

## I MATRIMONI MISTI: APPROCCIO INTERORDINAMENTALE E DIMENSIONI DI GIUSTIZIA (\*)

1. Validità e limiti dell'approccio interordinamentale ai matrimoni misti. — 2. Il matrimonio misto nella sua dimensione giuridica naturale. — 3. Il matrimonio misto nella sua dimensione giuridica soprannaturale.

### 1. *Validità e limiti dell'approccio interordinamentale ai matrimoni misti.*

Ogni matrimonio chiama in causa una pluralità di ordinamenti giuridici, di regola almeno due: quello religioso e quello civile. Nei matrimoni misti, intesi qui in senso ampio (compresa cioè la *disparitas cultus*)<sup>(1)</sup>, si aggiunge spesso l'eventuale ordinamento religioso corrispondente alla parte non cattolica. A sua volta, tra gli ordinamenti coinvolti possono darsi degli intrecci più o meno stretti, ad es. qualora il sistema civile sul matrimonio incorpori quello religioso, come avviene proprio qui in Libano con il cd. statuto personale.

L'ordinamento giuridico canonico evidenzia una crescente consapevolezza circa la convenienza di limitare il proprio ambito

---

(\*) Relazione tenuta nel XII Congresso internazionale di diritto canonico su "Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali", *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promuovendo*, Beirut, 20-25 settembre 2004.

(1) Assumo questa scelta del programma senza voler perciò in nessun modo diminuire la rilevanza della distinzione, davvero fondamentale, tra matrimonio sacramentale (quello tra due battezzati) e non sacramentale (quello tra un battezzato ed un non battezzato). Ciò nonostante, non deve essere neppure dimenticato che il matrimonio non sacramentale possiede già una rilevanza d'indole soprannaturale, che si manifesta tra l'altro nella sua ordinazione a diventare sacramento cristiano mediante il battesimo di tutt'e due le parti. Inoltre, la stessa coincidenza della disciplina (tranne che per quel che riguarda l'impedimento, esistente solo per quelli non sacramentali), evidenzia la comunanza della problematica sottostante nell'ambito della conservazione della fede e della vita cristiana, pur essendoci ovviamente dei gradi assai diversi nella gravità di tale problematica.

d'azione, in ciò che è di diritto umano. In effetti, entrambi i Codici attuali limitano l'obbligatorietà delle leggi meramente ecclesiastiche ai battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti<sup>(2)</sup>. Ciò non si deve esclusivamente al fatto empirico dell'impossibilità di ottenere l'osservanza di tali leggi da parte dei battezzati non cattolici, ma implica il riconoscimento della validità di altri ordinamenti che possano legittimamente applicarsi ai battezzati non cattolici. Questo riconoscimento è particolarmente chiaro nel caso della disciplina delle Chiese orientali non cattoliche, secondo la dichiarazione inequivocabile del Concilio Vaticano II<sup>(3)</sup>.

Com'è noto, in ambito matrimoniale nel Codice latino si verifica un'ulteriore riduzione rispetto all'esigenza della forma canonica per la validità del matrimonio, all'ambito personale di operatività dell'impedimento di disparità di culto e alla disciplina sui matrimoni misti (in senso proprio), poiché nei tre casi ne è esente il fedele separatosi dalla Chiesa cattolica con atto formale<sup>(4)</sup>. D'altra parte, se un cattolico sia latino che orientale si sposa con un orientale acattolico la forma canonica si esige solo per la liceità, ed è per questo che si attribuisce validità alla celebrazione ortodossa<sup>(5)</sup>.

Il valore degli ordinamenti giuridici matrimoniali cui possano essere sottomessi i battezzati non cattolici, restando sempre salvo il diritto divino, è riconosciuto dai canoni 780 e 781 del Codice orientale<sup>(6)</sup>.

Il primo di essi, nel suo paragrafo secondo, in relazione ai matrimoni tra una parte cattolica ed una parte battezzata acattolica, offre una soluzione diversa da quella del canone 1059 del CIC, nella misura

(2) Cfr. CIC, can. 11; CCEO, can. 1490.

(3) Cfr. decr. *Unitatis redintegratio*, 16.

(4) Cfr. CIC, cann. 1117, 1086 § 1, 1124. Queste eccezioni non sono previste dal CCEO, il che certamente pone dei problemi sotto il profilo dell'esercizio dello *ius connubii* da parte dei fedeli che si trovino in quelle circostanze.

(5) Cfr. CIC, can. 1127 § 1; CCEO, can. 834 § 2. Sulla posizione delle Chiese ortodosse circa la stessa questione, è molto interessante l'informazione offerta da P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, in *Folia Athanasiana*, 3 (2001), pp. 95-120.

(6) Sulla storia della redazione di questi canoni, cfr. C.G. FÜRST, *Zur Entstehungsgeschichte der cann. 780 § 2 und 781 CCEO im interkonfessionellen und interreligiösen Kontext*, in *Kanon XV: Kirchenrecht und Ökumene. Festgabe für den Metropoliten von Tyrol und Serention Panteleimon Rodopoulos*, C.G. Fürst-R. Potz-S. Troianos (Hrsg.), Eichenau 1999, 82-97.

in cui non sottomette la parte battezzata non cattolica all'ordinamento della Chiesa cattolica, bensì dichiara applicabile nei suoi confronti quell'ordinamento, ecclesiale o meno, cui essa sia tenuta<sup>(7)</sup>. Ciò significa ammettere che, ovviamente nel rispetto del diritto divino, entrambe le parti siano rette da ordinamenti diversi in ciò che è di diritto umano, pur essendoci un solo vincolo matrimoniale in gioco. Per quanto riguarda il canone 781, concernente l'eventuale giudizio in sede canonica circa la validità di un matrimonio di acattolici battezzati, esso riflette il principio naturale di giustizia che riconosce valore all'ordinamento legittimamente competente per regolare una materia rispetto ad una determinata persona<sup>(8)</sup>.

La viva coscienza della Chiesa cattolica circa la dimensione ecumenica dei matrimoni fra cristiani di diverse Chiese e confessioni ha portato a molti dialoghi istituzionali proprio sui matrimoni misti<sup>(9)</sup>. Sotto il profilo interordinamentale, i frutti più rilevanti di tali dialoghi sono gli accordi tra la Chiesa Cattolica ed altre confessioni, tra cui è noto il *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti*, approvato dalla Conferenza Episcopale Italiana e dal Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste nel maggio 1996<sup>(10)</sup>. Ha avuto anche risonanza l'accordo firmato ad ottobre 1996 dai Patriarchi Orientali, Cattolici ed Ortodossi, del Medio-oriente, che include la questione dei matrimoni misti<sup>(11)</sup>.

---

(7) Sul punto, cfr. P. GEFAELL, *Basi ecclesiologiche della giurisdizione delle Chiese ortodosse sui matrimoni misti con cattolici*, in AA.Vv., *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 127-148.

(8) In un recente documento del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi si ricorda che questo criterio è stato applicato dalla Segnatura Apostolica dal 1970 e con delle apposite *Norme* del 10 maggio 1976 (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, V, 7206): cfr. *Adnotatio circa validitatem matrimoniorum civilium quae in Cazastania sub comunistarum regimine celebranda sunt*, in *Communicationes*, 35 (2003), pp. 207-209. Lo stesso documento, oltre a ribadire la vigenza delle citate *Norme* della Segnatura (cfr. p. 209, d) parla pure di un'applicazione per analogia del canone 781, n. 2 del CCEO all'ambito latino, essendoci una lacuna di legge nel CIC.

(9) Cfr. i cinque volumi apparsi dell'*Enchiridion oecumenicum: documenti del dialogo teologico interconfessionale*, EDB, Bologna 1986.

(10) Il testo ufficiale si trova in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, 30 giugno 1997, n. 5, pp. 147-177. Per ulteriori informazioni, cfr. A. MONTAN, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, in AA.Vv., *I matrimoni misti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 35-45.

