provvedimento; al Vescovo compete valutare nel merito la “giustizia e ragionevolezza” della causa che sono sempre rimesse al suo vaglio discrezionale consistente nel verificare la soddisfazione delle esigenze a tutela della fede della parte cattolica⁴⁸.

La pedissequa riproposizione dello stesso contenuto delle norme codiciali all'interno delle *Ind. Pres. CEI* mostra che, nel caso di un matrimonio tra parte cattolica e parte islamica, la differenza rispetto alle altre forme di matrimoni misti non è data, *in iure condito*, dalla diversità di condizioni per la concessione della dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus*, ma dalla possibilità del concreto verificarsi di tali condizioni, nel caso di specie piuttosto problematica.

Le prescrizioni del documento danno la sensazione di essere un po' troppo appiattite sulla disciplina codiciale, anche rispetto a norme complementari analoghe di altre Conferenze episcopali. Solo in parte giovano a dissipare questa impressione quelle “espansioni di disciplina” previste per aspetti particolari, come il dovere di informativa alla parte musulmana, delle quali si tratterà in seguito.

La redazione di norme complementari nel caso di specie è da attribuire verosimilmente alla necessità di prevedere, nel caso di un matrimonio islamo-cattolico, un'applicazione puntuale di norme universali già contenute nel Codice: le *Ind. Pres. CEI*, quindi, non aggiungono norme nuove o diverse, ma precisano il modo di applicare norme già esistenti.

Alla luce di ciò, è più agevole comprendere la difficoltà dei Pastori chiamati ad adattare la norma universale del Codice ad una situazione tanto particolare, ad applicare principi apparentemente assodati, canonicamente legittimi, ma che, nell'ipotesi di matrimonio tra cattolici e musulmani, presentano una contraddittorietà implicita. Alcune condizioni dettate per l'ottenimento della dispensa, infatti, *rebus sic stantibus*, difficilmente potranno essere concretamente ottemperate, e potranno ottenere spesso un ossequio meramente intenzionale e formale.

A tal proposito, le *Ind. Pres. CEI* coerentemente affermano che i nubendi (leggasi, la parte cattolica) non potranno assolutamente dare sufficienti garanzie circa l'ottemperamento degli impegni assunti, salvo che una delle parti (quella musulmana nel caso *de quo*) non venga meno alla propria fede formalmente o fattivamente⁴⁹.

⁴⁸ S. BERLINGÒ, *La natura canonica dei matrimoni misti*, cit., p. 105; S. VILLEGIANTE, *Matrimonio cattolico e matrimonio musulmano: due mondi a confronto nel matrimonio dispari*, in *Mon. Eccl.*, XXII (1986) 4, p. 489; C. J. ERRÁZURIZ M., *op. cit.*, p. 235.

⁴⁹ *Ind. Pres. CEI*, nn. 3-5.



Si ravvisa, quindi, una certa contraddittorietà *in nuce*, quasi un ossimoro, nella disciplina dettata in materia: da un lato infatti si prevedono norme concrete e ben confezionate che dovrebbero mettere al riparo da problemi, dall'altro si percepisce subito che le condizioni richieste non potranno essere facilmente soddisfatte.

Ciò sollecita l'uso di una certa prudenza nella concessione della dispensa, in quanto bisogna sempre tenere presente che, nonostante gli impegni taciti della parte islamica, essa non si sottrarrà facilmente all'ossequio alle norme della propria fede, a meno che non voglia estromettersi dalla propria comunità religiosa⁵⁰.

Ma, provocare un dissidio con la propria comunità religiosa in capo alla parte non cattolica, non è nello spirito del matrimonio misto⁵¹: esso, infatti, non è un percorso agevolato per facile proselitismo o un'anticamera di repentine conversioni (che, naturalmente, non sono da escludersi *ex ante*); esso è, invece, lo strumento che la Chiesa offre ai fedeli per poter vivere il matrimonio conformemente alla propria fede, pur non potendo godere appieno della sua dimensione sacramentale.

A questo atteggiamento di tendenziale apertura e flessibilità da parte della Chiesa cattolica⁵², che tende a salvaguardare sempre l'interesse della persona umana ed a trovare soluzioni che, pur nell'obbedienza alla fede, ne garantiscano la realizzazione, non corrisponde pari apertura da parte del sistema matrimoniale islamico, fortemente incentrato sull'intransigenza dell'appartenenza religiosa.

Il diritto musulmano, infatti, vieta alla donna musulmana di sposare un uomo non musulmano e garantisce allo sposo musulmano tutta una serie di diritti e prerogative sulla sposa non musulmana,

⁵⁰ L. MUSSELLI, *op. cit.*, p. 174.

⁵¹ Nel matrimonio misto, infatti, devono contemperarsi due principi difficilmente conciliabili: l'obbligo, per un cattolico, di testimoniare la propria fede, e il dovere di rispettare la libertà di coscienza dell'altro coniuge. Lo scopo allora del matrimonio misto non è dissuadere la parte non cattolica dal suo credo religioso ed attirarla indiscriminatamente verso le proprie convinzioni di fede, ma trasformare un'occasione di conflitto a motivo di religione in un cantiere per la edificazione di pace interreligiosa: cfr. sul punto G. ZIZOLA, *op. cit.*, p. 174. Circa il dibattito, in seno al Sinodo, sul rapporto tra finalità dei matrimoni misti e conversione della parte non cattolica, si veda anche G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea Generale* (29 Sett. - 29 Ott. 1967), Ed. "La Civiltà cattolica", Roma, 1968, pp. 329-438.

⁵² La spinta innovatrice del Concilio Vaticano II ha completamente pervaso il diritto canonico postconciliare che si è appropriato dei valori propri del personalismo: cfr. E. DIENI, *Il diritto come «cura». Suggestioni dall'esperienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), giugno 2007, p. 10. Si veda, altresì, F. VECCHI, *Disparitas cultus circa «i matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia»*. Tendenze effimere di interscambio tra modelli matrimoniali, in *Diritto e religioni* I (2006) 1/2, pp. 145-165; G. P. MONTINI, *op. cit.*, p. 287.



mostrandosi del tutto insensibile alla conoscenza dei diritti di cui essa avrebbe goduto qualora avesse sposato un uomo della propria religione⁵³. Bisogna ricordare tuttavia, che la donna non è costretta a convertirsi, ma anzi deve essere rispettata nella sua fede: oltre al diritto di mantenere e praticare la religione in casa e di andare nella Chiesa o nella Sinagoga, le sarebbe oggi riconosciuto, secondo gli orientamenti espressi da alcuni giuristi musulmani, il diritto ad essere scortata dal marito o dai figli presso il proprio luogo di culto⁵⁴.

Questo differente regime giuridico per uomini e donne costituisce addirittura il presupposto giustificativo dell'impedimento di differente religione per il diritto islamico. Infatti, mentre l'impedimento di *dispartitas cultus* nel diritto canonico ha come fondamento la tutela della fede, cioè l'interesse della Chiesa perché venga preservata e non esposta a rischi la virtù teologale della fede in capo ai suoi membri⁵⁵, nel diritto islamico, invece, il divieto per la donna di unirsi ad uno sposo non musulmano, è basato sul principio della "adeguatezza matrimoniale". Infatti secondo il diritto islamico, lo sposo non può essere inferiore alla sposa, ed essendo considerata la religione islamica quella definitiva per l'umanità, quella perfetta e completa che porta a compimento tutte le altre religioni (cristianesimo ed ebraismo in particolare), in tal caso la donna islamica sarebbe superiore al proprio marito non islamico e ciò contraddirebbe all'esigenza della soggezione di lei al proprio sposo⁵⁶.

