

LA FILIACIÓN EN LOS MATRIMONIOS INTERRELIGIOSOS ENTRE CATÓLICOS E ISLÁMICOS

Vicente Benedito Morant, op.

Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia (sección dominicos)

Correspondencia: Calle Cirilo Amorós, 54. 46004 Valencia. España

E-mail: beneditovm@hotmail.com

Fechas de recepción y aceptación: 26 de noviembre de 2012, 8 de enero de 2013

Resumen: En los matrimonios con disparidad de culto las cuestiones relativas a los hijos y su educación pueden ser especialmente delicadas e importantes, porque van unidas a otros aspectos del hecho interreligioso e intercultural que resultan transversales en el matrimonio y la familia. Por ello, la Iglesia insiste en que no deben ser pospuestas para abordarse en la vida conyugal, y requieren una especial atención, valoración y diálogo previos a la decisión matrimonial. Así se comprenden las interpelaciones del canon 1125 respecto de los hijos. También se entiende el cambio de disciplina respecto al código anterior, atendiendo a la doctrina conciliar sobre ecumenismo y al aumento de estas uniones debido a fenómenos como la inmigración y la mundialización.

En el desarrollo legislativo y pastoral de esta normativa han tenido una especial incidencia los matrimonios entre cristianos e islámicos. Esto se ha debido tanto al número de estos matrimonios como a las diferentes costumbres en materia religiosa, cultural y en las relaciones familiares. Presentamos un estudio de los documentos y orientaciones pastorales a la luz de la legislación canónica, pero atendiendo también a las diferencias de las distintas tradiciones islámicas, legislaciones civiles y cambios de contextos sociales y políticos.

Palabras clave: Hijos, matrimonios con islámicos, educación en la fe, disparidad de cultos.



Abstract: In marriages with disparity of cults the questions concerning of the children and their education may be especially sensitive and important, because they come together other aspects of interreligious and intercultural fact. Therefore, The Church insist that should not be postponed to be discussed in married life, and require special attention, appreciation and dialogue previous to the marriage decision. This need permits understand the norm of c. 1125. It also means the change of discipline with respect to the previous code, based on the Council's teaching on ecumenism and the increase of this marriages produced to events such immigration and globalization.

In the legislative and pastoral development of this legislation has had a special impact marriage between Christian and Islamic. This has occurred by the number of such marriages as different customs in religion, culture and family relationships. We present a study of documents and pastoral in the light of canon law, but taking into account the differences of the different Islamic traditions, civil laws and changing social and political context.

Keywords: Childs, marriages with islamics, faith education, disparity of cults.

1. INTRODUCCIÓN

Los matrimonios mixtos y dispares tienen unas implicaciones, unas características y unas complejidades en materia de filiación específicas que resultan irreductibles en la disciplina matrimonial general. A esta confusión, en la actualidad se le añaden distintos factores propios de las sociedades globalizadas y las relaciones ecuménicas e interconfesionales. Nos encontramos con una materia que resulta eclesial y socialmente de una relevancia tal que no se había conocido en épocas recientes.

Todos estos factores suponen que a la hora de tratar este tema debemos de atender a toda una serie de cuestiones y condicionamientos específicos, a saber: en estos matrimonios la cuestión de la educación en la fe de los hijos aparece vinculada a la preparación y constitución del matrimonio de una forma específica, que más adelante estudiaremos. Como consecuencia debemos tratar las condiciones previas a los matrimonios dispares como materia en la que entran en juego de una manera directa cuestiones relativas a la filiación.



Estamos en un campo donde la relación entre matrimonio y filiación está condicionada por los elementos propios de las distintas doctrinas religiosas, los principios del ecumenismo y las relaciones interconfesionales. Esto supondrá una atención específica a las doctrinas y derechos de otras religiones y tradiciones culturales que con mucha probabilidad concurrirán en materia de matrimonio, filiación y educación en la fe.

En este campo el derecho estatal cumple una función especialmente importante al establecer un marco considerado de orden público. Tal marco supone unas posibilidades y unos límites a la aplicación de las distintas normas y costumbres religiosas en materia de matrimonio, filiación y educación de los hijos. Por tanto, tampoco podemos dejar de tenerlo en cuenta en este estudio.

Tampoco se puede obviar cómo, en el ámbito eclesial, el Vaticano II supuso un punto de avance e inflexión en la materia que nos ocupa muy importante. Asimismo, también el magisterio posconciliar ha resultado una base fundamental del derecho canónico en este campo. En este sentido, el magisterio de Pablo VI hizo un análisis de la disciplina eclesiástica en la materia en una clave eminentemente pastoral. Destacamos, en este sentido, la Instrucción *Matrimonii Sacramentum*¹. El Motu Proprio *Matrimonia Mixta* del propio Pablo VI² supuso un salto cualitativo importante en materia de cauciones para los matrimonios mixtos. En él se citan como fundamentos el decreto *Unitatis Redintegratio* y la declaración *Dignitatis Humanae*, considerándolos como precedentes que han orientado en materia de *Ius connubii*³. También el magisterio de Juan Pablo II ha aportado mucho en el progreso de esta materia. No podemos dejar de mencionar la riqueza del contenido de la *Encíclica Familiaris Consortio*⁴ respecto al

¹ Cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Instructio “*Matrimonii Sacramentum*”, de matrimoniis mixtis, 18.3.1966», in *AAS* 58 (1966) pp. 235-239.

² PAULUS PP. VI, «Litterae apostolicae motu proprio datae “*Matrimonia Mixta*”. Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, 31.3.1970», in *AAS* 62 (1970) pp. 257-260: “De estas promesas a las que está obligada la parte católica, deberá ser informada a su debido tiempo la parte no católica, de modo que quede bien claro que ésta es consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica (...)” (traducción del autor).

³ Cf. PAULUS PP. VI, «Litt. ap. m. pr. “*Matrimonia Mixta*”...» cit. n. 16, pp. 257-260.

⁴ Cf. IOHANNES PAULUS PP. II, «Adhortatio Apostolica “*Familiaris Consortio*” ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Ecclesiae Catholicae: de Familiae Christianae muneribus in mundo huius temporis, 12.11.1981», in *AAS* 74 (1982) n. 77, pp. 175-178 (= FC).



tratamiento de las diferencias socioculturales y a las posibles dificultades en los matrimonios mixtos y dispares, así como la atención pastoral a estos.

En este estudio no es posible realizar un análisis exhaustivo de todo el magisterio acerca de la materia, sin embargo no podemos dejar de reconocer, aunque sea someramente, que los progresos en las relaciones interconfesionales del Vaticano II y el Magisterio posconciliar redundan en una mayor comprensión y ayudan a estas uniones. Sin embargo, en aras de este fin, el magisterio y el derecho no pueden obviar las dificultades que se plantean a estos matrimonios.

“En el matrimonio dispar falta en la pareja el elemento común del bautismo que les incorpora a Cristo (UR, 3), siendo su unión no sacramental y careciendo siquiera de aquella imperfecta comunión de bienes espirituales que se establece en el matrimonio entre dos cristianos de diversas iglesias. En estas uniones, por otra parte, las diferencias en cuanto a la fe suelen tener también un sustrato de diferencias sociales y culturales muy fuerte, lo que explica la extrema atención que ha de prestárseles”⁵.

Todos estos factores, que resultan fundamentales a la hora de acercarnos a esta materia, no sólo suponen dedicar un estudio específico a la filiación en el matrimonio mixto y dispar, también la necesidad de abordar el tema desde una perspectiva amplia, que evidencie todas las implicaciones entre matrimonio y filiación en la materia. Sólo desde esta perspectiva podemos comprender bien la disciplina de la filiación en estos matrimonios y la trascendencia que tiene en estos. Asimismo, sólo desde esta perspectiva amplia podemos extraer conclusiones de interés que permitan avanzar en una materia de tanta importancia en la actualidad. Importancia que es eclesial, ecuménica y de relaciones interreligiosas; pero que también es de una gran relevancia social en estos momentos. No podemos perder de vista esta importancia de las relaciones paterno-filiales y familiares en el camino emprendido por las sociedades actuales hacia una pluralidad étnica, cultural y religiosa. Además, en la disciplina canónica y su adecuada aplicación

⁵ Cf. CORTÉS, M., «Relaciones ecuménicas e interconfesionales: problemática pastoral de los matrimonios mixtos y dispares», en *XX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid del 26 al 28 de abril de 2000: sacramentos, cuestiones matrimoniales*, ed. GUZMÁN PÉREZ, C., Salamanca 2001, p. 62.



está comprometida la misión propia de la Iglesia y su contribución en el orden social de una forma creciente.

2. CAUCIONES RESPECTO A LOS HIJOS PARA LA CELEBRACIÓN DE MATRIMONIOS CON DISPENSA DEL IMPEDIMENTO DE DISPARIDAD DE CULTOS

2.1 *Impedimento de disparidad de cultos*

En el c. 1086 §1 del CIC 83, tras la reforma del CIC 83 de 2009, se nos dice que “*Matrimonium inter duas personas, quarum altera sit baptizata in Ecclesia catholica vel in eandem recepta, et altera non baptizata, invalidum est*”⁶.

Se trata de un impedimento de derecho eclesiástico, y cuya dispensa no está reservada a la Sede Apostólica, por lo que puede ser dispensado por el ordinario del lugar. Sin embargo, como impedimento dirimente, haría nulo el matrimonio de no obtenerse la dispensa. Aunque se trata de un impedimento de derecho eclesiástico, bastante limitado por el *ius connubii*, que es de derecho natural para todo hombre y mujer. Es más, recuerdan algunos autores que el bien personal de la fe, que sería su razón de ser, tiene su naturaleza en el derecho divino⁷.

Por otra parte, han variado sustancialmente los sujetos a los que se les aplica este impedimento respecto del CIC 17. Fundamentalmente en referencia a la parte católica, pues en el código del 17 se comprendía a toda persona bautizada válidamente. En la actualidad se circunscribe sólo a los católicos, sea por bau-

⁶ Cf. BENEDICTUS PP. XVI, «Litterae apostolicae Motu proprio datae “*Omnium in mentem*”. Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur, 16.10.2009», in *AAS* 102 (2010) p. 10.