(11) Una traduzione italiana del testo ed alcune note di commento si possono

Tuttavia, la prospettiva interordinamentale ha dei limiti nella soluzione dei problemi giuridici. Quando le esigenze dei vari ordinamenti sono coincidenti o armonizzabili non emerge la rilevanza della questione. Invece, essa si fa sentire in tutta la sua gravità quando gli ordinamenti interessati pongono delle esigenze contraddittorie, soprattutto sulle grandi questioni del riconoscimento della forma di celebrazione nonché dell'appartenenza religiosa dell'altra parte e della prole. Come risolvere queste divergenze? La mentalità ordinamentale rinuncia per principio ad una risposta giuridica, poiché non ammette l'esistenza di esigenze reali di giustizia. Se il giuridico è solo quello posto dall'ordinamento (ovviamente si tratta qui di ordinamenti positivi), il conflitto interordinamentale trova unicamente delle vie di uscita metagiuridiche, ossia mediante la ricerca di compromessi in cui una parte o tutt'e due cedono in qualcosa pur di raggiungere un accordo, entro i limiti di ciò che è prescritto o almeno tollerato dal proprio ordinamento.

La necessità del dialogo e degli accordi tra le persone nei matrimoni misti è ovvia. Un matrimonio misto che vive in pace ed armonia è senz'altro un esempio di intesa e di comprensione reciproca. Rimane però in piedi la domanda che come giuristi dobbiamo farci: in quali condizioni tale intesa è giusta? È sufficiente l'accordo mutuo per assicurare tale giustizia?

A questi interrogativi si deve cercare di rispondere con una mentalità che superi la logica del positivismo giuridico, che guardi cioè all'intrinseca realtà delle coppie miste, per trovare in essa ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Altrimenti si rischia di trasformare il diritto, anche quello canonico, in pura ricerca di compromessi: compromessi spesso necessari, purché però — ecco il *punctum dolens* — essi siano giusti, ossia adeguati ai veri diritti di tutte le persone coinvolte.

Le mie riflessioni muovono quindi da queste premesse di realismo giuridico<sup>(12)</sup>, ed intendono identificare i principi fondamentali di giustizia che debbono informare questa complessa materia.

---

trovare in D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese orientali cattoliche*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, cit. (nt. 10), pp. 86-91. A quanto mi risulta, è tuttora in corso il processo di approvazione e promulgazione delle decisioni dell'accordo da parte dei rispettivi Sinodi patriarcali.

<sup>(12)</sup> Sul realismo giuridico in materia matrimoniale, cfr. J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè, Milano 2000; C.J. ERRÁZURIZ, *Presentazione*, *ibidem*,

Divido l'esposizione in due parti, la prima dedicata alla dimensione giuridica naturale del matrimonio misto, e la seconda a quella soprannaturale.

## 2. *Il matrimonio misto nella sua dimensione giuridica naturale.*

Dopo aver spiegato i motivi per i quali la Chiesa sconsiglia di contrarre matrimoni misti, il motu proprio *Matrimonia mixta* di Paolo VI nel 1970, aggiungeva: «Ma poiché è un diritto naturale dell'uomo contrarre matrimonio e generare la prole, la Chiesa con le sue leggi, che dimostrano chiaramente la sua sollecitudine pastorale, provvede a regolare le cose in modo che da una parte sia garantito l'assoluto rispetto dei precetti di diritto divino, dall'altra sia tutelato il predetto diritto a contrarre matrimonio»<sup>(13)</sup>.

Questo testo esprime chiaramente l'esistenza di due dimensioni giuridiche fondamentali: quella del diritto a contrarre matrimonio<sup>(14)</sup>, che si colloca anzitutto sul piano del diritto naturale (che è incluso nel diritto divino), e quella degli specifici «precetti di diritto divino» (vale a dire, di diritto divino positivo) riguardanti il bene della fede di tutti i componenti la famiglia. L'affermazione di entrambe queste dimensioni di giustizia non pone speciali problemi; più ardua è invece la questione di armonizzarle nel caso in cui il fedele voglia esercitare il suo «*ius connubii*» senza rispettare le esigenze di tutela della fede propria e dei figli<sup>(15)</sup>. È possibile in tale ipotesi privarlo dell'esercizio di quel diritto naturale? In altre parole, si può sostenere che in virtù del battesimo tale esercizio possa essere legittimamente limitato dalla Chiesa per esigenze legate alla fede? Ovviamente queste domande si pongono sul piano della giustizia, non della mera opportunità o convenienza.

---

XI-XIX; e F. PUIG, *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*, Navarra Gráfica Ed., Pamplona 2004.

<sup>(13)</sup> 31 marzo 1970, proemio, in *AAS*, 62 (1970), pp. 257-263; la traduzione italiana riportata si trova in *Enchiridion Vaticanum*, 3/2417.

<sup>(14)</sup> Sulla sua rilevanza nell'ordinamento canonico, cfr. la recente monografia di H. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*, Giuffrè Editore, Milano 2004.

<sup>(15)</sup> Riflette bene questa tensione il titolo di un articolo di U. NAVARRETE, *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992), pp. 265-286.

Al riguardo non suscitano particolari problemi le disposizioni canoniche che si limitano alla sfera della liceità (come la proibizione dei matrimoni con i battezzati non cattolici), giacché esse assumono che talvolta l'esercizio del diritto a sposarsi possa essere ingiusto sotto un determinato profilo, il quale però non intacca il valido esercizio dello «*ius connubii*». Trattandosi invece di un impedimento la cui esistenza rende invalido il matrimonio, come succede nel caso dell'unione di un cattolico con un non battezzato, si pone un problema piuttosto serio. È vero che nel Codice latino si è cercato di risolverlo mediante l'esenzione dall'impedimento di disparità di culto nei riguardi dei cattolici separatisi con atto formale dalla Chiesa<sup>(16)</sup>, ma, oltre all'inesistenza di tale eccezione nel Codice orientale, il problema rimane intatto per quel che concerne gli altri fedeli di rito latino che si trovino in una qualsiasi altra situazione di distanza rispetto alla fede o che, pur credendosi praticanti, non vogliano sposarsi in forma canonica per qualunque motivo.

Mi pare problematico che la Chiesa possa privare un fedele dell'esercizio del diritto a sposarsi per motivi d'indole soprannaturale. In tale ipotesi il diritto naturale a contrarre matrimonio sarebbe condizionato *ad validitatem* da esigenze connesse con la fede e la vita cristiana, in modo tale che il battezzato non potrebbe esercitare allora un diritto che altrimenti avrebbe potuto rendere operativo senza difficoltà in quanto persona di natura umana. Ammettere un doppio possibile matrimonio per i battezzati, sarebbe in manifesta contraddizione con il rapporto di continuità esistente tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Perciò, ritengo che non resti altra strada percorribile, sul piano della giustizia e non solo di una mera convenienza, che quella peraltro intrapresa già dalla stessa Chiesa (ad es. esimendo dalla forma i cattolici che si sono separati con atto formale dalla Chiesa). Tra le diverse questioni che meritano di essere rivedute a tale luce spicca quella della necessità della forma canonica per la validità (da distinguere rispetto al profilo di liceità, che a mio avviso dovrebbe essere rinforzato, e rimanendo ovviamente in piedi l'esigenza per la validità di una qualche forma pubblica)<sup>(17)</sup>. Sarebbe quindi auspicabile che

(16) Cfr. can. 1086 § 1.

(17) Ho già accennato a quest'argomento in *Contratto e sacramento: il matri-*

l'impedimento di disparità di culto si trasformasse in una proibizione *ad liceitatem*, come già avviene per i matrimoni tra cattolici e battezzati acattolici?

Nel preparare questo intervento ho valutato tale possibilità. Da una parte, il rispetto del diritto naturale a sposarsi mi spingeva fortemente a proporre l'abolizione dell'impedimento in quanto tale; dall'altra, non potevo dimenticare il beneficio derivante dall'impedire che ci fosse il matrimonio nel caso di quei fedeli che pretendono di contrarre delle unioni con alcuni non battezzati, in situazioni che secondo l'esperienza sono purtroppo molto probabilmente destinate al fallimento<sup>(18)</sup>.