Qualora quindi, queste discriminazioni venissero superate e si giungesse ad un principio di parità tra i coniugi, è possibile pensare che anche questo impedimento sarebbe ridimensionato⁵⁷.

4.1 - La dichiarazione di evitare il pericolo di abbandono della fede

⁵³ La scuola giuridica sciita vieta in ogni caso il matrimonio tra parte musulmana e non musulmana, salvo che non si voglia fare un matrimonio temporaneo (*mut'a*): cfr. KEK, CCEE, COMITATO "ISLAM IN EUROPA", *Matrimoni tra cristiani e musulmani*, cit., Parte prima, Sez. III, n. 3 c).

⁵⁴ F. KARCIC, *La disparità religiosa nel diritto islamico riguardo allo statuto personale: il caso dei matrimoni interreligiosi*, in *Annuario DiReCom*, II (2003), 2, p. 44.

⁵⁵ D. MOGAVERO, *Il matrimonio con dispensa per "dispartitas cultus" nell'ordinamento canonico*, cit., p. 55.

⁵⁶ Sono tuttavia in crescita i matrimoni dispari in cui è la donna musulmana a sposare un uomo cattolico e questo è indice di un profondo cambiamento della concezione religiosa in capo agli stessi musulmani. In tali casi la concessione della dispensa al nubendo cattolico da parte dell'Autorità ecclesiastica presenta minori difficoltà ed un iter più accelerato: cfr. A. CASOLO, *Aspetti pastorali dei matrimoni islamo-cristiani, con riferimento alla rilevazione per Diocesi* (contributo di B. GHIRINGHELLI), in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, cit., p. 29.

⁵⁷ R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *I codici di diritto familiare nei paesi musulmani*, cit., p. 52.



cattolica

Analizzando le condizioni previste dal can. 1086 per la concessione della dispensa, e richiamate al n. 41 a) delle *Ind. Pres. CEI*, la prima tutela è quella approntata per far fronte al pericolo di apostasia della parte cattolica; pur ammettendo l'assoluta buona fede e la ferma volontà di questa nel mantenere integro il proprio credo, non si esclude l'evenienza che il fedele cattolico si veda costretto a venir meno ai suoi propositi per non turbare la pace familiare.

L'obbligo di mantenere la propria fede è alla base di ogni riflessione in materia: non è possibile, infatti, pensare all'impronta spirituale di una famiglia mista o all'educazione degli eventuali figli, se non si parte dalla consapevolezza della propria vita di fede e dal desiderio di testimoniarla e donarla. Questo è il primo ed indefettibile presupposto affinché il fedele possa vivere la sua dimensione cristiana nell'ambito familiare⁵⁸.

Tali osservazioni varrebbero maggiormente qualora la coppia scegliesse di andare a vivere in un paese governato da un regime teocratico islamico in cui non risultasse garantita la libertà di religione. I casi di cronaca e l'esperienza maturata mostrano che la pressione cui vengono sottoposti gli sposi sarebbe non facilmente gestibile a causa della forte commistione tra cultura, società e religione: ciò impedirebbe o renderebbe estremamente difficoltosa la professione di una fede diversa da quella islamica.

Le *Ind. Pres. CEI*, riprendendo il Codice, intendono soddisfare l'esigenza di tutelare la parte cattolica semplicemente con la richiesta di impegnarsi a non abbandonare la fede cattolica. Occorre tuttavia osservare che, in questo caso, non è espressamente previsto che sia prestata una "sincera promessa", ma soltanto che la parte cattolica *declarat se paratam esse*; ciò, tuttavia, implica una sincerità di questa dichiarazione e quindi una serietà di propositi. In tale caso sarebbe da ritenersi invalida la dispensa che venisse concessa qualora la parte, pur dichiarando *expressis verbis* di voler preservare la sua fede, successivamente ponesse in essere azioni totalmente contrarie a tale impegno, in esecuzione di un preciso disegno di mistificazione delle dichiarazioni offerte in vista della concessione della dispensa.

A rendere invalida la dispensa, dunque, in tale caso, non sarebbe la falsità della dichiarazione che, come abbiamo visto, rilevarebbe solo per la liceità, ma il fatto che mancherebbe una «giusta e ragionevole causa» per la richiesta della dispensa, elemento questo necessario *ad*

⁵⁸ C. J. ERRÁZURIZ M., *op. cit.*, p. 232.



*validitatem*⁵⁹.

Ancora, secondo altri Autori, il dovere di preservare la propria fede sarebbe da ritenere obbligo di diritto divino e, qualora non corrispondesse alla reale intenzione del promittente ma fosse soltanto “dichiarato” per procurarsi la dispensa, renderebbe la stessa invalida per la trasgressione del *ius duvinum*⁶⁰.

Come è stato già fatto osservare, la maggiore tutela è prevista soprattutto nel caso in cui la parte cattolica sia la donna; ciò non solo per il fatto che, secondo la *Šarī'a*, alla donna musulmana è fatto divieto di sposare un uomo non musulmano⁶¹ (e quindi in caso di matrimonio misto in cui la parte acattolica sia l'uomo e quella musulmana sia la donna non si darebbe matrimonio), ma soprattutto per la assoluta differenza di qualificazione tra l'uomo e la donna nel diritto matrimoniale islamico.

Particolarmente preoccupante è la motivazione che sta alla base di questa minore attenzione ai diritti della donna: tale disciplina, infatti, trae origine dal fatto che la natura dei diritti in capo ai due sposi non è data, come nel nostro ordinamento giuridico ed in tutti gli ordinamenti occidentali, oltre che dalla legge positiva, da una fonte (ritenuta) di diritto naturale (che garantisce una piattaforma comune e valevole in egual modo per tutti)⁶², ma soltanto dalla legge islamica. Ciò, evidentemente, inibisce un sereno dialogo tra coloro che professano la religione islamica e soggetti che aderiscono a fedi diverse.

La legge e la giurisprudenza islamica (facciamo qui riferimento sempre a quella sunnita⁶³, che è quella di maggioranza in Italia), ancora oggi tendono a dissolvere il diritto naturale nel diritto divino rivelato, ritenendo che giusto ed ingiusto hanno fondamento esclusivamente

⁵⁹ S. VILLEGIANTE, *op. cit.*, p. 490.

⁶⁰ G. BONI, *op. cit.*, p. 79.

⁶¹ È questa una forma di «divieto di eterogamia confessionale», secondo la felice definizione di E. DIENI, *Introduzione al tema (matrimoni e ordinamenti religiosi)*, in AA. VV., *Daimon*, cit., p. 7.