⁷ NAVARRETE, U., «L'Impedimento di “disparitas cultus”», in *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, p. 119-122: “Non può esserci dubbio che l’efficacia invalidante dell’impedimento di disparità di culto proviene del legislatore umano (...) Ciò affermato va pure rilevato che riguardo all’impedimento di disparità di culto si avverte una costante preoccupazione da parte della Chiesa di tutelare il diritto divino, partendo dal presupposto che il cattolico che sposa uno non battezzato si colloca in situazione particolare di pericolo di non essere fedele alle esigenze fondamentali della vita Cristiana; anzi si suppone che ci sono casi nei quali il matrimonio costituisce una violazione diretta del diritto divino. (...) Concludere questo punto, così importante, possiamo dire che i documenti della Santa sede postconciliari suppongono che il matrimonio misto non è vietato per diritto divino (...)”; BAÑARES, I., *sub c. 1086*, in *ComEx* 3/2, p. 1179: “En definitiva, en el fondo del impedimento existe un fundamento de Derecho Divino: el bien personal de la fe (...)”.



tismo en la propia Iglesia católica o bautizados en otra, pero convertidos. Así mismo, previamente a la reforma del 2009, tampoco afectaría este impedimento a los apartados de la Iglesia por acto formal. Pero tras el Motu Proprio “*Omnium in Mentem*” se ha eliminado esta excepción con los mismos argumentos expuestos para el caso de los matrimonios mixtos.

La otra gran diferencia respecto de la legislación anterior son las condiciones para la dispensa, como vamos a tratar al hablar de las cauciones. En el CIC 83 se establecen las mismas cauciones para la dispensa que en el caso del permiso para contraer matrimonio mixto. Sin embargo, el magisterio ha ido diferenciando cada vez más entre matrimonios mixtos y dispares, dando criterios pastorales y de aplicación de las cauciones relativas al bautismo y educación en la fe de los hijos. Es evidente la diferencia de tratamiento que da *Familiaris Consortio* 78 a la hora de aplicar la legalidad. Así, respecto a los matrimonios mixtos afirma:

“Los matrimonios entre católicos y otros bautizados presentan, aun en su particular fisonomía, numerosos elementos que es necesario valorar y desarrollar, tanto por su valor intrínseco como por la aportación que puede dar el movimiento ecuménico (...) El bautismo común y el dinamismo de la gracia procuran a los esposos, en estos matrimonios, la base y las motivaciones para compartir su unidad en la esfera de los valores morales y espirituales”⁸.

En cambio, en los matrimonios dispares establece unas bases muy diferentes de respeto, y las establece como bases para la aplicación de cauciones jurídicas en materia de filiación y educación en la fe:

“(...) Sus convicciones deben de ser tratadas con respeto, de acuerdo con los principios de la declaración Nostra Aetate, (...) Para estos matrimonios es necesario que las conferencias episcopales y cada uno de los Obispos tomen adecuadas medidas pastorales encaminadas a garantizar la defensa de la fe del cónyuge católico y la tutela del libre ejercicio de ella, sobre todo en lo que se refiere al deber de hacer todo lo posible para que los hijos sean bautizados y educados católicamente (...)”⁹.

⁸ Cf. FC, n. 78.

⁹ Cf. FC, n. 78.



Ciertamente las dificultades son muy distintas de cara a la educación de la futura prole, siendo mayores en el caso de los matrimonios dispares. No sólo en materia directamente de fe, sino también en materia cultural y de igualdad sexual. Naturalmente en el caso de los matrimonios dispares las dificultades pueden ser mayores. Así, esta mayor atención a la hora de preparar el matrimonio y adoptar las cauciones canónicas se desarrolla fundamentalmente en la legislación particular, como más adelante analizaremos¹⁰.

También la doctrina ha ido reflexionando sobre las diferentes situaciones que suponen los matrimonios mixtos y dispares para la fe de la parte católica e hijos. Un ejemplo ha sido el profesor U. Navarrete, que no ha dudado en considerar como perjudicial la simbiosis del tratamiento legislativo de ambas situaciones¹¹. A pesar de todo lo antedicho, el Código del 83 establece unas interpelaciones comunes que hay que observar tanto para la autorización del matrimonio mixto como para la dispensa de disparidad de cultos. Interpelaciones que pasamos acto seguido a estudiar.

En cuanto a la legislación del CCEO el c. 803 §1 dice que: “*No puede celebrarse válidamente matrimonio con los no bautizados*”. Así encontramos que no hace referencia al supuesto de que el bautizado se hubiera apartado de la Iglesia por acto formal como excepción en que no opera el impedimento. Por otra parte, aunque explícitamente no se refiere a las condiciones para la dispensa del impedimento, parece razonable sin embargo que por analogía se apliquen las cauciones requeridas por el c. 814 CCEO para los matrimonios mixtos.

2.2 Las interpelaciones comunes; en materia de filiación

Las interpelaciones del c. 1125 del CIC actual van referidas en las tres direcciones que se daban en la legislación anterior: hacia la protección de la fe de

¹⁰ Cf. infra punto 2.5 *Mención especial en los directorios de las Conferencias Episcopales Española y Belga*.

¹¹ NAVARRETE, U., «L'Impedimento di “disparitas cultus”» *cit.* p. 115: “(...) La simbiosi –certamente nociva o al meno no positiva– della disciplina riguardante le due specie di matrimoni misti continua nel diritto vigente (...) per i matrimoni fra cattolico e non battezzato, stabilito l'impedimento dirimente (C. 1086), il legislatore si limita a rimettere alle norme date per i matrimoni misti fra battezzati”.



la parte católica; hacia la procuración del bautismo y educación en la fe de los hijos del matrimonio; hacia la facilitación de los requisitos para la validez del matrimonio. Así, el ordenamiento reconoce y aborda la importancia y dificultad de la posición de ambas partes ante la iniciación y educación en la fe de la prole en los matrimonios mixtos y dispares. En este sentido, el profesor F. Aznar nos recuerda: “Lógicamente una de las mayores dificultades que puede plantearse es la del bautismo y educación de los hijos, ya que la parte no católica puede tener una obligación semejante por su propia religión, amén de que no cabe olvidar la responsabilidad conjunta de los padres sobre los hijos (c. 1136)”¹².

Por estos motivos, tanto el c. 1125 CIC 83 como el c. 814 CCEO exigen como condiciones: En primer lugar, la promesa de la parte católica de que hará cuanto sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica. Asimismo, que informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de tal modo que conste que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica. También, que se informe a ambos respecto de los fines y propiedades del matrimonio de modo que no queden excluidos.

Por tanto, la legislación actual no exige de la parte no católica ninguna promesa respecto al bautismo o educación de la prole, ni escrita, ni oral. Lógicamente es conveniente tratar de resolver este tema previamente al matrimonio. Asimismo, la doctrina¹³ viene señalando que el rechazo explícito de la parte no católica tendría que ser valorado por el ordinario antes de conceder la licencia. En este mismo sentido, De Paolis señala la incompatibilidad de la promesa del c. 1125 con una renuncia previa y expresa de la parte católica a todo tipo formación en la fe católica. Sin embargo, reconoce que la misma parte católica sí puede prever la imposibilidad práctica de cumplimiento de la obligación de educar en la fe ca-

¹² Cf. AZNAR, F., *sub c. 1126*, en *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, ed. ACEBAL, J. L., AZNAR, F., GARCÍA Y GARCÍA, A., JIMÉNEZ URRESTI, T. I., MANZANARES, J., SÁNCHEZ, J., Madrid 1999, p. 593 (= *C. Sal.*).

¹³ Cf. AZNAR, F., *sub c. 1126*, en *C. Sal.*, p. 593; BAÑARES, I., *sub c. 1086*, in *ComEx 3/2*, p. 1513; CORTÉS, M., «Relaciones ecuménicas e interconfesionales...» *cit.* p. 65.



tólica a los hijos¹⁴. Por ello, afirma Navarrete¹⁵ que no es suficiente la previsión o la certeza moral de que no serán bautizados o educados en la fe para no permitir el acceso al matrimonio dispar.

En estos casos, resulta muy indicativa la aportación doctrinal que trata la posibilidad de nulidad matrimonial por exclusión del *bonum prolis*: tanto P. Moneta¹⁶ como Stankiewicz¹⁷ afirman que la obligación de educar exigida por el fin matrimonial de la prole no implica necesariamente el bautismo y la educación en la doctrina católica. Incluso afirman que no se puede hacer depender de la intención de cumplimiento de esta obligación la validez de la licencia del ordinario en los matrimonios mixtos.

El razonamiento resulta sumamente interesante. Si la Iglesia reconoce la validez del matrimonio natural, incluso del sacramental de acatólicos, está admitiendo la educación que en ellos se da para su validez. En consecuencia, la exigencia propia del *bonum prolis* de educar a la prole como requisito para la validez del matrimonio no tiene que suponer necesariamente la educación en la fe católica.

¹⁴ DE PAOLIS, V., «Matrimoni Misti», en *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Milano 1996, p. 21: “L’accento va posto prima sulla promessa “sincera”, cosa che sembra incompatibile con un accordo previo allo stesso matrimonio tra le parti, con il quale la parte cattolica rinuncia a battezzare ed educare nella FEDE católica, in favore dell’altra parte, per amore di pace; poi sul pro viribus: L’adempimento di tale obbligo potrebbe risultare di fatto impossibile, sia fisicamente che moralmente”.

¹⁵ NAVARRETE, U., «L’Impedimento di “disparitas cultus”» *cit.* p. 133: “(...) Quindi non sempre sarà tenuto in coscienza a rinunciare al matrimonio con una determinata persona non battezzata soltanto perché si prevede –anche con certezza morale, tenuto conto delle leggi civili o del contesto culturale che sarà impossibile battezzare ed educare la prole nella Chiesa cattolica. (...)”.

¹⁶ MONETA, P., *Il Matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1998³, pp. 148-149: “dimenticare che l’educazione della prole può essere considerata inerente all’essenza del lungamento e completamento di essa. Essa può pertanto, essere intesa soltanto in senso complessivo, come iniziazione alla vita nella sua globalità e non può essere ampliata sino a ricomprendere particolari (anche se fondamentali) scelte e impostazioni educative, come può essere quella ispirata ad un centro, un certo credo religioso o a certi principi ideologici. Senza contare che il contenuto sostanziale del matrimonio non può certo pretendere che vi sia, da parte dei coniugi, l’intenzione di educare i figli nella religione cristiana”.