La lettura della questione 59 del Supplemento della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino, dove viene esaminato l'impedimento di disparità di culto<sup>(19)</sup>, mi ha aiutato ad uscire da quella perplessità. In effetti, mi ha colpito il modo di ragionare dell'Aquinate nel giustificare l'esistenza dell'impedimento riguardante il matrimonio di un fedele con un infedele. In tal senso, nel corpo del primo articolo si legge: « Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Ma essendo l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono a educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Perciò se essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non può risultare un buon matrimonio. Ecco perché la disparità di culto impedisce di contrarre matrimonio »<sup>(20)</sup>.

---

*monio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Matrimonio e Sacramento*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 43-56. Più diffusamente, si orienta anche nella stessa direzione M.A. ORTIZ, *La forma canonica quale garanzia della verità del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae*, 15 (2003), pp. 389-397.

<sup>(18)</sup> Ad es. sui matrimoni tra cattolici e musulmani esiste un'ampia letteratura, tra cui cfr. S. VILLEGGIANTE, *Matrimonio cattolico e matrimonio musulmano: due mondi a confronto nel matrimonio dispari*, in *Monitor ecclesiasticus*, 4 (1986), pp. 463-509; M. BORRMANS, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti tra parte cattolica e parte musulmana*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 5 (1992), pp. 321-332; AA.VV., *Il matrimonio tra cattolici ed islamici* (Atti del XXIII Congresso nazionale di diritto canonico, Terni, 2001), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

<sup>(19)</sup> Corrisponde alla distinzione 39 del IV libro del Commento alle Sentenze.

<sup>(20)</sup> « Respondeo dicendum quod principalius matrimonii bonum est proles ad

Alcuni testi del secondo articolo della stessa questione, nel quale San Tommaso spiega come sia possibile il matrimonio tra gli infedeli, servono per illuminare la risposta appena riprodotta, confermando che essa si pone sul piano del matrimonio naturale, cioè del matrimonio in quanto «*officium naturae*», secondo la terminologia tommasiana<sup>(21)</sup>. Egli afferma che «la disparità di culto impedisce il matrimonio non per carenza di fede, ma per la diversità di credenze. Poiché la disparità di culto non solo impedisce la perfezione soprannaturale della prole, ma anche quella naturale, cercando di volgere i figli verso mete diverse»<sup>(22)</sup>. Ovviamente ciò

---

cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter inter patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit. Et ita non potest inter eos esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultus praecedens impedit ipsum, ne contrahi possit» (*Suppl.*, q. 59, a. 1, in c.; trad. it. di Tito S. Centi, O.P., in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, A. Salani, Roma 1972, vol. XXXI, p. 318).

(21) Cfr. *Suppl.*, q. 41.

(22) «Disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt» (*Suppl.*, q. 59, a. 2, ad 2; trad. it. cit. - nt. 20 - p. 322; come si può vedere, la traduzione interpreta la prima e la seconda perfezione della prole come perfezione naturale e soprannaturale, o della grazia, in perfetta armonia con la dottrina sostenuta dall'Aquinato nel corpo dello stesso articolo).

In un modo che mi pare poco coerente con questa dottrina, S. Tommaso precisa che l'impedimento non esiste nei matrimoni con eretici, poiché ciò che si richiede per il sacramento è il battesimo delle due parti, non la loro fede interiore (cfr. *Suppl.*, q. 59, a. 1, ad 5). In questa risposta cambia certamente il fondamento dell'impedimento, che non si ripone più sul pericolo per il bene naturale della prole, bensì sull'inesistenza tra i coniugi della comune realtà del battesimo. Del resto, mi pare che l'Aquinato si trova in questa difficoltà per il fatto di considerare l'efficacia invalidante dell'impedimento della disparità di culto come direttamente derivante dalla mancanza di battesimo di una delle parti, senza considerare la necessità di un intervento irritante della legge positiva ecclesiastica.

D'altra parte, una volta chiarita la necessità di un intervento della legge positiva, non troverei difficoltà di principio ad ammettere la possibilità di introdurre un vero impedimento invalidante per i matrimoni con un battezzato di un'altra confessione, fondandosi sullo stesso motivo naturale di mancanza di unità nell'educazione della prole. Poiché i problemi sono però generalmente molto minori, non mi pare che sia auspicabile l'attuazione di tale possibilità, che del resto andrebbe contro tutta una linea tradizionale di distinzione tra i due casi, che certamente mette anche in risalto la sacramentalità di ogni matrimonio tra due battezzati.



non toglie che, anche sul piano naturale, il matrimonio con disparità di culto ponga dei problemi per il bene degli stessi coniugi, compresi quelli derivanti per l'appunto dalla questione dell'educazione religiosa dei figli.

In questa prospettiva la disparità di culto si colloca nel novero degli impedimenti matrimoniali canonici allo stesso titolo dell'età, la parentela, ecc. L'efficacia invalidante o dirimente di questi impedimenti comporta, nel caso rispettivo, la mancanza del riconoscimento ecclesiale richiesto per la costituzione del vincolo matrimoniale (restando aperta la possibilità della dispensa per giusta causa, poiché in questo caso la mancanza di riconoscimento non è richiesta dall'essenza del matrimonio). La Chiesa ha potestà di porre impedimenti matrimoniali, come ha insegnato il Concilio di Trento<sup>(23)</sup>. A mio parere, tali limiti del valido esercizio del diritto a sposarsi dei fedeli trovano un chiaro fondamento quando vi sono situazioni d'indole naturale che, per esigenze del bene delle parti, di terzi o dello stesso bene comune, li giustificano. Anzi, e lo dico solo come un'opinione da approfondire ulteriormente, penso che anche gli impedimenti direttamente legati all'ambito ecclesiale, come quelli di ordine, di voto, e di parentela spirituale (in vigore nel Codice orientale: cfr. can. 811), nonostante le prime apparenze contrarie, possono trovare un fondamento sul piano naturale, o meglio, sulle conseguenze naturali di certe realtà soprannaturali. Infatti, gli impedimenti di voto e di ordine rappresentano un modo di tutelare la stessa persona e gli altri interessati dinanzi ad una decisione matrimoniale che è in manifesta contraddizione con un serio e qualificato progetto di vita formalmente assunto in precedenza, e quello di parentela spirituale riguarda un legame che, sorto in ambito ecclesiale, coinvolge anche il piano familiare naturale.

Mi risulta invece problematico che la Chiesa possa introdurre impedimenti per motivi esclusivamente legati all'ordine soprannaturale della salvezza (benché in alcuni impedimenti, come quello di disparità di culto, la contemporanea rilevanza soprannaturale sia più che evidente), in quanto ciò comporterebbe il lasciar di fatto alcuni suoi fedeli senza possibilità di esercizio del loro diritto natu-

---

(23) Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione 24<sup>a</sup>, 11 novembre 1563, *Canones de sacramento matrimonii*, can. 4, in *Denzinger-Hünermann*, 1804.

rale alle nozze. Mi accorgo che per questa via potrebbe sembrare che si voglia introdurre una limitazione alla portata della dichiarazione magisteriale tridentina, appena citata, sulla potestà della Chiesa per costituire impedimenti. Nella piena adesione a quell'insegnamento, non ritengo che la questione da me sollevata sia da considerare inclusa nel canone di Trento; ma ovviamente la mia opinione dovrebbe essere oggetto di uno studio più approfondito.