⁶² È pacifica in dottrina l'affermazione secondo cui la Chiesa scopre ed interpreta le norme, iscritte nella legge naturale, sul matrimonio; non le crea ed è tenuta a riconoscerle e ad osservarle: cfr. J. M. SERRANO RUIZ, *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*, in AA. VV., *Il matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, cit., p. 80. Tale affermazione, riportata nel campo del diritto civile, è pienamente utilizzata (fatta risalire, per altro, a Karl Marx), nel senso che chi contrae il matrimonio non lo crea ma lo scopre e quindi deve sottomettersi alle sue leggi senza tentare di stravolgerne l'ordine naturale: cfr. A. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, CEDAM, Padova, 1994, 35^a ed., p. 249.

⁶³ Da notare, altresì, che i musulmani in Italia sono quasi tutti sunniti, eccetto un piccolo gruppo di sciiti: cfr. T. NEGRI, *Realtà e sviluppo della presenza islamica nel contesto italiano*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, cit., p. 8.



nella volontà di Dio; un atto umano, quindi, acquista la sua connotazione di “buono” o “cattivo” non in se stesso, ma in ossequio al fatto che Dio l’abbia comandato o proibito. Tale forma di assorbimento non impedisce, tuttavia, nel mondo giuridico musulmano, l’analisi razionale del diritto ed il ricorso alla ragione, come strumento interpretativo delle norme⁶⁴.

4.2 - La promessa del battesimo e dell’educazione cattolica dei figli

Profili ancora più problematici presenta il secondo impegno richiesto alla parte cattolica, cioè la sincera promessa di «fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica» (can 1086 n.1 e n. 41 *Ind. Pres. CEI*).

Nella vigenza del Codice del 1917, e nel contesto teologico matrimoniale preconiliare, si riteneva che l’eventualità che i figli di una coppia mista non venissero educati nella fede cattolica e non entrassero, mediante il battesimo, a far parte della comunità cristiana fosse, alla stregua del pericolo della perdita della fede, un impedimento di diritto divino tale da proibire *in radice* la celebrazione di un matrimonio valido.

Con l’avvento del Concilio Vaticano II, e del nuovo Codice di diritto canonico, questo effetto “paralizzante” sembra essere ridimensionato: qualora, infatti, non si potesse garantire un’aggregazione della prole, nata da matrimonio misto, alla Chiesa cattolica, la celebrazione del matrimonio sarebbe ugualmente possibile⁶⁵.

È notorio che nel diritto islamico vi è l’obbligo di educare i figli

⁶⁴ J. PRADER, *Il diritto matrimoniale islamico e il problema del matrimonio fra donna cattolica e musulmano*, in AA. VV., *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto canonico*, Il Messaggero, Padova, 1992, p. 141; F. TRAMONTANA, *La nuova Carta araba dei diritti dell’uomo tra tradizione e innovazione*, in *Giur. cost.* 2005, II, pp. 1479 ss. Appare oltremodo interessante ciò che afferma, a tal proposito, un insigne ed arguto Autore, secondo il quale il punto centrale dell’islâm non è la teologia ma il diritto, spesso esercitato da teologi: quindi, riferendosi all’islâm moderno, «l’islam, in origine religione dell’*ethos*, ora diviene religione della legge»: H. KÜNG, *op. cit.*, p. 254.

⁶⁵ Dottrina autorevole però, ritiene che questo passaggio evolutivo e questo “ammorbidimento” della normativa relativa alla promessa di fare il possibile per educare i figli nella Chiesa cattolica, non sia così scontato come, a prima vista, potrebbe sembrare; sembra infatti una contraddizione in termini volere rivendicare, e chiedere alla Chiesa cattolica, il diritto a contrarre matrimonio cristiano, dichiarando di volerne vivere profondamente i valori, quando poi si rinuncia a trasmettere ai figli la fede cattolica che, per un cattolico coerente, rappresenta il bene supremo: cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *op. cit.*, pp. 239-249.



dei fedeli all'islâm secondo la propria credenza, quindi, soprattutto nell'ipotesi in cui la vita della coppia dovesse svolgersi in un paese musulmano, è assolutamente improbabile che la parte cattolica possa in alcun modo interloquire nell'educazione religiosa dei figli⁶⁶.

A tal fine il n. 42 *Ind. Pres. CEI* sconsiglia fortemente la concessione della dispensa qualora la coppia manifestasse la volontà di trasferirsi in un paese islamico, o intendesse celebrare un matrimonio islamico, consentendo in tali casi, ma solo in misura residuale, la possibilità che per tutelare il coniuge cattolico, i nubendi celebrino un matrimonio civile in Italia. Resta, tuttavia, la consapevolezza che nell'ipotesi in cui i principi del matrimonio civile italiano fossero confliggenti con quelli del paese musulmano in cui la coppia andasse a vivere, varrebbero soltanto quelli islamici.

Tale orientamento rientra nelle oscillazioni dottrinali tra posizioni apertamente rigoriste, che assolutamente escludono la possibilità di contrarre matrimonio (ritenendolo pertanto invalido) qualora la parte cattolica fosse pienamente consapevole di non poter incidere in alcun modo sull'educazione ed istruzione dei propri figli, e posizioni più aperte, che tentano di spostare il *focus* dall'istruzione ed educazione intese come proposta della fede cattolica ai figli, ad una visione basata sulla dimensione procreativa (limitata, cioè, soltanto alla "messa al mondo" dei figli), per poi offrire una sorta di educazione *in itinere*, cioè un'educazione religiosa cristiana ed una concreta testimonianza evangelica ai figli, nella speranza che possano fare la loro libera scelta ed abbracciare la fede cristiana quando saranno maggiorenni⁶⁷.

Un dato di fatto appare come inconfutabile: nel caso in cui la parte cattolica fosse la donna e la coppia scegliesse di vivere in un paese a prevalenza musulmana governato da regimi teocratici fondati sulla *Šarī'a*, essa molto difficilmente potrebbe incidere in qualche modo sull'educazione religiosa dei propri figli che, secondo il Corano, devono essere educati alla religione islamica, la religione del padre.

Ancora più problematica la situazione diverrebbe qualora la coppia incorresse in forme di separazione o di ripudio: in tali casi, la madre non musulmana, perderebbe la custodia dei figli, qualora vi

⁶⁶ G. DE ROSA, *op. cit.*, pp. 43-53.

⁶⁷ Per una approfondita ricostruzione di tale sviluppo, cfr. G. BONI, *op. cit.*, p. 86-80. Circa la difficoltà di riconoscere un approccio morbido alla religione per i minori ed alla loro possibilità di fare scelte che prescindano da un'impostazione educativa dei genitori, si veda M. BORRMANS, *op. cit.*, p. 328.



fosse timore di un loro allontanamento dalla religione paterna⁶⁸. Nel diritto musulmano, infatti, soltanto al padre compete decidere circa l'educazione dei figli, la loro istruzione, la scelta del lavoro e la loro formazione religiosa. Alla madre spetta un mero compito di custodia, che, nell'ipotesi di scioglimento del matrimonio, non può mai essere di ostacolo alla funzione formativa del padre (*walî*).