¹⁷ STANKIEWICZ, A., «L’esclusione della procreazione e educazione della prole», in *Apollinaris* 63 (1990) pp. 172-173: “Nei matrimoni misti la promessa dell’adempimento dell’obbligo del battesimo e dell’educazione alla fede cattolica di tutti i figli (can. 1125, n. 1) viene separata dalla istruzione degli sposi riguardo ai fini e alle proprietà del matrimonio, che non devono essere esclusi da nessuno dei due contraenti dei figli non entra nell’oggetto formale essenziale del consenso matrimoniale, per di più che neanche la validità della «licentia» da parte dell’Ordinario del luogo per il matrimonio misto discende dalla menzionata promessa della parte cattolica, ma dalla «iusta et rationabilis causa» (can 1125)”.



La posición contraria la hemos visto defendida por H. Franceschi¹⁸, que trataba la posible nulidad matrimonial por falta de sinceridad en las cauciones. Sin embargo, la jurisprudencia que estudia para proponer esta tesis es anterior al CIC 83. Por otra parte parece acertada la crítica que hace Stankiewicz a esta posición:

“(...) Invece l’ammissione della opinione contraria metterebbe in dubbio la validità anche dei matrimoni di acattolici battezzati proprio per la loro intenzione di educare i figli nella religione acattolica, la quale equivarrebbe all’intenzione implicita di escludere l’educazione alla fede católica. Tale conclusione non solo andrebbe contro la costante prassi della chiesa, ma altresì contro lo spirito ecumenico, a cui deve essere informata anche l’interpretazione teologico-canonica degli elementi essenziali del matrimonio sacramentale. (...)”¹⁹.

Ciertamente parece la posición más acorde con el progreso jurídico en materias de ecumenismo. También sería contraria a una nueva comprensión del rol de los padres en la transmisión de la fe a la luz de las exigencias de libertad religiosa de la *Dignitatis Humanae*²⁰.

También vemos cómo el legislador pretende convertir la preparación para el matrimonio en ocasión para una acción pastoral. Desde esta perspectiva se comprende el c. 1125 2º CIC 83 que requiere que se informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica. De este modo debe de constar que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica. En este sistema de preparación para el matrimonio, en materia de filiación, se ha intentado plasmar el principio de corresponsabilidad de ambos padres en la educación de los hijos del canon 1136. Precisamente por ello no basta con no violentar la conciencia de ninguna de las partes. También se pretende una información que aportara claridad y sinceridad, bases necesarias en la vida familiar y conyugal.

¹⁸ Cf. FRANCESCHI, H., «Resegna di giurisprudenza in tema di impedimento di disparità di culto», en *I Matrimoni Misti*, cit. pp. 175-186.

¹⁹ Cf. STANKIEWICZ, A., «L’esclusione della procreazione...» cit. pp. 172-173.

²⁰ Cf. DH 5.



2.3 La obligación de la parte católica de participar de su fe a los hijos

Para entender la trascendencia y envergadura del cambio de legislación respecto del CIC 17, resulta de gran interés el Directorio Ecuménico de 1993²¹. Concretamente el 151 en el cual se hace una referencia explícita al tema del bautismo y educación católica como una cuestión confiada a la conciencia de los padres. Asimismo, aporta un criterio de gran valor para reflexionar antes de adoptar decisiones precipitadas: el de salvaguarda del matrimonio y la familia. En este sentido afirma el directorio: “*En el cumplimiento de su deber de transmitir la fe católica a sus hijos, el padre católico respetará la libertad religiosa y la conciencia del otro padre, y tendrá cuidado de la unidad y de la permanencia del matrimonio y del mantenimiento de la comunión de la familia. (...)*”²².

A raíz de este principio surgen las siguientes cuestiones respecto de los matrimonios mixtos y dispares: ¿hasta dónde llega la obligación del fiel católico?; o desde otro punto de vista: ¿a qué está obligado, si a pesar de todos sus esfuerzos, no se bautiza a los hijos ni educa en la Iglesia? Lo primero que cabría decir es que tanto del canon 1125 como del Directorio Ecuménico se infiere claramente que su obligación de transmisión de la fe no cesa: “*(...) haga todo lo posible con su palabra y su ejemplo para ayudar a los demás miembros de la familia a apreciar los valores específicos de la tradición católica; (...)*”²³.

Así, la aplicación del citado directorio a la disciplina del c. 1125 CIC 83 supone un límite a las penas que impone el c. 1366. Ciertamente, la imposibilidad de bautizar a los hijos o educarlos en la fe católica para mantener unidad o armonía familiar en un matrimonio mixto o dispar, no entraría en principio dentro del

²¹ Cf. PONTIFICUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, «Directorium oecumenicum noviter compositum “*La recherche de l’unité*”. Directoire pour l’application des principes et des normes sur l’oecuménisme, 25.3.1993», en *AAS* 85 (1993) pp. 1039-1119 (= *Directorium oecumenicum 1993*).

²² *Directorium oecumenicum 1993* n. 151, p. 1094: “Dans l’accomplissement de son devoir de transmettre la foi catholique a ses enfants, le parent catholique respectera la liberté religieuse et la conscience de l’autre parent, et aura soin de l’unité et de la permanence du mariage et du maintien de la communion de la famille. (...)”.

²³ *Directorium oecumenicum 1993* n. 151, p. 1094: “(...) qu’il fasse tout son possible par la parole et par l’exemple pour aider les autres membres de la famille a apprécier les valeurs spécifiques de la tradition catholique; (...)”.



tipo del canon: entregar a sus hijos para que sean bautizados o educados en una religión acatólica. Se trataría más bien de concretar y gestionar la igual responsabilidad que como padres tienen dentro de su propia autonomía familiar²⁴. Ya hemos aclarado que en estos casos la obligación del padre de transmitir la fe no cesa, debe concretarse en otros modos. Por tanto, no sería coherente que los padres incurriesen en censura en estos casos. En este sentido afirma el profesor Aznar: “*Si, a pesar de todos los esfuerzos, los hijos no son bautizados ni educados en la Iglesia católica, el padre católico no cae bajo la censura del derecho canónico (C. 1366)*”²⁵.

En coherencia con todo esto, el directorio ecuménico quiso prever las situaciones en las que la parte acatólica se oponía al bautismo o educación católica de los hijos. El directorio establece distintas direcciones para que el padre católico pueda participar a sus hijos de su fe católica:

*“(...) él desempeñe una parte activa en contribuir a la atmósfera cristiana del hogar; que haga todo lo posible, por su palabra y su ejemplo, para ayudar a los otros miembros de la familia a apreciar los valores específicos de la tradición apostólica; que tome las disposiciones necesarias para que, bien informado de su propia fe, pueda ser capaz de expresarla y discutir de ello con los otros; que ore con su familia para pedir la gracia de la unidad de los cristianos, tal como el señor la quiere”*²⁶.

En definitiva, resulta necesario que los padres, también en los matrimonios mixtos, puedan dar respuesta a la luz de la fe a las cuestiones fundamentales sobre la vida y la muerte que se va planteando el hijo²⁷. Para ello requiere una preparación en su fe que le permita dar razón de esta. Asimismo, también requiere una colaboración de los pastores y de la comunidad cristiana para una formación y acompañamiento pastoral adecuados.

²⁴ Cf. CIC 83 c. 1136.

²⁵ Cf. AZNAR, F., *sub c. 1125*, en *C. Sal.*, p. 593.

²⁶ Cf. *Directorium oecumenicum 1993*, pp. 1039-1119.

²⁷ ECKERT U., *I matrimoni interconfessionali in Italia*, Torino 1995, p. 78: “Quindi che si tratti di matrimoni interconfessionali o no, il tema della fede e del proprio coinvolgimento nella Fede non può essere escluso. Anzi, più i genitori si lasceranno interpellare dalle domande dei loro figli su Dio, sulla vita e sulla morte, sull'amore e la giustizia, senza nascondersi dietro a parole astratte, più saranno credibili nella loro testimonianza di fede. Non occorre studiare da catechisti per «riuscirci»”.



No deja de ser evidente que el testimonio verdaderamente eficaz no es el de una habilidad teológica sino el del verdadero testimonio de lo que se vive. No pueden los padres dejarlo para cuando los hijos sean mayores, en primer lugar porque su obligación aparece desde los primeros momentos. Pero también porque así lo requiere la formación en la fe de los hijos. Puesto que las ciencias psicopedagógicas demuestran, cada vez más, que los primeros años resultan decisivos al respecto²⁸. Tampoco sería compatible con una educación en la fe de forma seria y profunda, como es obligación de los padres, el dar una educación en valores cristianos sin insertar al hijo en una comunidad. La integración en una comunidad creyente es una experiencia fundamental para una sana educación en la fe. Tampoco cabe un cristianismo al margen de una comunidad eclesial: “*No puede darse un cristianismo neutro, que no sea ni católico ni ortodoxo ni protestante: Un cristianismo que no suponga inserción en una comunidad eclesial*”²⁹. Un principio equivalente se da también en los matrimonios dispares, como se desprende de textos como las recomendaciones de la Conferencia Episcopal Española para los matrimonios con islámicos³⁰. En él se hace referencia a evitar el indiferentismo. Pero estos los trataremos con mayor profundidad más adelante.

Sin embargo, tampoco conviene una educación en una de las confesiones que desconozca completamente a la otra. Esta ignorancia supone: un empobrecimiento ecuménico, una dificultad tanto en las relaciones familiares como en la obligación de uno de los cónyuges de testimoniar su fe. Ya tratando este tema se afirmó a raíz del *motu proprio Matrimonia Mixta*:

“El vástago de un matrimonio mixto debe instruirse y educarse en el cristianismo de la comunidad en que se ha insertado; pero debe además ser instruido

²⁸ ECKERT U., I., *Matrimoni interconfessionali in Italia*, cit. p. 78: “La testimonianza e la trasmissione della fede avvengono nell’ambito familiare e domestico, e proprio nei primi cinque o sei anni di vita, quando si mettono le basi per la formazione del carattere, per gli atteggiamenti, la coscienza, le certezze fondamentali (...)”.