D'altra parte, può risultare paradossale il fatto che nel contempo la Chiesa abbia il potere giuridico di limitare lo « ius connubii » dei fedeli, compresi quelli in situazione di crisi nella loro appartenenza ecclesiale, per ragioni di tipo naturale, ossia alla stregua degli ordinamenti civili. Ritengo però che il paradosso possa sciogliersi se il tutto viene compreso nell'ottica dell'unità e distinzione tra dimensione naturale e soprannaturale della realtà matrimoniale, sempre unica e concreta tra i coniugi. In effetti, la Chiesa è consapevole della rilevanza strettamente sacramentale, e pertanto ecclesiale, del matrimonio naturale tra battezzati. Perciò, mediante le sue leggi ed interventi amministrativi essa tende a favorire e tutelare la valida e fruttuosa celebrazione matrimoniale, compreso ovviamente il suo bene propriamente soprannaturale<sup>(24)</sup>. Tuttavia, qualora questi interventi producessero l'effetto di privare qualcuno dalla possibilità di sposarsi, per ragioni attinenti il piano della fede, si verrebbe a determinare una situazione che mi sembra paradossale, nella misura in cui si stabilirebbe una sorta di sanzione ecclesiale che si porrebbe sul piano dei diritti naturali. Se la Chiesa non esige nessun atteggiamento specificamente soprannaturale per la validità del consenso<sup>(25)</sup>, non riesco a comprendere la congruenza che avrebbe l'esigerlo in sede di impedimenti o di forma.

Con ciò non si vuol dire che possa sorgere per i cristiani un matrimonio privo di rapporto con il proprio essere incancellabile

---

(24) Sul *favor matrimonii*, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 29 gennaio 2004.

(25) Lo ha affermato Giovanni Paolo II in relazione all'esclusione o all'errore determinante circa la sacramentalità del matrimonio: «Per le due figure è decisivo tener presente che un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale» (*Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, n. 8).

di battezzati. Il vero matrimonio naturale di un battezzato continua sempre ad avere una rilevanza ecclesiale, in virtù della sua stessa sacramentalità attuale (quando l'altra parte è anche battezzata) o potenziale. La sussistenza del legame oggettivo del battezzato con la Chiesa consente di comprendere la legittima esistenza di impedimenti d'ordine naturale, posti dall'ordinamento canonico anche nei confronti dei battezzati più o meno distanti dalla vita ecclesiale. Siccome si tratta di impedimenti che non sono relativi a questa vita ecclesiale, ma che mirano a tutelare beni giuridici naturali, il fedele non viene in alcun modo sanzionato per il suo comportamento in quanto fedele. È perfettamente legittimo che il riconoscimento ecclesiale del matrimonio sia condizionato da alcune esigenze d'indole naturale, dichiarate o poste dalla Chiesa. Quando il fedele eventualmente si riavvicini alla Chiesa, se di fatto la sua unione non è proseguita, egli sarà grato del mancato riconoscimento di quell'unione, giustificato dal fatto che poteva prevedersi di regola come specialmente conflittuale e rischiosa. Se invece l'unione si è consolidata ed essa corrisponde all'essenza del matrimonio, il riconoscimento della Chiesa dovrà essere accordato, anche con la dispensa degli impedimenti di diritto umano, i quali debbono essere dispensati una volta che sia chiaro che i beni giuridici da essi tutelati non sono più in pericolo. Così deve avvenire nel caso della coppia con disparità di culto che, dopo un tempo ragionevole, sia riuscita ad instaurare una vita di normale armonia e stabilità.

### 3. *Il matrimonio misto nella sua dimensione giuridica soprannaturale.*

La giustizia specificamente intraecclesiale è d'indole prevalentemente soprannaturale, concerne cioè anzitutto i beni salvifici, tra cui lo stesso matrimonio in quanto sacramento cristiano. Certamente nella Chiesa va rispettata la giustizia riguardante i beni giuridici naturali, e perciò in essa trova piena applicazione quanto abbiamo detto finora sulla dimensione giuridica naturale del matrimonio. Tuttavia, le esigenze giuridiche proprie della Chiesa in materia matrimoniale si collocano su un piano soprannaturale, di salvezza.

Sotto questo profilo, l'esigenza fondamentale di giustizia per il fedele che si sposa è quella di celebrare e vivere l'unione coniugale nell'ambito della comunione ecclesiale. Tenendo conto dell'essen-

ziale dimensione apostolica dell'essere cristiano, nonché dell'indole duale del matrimonio e del suo costitutivo orientamento ai figli (anche qualora di fatto non vengano), ciò che è giusto in questa materia non può ridursi al dovere di conservazione di se stesso nella comunione, ma implica pure il dovere di testimoniare la fede<sup>(26)</sup> e la vita cristiana dinanzi al coniuge e quello di trasmettere fedelmente tale patrimonio alla prole.

L'obbligo giuridico intraecclesiale di conservare il bene della fede cattolica<sup>(27)</sup> costituisce il primo presupposto affinché il fedele possa vivere la sua fedeltà cristiana ed ecclesiale in ambito coniugale e familiare. A questo proposito giova ricordare che risulta del tutto fuorviante intendere l'attuale ed irrevocabile impegno della Chiesa cattolica nell'ecumenismo e nel dialogo interreligioso come un'attenuazione dell'umile ma ferma affermazione di fede circa l'unicità del Salvatore e della Chiesa da Lui fondata, la quale sussiste nella Chiesa governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, e in cui si dà la pienezza dei beni ecclesiali della salvezza<sup>(28)</sup>. La consapevolezza dell'esistenza di tanti beni salvifici nelle Chiese e comunità non cattoliche, e anche quella circa i beni naturali d'indole religiosa che si danno tra i non cristiani, rappresenta certamente un dono dello Spirito Santo alla Chiesa, a cui non si può rinunciare. Tuttavia, tale consapevolezza perderebbe la sua genuinità se portasse a relativizzare l'unicità e l'universalità del

---

(26) Circa questo dovere, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel caso della disparità di culto, si esprime in questi termini: «Nei matrimoni con disparità di culto lo sposo cattolico ha un compito particolare: infatti «il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente» (1 Cor 7,14). È una grande gioia per il coniuge cristiano e per la Chiesa se questa «santificazione» conduce alla libera conversione dell'altro coniuge alla fede cristiana (cfr. 1 Cor 7,16). L'amore coniugale sincero, la pratica umile e paziente delle virtù familiari e la preghiera perseverante possono preparare il coniuge non credente ad accogliere la grazia della conversione» (n. 1637). Analogamente, e nel più profondo rispetto della libertà del coniuge battezzato non cattolico, la scoperta e l'accoglienza da parte sua della pienezza della fede cattolica con la conseguente incorporazione alla Chiesa cattolica costituisce anche una grande grazia, per nulla contrapposta al vero ecumenismo.

(27) Circa questo obbligo del fedele, cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 102-107.

(28) Cfr. LG, 8; cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, dich. «*Dominus Iesus*» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, in AAS, 92 (2000), pp. 742-765.

disegno salvifico in Cristo e nell'unica sua Chiesa, oppure a dimenticare l'intrinseco rapporto di tutti gli elementi di verità e di bene con la loro pienezza esclusivamente cattolica cui tutta l'umanità è convocata.

La dottrina e la disciplina della Chiesa cattolica circa i matrimoni misti si basa su queste affermazioni di base. Solo in tale ottica si può comprendere come la Chiesa richieda che «la parte cattolica si dichiari pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e prometta sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica»<sup>(29)</sup>. In questa esigenza si scorge un dovere di giustizia da parte del fedele, un dovere cioè correlativo a dei diritti, spettanti alla Chiesa e a tutti gli altri fedeli nel caso della conservazione della propria fede, e alla prole per quel che riguarda il battesimo e l'educazione cattolica nell'ambito della famiglia.

La traduzione pastorale e disciplinare del dovere di vivere il matrimonio secondo la fede ammette una pluralità di forme storiche<sup>(30)</sup>. In primo luogo, esiste la possibilità di impedire di regola la stessa validità delle unioni miste, secondo la soluzione tradizionale per la disparità di culto. Già nel paragrafo precedente ho cercato di giustificare tale possibilità sulla base di esigenze giuridiconaturali, non sembrandomi convincente invece, sul piano della giustizia, che le esigenze soprannaturali, da sole, determinino l'impossibilità di esercitare lo *ius connubii*. A parte la questione della validità, la proibizione del matrimonio misto può essere impostata in diverse maniere: da quella a carattere assoluto o quasi, senza eccezioni o solo in casi rarissimi, fino a quella in cui si concede l'autorizzazione in modo abituale, passando attraverso un'ampia gamma di maggiore o minore difficoltà nell'autorizzare eccezioni.