Questa diversa concezione dei rapporti tra uomo e donna urta ovviamente con i tratti caratteristici della società in cui la parità tra i sessi rappresenta una conquista assolutamente irrinunciabile. Tuttavia è forse bene ricordare che non si tratta di una conquista molto remota, ma piuttosto recente, frutto di un progresso sociale durato secoli che ha portato al superamento delle discriminazioni sessuali; costituirebbe forse un pregiudizio ritenere aprioristicamente impossibile che anche nel mondo musulmano possano maturare i tempi per un'autentica applicazione dei diritti dell'umanità indipendentemente dall'appartenenza di sesso⁶⁹.

Secondo alcuni Autori, nella nostra società tale superamento è il frutto - positivo - della secolarizzazione, che ha affrancato il costume sociale da schemi e strumentalizzazioni tradizionali che avevano fortemente nociuto ad un'autentica impostazione antropologica⁷⁰;

⁶⁸ R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Relazioni familiari nella società islamica*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, cit., p. 168; M. BORRMANS, *Il matrimonio musulmano*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI*, cit., p. 23.

⁶⁹ E. DIENI, *Tradizione «juscorporalista» e codificazione del matrimonio canonico*, Giuffrè, Milano, 1999, pp. 55 ss.; H. KÜNG, *op. cit.*, p. 663.

⁷⁰ Circa la dimensione antropologica nell'ambito della società civile e la sua incidenza nella dimensione religiosa, si veda G. MACRÌ - M. PARISI - V. TOZZI, *Diritto ecclesiastico europeo*, Laterza, Bari - Roma, 2006; S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2005; M. RICCA, *Le religioni*, Laterza, Bari - Roma, 2004; IDEM, *Diritto e religione. Per una sistematica giuridica*, CEDAM, Padova, 2002; R. RÈMOND, *La secolarizzazione. Religioni e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari - Roma, 2003. Ancora sul tema della profonda connessione tra sviluppo umano, trasformazione del tessuto sociale e dimensione religiosa dell'uomo, si veda J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2006, 7^a ed.; V. TOZZI, *I vantaggi del multiculturalismo*, in V. FREZZA (a cura di), *Gli ordinamenti delle confessioni religiose a confronto: la famiglia*, cit., pp. 87-102; F. MARGIOTTA BROGLIO - C. MIRABELLI - F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, 2004; C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Biblioteca Meltemi, Roma, 2004.

Da ultimo, sul rapporto in Italia tra società politica e fenomeno religioso si veda G. B. VARNIER, *Ordinamenti confessionali e società italiana contemporanea: il quadro normativo e le prospettive di riforma*, in V. FREZZA (a cura di), *Gli ordinamenti delle confessioni religiose a confronto: la famiglia*, cit., pp. 65- 86; ancora, in forma di intervista, si veda L. ORNAGHI - M. VENTURA, *Stato e Chiesa in Italia. Bilancio e prospettive dopo le elezioni di Benedetto XVI e Giorgio Napolitano*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/ 2007, pp. 281-298.



forse, quindi, anche la secolarizzazione dell'islâm o, con un'espressione a maggior impatto emotivo, la sua "occidentalizzazione", potrà, in futuro, rendere più facile il dialogo e l'armonizzazione tra queste due religioni⁷¹.

Fermo restando, quindi, che l'attuale struttura normativa non prevede, in capo alla parte cattolica, l'esistenza di un obbligo giuridico⁷² a battezzare i figli secondo la propria religione, ciò non può essere frainteso per una forma di debolezza così da legittimare il generarsi di atteggiamenti prevaricatori o impositori da parte del coniuge musulmano⁷³ nei confronti della parte cattolica.

Certamente il Codice giovanneo-paolino ha operato un notevole progresso in termini di apertura, di libertà, non esigendo dalla parte cattolica come "cauzione" di impegnarsi a battezzare i figli nella Chiesa cattolica, ma soltanto *se omnia pro viribus facturam esse, ut universa proles in Ecclesia cattolica baptizetur et educetur*.

Questo tipo di dovere, meno cogente, non può essere, però, interpretato come rimando ad una volontà ipotetica della parte cattolica di attendere all'impegno *rebus sic stantibus*, quasi che lo si potesse, qualora le condizioni non ne permettessero l'ottemperanza, lecitamente disattendere mortificando la propria testimonianza di fede.

Anche qualificando tale obbligo come un'obbligazione di mezzo e non di risultato, non si solleverebbe la parte promittente dall'impegnarsi con tutte le proprie forze per il mantenimento della promessa, recedendovi soltanto in caso di forza maggiore o per un bene superiore, quale potrebbe essere l'unità o la pace della famiglia⁷⁴.

La coerenza o imperatività dell'impegno deriverebbe perciò, non già da un obbligo contratto nel momento di richiesta della dispensa, ma da quell'impegno di diritto divino che grava i coniugi dell'altissimo ufficio di testimonianza ed educazione dei figli alla fede. Veicolo privilegiato e primigenio di diffusione del cristianesimo è infatti la consegna, la *traditio* della fede da parte dei genitori. E nessun cattolico

⁷¹ G. CHIARETTI, *I matrimoni islamo-cristiani*, cit., p. 5.

⁷² L'assenza di un obbligo giuridico canonicamente codificato lascia salva l'obbligazione derivante dal vincolo di fede, connaturale alla condizione di ogni battezzato. Si potrebbe considerare, mutuando categorie del diritto civile, una sorta di obbligazione naturale.

⁷³ A. CASOLO, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁴ Ed infatti individuare la categoria dell'obbligazione di mezzo nel caso di specie implica che «il soggetto obbligato è tenuto soltanto ad un'attività di sforzo, a approfondire il massimo dell'impegno senza essere vincolato ad un esito positivo di tale attività (can. 1086 e 1125)»: G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*. Tomo II: *Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, CEDAM, Padova, 1984, pp. 266-267.



può considerarsi esentato dall'adempimento di tale dovere. Ciò è ulteriormente confermato dalla considerazione che l'impedimento di *disparitas cultus* si annovera tra quelli di diritto divino, e quindi indispensabile, ove non siano prestate le opportune garanzie quanto al battesimo ed all'educazione della prole⁷⁵.

C'è quindi un impegno concreto della parte cattolica a trasmettere i principi della fede cristiana ai propri figli ma, oltre al classico principio *ad impossibilia nemo tenetur* (che non può essere semplicisticamente ignorato), persiste la consapevolezza che, stante la libertà della parte non battezzata di professare la propria fede, secondo i principi della teologia postconciliare, non può esservi assoluta certezza che la parte cattolica attenderà a questo compito⁷⁶.

In questa ipotesi, come nel caso del can. 1125 n.1, si pone il problema della sincerità della promessa, che è qui espressamente richiesta. Nonostante i tentativi di distinguere tra sincerità della promessa e veridicità della dichiarazione per la concessione della dispensa (che contiene anche la promessa), resta prevalente la dottrina che ritiene essenziale la sussistenza dell'effettiva volontà delle parti e, conseguentemente, considera nullo soltanto il matrimonio in cui la parte, pur promettendo ai fini della concessione della dispensa quanto richiesto dal can. 1086, fosse stata assolutamente decisa a non dare alcun seguito alle promesse fatte⁷⁷. Anche qui, quindi, un'insincerità della promessa non può essere considerata *tout court* causa di invalidità

⁷⁵ E. VITALI - S. BERLINGÒ, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁶ Z. GROCHOLEWSKI, *I matrimoni misti*, in AA. VV., *Il matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, cit., p. 269; G. P. MONTINI, *op. cit.*, p. 290.