²⁹ Cf. DOMÍNGUEZ, O., «La educación cristiana de los hijos», en *Los Matrimonios Mixtos en España*, Madrid 1975, p. 215.

³⁰ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (consulta 1.9.2011), n. 22. ID., «Orientaciones de la Conferencia episcopal Española para el matrimonio con musulmanes (1991)», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (consulta 1.9.2011).



de algún modo acerca del cristianismo profesado en modo diverso por uno de sus padres. Y debe ser iniciado, por la enseñanza y sobre todo por el testimonio de entrambos, en una actitud ecuménica que puede dar profundidad y madurez singulares a su vida cristiana. Así, por obra de la Providencia, la innegable dificultad que ofrece para la educación cristiana el hogar mixto puede trocarse en gracia y en estímulo de progreso evangélico»³¹.

Como conclusión del estudio de la legislación del CIC y los textos que la contextualizan y desarrollan se desprende que el CIC actual se ha separado de la idea de que la distinta confesión cristiana o incluso fe del cónyuge suponía un peligro para la *salus animarum* del hijo. Muy por el contrario, se constata que el peligro en estos matrimonios puede estar en la dificultad de conseguir acuerdos, lo que a su vez generaría desaliento en la educación religiosa de la prole. Para evitar este peligro, la legislación centra sus requisitos en el cónyuge católico; el otro cónyuge sólo tiene que ser informado y, por tanto, llegar a conocer lo que la legislación canónica exige. Pero además, en el desarrollo de esta legislación, se considera fundamental el acuerdo y la paz familiar para la educación y el desarrollo del menor, también en su fe. Por ello se le prima este acuerdo y paz familiar al bautismo y educación en la Iglesia católica. Así, se establecen cauces pastorales y concreciones de la obligación de transmitir la fe a distintos niveles, también para los casos de oposición del cónyuge no católico para el bautismo en la Iglesia y para su educación.

2.4 Disposiciones del CIC 83 para la atención pastoral en materia de educación de la prole

Ya hemos tratado la atención que prevé la legislación canónica a la preparación del matrimonio mixto y dispar de cara a la educación en la fe de los hijos. Sin embargo, el código no se limita a exigir unas cauciones previas para garantizar la obligación de hacer lo posible para la educación en la fe de los hijos. Estas cauciones resultarían ineficaces en muchos casos, si no existiera posteriormente

³¹ Cf. DOMÍNGUEZ, O., «La educación cristiana de los hijos» *cit.* p. 216.



una atención pastoral para su cumplimiento. Así surge el contenido normativo de los c.c. 1128 y 1129 CIC 83.

El c. 1128 afirma que: “*Los Ordinarios del lugar y los demás pastores de almas deben cuidar de que no falte al cónyuge católico, y a los hijos nacidos de matrimonio mixto, la asistencia espiritual para cumplir las obligaciones, y han de ayudar a los cónyuges a fomentar la unidad de su vida conyugal y familiar*”. El c. 1129 extiende esta disposición a los matrimonios dispares.

Ciertamente, la posición de la parte católica no está exenta de dificultades, particularmente si estamos en la situación de los matrimonios dispares. Ya hemos visto cómo el magisterio se hacía consciente de esta dificultad. Ahora vemos cómo el ordenamiento jurídico plantea cauces de atención pastoral. Cauce que deben ser desarrollados tanto por el magisterio como por la legislación particular que concrete estas medidas.

Como respuesta a esta dificultad la propia *Familiaris Consortio* establece medios pastorales para ayudar a la parte católica en su obligación de participar a su familia de su fe:

*“Es de suma importancia que, con el apoyo de la comunidad, la parte católica sea fortalecida en su fe y ayudada positivamente a madurar en la comprensión y en la práctica de la misma, de manera que llegue a ser verdadero testigo creíble dentro de la familia, a través de la vida misma y de la calidad de amor demostrado al otro cónyuge y a los hijos”*³².

Demuestra, una vez más, cómo, en esta materia, una pastoral jurídica requiere inexorablemente de una asistencia pastoral en sentido mucho más amplio. Hasta el punto de que los límites entre estas resultan muy difusos. De no darse esta pastoral en sentido más amplio resultarían ineficaces en muchos casos las prescripciones jurídicas.

³² Cf. FC n. 78, pp. 178-180.



2.5 Mención especial en los directorios de las conferencias episcopales Española y Belga

El c. 1126 CIC 83 confía a las conferencias episcopales una regulación particular respecto de las cauciones e interpelaciones del c. 1125. Es decir, sobre el bautismo y educación de los hijos y para evitar el peligro de apartarse de la fe del cónyuge. Así, refiriéndose a la preparación de los matrimonios mixtos y dispares, el c. 1126 afirma que: “*Corresponde a la conferencia Episcopal determinar tanto el modo según el cual han de hacerse estas declaraciones y promesas, que son siempre necesarias, como la manera de que quede constancia de las mismas en el fuero externo y de que se informe a la parte no católica*”.

De ese modo, el legislador universal ve la necesidad de una adaptación de legislación a las distintas situaciones de las relaciones ecuménicas en los diferentes territorios. Hay que decir que iba bien encaminado al prever cómo las distintas circunstancias socioculturales de cada región requerían una disciplina propia y adaptada. Así se comprueba del análisis de la diversa regulación particular que se dio a raíz del *motu proprio Matrimonia Mixta*.

Como ejemplo de esta diversidad, basta un estudio comparativo de dos modelos con notables diferencias: el belga y el español. Realmente, en la declaración de los Obispos belgas³³, vemos una primacía de la atención pastoral por encima de dar constancia escrita en el expediente³⁴. Sin embargo, en las normas de la Conferencia Episcopal Española³⁵ se atiende más bien a un criterio de garantía formal en el expediente. Todo esto lo pasamos a comprobar y desarrollar ahora.

³³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL BELGA, «Declaración de los Obispos Belgas: “*Los matrimonios mixtos plantean una nueva actitud pastoral*”», en *Ecclesia* 143 (30 de enero de 1971) p. 15.

³⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL BELGA, «Declaración de los Obispos Belgas...» *cit.* p. 16: “Al mismo tiempo, en las diferentes diócesis, se presentará mayor atención –en un clima y en un espíritu verdaderamente ecuménicos– a la preparación de los matrimonios mixtos y a la ayuda espiritual a los hogares así constituidos. En todas partes se han tomado ya iniciativas afortunadas. Nosotros nos proponemos designar los sacerdotes que pueden ayudar a sus hermanos en el cumplimiento de esta misión. Las comisiones diocesanas para el ecumenismo presentarán igualmente su colaboración en este campo. Es importante, de forma particular, que la comunidad parroquial reciba fraternalmente a los dos cónyuges de un matrimonio mixto”.

³⁵ Cf. CEE, «Normas de la Conferencia Episcopal Española para la aplicación en España del *Motu Proprio* de Su Santidad sobre los matrimonios mixtos», en *Ecclesia* 203 (13 de febrero de 1971) p. 11.



En el sentido antedicho, la declaración de los Obispos belgas no exige declaraciones escritas. En cambio da orientaciones a cómo debe actuar el sacerdote en una labor explicativa y pastoral:

“Hasta ahora se requería una declaración escrita de la parte católica sobre el problema del bautismo y de la educación de sus hijos; de ahora en adelante, en la solicitud que dirige al Obispo para la dispensa del impedimento, el sacerdote informará, con conocimiento de los novios, de las conversaciones mantenidas con ellos y del compromiso adquirido por la parte católica”³⁶.

Por el contrario, la legislación española se centra en la constancia de garantías prestada por el cónyuge católico:

“(…) La parte católica, al hacer el expediente, dejará constancia escrita de las promesas y declaraciones especificadas del matrimonio mixto, exigidas en el número 4 del “Motu Proprio”: para obtener del ordinario del lugar la dispensa del impedimento, la parte católica debe declararse dispuesta a alejar de sí mismo el peligro de perder la fe. Además, tiene la obligación grave de formular la promesa sincera de que hará todo lo posible para que toda la prole sea bautizada y educada en la Iglesia católica”³⁷.

También resulta significativo cómo la regulación belga, al tratar las cauciones en materia de bautismo y educación de los hijos, hace referencia a la situación del cónyuge acatólico:

“Además el sacerdote católico debe recordar al correligionario católico la grave obligación que tiene de permanecer fiel a su fe y de hacer cuanto esté a su alcance para garantizar el bautismo y la educación de los hijos en la Iglesia católica (...) El correligionario católico prometerá actuar en este sentido; tomará también conciencia de la fidelidad que su cónyuge debe a su propia fe y a las responsabilidades que implica”³⁸.

³⁶ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL BELGA, «Declaración de los Obispos Belgas...» cit. p. 15.

³⁷ Cf. CEE, «Normas de la Conferencia Episcopal Española para la aplicación...» cit. p. 11.

³⁸ Cf. CEE, «Normas de la Conferencia Episcopal Española para la aplicación...» cit. p. 11.



Si se estudia el texto de la CEE, no encontraremos referencias a esta situación de la parte acatólica. Esta diferencia no hace más que reflejar dos soluciones de desarrollo de la norma universal diferentes.

Otra diferencia notable sería la referencia de la norma belga para el caso de que las partes hubieran acordado el bautismo de los hijos en la confesión acatólica:

“Podría ocurrir que, al término de un serio cambio de impresiones, los interesados decidiesen, tras haber tomado consejo, que los hijos fuesen bautizados y educados en la confesión de la parte no católica (...) Incluso en este caso el cónyuge católico estará en la obligación, por su compromiso, de permanecer fiel a su fe, y no podrá dejar de ser en el hogar un testigo fiel de una vida cristiana ferviente en la Iglesia católica (...)”³⁹.

Tampoco encontramos en la legislación española una referencia a esta posibilidad. Sin embargo, en el documento de la CEE sí se insiste en la exigencia al acatólico del requisito de ser consciente de las exigencias impuestas al católico. Entre estas exigencias, las relativas al bautismo y educación de la prole: *“dejará constancia escrita (...) de ser consciente de los imperativos de conciencia que al cónyuge católico le impone su fe, y de las promesas hechas por este en conformidad con las exigencias de su iglesia”*. A este respecto el profesor Aznar⁴⁰ se ha hecho eco de tres modelos de concretar la información a la parte no católica en las regulaciones particulares:

- Previamente al matrimonio, ante el párroco cuando la parte católica hace las promesas.
- Otra forma sería que el párroco fuera el encargado de informar a la parte no católica, procurando que conste por escrito.
- La tercera posibilidad que han adoptado algunas legislaciones particulares ha sido solicitar al párroco que atestigüe que esta información a la parte no católica se realizó sin indicar como.