È indubbio che i Codici attuali, accogliendo la soluzione maturata dopo il Concilio Vaticano II<sup>(31)</sup>, contengono una disciplina

---

<sup>(29)</sup> CIC, can. 1125, 1°. Lo stesso testo, con qualche differenza meramente redazionale, si trova in CCEO, can 814, 1°.

<sup>(30)</sup> Cfr. P. ERDÖ, *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica*, in AA.VV., *I matrimoni misti*, cit. (nt. 10), pp. 11-22.

<sup>(31)</sup> Tale soluzione trovò la sua espressione nel motu proprio *Matrimonia mixta* del 1970 (cfr. nt. 13), seguito poi in sostanza dalla legislazione codiciale vigente in materia.

significativamente diversa rispetto a quella del Codice del 1917<sup>(32)</sup>. Com'è ben noto, la differenza principale riguarda le garanzie richieste per autorizzare il matrimonio: mentre prima la parte non cattolica doveva impegnarsi a rispettare la fede di quella cattolica e consentire l'educazione cattolica di tutti i figli<sup>(33)</sup>, ora le garanzie vengono richieste solo alla parte cattolica nei termini già ricordati, dovendosi soltanto informare tempestivamente l'altra parte, così che consti che questa è realmente consapevole della promessa e dell'obbligo della parte cattolica<sup>(34)</sup>.

La portata pratica di questo cambiamento è manifesta. In effetti, nella legislazione precedente si seguiva l'impostazione secondo cui un matrimonio con un acattolico veniva autorizzato solo se al momento delle nozze vi fosse una ragionevole certezza circa la perseveranza del fedele nella fede cattolica, e soprattutto circa l'educazione cattolica della prole. Tale certezza proveniva dalle garanzie di entrambe le parti, e ovviamente esse presupponevano un accordo tra i nubendi. Inoltre, vi era un ulteriore discrezionale apprezzamento da parte dell'autorità ecclesiastica sulla certezza morale relativa all'adempimento delle cauzioni nel caso concreto, senza fare affidamento esclusivamente sulle promesse di entrambi i coniugi<sup>(35)</sup>.

---

<sup>(32)</sup> Cfr. cann. 1060-1065 e 1070-1071 del CIC 1983; cann. 803 e 813-816 del CCEO.

<sup>(33)</sup> Cfr. CIC 1917, can. 1061.

<sup>(34)</sup> Cfr. CIC, can. 1125, 2°; CCEO, can. 814, 2°. Su questo tema, cfr. G.P. MONTINI, *Le garanzie o «cauzioni» nei matrimoni misti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 3 (1992), pp. 287-295. L'unico caso in cui si continua adesso ad esigere una dichiarazione della parte acattolica si colloca nell'ambito dello scioglimento del matrimonio in favore della fede, qualora la parte cattolica intenda contrarre o convalidare il nuovo matrimonio con parte non battezzata o battezzata non cattolica. In tal caso, la parte acattolica deve dichiarare che è disposta a lasciare alla parte cattolica la libertà di professare la propria religione e di battezzare ed educare i figli cattolicamente (cfr. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, 30 aprile 2001, art. 5, in *Il diritto ecclesiastico*, 113, 2002, I, pp. 1139-1144).

<sup>(35)</sup> Cfr. CIC 1917, can. 1061 § 1, 3°. Per contro, se la formalizzazione delle cauzioni era impossibile o inopportuna il Sant'Uffizio riconosceva la possibilità di cauzioni equipollenti, cioè non formali, purché fosse assicurato che la parte cattolica avrebbe fatto il possibile per assicurare il battesimo e l'educazione cattolica dei figli. Vi era poi incertezza all'interno dello stesso Sant'Uffizio circa la necessità o meno per diritto divino della certezza morale circa l'efficacia di questi propositi della parte cat-

Invece, al giorno d'oggi bastano le promesse della parte cattolica e la loro comunicazione ed effettiva conoscenza da parte dell'altra. È vero che la concessione della licenza o dispensa richiede una causa giusta e ragionevole<sup>(36)</sup>, per cui si apre uno spazio per una valutazione discrezionale, da mettere in atto specialmente nei casi in cui si avverta un'opposizione della parte non cattolica al contenuto delle promesse di quella cattolica, tale da far presagire speciali difficoltà per una pacifica convivenza matrimoniale<sup>(37)</sup>. Inoltre, pur non essendoci un'opposizione esplicita, possono esistere dei fattori religiosi e culturali che rendano molto probabile il sorgere di gravi problemi sul piano naturale per la coppia e per i figli.

Sul piano soprannaturale sta di fatto che la Chiesa adesso esige di meno per concedere l'autorizzazione a contrarre un matrimonio misto, giacché si ammette la possibilità di accordarla in casi in cui ad es. la parte non cattolica, pur sapendo qual è il dovere del fedele circa l'educazione cattolica della prole, non è disposta ad adeguarsi a ciò, anzi intende anch'essa compiere tutto il possibile affinché i figli vengano educati in un altro modo<sup>(38)</sup>. Può forse

---

tolica. Il problema derivava da casi in cui altrimenti era moralmente impossibile sposarsi, ad es. perché vi erano consuetudini civili che prevedevano l'affidamento dei figli a parenti o tutori non cristiani. Ritengo che la vera ragione per autorizzare quei matrimoni fosse quella di non poter richiedere al fedele la rinuncia a qualsiasi matrimonio. Cfr. G. TOMKO, *Matrimoni misti*, Napoli 1971, pp. 54-56.

<sup>(36)</sup> Cfr. CIC, can. 1125; CCEO, can. 814 (il quale omette l'aggettivo «rationabilis», per la verità ridondante). A questi canoni rimandano i canoni sull'impedimento di disparità di culto: CIC, can. 1086 § 2, CCEO, can. 803 § 3, e lo stesso si desume dalle regole generali circa la dispensa: cfr. CIC, can. 90 § 1; CCEO, can. 1536 § 1.

<sup>(37)</sup> Per questo motivo alcuni autori e Conferenze Episcopali prevedono la possibilità di una dichiarazione della parte non cattolica circa le sue intenzioni: cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Norme delle Conferenze Episcopali sul matrimonio misto*, in *Folia Canonica*, 4 (2001), p. 229. Il *Direttorio per l'ecumenismo* (1993) offre delle indicazioni pratiche: «Nei contatti che si avranno con coloro che intendono celebrare un matrimonio misto, si suggerirà e si favorirà, prima del matrimonio, la discussione e, se possibile, la decisione circa il battesimo e l'educazione cattolica dei figli che nasceranno. L'Ordinario del luogo, per vagliare l'esistenza o meno di «una causa giusta e ragionevole», in vista di concedere il permesso del matrimonio misto, terrà conto, tra l'altro, di un rifiuto esplicito della parte non-cattolica» (n. 150; trad. it. in *Enchiridion Vaticanum*, 13/2432-2433).

<sup>(38)</sup> Lo fa presente il *Direttorio per l'ecumenismo* (1993): «bisogna constatare che la parte non-cattolica può essere tenuta a un obbligo analogo in forza del proprio

ritenersi che questo cambiamento disciplinare rispecchi un mutato atteggiamento di fondo della Chiesa cattolica circa i doveri di giustizia specificamente soprannaturali del fedele nei matrimoni misti? <sup>(39)</sup>

È facile collegare questo mutamento con la dottrina del Vaticano II sulla libertà religiosa <sup>(40)</sup>. In effetti, la soppressione delle cauzioni da parte del non cattolico risulta congruente con il rispetto intraecclesiale della sua libertà religiosa in ambito matrimoniale e familiare. Esigere che egli s'impegnasse formalmente a non esporre il coniuge cattolico al pericolo di perversione, nonché ad assicurare che la prole sarebbe stata battezzata ed educata solamente nella fede cattolica <sup>(41)</sup>, appare problematico sotto il profilo del rispetto della sua coscienza. Si pensi ad es. al normale dialogo tra i coniugi circa le loro convinzioni religiose, oppure all'educazione della prole nel caso in cui venga a mancare la parte cattolica.