⁷⁷ Questa esortazione all'onestà ed alla coerenza rivolta alla parte cattolica, che rappresenta un elemento essenziale della veridicità della sua richiesta di dispensa, veniva invece assolutamente ignorata nel caso in cui ad averne pregiudizio fosse stata la Chiesa cattolica. In passato, infatti, il cattolico che, per sposare una donna musulmana, avesse dovuto dichiarare (*Shadada*) la propria appartenenza formale all'islâm (per evitare che la sua sposa venisse espulsa dalla sua comunità di appartenenza), avrebbe potuto "segretamente promettere" al Parroco di non voler *de facto* abbandonare la fede cristiana (senza quindi incorrere, in coscienza, nell'apostasia), ma di farlo solo per ottemperare ad un obbligo della comunità islamica, "impegnandosi" a battezzare i propri figli nella Chiesa cattolica. Tale fenomeno, che rappresenta un grave atto di "slealtà religiosa", viene oggi finalmente sanzionato al n. 46 *Ind. Pres. CEI*: cfr. G. BONI, *op. cit.*, pp. 96-98; A. MONTAN, *Disciplina canonica particolare circa il matrimonio tra cattolici e islamici*, in AA. VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici*, cit., pp. 143-144; H. FRANCESCHI, *op. cit.*, p. 183; S. VILLEGIANTE, *op. cit.*, p. 491. Per una illuminata analisi del problema delle finzioni canoniche, si veda E. DIENI, *Finzioni canoniche. Dinamiche del "come se" tra diritto sacro e diritto profano*, "Università degli Studi dell'Insubria. Facoltà di Giurisprudenza" 18, Giuffrè, Milano, 2004, in particolare pp. 33-49.



della dispensa, ma al più motivo di semplice illiceità.

Sembra quindi che per superare l'ossimoro insito in queste disposizioni delle *Ind. Pres. CEI* circa l'educazione cristiana dei figli, sia indispensabile affrontare e risolvere il problema alla radice.

Piuttosto che rifiutare la concessione della dispensa, o ricorrere alla sanzione di invalidità o illiceità del matrimonio qualora la parte cattolica dispensata fosse certa di non potere ottemperare in alcun modo alla promessa di educare e battezzare i figli nella fede cattolica, sarebbe infatti opportuno aiutare la stessa (unico vero interlocutore dell'autorità ecclesiastica in un caso di matrimonio misto) a maturare la consapevolezza che sposando un soggetto musulmano, la trasmissione della propria fede ai figli incontrerà, molto probabilmente, enormi ostacoli, a causa della società in cui andrà a vivere e della concezione della famiglia nel mondo islamico, sì da indurla a riflettere con piena consapevolezza sull'entità dell'impegno che si assume ed a valutare quindi con estrema obiettività in propria coscienza la fondatezza della stessa richiesta di dispensa⁷⁸.

4.3 - L'istruzione sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio

Parimenti complesso è il disposto del can 1125 n. 3, così come richiamato alla lettera c) del n. 41 *Ind. Pres. CEI*. Entrambe le parti, e quindi anche quella di fede musulmana, «devono», secondo il disposto, «essere istruite sui fini e sulle proprietà essenziali del matrimonio, che non possono essere esclusi da nessuno dei due».

Riguardo ai "fini" del matrimonio canonico, unanimemente si ritiene che essi, come afferma il can 1055, siano da individuarsi nel *bonum coniugum* e nella *generatio et educatio proles*⁷⁹.

⁷⁸ La precisa volontà della parte cattolica di portare avanti gli impegni assunti all'atto della celebrazione del matrimonio dispari, in modo particolare nell'ambito del processo educativo e formativo dei figli secondo i principi della propria fede, non può legittimare la parte musulmana ad invocare una menomazione (secondo lo spirito conciliare di *Dignitatis Humanae* e di *Nostra Aetate*) dell'esercizio della propria fede che invece gli "impone" l'aggregazione dei figli alla comunità islamica: cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *op. cit.*, p. 237.

⁷⁹ Il n. 41 lett. c) *Ind. Pres. CEI* espressamente afferma che i "fini del matrimonio" su cui i coniugi devono essere istruiti e che non possono dagli stessi essere esclusi sono quelli indicati al can. 1055 § 1. Questo canone, in effetti, riguarda il *bonum coniugum* e la *procreatio atque educatio proles*, ma, a differenza del corrispondente canone del Codice del 1917, non qualifica i *bona* richiamati come "fini" del matrimonio. Sembra allora che questi fini di cui al can 1055 sostituiscano quelli che nel vecchio codice erano *bona matrimonii*, spariti dal linguaggio del nuovo codice e, secondo autorevoli tesi, questo dimostrerebbe come i singoli fini «non sono assimilabili alla causa dei negozi giuridici: perché essi non sono lo scopo cui la volontà deve tendere, ma rispetto ad



La parte musulmana, quindi, può agevolmente comprendere e soddisfare queste due finalità, ritenute non estranee allo stesso diritto islamico. Nonostante, infatti, non vi sia pieno consenso in dottrina, sembra che gli elementi fondamentali che permettono di vedere il matrimonio, voluto da Dio, come un nucleo fondante della società, siano la cura della prole legittima e la legittimazione ad un amore coniugale completo tra i coniugi, successivamente al contratto matrimoniale.

Sebbene, quindi, nel diritto islamico, il matrimonio non sia di certo un sacramento - categoria ignota a questo sistema giuridico - e sia più facilmente assimilabile alla fattispecie del contratto, bisogna ammettere che si presenta come un contratto dalle finalità tipiche molto vicine a quelle del matrimonio canonico⁸⁰.

Più problematica appare l'accettazione delle "proprietà essenziali del matrimonio" che, *ex can.* 1056, sono l'unità e l'indissolubilità del vincolo matrimoniale.

L'insistenza delle *Ind. Pres. CEI* sulla "istruzione" dei coniugi in merito a questo specifico aspetto nasce dalla consapevolezza che l'indefettibilità di taluni elementi dell'istituto matrimoniale è strettamente collegata alla stessa Rivelazione e, per conseguenza, il rifiuto di tali elementi determinerebbe impossibilità di concedere la dispensa perché essa andrebbe a legittimare un vincolo matrimoniale nullo *in radice*⁸¹.

Stante la natura poligamica del matrimonio islamico⁸², e l'istituto del ripudio da parte del marito, appare impossibile che le proprietà essenziali dell'unità e dell'indissolubilità possano caratterizzare un matrimonio tra cattolici ed islamici. È chiaro che nell'ipotesi in cui la parte musulmana, come afferma il n. 42 *Ind. Pres. CEI*, «intenda e voglia,

essi rileva solo una volontà negativa, una volontà di non esclusione»: G. CAPUTO, *op. cit.*, p. 253.

Una interessante ricostruzione dei fini del matrimonio canonico è stata, da ultimo, presentata da A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, cit., pp. 72-82.

⁸⁰ KEK, CCEE, COMITATO "ISLAM IN EUROPA", *Matrimoni tra cristiani e musulmani*, cit., Parte prima, Sez. III, n. 1 c).