³⁹ Cf. CEE, «Normas de la Conferencia Episcopal Española para la aplicación...» *cit.* p. 11.

⁴⁰ Cf. AZNAR GIL, F., *Derecho Matrimonial Canónico*, Salamanca 2003, p. 98.



Así, de lo que hemos estudiado se ve que la legislación belga optó por un alto desarrollo de las posibilidades que daba el *motu proprio Matrimonia Mixta*. Posibilidades para desarrollar una acción pastoral a favor de la vida familiar y la educación en la fe de los hijos. En cambio, la legislación española optó por una línea donde se ceñía más a las garantías formales.

En cuanto a la legislación particular española posterior al código, se limita a hacer una remisión al contenido de las anteriores: “*las declaraciones y promesas que preceden a los matrimonios mixtos, y a las que hace referencia el c. 1126, se ajustarán a lo dispuesto en las normas dictadas por esta Conferencia Episcopal, el 25 de enero de 1971, para aplicación en España del Motu Proprio Matrimonia Mixta*”⁴¹. En la misma línea, no se añade mucho más en el directorio de la pastoral familiar del 2003, cuando advierte: “*Por esta razón los pastores han de velar cuidadosamente para que se respeten a la vez las exigencias de la ley divina y los derechos fundamentales de los fieles*”⁴². Es cierto que la Conferencia Episcopal ha dado documentos que abordan más específicamente en la materia de matrimonios dispares con musulmanes. Pero estas son más disposiciones particulares para estos matrimonios que propiamente normas sobre las interpelaciones comunes. Por tanto, las abordaremos más adelante.

Es verdad que en la historia reciente los matrimonios mixtos en nuestro país no adquirieron la misma relevancia numérica que en otros países, pero este fenómeno es creciente. Por tanto, requiere una técnica legislativa que favorezca una adecuada atención pastoral de cara al bien familiar y a la educación y la fe de los posibles hijos al tiempo que dé seguridad jurídica.

⁴¹ CEE, «I Decreto General Sobre las Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico, 26.11.1983», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main (consulta 3.9.2011), art.12, 3.

⁴² CEE., «Directorio de pastoral familiar (1993)», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (consulta 3.9.2011), n. 3.



2.6 *Un apunte respecto a la disolución del matrimonio por matrimonio dispar*

En este apartado no podemos dejar de referirnos a la disolución del vínculo por concesión pontificia, por matrimonio dispar. Las nuevas normas promulgadas en el año 2001, de 30 de abril, son una revisión de las promulgadas el 6 de diciembre de 1973⁴³. Al respecto de este tema, resulta especialmente interesante lo establecido en los artículos 19 y 20, cuando dicen que en la resolución se ha de tener en cuenta el cumplimiento de las obligaciones para con la otra parte y la prole habida. Se trata de una gracia que no se puede conceder dos veces a la misma persona, según el artículo 6. Por otra parte, conviene destacar que incluso puede concederse esta disolución para contraer con una parte acatólica. En estos casos, la parte católica debe declarar que está dispuesta a remover los peligros de alejarse de la fe y la parte acatólica, que está dispuesta a dejar libertad a la parte católica para profesar su propia religión y para bautizar y educar católicamente a sus hijos (art. 5)⁴⁴.

3. LA FILIACIÓN EN MATRIMONIOS CON DISPARES CON ISLÁMICOS

Si en la época medieval fueron comunes los matrimonios con islámicos en la Península Ibérica, este fenómeno se está dando de nuevo con creciente frecuencia. La causa fundamental son los flujos migratorios del Magreb hacia Europa y la Península. Esta presencia creciente ha requerido el desarrollo de legislaciones que permitieran los usos y costumbres islámicos, en aras de la protección de la libertad religiosa. Pero al mismo tiempo esta legislación garantiza la aplicación de los límites de lo que entienden por orden público, también con el fin de salvaguarda la libertad religiosa. En este sentido, se han oficializado relaciones

⁴³ Estas pueden encontrarse en: *Il Diritto Ecclesiastico* 3 (2002) p. 1139. También están reseñadas estas normas en PEÑA GARCÍA, C., «La disolución pontificia del matrimonio in favorem fidei: cuestiones sustantivas y procesales», en *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) pp. 699-723; AZNAR GIL, F., «Nuevas normas sobre la disolución del vínculo matrimonial sacramental», en *Revista Española de Derecho Canónico* 60 (2003) pp. 141-169.

⁴⁴ Cf. AZNAR, F., *Derecho Matrimonial...*, cit. pp. 180-181.



y presencias de las comunidades islámicas en los países europeos. Todo ello ha supuesto, innegablemente, un crecimiento de la frecuencia de los matrimonios dispares entre islámicos y católicos. Pero aún más, ha hecho variar la situación y la vida del trinomio: familia, creencia religiosa y sociedad política. Así lo constata la profesora Olmos al afirmar:

“Todo esto que se ha apuntado, a grandes pinceladas genera que nuestra sociedad sea una sociedad laica y plural, intercultural e interreligiosa. Ello necesariamente conlleva la intercomunicación, convivencia y celebración de matrimonios entre personas de distintas creencias y religiones bautizadas y no bautizadas, creyentes y no creyentes, etc.”⁴⁵.

La frecuencia creciente de los matrimonios mixtos⁴⁶, las posibles dificultades tanto en la vida conyugal como en las relaciones paterno-filiales, así como su interés para el diálogo interreligioso e intercultural, llevó a la CEE a hacer un estudio exhaustivo de estos matrimonios. Estudio que dio lugar al documento de las Orientaciones para la Celebración de los Matrimonios entre católicos y musulmanes en España de 1988. El documento era el fruto de haberse tomado en serio las prescripciones coránicas y la legislación de los distintos países de confesión islámica, como comprobaremos. También se percibía en él una voluntad de diálogo interreligioso sincero, al tiempo que realista. Toda esta nueva visión

⁴⁵ Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes», en *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro: XVIII Simposio de Derecho Matrimonial Canónico, 18 al 21 de septiembre de 2006, Valladolid*, ed. CORTÉS DIÉGUEZ, M., SAN JOSÉ PRISCO, J., Salamanca 2007, p. 192.

⁴⁶ El Anuario Estadístico de Inmigración en España nos daba las cifras de que, en el 2002, en el 8,73% de matrimonios celebrados en España al menos uno de los cónyuges era extranjero. Esto suponía un incremento del 30,98% de estos matrimonios. Entre estos matrimonios el número de varones extranjeros que contrajeron matrimonio con mujeres españolas más numeroso era el de marroquíes (9,60%). En el caso de las mujeres extranjeras que habían contraído matrimonio con españoles, las marroquíes eran las terceras en número (5,31%), siendo mayor el número de argentinas y brasileñas (cf. SECRETARÍA DE ESTADO DE EMIGRACIÓN E INMIGRACIÓN, *Anuario Estadístico de Inmigración en España*, Madrid 2004, pp. 91-92).



del tema quedaba muy bien sintetizada en el punto 4 de la declaración titulada “*Un Talante Nuevo*”⁴⁷.

Dentro de este documento ocupaba un espacio de tratamiento fundamental el tema de los hijos⁴⁸. Tanto su consideración jurídica como la patria potestad y su ejercicio, su educación en la fe e incluso la alusión a sus derechos sucesorios. No sólo por las diferencias entre los ordenamientos, usos y costumbres que pueden plantear dificultades; también como una esperanza en el diálogo interreligioso. En este mismo sentido, pero quizá con un talante más realista, producto de la mayor experiencia en la materia, la CEE promulgó ya en el 2008 otras Orientaciones Pastorales que tratan exhaustivamente la cuestión de los matrimonios dispares con islámicos⁴⁹. Tal documento venía siendo necesario tanto por el crecimiento exponencial del fenómeno de los matrimonios mixtos, como por los cambios sociales en materia de interculturalidad. Todos estos cambios requerían, además, de una profundización en las realidades de estos matrimonios y del hecho religioso, cultural y social del islam en la actualidad.

Como indica el mismo título del documento aprobado por la Conferencia Episcopal Española, no se trata de una legislación particular. Se trata de documentos de desarrollo de esta legislación desde el ámbito pastoral. Sin embargo, del mismo documento se deduce su importancia para la operatividad y eficacia de las prescripciones del ordenamiento canónico. La causa es que los matrimo-

⁴⁷ CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (consulta 10.9.2011), n. 4: “Este documento, en su espíritu y en su letra, busca ante todo promover en los responsables de la Pastoral Matrimonial un talante que no sea de rechazo y de condena, sino de acogida y de sincero acompañamiento, de honda misericordia y de crecimiento constante, escrupulosamente respetuoso de las etapas debidas y de las respectivas maduraciones. Talante que no es óbice para con voluntad de colaboración, informar con verdad y respeto sobre la complejidad de los dos mundos implicados en dichos matrimonios, con sus respectivas visiones del amor, de la convivencia y del propio matrimonio en sí, al igual que sobre la situación jurídica que sus códigos imponen, para que ambos cónyuges a tiempo conozcan plenamente la nueva realidad hacia la que se encaminan y los serios riesgos a que se exponen”.

⁴⁸ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 5.

⁴⁹ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 2: “La experiencia de los últimos años en diversos países de cultura cristiana occidental aconseja, en general, no promover estos matrimonios –opinión que es compartida así mismo por autoridades musulmanas de relevancia”.



nios dispares entre católicos y musulmanes son bastante numerosos en la actualidad y conllevan unas circunstancias religiosas, jurídicas y socioculturales muy particulares. Por tanto, si se quiere estudiar seriamente las disposiciones jurídicas respecto a la filiación en los matrimonios dispares, no se puede eludir un estudio y una respuesta pastoral de estas. En gran medida, de ellas depende la eficacia de las propias disposiciones del CIC 83 en la materia.