Ciò nonostante, nelle cauzioni che doveva prestare il non cattolico vi era un nucleo perfettamente compatibile con la libertà religiosa. Ovviamente l'impegno a rispettare la fede del coniuge cattolico, non si oppone al diritto di libertà religiosa del non cattolico, essendoci naturalmente anche lo stesso dovere della parte cattolica nei riguardi di quella non cattolica. Per quanto concerne l'educazione cattolica dei figli, l'eventuale rinuncia a trasmettere l'orientamento educativo più consono alle proprie convinzioni può essere liberamente assunta come condizione per sposare un cattolico. Tale condizione era prima stabilita dalla Chiesa mediante una legge ecclesiastica, ma può essere anche oggi posta dalla stessa parte cattolica, quale modo di garantire la trasmissione della fede ai figli. Ciò però deve avvenire entro termini che possano essere ragionevolmente compresi dal non cattolico, e cioè soprattutto in funzione di quell'unità d'indirizzo educativo di cui hanno bisogno gli stessi figli, e senza perciò pretendere che vi sia un obbligo del

---

impegno cristiano» (n. 150, secondo la trad. it. in *Enchiridion Vaticanum*, 13/2431; cfr. anche n. 151).

<sup>(39)</sup> Su questo argomento rimane molto interessante lo scritto di chi, per i suoi lavori presso la Santa Sede, ha vissuto in prima persona il periodo del cambiamento: J. TOMKO, *Matrimoni misti*, Ed. Dehoniane, cit. (nt. 35), parte I «Promesse e il diritto divino», pp. 25-127.

<sup>(40)</sup> Sulla libertà religiosa della famiglia, cfr. dich. *Dignitatis humanae*, n. 5.

<sup>(41)</sup> Cfr. can. 1061 § 1, 2° del CIC 1917.



non cattolico qualora la parte cattolica non sia più in grado di offrire l'educazione secondo la sua fede. Se tale condizione rappresentasse per il non cattolico un insormontabile problema di coscienza, tenuto conto del suo obbligo di trasmettere la propria fede ai figli<sup>(42)</sup>, resta sempre aperta la possibilità di rinunciare al matrimonio con la parte cattolica.

D'altra parte, è indubbio l'influsso della nuova dottrina ecumenica ed interreligiosa del Concilio Vaticano II sulla disciplina postconciliare circa i matrimoni misti. A monte si trova non solo la chiara affermazione della possibilità della salvezza al di fuori dell'ambito visibile della Chiesa cattolica, ma anche la consapevolezza circa gli elementi di santificazione e di verità esistenti nelle Chiese e confessioni cristiane che non sono nella piena comunione cattolica, nonché l'esistenza di dimensioni di bontà e di verità tra i non cristiani<sup>(43)</sup>. Ovviamente tutto ciò determina un diverso modo di vedere le unioni miste, dal momento che ad es. il fatto che la prole sia o meno cattolica non appare necessariamente come una condizione per la sua eterna salvezza. Tuttavia, non va dimenticato il dovere insopprimibile per la salvezza di cercare la pienezza della verità che unicamente si dà nella Chiesa cattolica, di rimanere in tale verità, e di fare tutto il possibile affinché gli altri la scoprano, per cui malgrado l'influsso complessivo della rinnovata mentalità ecumenica ed interreligiosa in questa materia, non mi è chiaro come ciò possa rappresentare la causa fondamentale del mutamento avvenuto nella disciplina cattolica.

D'altra parte, penso che sia evidente che i matrimoni misti non possano essere visti come una sorta di strumento per la promozione dell'ecumenismo o del dialogo interreligioso. È vero che l'apporto dei matrimoni misti alla causa dell'unità dei cristiani deve essere valorizzato, secondo quanto insegnano i documenti ufficiali della Chiesa dopo il Vaticano II<sup>(44)</sup>. Ma gli stessi documenti, con

---

(42) Cfr. il brano cit. a nt. 38 del *Direttorio per l'ecumenismo*, n. 150. Cfr. anche il n. 151.

(43) Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 15-16; decr. *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo; e dich. *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane.

(44) In tal senso, con diverse sfumature, cfr. GIOVANNI PAOLO II, esort. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 78; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1633-1637; e *Direttorio per l'ecumenismo* (1993), nn. 143-160.

spirito realistico, sottolineano chiaramente gli aspetti problematici. Paolo VI nel motu proprio *Matrimonia mixta* si esprimeva in questi termini: «La Chiesa si rende conto che i matrimoni misti, proprio perché sono conseguenza della diversità di religione e della diversità esistente tra i cristiani, non giovano ordinariamente, tranne alcuni casi, alla ricomposizione dell'unità tra tutti i cristiani»<sup>(45)</sup>. E il Direttorio per l'ecumenismo del 1993 afferma: «La perfetta unione delle persone e la condivisione completa della vita, che costituiscono lo stato matrimoniale, sono più facilmente assicurati quando i coniugi appartengono alla medesima comunità di fede. Inoltre, la concreta esperienza e le osservazioni che scaturiscono da diversi dialoghi dimostrano che i matrimoni misti presentano spesso difficoltà per le coppie stesse e per i loro figli in ordine alla conservazione della fede, all'impegno cristiano e all'armonia della vita familiare. Per tutti questi motivi, il matrimonio tra persone che appartengono alla stessa Comunità ecclesiale rimane per tutte le Chiese, nelle circostanze attuali, l'obiettivo da raccomandare e da incoraggiare»<sup>(46)</sup>.

Di conseguenza, prima della celebrazione del matrimonio, l'impulso ecumenico — e ancor meno l'apertura verso i non cristiani — ovviamente non costituisce un valido motivo che di per sé giustifichi il matrimonio misto. Le difficoltà relative alla fede e allo stesso consorzio matrimoniale non compensano i vantaggi ecumenici o interreligiosi. I fatti poi dimostrano quanto sia difficile evitare gli attriti, il rischio dell'indifferentismo e i pericoli per la stessa armonia coniugale. Anzi, particolari difficoltà di convivenza sul piano religioso si possono presentare proprio quando tutte e due le parti sono ferventi nelle loro convinzioni religiose. Ciò non toglie che, dinanzi alla realtà già costituita dei matrimoni misti, la dimensione ecumenica ed interreligiosa acquisti una peculiare rilevanza. Scoprire e potenziare quanto unisce, creare un ambiente

---

<sup>(45)</sup> Dal preambolo, cit. (nt. 13), p. 257; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 3/2416.

<sup>(46)</sup> n. 144; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 13/2425. Nel n. 27 si legge: «quando membri di una stessa famiglia appartengono a Chiese e Comunità ecclesiali diverse, quando dei cristiani non possono ricevere la comunione con il coniuge o i figli o gli amici, la sofferenza per la divisione si fa acutamente sentire e dovrebbe più fortemente stimolare alla preghiera e all'attività ecumenica» (trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 13/2195. Cfr. anche i documenti citati nella nota 38.

che favorisca l'unità dei cristiani, promuovere contatti associativi e tra le diverse confessioni riguardo a questa importante realtà pastorale: tutto ciò fa parte di una novità salutare nell'affrontare questo tema. Bisogna però tener conto della reale divisione purtroppo esistente in quella famiglia, che non può essere ignorata né sottovalutata, e nella quale il cattolico è sempre tenuto a testimoniare con umiltà e ferma coerenza la propria fede, anche per quel che riguarda l'educazione dei figli<sup>(47)</sup>.