⁸¹ A. MONTAN, *I matrimoni tra cattolici e musulmani*, cit., p. 161.

⁸² Bisogna però precisare che in alcuni Stati musulmani, come la Tunisia, la poligamia è oggi proibita, benché nel mondo musulmano permanga la convinzione che, anche a livello etico, sociale ed antropologico, la poligamia sia da considerare superiore alla monogamia: cfr. R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi*, Giuffrè, Milano, 1990; IDEM (a cura di), *Le leggi del diritto di famiglia negli Stati arabi del Nord-Africa*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995; M. D'ARIENZO, *Diritto di famiglia islamico e ordinamento giuridico italiano*, in *Dir. Fam.*, 2004, I, p. 189 ss.; A. GALOPPINI, *Il ripudio e la sua rilevanza nell'ordinamento italiano*, in *Dir. Fam.*, 2005, III, p. 969 ss.



anche solo ipoteticamente, applicare orientamenti contrari ai fini ed alle proprietà essenziali del matrimonio alle nozze che sta per contrarre, ciò comporterebbe inevitabilmente la nullità del vincolo, e di conseguenza l'impossibilità assoluta di concedere la dispensa dall'impedimento».

La Conferenza Episcopale Spagnola ha affrontato questa problematica forse con maggiore realismo rispetto alla Conferenza Episcopale Italiana: richiede, infatti, che la parte musulmana abbia una consapevolezza dei fini e delle proprietà del matrimonio *de forma muy precisa*, e che abbandoni espressamente le possibilità che la legge islamica concede (come il divorzio e la poligamia), non in sintonia con la struttura del matrimonio canonico. I Vescovi spagnoli escludono che una simile pretesa possa offendere la libertà religiosa del musulmano, perché la rinuncia alle possibilità canonicamente inaccettabili *no tienen nada estrictamente incompatible con el Islam*⁸³.

Nonostante taluno giudichi *prima facie* poco efficace un'istruzione finalizzata a fare prendere coscienza alla parte musulmana delle proprietà essenziali del matrimonio canonico a cui aderisce, in quanto - si osserva - il matrimonio è, nel diritto islamico, soltanto un contratto con il quale l'uomo si impegna a corrispondere alla donna una dote nuziale ed a mantenerla in cambio del diritto ad avere con lei rapporti sessuali leciti ed a perseguire, insieme a lei, il bene dei coniugi e l'accrescimento della comunità islamica⁸⁴, bisogna pertanto riconoscere che l'istruzione richiamata non può essere interpretata come l'espressione di una blanda catechesi o di una pia esortazione.

Ne discende il legittimo dubbio che disposizioni siffatte si rivelino di concreta utilità, allorché il contenuto dell'insegnamento che diffondono potrebbe essere inteso, dalla parte islamica, come un venir meno alla propria fede. Non si può infatti fare a meno di rilevare come la condizione *a neutro contraente excludendis*, richiesta dal can. 1086, incontri un ostacolo difficilmente superabile allorché pretenda di essere totalmente rispettata da una coppia in cui ognuno dei coniugi resti convinto della necessità di vivere la propria fede in pienezza.

Non a caso, le *Ind. Pres. CEI* si preoccupano dell'ipotesi in cui «risultasse positivamente che la parte musulmana di fatto, intenda e voglia, anche solo ipoteticamente, applicare orientamenti contrari ai fini e alle proprietà essenziali del matrimonio alle nozze che sta per contrarre» e prevedono che «ciò comporterebbe inevitabilmente della nullità del vincolo, e di conseguenza l'impossibilità assoluta di

⁸³ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid 1988, IV, 8, p. 18.

⁸⁴ G. BONI, *op. cit.*, p. 100-101.



concedere la dispensa dall'impedimento»⁸⁵.

4.4 - L'informazione alla parte musulmana

In ossequio alle norme conciliari, sia il Codice che i documenti successivi del tipo di quello oggetto della presente analisi, non hanno proceduto ad attribuire, nel procedimento per la concessione della dispensa interessata, alcun onere a carico della parte non cattolica, preferendo lasciare alla libertà ed onestà della coscienza di questa, il compito di permettere alla parte cattolica la spontanea ottemperanza ai dettami della propria fede.

Forse, come rileva qualche Autore, non si è trattato di una "scelta" da parte del Legislatore, ma di un "atto dovuto", nella consapevolezza di non dover gravare troppo sul *sensus ecclesiae* del coniuge cattolico, che lo indurrebbe a fare scelte coerenti con la sua appartenenza alla Chiesa, ma comprometterebbe la sua "felicità"⁸⁶.

Non è difficile comprendere, infatti, che la buona riuscita di questo tipo di impegni e il mantenimento di siffatte promesse, grava per intero sulla parte cattolica, visto che la parte musulmana, non essendo tenuta all'obbedienza nei confronti di un'autorità (l'istituzione Chiesa cattolica) che non riconosce, mai si sentirebbe obbligata, né giuridicamente né in coscienza, a tenere piena e rigorosa fede agli obblighi in questione.

L'informazione che la parte cattolica (per il tramite del ministro di culto che provvede alla sua cura pastorale, secondo il n. 48 b) del *Decreto generale sul matrimonio canonico*) deve offrire alla parte musulmana circa gli impegni dalla stessa assunti contraendo un matrimonio canonico, non fa nascere alcun tipo di rapporto giuridico e non è naturalmente soggetta ad alcuna forma di accettazione o di dichiarazione di ricezione da parte musulmana⁸⁷.

Le Conferenze Episcopali, invero, hanno tentato di dare una qualche forma di rilevanza alla comunicazione, per assicurarne quanto meno l'efficacia sul piano di un impegno morale in capo alla parte informata: la Conferenza Episcopale Inglese, per esempio, stabilisce che il non cattolico informato esprima la propria opinione circa la volontà di rispettare gli impegni presi dalla parte cattolica, soprattutto in riferimento ai doveri che riguardano la vita familiare⁸⁸.

⁸⁵ *Ind. Pres. CEI*, n. 42.

⁸⁶ S. VILLEGIANTE, *op. cit.*, p. 494.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 499; G. P. MONTINI, *op. cit.*, p. 292.

⁸⁸ J. T. MARTÍN DE AGAR, *Le competenze della Conferenza Episcopale: cc. 1126 e 1127 § 2*, in AA. VV., *I matrimoni misti*, cit., p. 149.



Tuttavia, le *Ind. Pres. CEI*, proprio sul punto relativo in modo specifico al dovere di informativa alla parte musulmana, si discostano notevolmente dal Codice, a riprova che cresce la consapevolezza nella Chiesa cattolica della necessità di agire preferibilmente su coloro che, per grazia e per dottrina acquisita, possono considerarsi capaci di comprendere le norme e le disposizioni dell'autorità ecclesiastica, abbandonando la strada più impervia dell'imposizione di obblighi a chi è probabile non possa soddisfarli.