Resulta claro que los distintos principios y concepciones que rigen el derecho de los padres de educar en la fe a los hijos pueden resultar dificultades que han de ser superadas por estas uniones. Así lo reconoce el mismo texto de la Conferencia Episcopal del 88:

“Añádase, como detallaremos más adelante el hondo y delicado problema de la educación religiosa de los hijos y comprenderemos lo difícil y problemático de tales uniones. En consecuencia y aunque no se niegue la posibilidad de éxito de estas uniones mixtas, la experiencia y el parecer de los especialistas en el tema muestran que tales matrimonios son arriesgados y, por lo mismo, exigen una especial preparación”⁵⁰.

Sin embargo, a la hora de estudiar las orientaciones de la CEE, no podemos olvidar que parten de unas condiciones socioculturales y jurídicas del fenómeno de los matrimonios católico-musulmanes. Pero estas condiciones están sufriendo un proceso de cambio significativo⁵¹. Así, se reconoce como cambios:

- El hecho de que el matrimonio experimenta un cambio por el que musulmán pasa de ser un emigrante a ser un ciudadano bastante integrado socialmente.
- Un mayor influjo de la cultura occidental secular en los musulmanes que viven en países europeos. Esto se ha hecho notar en que en Europa se comienzan a ver algunos matrimonios entre una mujer musulmana y un hombre católico.

⁵⁰ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» cit. n. 3.

⁵¹ Cf. CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, «Islam in Europa Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)», in *Il Matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano 2002, pp. 320-321.



- Asimismo, aunque la mayoría de los Estados musulmanes siguen muy determinados en su legislación por la *Sharia*, en algunos países musulmanes se han producido recientemente modificaciones en materia de familia. Estas modificaciones tienen una tendencia marcada a ir atendiendo cada vez más el criterio del interés del menor. También se observa, en alguna de estas nuevas legislaciones, una voluntad de avanzar hacia una mayor equiparación real de los derechos del varón y la mujer en el ámbito familiar. El caso más reciente y paradigmático está siendo Marruecos, con la reforma en la Mudawana, que era el derecho de familia marroquí⁵². Pero también se habían dado ya reformas en este campo en otros países como Argelia y previamente en Túnez y Turquía. Si bien es evidente que, excepto en Turquía y Túnez, las diferencias entre los derechos de la mujer y el varón, y respecto a la filiación, siguen siendo muy importantes. En gran medida, la estructura familiar continúa resultando patriarcal.

Hay que tener en cuenta que la *Sharia*⁵³, o ley santa del islam, ha influido y sigue influyendo en códigos civiles estatales de países confesionalmente musulmanes. Sin embargo, esta no tiene como fuente única el Corán. También son fuentes del derecho, en esta ley santa del islam: la tradición –*Sunna*– y el consenso de los competentes para interpretar el Corán –*ijma*–. Pero esta tercera fuente sólo es reconocida por los sunitas, no por los chiitas. Así, se distinguen cuatro escuelas-ritos dentro del islam sunita, todas ellas ortodoxas: *malikita* (la más formalista y tradicionalista); *hanifita* (más liberal, se apoya en la razón humana); *chaféitas* o *shafi* (da preponderancia al acuerdo unánime de los doctores), y *hambalita* (interpreta la *sharia* al pie de la letra; dio lugar a la corriente *guabita*, oficial en Arabia Saudita)⁵⁴. En este sentido, la propia CEE reconoce el esfuer-

⁵² BOUAYACH, A., «Reforma de la mudawana en Marruecos», en *Afkar/ideas* 1 (2003) p. 116 (consultado en www.afkar/ideas.com el 20 de septiembre del 2012): “La duda y la demagogia han prevalecido durante años en torno a la revisión del estatuto de la mujer. Por fin Mohamed VI se ha decidido a reformarlo”.

⁵³ BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico», en *Curso Matrimonial y Procesal Canónico Para Profesionales del Foro* 11, ed. AZNAR GIL, F., Salamanca 1994, pp. 467-468: “El derecho Islámico en la llamada Ley Santa del Islam, designada en árabe con el nombre de Sharia que significa literalmente «camino hacia un punto de agua»”.

⁵⁴ Cf. BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico» *cit.* pp. 467-468.



zo de algunos juristas y pensadores de desbloquear la situación asimétrica de la mujer en la sociedad islámica, a pesar de las resistencias de amplios colectivos sociales y religiosos de las sociedades islámicas⁵⁵.

Todo este proceso de cambio en que están inmersas las distintas sociedades requerirá tenerse en cuenta para el estudio y aplicación de estas en cada pareja concreta. Sin embargo, un gran número de las dificultades para armonizar los ordenamientos musulmanes y el católico suele estar en materia de relaciones paterno-filiales; según establecen las orientaciones de la CEE⁵⁶. No podemos olvidar, además, el aviso hecho tanto por las orientaciones pastorales⁵⁷ como por algunos autores⁵⁸, al respecto de una tendencia en zonas rurales y de algunas capas sociales de no acudir a los tribunales. Esto supone una aplicación más o menos directa de las tradiciones propias. Frente a estas dificultades, las orientaciones de la CEE del 2008 observan cómo en no pocos casos la parte católica las desconoce⁵⁹. Por ello, las orientaciones de la CEE en materia de filiación pretenden abarcar diver-

⁵⁵ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 15.

⁵⁶ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 10: “(...) - El hijo siempre tiene que seguir la religión del padre y debe ser educado en esa religión, sin tener en cuenta para nada el derecho de la madre.

- Igualmente se sigue manteniendo que sólo se hereda entre personas de la misma religión; por consiguiente, en el caso de un Matrimonio mixto, la mujer Cristiana no hereda del marido, ni éste de ella. Por la misma razón tampoco heredan de la madre los hijos, ya que éstos deben ser necesariamente musulmanes.

- Si se disuelve el matrimonio, la esposa musulmana o cristiana podrá beneficiarse del derecho de guarda de los hijos menores, pero sólo en la medida que eso no dañe la educación musulmana de los hijos, y durante un tiempo limitado. Pasada la edad fijada, según el Derecho Musulmán Ordinario, los hijos son devueltos a su padre, o si ha fallecido, a la familia de este pero no a la madre.”

⁵⁷ CONFERENZA DELLE DIOCESE EUROPEA-CONCILIO DELLE CONFEREZE EPISCOPALI D'EUROPA, «Islam in Europa Matrimonii tra cristiani e musulmani (aprile 1997)», in *Il Matrimonio tra cattolici ed islamici*, *cit.* p. 336: “Nei casi concernenti i matrimoni misti, la tendenza a risolvere i conflitti senza rivolgersi a un tribunale divenne in molti casi la prassi normale. Nel tentativo di comporre un conflitto si è spesso fatto ricorso al diritto tradizionale.”

⁵⁸ BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico» *cit.* p. 481: “(...) Pero a pesar de ello, el matrimonio aún se halla profundamente ligado, a la tradición y la familia a un rígido sistema patriarcal.”

⁵⁹ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 20: “El contrayente católico suele tener por lo general un completo desconocimiento de las cuestiones jurídicas relativas a la herencia, custodia de los hijos, comunidad de bienes, divorcio, repudio, así como de que los hijos que nazcan de tal unión serán musulmanes según el derecho musulmán”.



esos aspectos donde hay una fuerte disensión tanto confesional como jurídica y cultural.

3.1 Aspecto de la igualdad de los padres; la guarda y custodia

El primero vendría dado por la igualdad en la educación de los hijos, que exige el ordenamiento canónico en el c. 1136 en relación con el 1135. El documento de la CEE arroja bastante luz sobre esta materia relativa a este principio de igualdad.

Ciertamente, el Corán reconoce la igualdad en dignidad y origen entre hombre y mujer: (Cf. *Corán*, Sura 49, Aleya 13; Sura 22, Aleya 5)⁶⁰. En este sentido, de especial incidencia en materia de relaciones paterno-filiales resultan en el Corán: Sura 46, Aleya 15: “*Hemos ordenado al hombre que se porte bien con sus padres. (...)*”; Sura 31, Aleya 14: “*hemos ordenado al hombre con respecto de sus padres –su madre le llevó sufriendo pena tras pena y le destetó a los dos años–: sé agradecido conmigo y con tus padres. ¡Soy yo el fin de todo!*”. En ellos se evidencia cómo, en el Corán, no se hace una distinción entre el hombre y la mujer en cuanto a la fe, a las obligaciones legales, a las recompensas y a los castigos. Pero especialmente prescribe la bondad respecto a la madre igual que a la del padre⁶¹.

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que el Corán no es ajeno totalmente a la mentalidad de su época. Por lo que “(...) *No obstante justo es reconocer que la preocupación coránica⁶² por revalorizar a la mujer no llegó a los niveles que se*

⁶⁰ *El Corán*, ed. CORTÉS, J., Barcelona 2001, Shahada 22, Sura 49, Aleya 13: “¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis uno a otros, para Alá, el más noble de entre vosotros es el que más le teme. Alá es omnisciente, está bien informado”.

⁶¹ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 12: “Varón y mujer tienen las mismas obligaciones morales religiosas, idéntica responsabilidad ante Dios, y un mismo destino y recompensa escatológica. El Corán rechaza con Igual vehemencia las ofensas a un creyente o a una creyente musulmanes. La mujer en cuanto madre tiene el mismo derecho a ser respetada y cuidada por los hijos que el padre, y como esposa, tiene derecho a defenderse si es acusada injustamente”.

⁶² *El Corán*, *cit.* Shahada 22, Sura 4, Aleya 34: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. ¡Amo-



exigen hoy (...)”⁶³. Se comprueba que la desigualdad afecta al campo de las relaciones marido y mujer, con las implicaciones inmediatas en la vida y las relaciones paternofiliales. Pero además se establecen estas diferencias claras en materia sucesoria, con las implicaciones que todo esto tiene en las relaciones de familia.