Un'altra via per cercare la spiegazione del cambiamento può essere quella di distinguere tra la conservazione della fede del coniuge cattolico, e la questione del battesimo ed educazione dei figli. Infatti, è proprio in quest'ambito che il cambiamento è più rilevante sia in teoria che in pratica. Il Codice del 1917 considerava che tutti e due questi aspetti fossero di diritto divino<sup>(48)</sup>, includendo perciò anche quello relativo ai figli: se ci fosse stato il pericolo della perversione — termine che andava preso nel suo rigoroso senso di perdita del bene prezioso della fede —, si dichiarava che il matrimonio misto era proibito non solo per legge ecclesiastica, ma anche per legge divina.

È stata sostenuta la tesi secondo cui su questo punto ci sarebbe stata una novità sostanziale nell'approccio della Chiesa, nel senso che solo il pericolo prossimo di perdere la propria fede per il coniuge cattolico implicherebbe per lui l'obbligo per legge divina di rinunciare ad un simile matrimonio; il problema dei figli, invece, rientrerebbe nell'ambito dei pericoli remoti per la fede, i quali andrebbero allontanati il più possibile, ma non arriverebbero a rendere illecita la celebrazione del matrimonio in cui si preveda che la prole non sarà battezzata o educata nella fede cattolica<sup>(49)</sup>.

Con i documenti postconciliari sotto mano, mi pare che questa tesi sia difendibile, nella misura in cui risulta almeno compatibile con le loro formulazioni letterali, benché non ci sia

---

(47) Lo mette giustamente in risalto P. GEFAELL, *La educación religiosa de los hijos en los matrimonios mixtos: normativa canónica en Italia y Líbano*, in AA.VV., *Matrimonio. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio* (X Congreso internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 14-19 septiembre 1998), EUNSA — Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2000, pp. 177-184.

(48) Cfr. can. 1060.

(49) In tal senso cfr. U. NAVARRETE, *L'impedimento di «disparitas cultus»* (can. 1086), in AA.VV., *I matrimoni misti*, cit. (nt. 10), pp. 120-123.

un'affermazione formale in un senso o nell'altro. Ma resta il problema di fondo: è vero che la formulazione recepita dal Codice del 1917 è da considerarsi superata?

È indubbio che la questione dei figli è quella più rilevante al momento di decidere se formare o meno una famiglia in cui i genitori non siano entrambi cattolici. Non si può invocare semplicisticamente l'amore per giustificare qualunque unione, poiché è chiaro che se l'unione fosse pericolosa per la fede dello stesso contraente cattolico, essa andrebbe da lui evitata in partenza. In effetti, l'amore tra i fidanzati va inteso quale amore della volontà, che integra l'*eros* in una decisione umanamente e cristianamente responsabile. Il diritto a sposarsi potrebbe dunque costituire un fondamento valido per giustificare le nozze quando si preveda che quasi sicuramente la possibile discendenza non sarà cattolica? Veramente non riesco ad ammettere che l'esercizio dell'importantissimo diritto naturale e cristiano a contrarre matrimonio possa essere lecitamente attuato quando comporti la rinuncia a trasmettere ai propri figli la fede cattolica che costituisce il bene maggiore che possa essere loro dato in eredità familiare.

Ritengo che, nonostante l'avvenuto cambiamento legislativo, il cattolico sia tenuto a continuare ad evitare una situazione del genere, e che sia perciò obbligato a rinunciare ad un matrimonio in cui quel suo dovere di trasmissione della fede ai figli fosse gravemente ostacolato da una decisione che poi dipende da lui stesso mediante il consenso matrimoniale (tranne nei casi, in cui quel matrimonio fosse necessario per un grave motivo, come ad es. la prole già avutasi, l'impossibilità morale in determinati contesti sociali di sposarsi in un modo che assicuri l'educazione cattolica<sup>(50)</sup>, ecc.). In questo senso, condivido l'orientamento secondo cui l'obbligo di evitare il pericolo per la fede nei riguardi dei possibili figli sia da considerare di diritto divino<sup>(51)</sup>. Tale obbligo è di giustizia, anzi-

---

<sup>(50)</sup> Questo caso era già previsto dalla prassi del Sant'Uffizio durante la vigenza del CIC 1917: Cfr. G. TOMKO, *Matrimoni misti*, cit. (nt. 35), pp. 52-56.

<sup>(51)</sup> Cfr. W. BERTRAMS, *De matrimoniis mixtis*, in *Nuntius*. S. Congregationis pro Doctrina Fidei nutu et cura editus, 1 (1967), pp. 29-38; e poi incluso in AA.VV., *De matrimonio coniectanea*, Università Gregoriana Ed., Roma 1970, pp. 83-95. Bertrams difendeva la soluzione data al problema dalla Istruzione *Matrimonii sacramentum* della stessa menzionata Congregazione, del 18 marzo 1966, in *AAS*, 58 (1966), pp. 235-239, nella quale si adottava una sorta di posizione sfumata, ma in fondo assai

tutto nei confronti della stessa prole, ma anche rispetto a tutta la Chiesa, e pertanto è un obbligo sia morale che giuridico.

Con ciò resta ancora aperta la questione di trovare il fondamento della nuova disciplina, che non richiede più per la liceità del matrimonio l'esistenza di una ragionevole certezza circa la futura educazione cattolica della prole. Prima di rispondere alla questione sul fondamento, premetto alcune considerazioni d'indole pastorale.

È chiaro che i fedeli sono tenuti a sposarsi secondo la propria fede, e cioè in modo che la famiglia da loro formata sia davvero cattolica. Cosa fare però quando, sottovalutando il bene della fede propria e dell'eventuale prole, i fedeli scelgono un matrimonio pericoloso per la vita cristiana familiare, normalmente anche rischioso sotto il profilo della stessa vita matrimoniale?

La prima e la più importante risposta riguarda l'obbligo della Chiesa di aiutare i suoi figli ad impostare sempre i loro matrimoni nell'orizzonte della fede, nonché ad evitare le unioni problematiche sotto questo profilo. Occorre cercare di rendere i fedeli consapevoli dei problemi inerenti ai matrimoni misti, sia mediante il ministero della parola rivolto alla generalità delle persone, sia nei casi singoli che si presentino. Risulta comodo, ma irresponsabile, evitare questo tema nel nome di un malinteso cambio dell'atteggiamento della Chiesa in materia.

Quando malgrado gli sforzi realizzati si arriva alla conclusione che le parti vogliono contrarre un'unione che è più o meno in contrasto con la sua dimensione giuridica soprannaturale, vi è un minimo che la Chiesa attualmente domanda: la promessa della parte cattolica di essere pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica, e la conoscenza di tale promessa da parte dell'altra parte (e purché ovviamente si

---

vicina a quella del Codice del 1917: «Alla stessa parte acattolica si deve far presente il grave obbligo per il coniuge cattolico di tutelare, conservare e professare la propria fede e di far battezzare ed educare in essa la prole che nascerà. E poiché tale obbligo deve essere garantito, anche il coniuge acattolico sia invitato a promettere, apertamente e sinceramente, che non creerà alcun ostacolo all'adempimento di quel dovere. Se poi la parte acattolica pensa di non poter formulare tale promessa senza ledere la propria coscienza, l'Ordinario deve riferire il caso con tutti i suoi elementi alla Santa Sede» (I, § 3, p. 237; trad. in *Enchiridion Vaticanum*, 2/662).

tratti di un vero matrimonio secondo la sua dimensione naturale)<sup>(52)</sup>.