Il Codice, infatti, laconicamente prevedeva che la parte non cattolica venisse informata delle promesse di cui era gravata la parte cattolica, al solo fine di permettere la constatazione da parte dell'autorità ecclesiastica che quella parte è a conoscenza di tali impegni (can. 1125, n.2). Le *Ind. Pres. CEI*, invece, manifestano l'auspicio che la parte non cattolica dia garanzie adeguate circa la "possibilità" per la parte cattolica di tenere fede alle promesse fatte (sebbene non si specifichi né di quali garanzie si tratti, né in quale forma debbano essere offerte), ed inoltre statuiscono che l'informativa non debba essere collocata nel momento dell'esame dei coniugi, ossia durante il c.d. "processino matrimoniale", bensì nel momento a questo precedente, lasciando così trasparire una certa ritualità e perentorietà della comunicazione in discussione⁸⁹.

Nella modulistica approntata nella Appendice IV del documento, è predisposta una scheda, la n.2, in cui verranno registrate le dichiarazioni che la parte cattolica renderà in vista di un matrimonio con un soggetto musulmano. In ultimo è previsto un riquadro, da cui risulterà notificata l'informativa data alla parte acattolica, confermata da una firma di "presa visione" del destinatario di essa.

Resta, oggi, quindi, un rilievo potremmo dire "attenuato" del concorso della parte musulmana nella procedura canonica per la concessione della dispensa, ferma restando però la pretesa di conoscenza delle condizioni per il rilascio della dispensa che, qualora fosse ignorata o avallata soltanto per compiacere il parroco o la parte cattolica e non rispondesse alle effettive intenzioni della parte musulmana, potrebbe costituire il presupposto per dare corso al procedimento per la dichiarazione di nullità del matrimonio⁹⁰.

5 - Conclusioni e prospettive future

⁸⁹ *Ind. Pres. CEI*, n. 41 b).

⁹⁰ *Ind. Pres. CEI*, n. 44.



Nella società italiana, la comunità cristiana contemporanea vive indubbiamente un periodo di difficoltà nel testimoniare con le opere la dimensione sacrale e profetica del matrimonio-sacramento.

Questa difficoltà si ravvisa già nel sereno alveo dei matrimoni "monoconfessionali", nei quali molte volte, nonostante anni di pratica cristiana, le coppie si rivelano incapaci di gestire, alla luce della fede, conflitti e difficoltà. L'appartenenza ad una medesima religione non può essere, di per sé, garanzia di realizzazione effettiva della sacramentalità del matrimonio celebrato secondo le norme canoniche. Tale garanzia, infatti, può provenire soltanto da una maturazione umana (nell'ordine della natura) e da una coerenza di fede (nell'ordine della grazia); e queste condizioni reali ben potrebbero vedersi attuate - e quindi non dovrebbero essere escluse aprioristicamente - nell'ipotesi di matrimoni con una parte di fede musulmana.

Certamente, in una prospettiva ecclesiologicala ed escatologica, il matrimonio appare irriducibile alla dimensione solipsistica interna alla coppia, cioè ad un mero coronamento di un sogno d'amore. Esso, in quanto sacramento, è da intendersi piuttosto come partecipazione alla missione di salvezza, anzi, via di salvezza esso stesso. Ne deriva che si può ben comprendere «in cosa differisca la *ratio* della normativa, per questi aspetti apprestata in tema di matrimoni misti, da quella predisposta in ordine a qualsiasi altro matrimonio del fedele cattolico»⁹¹.

Altrettanto certamente, però, l'impatto sociale e la specificità della differenza religiosa nel caso di matrimonio tra una parte cattolica ed una musulmana non si possano minimizzare né sottacere sino al punto da rinunciare a qualsiasi "regolamentazione" della materia specifica.

Sarebbe di sicuro troppo semplice, se non fuorviante, attribuire alla disciplina dei matrimoni misti, ed in particolare dei matrimoni tra cattolici e musulmani, una funzione risolutiva dei problemi del dialogo interreligioso. Il dialogo tra religioni è un fenomeno di tale complessità e profondità che non potrebbe evidentemente essere ridotto ad una promozione di unioni personali apparenti prive di sostanza⁹².

La Chiesa cattolica ha compiuto molti passi verso un'apertura al mondo, alla società, alle altre confessioni cristiane ed alle altre religioni, interrogandosi seriamente, soprattutto nel periodo successivo al Concilio Vaticano II, circa il rapporto tra il cristianesimo e le altre

⁹¹ S. BERLINGÒ, *La natura canonica dei matrimoni misti*, cit., p. 101.

⁹² P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, "Biblioteca di teologia contemporanea" 110, Queriniana, Brescia, 2003, 2ª ed., pp. 249-261.



religioni e la possibilità di salvezza nelle altre fedi⁹³.

Tale cammino, però, ha mantenuto sempre una rotta ben chiara, di continuo professata dalla Chiesa cattolica: l'unicità di Cristo e della Chiesa da Lui fondata, «la quale sussiste nella Chiesa cattolica»⁹⁴.

Partendo da questa visione si può provare a spiegare il perché nella disciplina dei matrimoni misti, le cautele siano chieste alla parte cattolica come un «dovere di giustizia»⁹⁵ nei confronti della comunità ecclesiale. Se è vero che, come insegna il Concilio, il cattolico si trova nella pienezza della verità, egli dovrà, seguendo l'ordine naturale della realtà, rimanere in essa; i matrimoni misti, quindi, non possono *sic et simpliciter* fungere da strumento per l'ecumenismo o per il dialogo interreligioso, pur restando strade di confronto e di incontro nell'accettazione della diversità⁹⁶.

In epoca immediatamente successiva al Concilio Vaticano II, si credette che il rinvio della riforma dei matrimoni misti nella direzione di una totale apertura e della caduta di ogni impedimento, dovesse considerarsi un tradimento dell'avvento ecumenico del Concilio e della sua apertura al dialogo interreligioso, secondo i principi del Decreto *Unitatis redintegratio* e delle Dichiarazioni *Dignitatis humanae* e *Nostra Aetate*. Alcuni Vescovi intervenuti al Sinodo dei Vescovi del 1967 si erano fatti portatori di questa lettura, tanto da indurre l'Arcivescovo di Philadelphia a definire, in una famosa intervista, i matrimoni misti come la prova del fuoco dell'ecumenismo⁹⁷.

⁹³ Per un'ampia analisi comparatistica tra il cristianesimo e le altre fedi, si veda S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino Saggi, Bologna, 2002. Sempre nell'ottica di un approccio tra le fedi e più specificamente nell'ambito matrimoniale, si veda IDEM, *Matrimonio e alterità. La rilevanza interordinamentale del matrimonio nei sistemi giuridici religiosi*, in *Daimon* 5/2006, pp. 193-215.

⁹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, 21 Novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, Vol. I, pp. 121-259, n. 8; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Jesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, 6 Agosto 2000, in AAS, 92 (2000), pp. 742-765. E, da ultimo, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 Giugno 2007, in www.vatican.va, Giugno 2007, *Risposta al Secondo quesito*, in cui si afferma e ribadisce che «mentre si può rettamente affermare che la Chiesa di Cristo è presente e operante nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica grazie agli elementi di santificazione e di verità che sono presenti in esse, la parola "sussiste", invece, può essere attribuita alla sola Chiesa cattolica, perché si riferisce appunto alla nota dell'unità professata nei simboli della Chiesa; e questa Chiesa "una" sussiste nella Chiesa cattolica».