En este sentido, la Conferencia Episcopal reconoce que:

*“(...) la visión coránica del hombre y la mujer se inspira en la igualdad del hombre y la mujer y de su convivencia como pareja basada en el amor, se han ido añadiendo, en el transcurso de los siglos y por motivos muy diversos, toda una serie de disposiciones jurídicas no siempre acordes con la letra ni mucho menos con el espíritu coránico; espíritu y doctrina coránica que son el horizonte hacia el cual deben tender, personal y comunitariamente, los seguidores del Islam. En la práctica tales disposiciones jurídicas hacen que, ni en sus derechos ni en sus deberes, la condición de la mujer musulmana sea igual a la del hombre”*⁶⁴.

nestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Alá es excelso, grande.”. Sura 4, Aleya 15: “Llamad a cuatro testigos de vosotros contra aquellas de vuestras mujeres que cometan deshonestidad. Si atestiguan, recluidlas en casa hasta que mueran o hasta que Alá les procure una salida”. Sura 4, Aleya 11: “Alá os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si estas son más de dos les corresponderán los tercios de la herencia. Si es hija única la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si deja hijos; pero, si no tiene hijos y le heredan solo sus padres, un tercio es para la madre. Si tiene hermanos, un sexto es para la madre. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas. De vuestros ascendientes o descendientes no sabéis quiénes son más útiles. Esta es Obligación de Alá. Alá es omnisciente, sabio”. Sura 4, Aleya 3: “Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal”. Sura 2, Aleya 229: “El repudio se permite dos veces. Entonces, o se retiene a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera. No os es lícito recuperar nada de lo que les disteis a menos que las dos partes teman no observar las leyes de Alá. Y, si teméis que no observen las leyes de Alá, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido. Estas son las leyes de Alá, no las violéis. Quienes violan las leyes de Alá esos son los impíos.

⁶³ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 5.

⁶⁴ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 5.



No podemos olvidar que las diferencias de tratamiento jurídico también se dan, y no en poca medida, en el ámbito de las relaciones de padre y madre con los hijos. En este sentido, las dificultades más serias en materia de relaciones paternofiliales para los matrimonios dispares con islámicos las plantean las legislaciones estatales y particulares⁶⁵. La CEE entiende que no se pueden obviar a la hora de preparar a una pareja para este matrimonio, pues van a tener incidencia. A este respecto reconoce como un avance los modernos códigos civiles de Turquía y Túnez que abolieron la poligamia⁶⁶. Sin embargo, a la hora de contraer un matrimonio eclesiástico válido, entre un católico y un musulmán, siguen existiendo unas dificultades importantes. Estas son las que motivan un desarrollo por parte de la CEE de las exigencias del CIC 83.

En relación con estas diferencias expuestas en el párrafo anterior, la profesora Olmos afirma:

“Por ello, es estrictamente necesario que la parte musulmana sea consciente de las exigencias que comporta el matrimonio, que este es único e indisoluble y que ambos cónyuges, antes de la celebración, durante la celebración y después en la convivencia, tienen los mismos derechos y obligaciones, no solo en las relaciones conyugales, sino también en las relaciones paternofiliales. En este sentido, el contrayente musulmán debería comprometerse a un matrimonio monógamo e indisoluble, abandonando por enunciando a las posibilidades que le concede la ley islámica”⁶⁷.

Con este fin las Orientaciones de la CEE de 1988, en su apéndice I⁶⁸, contienen la declaración de intención para un cónyuge musulmán creyente. No obs-

⁶⁵ CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 10: “(...) Igualmente se sigue manteniendo que sólo se hereda entre personas de la misma religión; por consiguiente, en el caso de un Matrimonio mixto, la mujer Cristiana no hereda del marido, ni este de ella. Por la misma razón tampoco heredan de la madre los hijos, ya que estos deben ser necesariamente musulmanes”.

⁶⁶ CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n.10: “Se continúa manteniendo en los modernos códigos civiles, –excepto en Túnez y Turquía– la poligamia, aunque sometiénola a ciertas condiciones”.

⁶⁷ Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes» *cit.* p. 206.

⁶⁸ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 1.



tante, todas las cautelas legales que planteadas no pueden sustituir a un especial cuidado y diligencia del párroco y la comunidad eclesial a la hora de aplicar su labor pastoral prematrimonial⁶⁹.

No podemos considerar casual la referencia de la exclusión de la poligamia, unida a la de la igualdad de ambos cónyuges en la educación de la filiación. Ciertamente es un aspecto más que une la legislación en materia matrimonial y en materia de filiación. La causa es la imposibilidad práctica de separar las desigualdades en derechos entre los cónyuges como tales de la desigualdad de estos como padres.

En el derecho islámico la potestad sobre los hijos es ejercida fundamentalmente por el padre. Esta va unida a que el hijo debe seguir la religión del padre, en la cual él mismo le debe de instruir⁷⁰. A la madre le queda simplemente el derecho de cuidado doméstico de los hijos llamado tradicionalmente *hadana*. Este derecho de la madre, por norma general, dura hasta los 10 años en el caso de los hijos varones y hasta el matrimonio en el caso de las mujeres⁷¹. Esta institución se recogía en normas civiles de Estados de un islamismo no integrista⁷², como son el artículo 65 del código de familia de 1984 de Argelia, o el artículo 20 de la ley 4 de 1979 de Egipto. Si bien otros países, como Turquía o Túnez, a los que ya hemos hecho referencia, han dado un paso más hacia la igualdad, anteponiendo a cualquier otro criterio el bien del menor. Sin embargo, como ya hemos citado, cada vez son más las mujeres musulmanas en Europa que están accediendo al matrimonio con cristianos sin querer renunciar a su fe. Por otra parte, las leyes de los países europeos influyen, mitigando estas situaciones gracias a sus disposicio-

⁶⁹ OLMOS, M. E., «Mujer, matrimonio e Islam», en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 24 (2008) p. 514: “En este sentido, constituye obligación de los pastores de almas, en aplicación del c. 1063, la acogida, atención y preparación personal de los contrayentes que se dispongan a contraer matrimonio; por lo que el párroco a quien corresponde asistir al matrimonio debe hacer constar en el expediente que los novios han asistido conjuntamente a los cursos de preparación al matrimonio, incluso se recomienda que se asista a algún cursillo de preparación especializada en la materia, dadas las características específicas que presentan estos matrimonios”.

⁷⁰ Cf. OLMOS, M. E., «Mujer, matrimonio e Islam» *cit.* p. 503.

⁷¹ Cf. MOTILLA, A., «Filiación y patria potestad en el derecho Islámico», en *Derecho de familia Islámico, los problemas de adaptación al Derecho Español*, Navalcarnero (Madrid) 2002, p. 103.

⁷² Cf. PRADER, J., «Il Diritto matrimoniale islamico e il problema del matrimonio fra donna cattolica e musulmano», en *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto Canonico*, Padova 1992, p. 143.



nes en casos de separación y divorcio. A esto se suma el cambio en la legislación de diferentes países islámicos o de mayoría islámica, como ya hemos analizado: Túnez, Turquía y más recientemente Marruecos.

La desigualdad entre padre y madre se hace aún más patente en los casos de repudio o divorcio. Esto se debe a que en el supuesto de que la mujer no fuera musulmana existen muchas cautelas y en algunos ordenamientos límites estrictos a la tutela materna. Límites y cautelas en cuanto a la duración y el lugar en que debe ejercerse. Su fin es la salvaguarda de la fe islámica del hijo. Así, un caso claro sería el de la legislación del estatuto personal *Líbico* de 1984, que en su art. 64 expresa la necesidad de que la *hadina* no haga peligrar la fe del hijo. Para ello se prescribe la imposibilidad de alejarse de la región donde vive el padre, haciéndose depender de ello la posibilidad de ejercicio de la *hadana*. Incluso según el rito *shafita*, *hanbalita* y los *chiitas* (los vigentes en Arabia Saudita, Irán, etc.), una madre cristiana no puede ser titular del derecho de guarda y custodia de los hijos musulmanes⁷³. El tema de la religión que siguen los hijos lo trataremos más adelante, siguiendo un orden sistemático

En cuanto a los deberes de los hijos, son de obediencia y respeto hacia sus padres, así como de alimentos en caso de necesidad. Esta obligación de alimentos, que se da cuando sea posible después de atender a su propia mujer e hijos, incluiría, en caso de posibilidad, a los criados de los padres, e incluso de la madrastra⁷⁴.

3.2 *La libertad para contraer matrimonio de los hijos*

Una de las desigualdades por razón de sexo que es determinante en las relaciones paternofiliales en el mundo islámico son los temas concernientes al matrimonio de los hijos. Ciertamente, algunas prácticas consuetudinarias podrían contravenir principios canónicos fundamentales como:

- Que el consentimiento de las partes no puede ser suplido por ninguna autoridad humana del c. 1057 CIC 83.

⁷³ Cf. PRADER, J., «Il Diritto matrimoniale islamico...» *cit.* p. 143.

⁷⁴ Cf. MOTILLA, A., «Filiación y patria potestad en el derecho Islámico» *cit.* p. 103.



- El principio de libertad e inmunidad de coacción en el estado de vida del c. 219 CIC 83.
- Así como el principio de no discriminación por razón de sexo GS 29.

El número 29 de la Constitución Apostólica *Gaudium et spes* resulta especialmente claro:

“Todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen (...) hay que superar y eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión. Pues es realmente lamentable que los derechos de las personas y los derechos fundamentales de la persona no estén todavía bien protegidos en todas partes. Por ejemplo, cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que conceden al varón”⁷⁵.

Es verdad que en muchos casos las modernas legislaciones estatales vienen a restringir estas prácticas o a suprimirlas por completo. Según distintas costumbres entre árabes, el padre puede imponer a sus hijos impúberes e hijas vírgenes el matrimonio, aplazándose la consumación del matrimonio hasta la capacidad conyugal⁷⁶. La *sharia* establece la capacidad conyugal a los 15 años en el varón y a los 9 en la mujer. La *sharia* entiende el consentimiento mutuo como requisito necesario para el consentimiento matrimonial. Pero la “*intención no tiene ninguna relevancia a la hora de determinar la validez del acto jurídico. Eso explica que en algunos casos a la mujer pueda serle impuesto por su padre o tutor (wali)*”⁷⁷. Para las escuelas *malikita*, *chaféita* y *hanbalita* es necesaria la presencia del *wali* o tutor para dar el consentimiento en nombre de la mujer, con independencia de la edad y como requisito para su validez. No ocurre así en la escuela *hanafita* y en la de los *chiitas*. Estas contemplan la posibilidad de que la mujer mayor de edad pueda prestar el consentimiento sin la presencia del *wali*. En estos casos, el contrato

⁷⁵ Cf. GS 29.