Tornando alla questione sul fondamento, ci si può domandare: perché la Chiesa si accontenta oggi di quel minimo? Per cercare di comprenderlo si deve tener presente che il riconoscimento ecclesiale del matrimonio (che avviene normalmente mediante la forma canonica, ma può anche darsi mediante la convalidazione oppure l'accettazione di altre forme pubbliche da parte della legge canonica) è un atto complesso che normalmente include due aspetti: il riconoscimento dello stesso matrimonio, e il riconoscimento della situazione di comunione in cui si celebra tale matrimonio. Il riconoscimento ecclesiale del matrimonio dei battezzati include anche la situazione di comunione del fedele nella Chiesa, ovviamente solo nei limiti di ciò che è dovuto secondo giustizia. Sotto il profilo giuridico-canonico, nell'ambito del matrimonio e della famiglia la comunione cattolica comporta l'esigenza di preservare la propria fede e di garantire quella della prole. Il divieto dei matrimoni in principio rischiosi per la fede<sup>(53)</sup> implica l'obbligo di sottomettere tali unioni all'autorità ecclesiastica competente, affinché accerti la sussistenza o meno di tale rischio nel caso concreto. Il riconoscimento della comunione dovrà essere concesso se il matrimonio non pone problemi sotto questo profilo.

Se il matrimonio prospettato risulterà invece poco adeguato a vivere e trasmettere la fede, ciò dipenderà anzitutto dalle carenze di fede e di vita cristiana della parte cattolica, la quale non valuterà nella prospettiva soprannaturale la posta in gioco dell'unione che intende contrarre. La Chiesa può e deve fare tutto il possibile affinché i fedeli risolvano favorevolmente tale problema (abbandonando un determinato progetto di unione, o impostandolo bene quando ciò sia possibile), ma quando, malgrado quegli aiuti, il problema sussiste, bisogna pur ricordare il dovere di rispettare il diritto naturale a sposarsi di cui godono i fedeli.

---

<sup>(52)</sup> Cfr. CIC, can. 1125.

<sup>(53)</sup> Sotto quest'espressione ampia intendo includere sia i matrimoni misti in senso proprio, sia quelli con disparità di culto (oltre alla loro problematicità sul piano naturale, che a mio avviso giustifica l'impedimento, essi ovviamente risultano anche rischiosi sul piano della salvezza, e in misura di per sé più consistente rispetto ai matrimoni misti), sia infine i matrimoni di coloro che hanno notoriamente abbandonato la fede cattolica (cfr. can. 1071 § 1, 4° e § 2).

Siffatto rispetto può esprimersi in diverse maniere, a seconda delle varie circostanze. Oltre alle eccezioni previste attualmente per coloro che si sono separati dalla Chiesa mediante atto formale<sup>(54)</sup>, *de lege ferenda* sarei favorevole a non esigere da nessun fedele la forma canonica quale requisito per la validità del suo matrimonio, pur mantenendo con tutta la sua forza il dovere canonico *ad liceitatem* di ottenere il riconoscimento pubblico ed ufficiale della Chiesa, nei due aspetti prima indicati.

In effetti, il riconoscimento legale generale, per essere operativamente efficace, deve tradursi in un riconoscimento concreto, mediante un accertamento ecclesiale non solo del matrimonio validamente celebrato<sup>(55)</sup>, ma anche della comunione del fedele con la Chiesa. Al di fuori di riconoscimenti possibili ai soli effetti matrimoniali (ad es. nell'ambito del processo di nullità di un'unione successiva), si deve accertare se il fedele intende effettivamente riprendere la sua vita ecclesiale. Perciò in quel momento si dovrebbero porre le stesse questioni sulla fede sua e della prole che sono previste nella normativa sui matrimoni misti<sup>(56)</sup>.

Il rispetto dello *ius connubii* si esprime anche in un altro modo nell'ambito dei matrimoni misti. A mio giudizio, le minori esigenze previste dall'attuale legislazione ecclesiastica vogliono venire incontro a quei matrimoni che, pur essendo imperfetti sotto il profilo delle esigenze soprannaturali, riuniscono almeno delle ca-

---

(54) Cfr. CIC, cann. 1117, 1086 § 1, 1124. Sulla disciplina del CCEO, cfr. nt. 4.

(55) Se la forma canonica non fosse richiesta per la validità, l'accertamento dello stato libero si renderebbe certamente più complesso, in quanto dovrebbe includere la situazione matrimoniale negli ordinamenti, civili o religiosi, sotto i quali le parti potessero aver contratto un matrimonio in forma comunque pubblica. Se anziché chiedere il riconoscimento dell'unione, volessero contrarre un'altra, considerando invalida quella precedente, allora occorrerebbe un processo giudiziario per la dichiarazione di tale nullità. In alcuni casi, specialmente di matrimonio civile, sarebbe ipotizzabile ricorrere ad un processo più breve rispetto a quello ordinario, poiché sarebbe mancato al tempo della celebrazione il controllo amministrativo in sede ecclesiale, e la presenza di una volontà non veramente matrimoniale potrebbe essere di fatto più frequente nei contraenti. Ovviamente non intendo in questa sede scendere nei particolari, ma unicamente evidenziare alcuni dei problemi che si porrebbero, i quali peraltro non mi sembrano né irrisolvibili né tali da ritenere inopportuna la proposta.

(56) Ciò è contemplato nel caso della sanazione in radice (cfr. CIC, can. 1165 § 2).

ratteristiche che consentono di nutrire una qualche speranza di riuscita sul piano salvifico. Si rinuncia ad esigere di più, perché come regola generale non si pensa che in questi casi sia possibile ottenere subito un atteggiamento diverso. Tale rinuncia è espressione del rispetto dello *ius connubii* del fedele, anche perché altrimenti egli potrebbe facilmente tentare un'unione in forma non canonica, che oggi sarebbe di regola invalida<sup>(57)</sup>.

Nel contempo, penso che si opera secondo un principio di tolleranza, sapendo anche come non di rado i fedeli si trovino attualmente in situazione di ignoranza incolpevole delle esigenze della propria fede in quest'ambito<sup>(58)</sup>. Ovviamente l'atteggiamento pastorale non può essere mai quello di rinunciare ad aiutare positivamente i fedeli cattolici affinché scoprano la pienezza delle esigenze della propria fede in questo campo.

Infatti, l'esigenza del diritto divino rimane intatta, ed è necessario tutelarla con i mezzi adeguati alla situazione odierna. Oggi, mi sembra che il problema degli impedimenti quali motivi di nullità, debba essere visto in una prospettiva più ampia, di aiuto pastorale ai fedeli<sup>(59)</sup>. La tradizionale dissuasione dai matrimoni misti va ripensata in un contesto di grande delicatezza e apprezzamento della libertà, anche di tolleranza di determinati suoi usi illeciti, ma nello stesso tempo di grande chiarezza e fermezza per illustrare in senso positivo ai fedeli i valori in gioco. Ciò dovrebbe essere oggetto non soltanto degli incontri personali con i fidanzati — momento in cui può essere fatto molto, anche per dissuadere —, ma dovrebbe rientrare nella formazione generale trasmessa a tutti mediante la predicazione e la catechesi, e anzitutto mediante l'educazione in famiglia.

---

(57) Ho già sostenuto questa tesi in C.J. ERRÁZURIZ, *Sul fondamento della disciplina circa i matrimoni misti*, in *Ius Ecclesiae*, 11 (1999), p. 523.

(58) Inoltre, mi sembra che influisca il fatto che può non essere facile conoscere le vere disposizioni delle persone, e che i giudizi al momento di sposarsi sull'esito del progetto matrimoniale e familiare concernono ovviamente il futuro, circa il quale le previsioni sono sempre piuttosto incerte, in quanto gli eventi dipendono in questo caso anzitutto dalla libertà di entrambi i coniugi.

(59) Questa prospettiva viene molto ben sviluppata da J.T. MARTÍN DE AGAR, *Los impedimentos, ¿protección de valores o causas de nulidad?*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio* (X Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 14-19 settembre 1998), EUNSA — Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2000, pp. 573-585.



In definitiva, non può essere dimenticato il bene della fede su cui si basa tutta la tradizione disciplinare della Chiesa in quest'ambito; e nello stesso tempo si debbono tener presenti le esigenze di rispetto del diritto naturale a sposarsi. In questo modo vanno rispettate le esigenze di giustizia che sono intrinseche alla natura umana e alla Chiesa, le quali stanno alla base dell'ordinamento canonico nonché del riconoscimento che esso dà agli altri ordinamenti giuridici competenti in materia.

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