⁹⁵ C. J. ERRÁZURIZ M., *op. cit.*, p. 233.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁹⁷ Intervista a Mons. Kroll riportata in G. ZIZOLA, *Il Sinodo dei Vescovi*, cit., p. 181.



Il diritto canonico matrimoniale sembrava così destinato a continuare a porsi come uno dei maggiori ostacoli al pieno compimento delle prospettive ecumeniche del Concilio ed alla messa in pratica di un autentico dialogo interreligioso⁹⁸; ma lo scopo dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso non è certamente produrre una miscellanea di religioni, nè fondere tra loro le fedi universali, in una sorta di sincretismo e di religiosità "fai da te". Un simile sviluppo sarebbe, addirittura, assolutamente contrario ai principi di libertà religiosa e di dialogo tra le religioni⁹⁹.

Ne consegue che le cautele prescritte nei documenti del Magistero, nel Codice e nelle *Ind. Pres. CEI* in materia di matrimoni misti, non sono da eliminare in vista di una "liberalizzazione" sicura foriera della pacifica convivenza tra religioni diverse. Tale obiettivo dev'essere perseguito attraverso strade diverse, che potranno certamente interessare anche i matrimoni misti, ma non potranno avere origine da questi¹⁰⁰.

Oggi, la prassi dispensatoria per poter celebrare matrimoni nonostante l'impedimento di *disparitas cultus*, pur non volendo costituire lo strumento giuridico per limitare la libertà di coscienza dei battezzati (o per imporre un imbavagliamento o, peggio ancora, una regressione delle coscienze, quasi che le si volesse ritenere incapaci di operare scelte concrete, difficili, ma consapevoli e mature), si mostra finalizzata a perseguire l'obiettivo di supportare i fedeli nella tutela della propria fede, ponendola al riparo dalle semplificazioni e relativizzazioni sempre più frequenti oggi in tema di confronto interreligioso.

Le Conferenze Episcopali svolgono il compito di adattare gli strumenti normativi alla realtà attuale e renderli rispondenti ai tempi. Esse hanno, in molte parti del mondo - tra cui l'Italia - e con soluzioni diverse, affrontato il problema e si sono orientate verso un'attenzione massima alla parte cattolica, allo scopo di preservarne la fede.

La Conferenza Episcopale del Benin (paese in cui, a differenza dell'Italia, la religione di minoranza non è l'islâm ma il cattolicesimo), per esempio, prevede che, nell'ipotesi in cui la parte cattolica sia la

⁹⁸ S. BERLINGÒ, *Dal matrimonio alla famiglia*, cit., p. 60.

⁹⁹ «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il senso genuino e preciso»: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sull'ecumenismo* Unitatis redintegratio, 12 Novembre 1964, n. 11, in *Enchiridion Vaticanum*, Vol. I, p. 374.

¹⁰⁰ M. PETRONCELLI, *Presupposti dei matrimoni misti e limiti* «in iure condito», in AA. VV., *Ius populi Dei*, cit., p. 417.



donna, la concessione della dispensa sarà subordinata all'impegno del musulmano di permettere alla moglie di praticare la sua religione, di non sottoporla a riti contrari alla sua fede, di non costringerla ad aderire alla fede musulmana e di permetterle di educare i figli cristianamente¹⁰¹.

In Italia e nei paesi occidentali, in cui la presenza islamica è ancora di minoranza e le popolazioni hanno compiuto un cammino verso il dialogo, la pacifica convivenza ed il rispetto reciproco tra religioni diverse, certamente la prassi dispensatoria prevista dalle *Ind. Pres. CEI* può essere considerata sufficiente.

È possibile, infatti, fare affidamento sui principi della maturità di coscienza e della capacità di scelta della parte cattolica, pienamente riconosciuti dall'ordinamento canonico, per ritenere che, con le accortezze previste per il rilascio della dispensa, un matrimonio misto, possa rappresentare una forma di unione possibile.

Forse, però, occorrerebbe prevedere tra le "garanzie" un impegno non soltanto della parte cattolica, ma della "famiglia mista" venutasi a formare, cioè della "coppia" in cui l'identità musulmana e quella cattolica si sono fuse. Si tratterebbe di un impegno velatamente già presente nelle *Ind. Pres. CEI*¹⁰², laddove si richiama la promessa di non trasferire l'indirizzo familiare in un paese in cui la *Šarī'a*, cioè la legge islamica, coincida con la legge dello Stato ed in cui l'islām, in un regime teocratico, sia l'unica religione esistente tanto da non permettere la professione di religioni diverse. Si tratterebbe, quindi, di un impegno che la famiglia potrebbe certamente assumere senza pregiudizio della propria unità e senza venir meno alle convinzioni religiose di alcuno.

La prassi dispensatoria contenuta nelle *Ind. Pres. CEI* si presenta,

¹⁰¹ J. T. MARTÍN DE AGAR, *op. cit.*, p. 149.

¹⁰² «Si tenga inoltre presente che, se la coppia intende stabilirsi in un paese islamico, è oggettivamente assai improbabile che, al di là della soggettiva buona volontà, la parte cattolica possa adempiere gli impegni assunti per ottenere la concessione della dispensa. In questo caso - cioè in presenza dell'intenzione manifestata sin dall'inizio di procedere a tale trasferimento - non è conveniente che l'ordinario conceda la dispensa, anche di fronte all'eventualità che, per conformarsi alle leggi dello Stato islamico e sotto la pressione sociale, la coppia sia poi indotta a celebrare il matrimonio islamico. A tutela della moglie cattolica si potrebbe tuttavia tollerare alla celebrazione del matrimonio civile è in Italia, anche nei casi in cui esso non venga riconosciuto dallo Stato del coniuge e non possa tutelare adeguatamente la posizione della donna, essendo colà ammessa la poligamia. In tali paesi i figli non potranno essere musulmani e, qualora la coppia vi si trasferisse dopo aver trascorso alcuni anni in Italia, essi, se battezzati, dovrebbero apostatare la fede cristiana. Si deve altresì ammonire la parte cattolica sulla gravità delle conseguenze derivanti dall'eventuale emissione della professione di fede islamica che configurerebbe una vera e propria apostasia»: *Ind. Pres. CEI*, n. 44.



anche sotto questo aspetto, come una disciplina ragionevolmente fluida, aderente alle esigenze pastorali delle singole comunità locali, pur mantenendo la connotazione sia di strumento meramente applicativo delle norme della Chiesa, sia di strumento mirato ad introdurre norme particolari all'interno di un processo rigenerativo in funzione di *reformatio ecclesiae*.

Contro questa prassi saranno schierati «sempre la gnosi, il rigorismo, la pusillanimità»¹⁰³; ma tale ostilità si manterrà soltanto in coloro che rifiutano la libertà nella sua espressione suprema che è data dall'incontro con il valore della verità. Questa libertà dell'uomo, strettamente connessa alla sua responsabilità, rende il messaggio cristiano straordinario ed unico rispetto alle altre fedi, valorizzando le capacità personali alla luce di una gratuita iniziativa divina nell'itinerario che conduce alla *salus animarum*, alla salvezza di ogni anima fedele.

¹⁰³ S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, cit., p. 452-453.