⁷⁶ Cf. BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico» *cit.* p. 476.

⁷⁷ Cf. BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico» *cit.* p. 476 .



matrimonial no sería nulo; aunque sí sería el contrato matrimonial anulable, pudiéndose sanar con el consentimiento posterior del *wali*⁷⁸.

En cuanto a las legislaciones estatales, existe un sistema matrimonial donde el matrimonio depende del consentimiento libre, ya desde hace tiempo en Turquía y Túnez⁷⁹. También existieron recientemente reformas de la *mudawana* en Marruecos, y estas prácticas se excluyen en estas legislaciones. Hasta el momento, en Túnez, a pesar de haber sido un tema reivindicado por sectores islamistas, no ha sido modificada la legislación por el nuevo Gobierno de corte islamista. Sin embargo, en un derecho reformado como el de Argelia⁸⁰ las mujeres necesitan la presencia del *wali* (un tutor varón) para contraer matrimonio; si bien, en la práctica, no sería suficiente la ausencia de este para declarar la nulidad.

En este sentido, los únicos países de la OCI que habían firmado en el año 2002 la Convención sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios fueron: Azerbaiyán, Bangladesh, Benín, Burkina Faso, Guinea, Jordania, Kirguistán, Malí, Níger y Túnez. Si bien Bangladesh se ha reservado la aplicación del derecho islámico propio de la comunidad a la que pertenezca la persona. Con lo que esto supone de indeterminación al respecto de la aplicación real de esta convención internacional⁸¹.

⁷⁸ Cf. BONET, J., «El Matrimonio en el derecho islámico» *cit.* pp. 476-477.

⁷⁹ CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, «Islam in Europa Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)» *cit.* p. 336: “Negli anni '20 le riforme introdotte da Atatürk abolirono in Turchia le leggi matrimoniali islamiche nella loro totalità e le sostituirono con il diritto di famiglia svizzero, che da allora è rimasto in vigore senza grandi cambiamenti (...) In maniera paragonabile alla Repubblica turca, la Tunisia dal 1° gennaio 1957 ha avuto una legge sullo stato giuridico personale che si allontana notevolmente dalla tradizione islamica”.

⁸⁰ CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA, «Islam in Europa Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)» *cit.* p. 337: “Il 9 giugno 1984 In Algeria è entrato finalmente in vigore un nuovo diritto di famiglia, dopo diversi schemi di disegni di legge e nonostante le proteste da parte di vari movimenti per i diritti delle donne. Anche nel 1975 nella sfera della legislazione e civile erano già stati codificati (...) In questo modo, tutti i cittadini dell'Algeria sono attualmente sostanzialmente soggetti a questa legge di impronta islamica (...)”.

⁸¹ Cf. COMBALIA, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona 2001, p. 116.



3.3 La exigencia del c. 1125 a la parte católica de que hará cuanto sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica

La Conferencia Episcopal Española ya cuenta con que se va a dar una gran dificultad práctica para el bautismo o educación religiosa en la Iglesia católica. Esta materia es un claro ejemplo de combinación de ecumenismo con bastante realismo en la realidad de estos matrimonios. Realismo necesario para ser una ayuda no sólo a los fieles que se encuentran en el momento de la decisión matrimonial, sino a los padres que se encuentran con la responsabilidad educadora en estos matrimonios⁸²:

“Cuando la Iglesia exige, a quien solicita dispensa para casarse con una persona de religión musulmana, la promesa de hacer cuanto le sea posible para que todos los hijos sean bautizados y educados en la religión católica, es consciente de la dificultad del cumplimiento de esta promesa, contrapuesta no sólo a las obligaciones religiosas del musulmán practicante, sino también, cuando la parte musulmana es el varón, a las disposiciones jurídicas que, en el derecho musulmán, obligan al hijo a seguir la religión del padre”⁸³.

La doctrina⁸⁴ coincide en la constatación del contenido de la CEE, cuando dice que en el derecho islámico: *“el hijo siempre tiene que seguir la religión del padre y debe ser educado en esa religión, sin tener en cuenta para nada el derecho de la madre”⁸⁵*. Así, los hijos siguen la religión del padre a todos los efectos jurídicos,

⁸² CEE, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid 1988, n. 3: “La positiva actitud de la Iglesia frente al Islam, manifestada en los documentos del Vaticano II, no le impide ser consciente de que la diferencia de fe y de contexto social y jurídico entre los países de cultura cristiana y musulmana, puede crear serios problemas para la convivencia del matrimonio y para la plenitud de la vida conyugal, así como el ejercicio del derecho y el cumplimiento del deber de educar cristianamente a los hijos (...)”.

⁸³ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 3.

⁸⁴ Cf. BONI, G., «Disciplina canonica universale circa il matrimonio tra cattolici ed islamici», en *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, *cit.* p. 80; BORRMANS, M., «L'avvenire dei matrimoni misti islamico-cristiani in Italia», en *Studi interdisciplinari sulla famiglia* 12 (1993) p. 132.

⁸⁵ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 2, 10.



como ya hemos tratado. El origen de estas prescripciones de norma y doctrina tiene sus raíces en la interpretación de la afirmación del Corán: “*No hay otro Dios que Alhá y Mahoma es su profeta*”. En este sentido, dado que la profesión de fe es lo fundamental para un musulmán, resulta evidente que la comunicación a los hijos del propio patrimonio, religioso, es mucho más que un deber ético y jurídico. Esta es un núcleo esencial en la práctica de su fe⁸⁶.

El panorama de las legislaciones estatales islámicas en esta materia se evidencia a la hora de estudiar las reservas a la adhesión a la Convención de Derechos del Niño. En su mayor parte son bastante próximas a la *sharia*, con excepciones de Estados como Turquía y Túnez. Así, aunque la gran mayoría de los Estados firmó este acuerdo⁸⁷, bastantes de ellos hicieron una objeción general a todo lo que contradiga la ley islámica⁸⁸. El resto de Estados, casi todos, objetó a la libertad religiosa del menor⁸⁹. En definitiva, con distintas técnicas legislativas consideraron que el niño debe seguir la religión del padre, o directamente que ha de ser musulmán.

⁸⁶ Cf. BONI, G., «Disciplina canonica universale...» *cit.* p. 83; BORRMANS, M., «L'avvenire dei matrimoni misti...» *cit.* p. 132.

⁸⁷ COMBALIA, Z., *El derecho de libertad...*, *cit.* p. 134: “Estados miembros de la OCI que lo han suscrito: Afganistán, Albania, Arabia Saudita, Argelia, Azerbaiyán, Bahrein, Bangladesh, Benin, Brunei Darussalam, Burkina Faso, Camerún, Chad, Comoras, Djibouti, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Gabón, Gambia, Guinea, Guinea-Bissau, Guyana, Indonesia, Irán (República Islámica de), Irak, Jarmahiriya Árabe Libia, Jordania, Kazakhstán, Kirguistán, Kuwait, Líbano, Malasia, Maldivas, Malí, Marruecos, Mauritania, Mozambique, Níger, Nigeria, Omán, Pakistán, Qatar, República Árabe Siria, Senegal, Sierra Leona, Sudán, Suriname, Tayikistán, Togo, Túnez, Turkmenistán, Turquía, Uganda, Uzbekistán y Yemen. (...) No lo firmó Somalia”.

⁸⁸ COMBALIA, Z., *El derecho de libertad...*, *cit.* p. 135: “Son abundantes las reservas de carácter general aceptando el Convenio únicamente en la medida en que no contradiga la Shaia y la legislación interna. Así lo manifiestan Afganistán, Brunei Darussalam, Djibouti, Indonesia, Irán, Kuwait, Mauritania, Qatar, Arabia Saudí, Siria”.

⁸⁹ COMBALIA, Z., *El derecho de libertad...*, *cit.* pp. 135-136: “(...) Argelia hace una declaración señalando que este precepto habrá de interpretarse conforme los fundamentos básicos del sistema jurídico del país, concretamente, conforme a la Constitución, que estipula que el Islam es la religión del Estado y reconoce la libertad de creencias, y conforme al Código de Familia, que estipula que la educación del hijos tendrá lugar conforme a la religión del padre (...) Bangladesh hace también una reserva al primer párrafo del artículo mencionado referido a la libertad religiosa del menor. (...) Reservas a este precepto las formulan también, invocando genéricamente al Islam, Brunei Darussalam, Indonesia, Jordania, Marruecos, Omán, Siria, Emiratos Árabes Unidos, Irak, (...) Maldivas”.



Para en la dispensa del impedimento de disparidad de cultos es lógico que se tenga en cuenta esta dificultad. No obstante, como ya hemos estudiado, la dispensa del ordinario tiene que tener en cuenta más circunstancias, en las que se concretaría esta dificultad en cada caso. De hecho, no puede dejar de tener en cuenta también que es posible cumplir la obligación del c. 1125.1.º, más allá del bautismo y educación religiosa formal de la prole, como ya hemos visto⁹⁰. Además, la diversidad legislativa de los países de la OCI y las distintas escuelas jurídicas en el islam suponen una pluralidad muy grande de situaciones posibles. Todo ello ha dado lugar que la legislación particular de cada conferencia episcopal haya tenido que adoptar una legislación y/o medidas pastorales particulares. Por tanto, hace falta un análisis individualizado que deberán tener en cuenta las partes y todas sus circunstancias en el momento de preparar el matrimonio⁹¹.

3.4 *El derecho sucesorio y el principio de igualdad*

Ciertamente no es competencia del derecho canónico los tecnicismos en materia de derecho de sucesiones. Pero no hablamos de un aspecto concreto del derecho de sucesiones, sino del principio de igualdad y dignidad que ha de informar el ordenamiento canónico. Estos mínimos vienen exigidos jurídicamente para los católicos por el c. 208 CIC 83, pero, concebida como concreción del principio de igualdad de los hombres afirmada en la Constitución Apostólica *Gaudium et spes* 29⁹², ya expuesto. Como consecuencia de esta igualdad la Iglesia se considera contraria a toda discriminación en los derechos fundamentales de la persona.

Según la tradición islámica⁹³, la relación paternofilial del padre –la *nasab*– sólo es posible a partir de la licitud de la relación según el derecho. A este respecto, entiende lícita también las relaciones con concubinas y con esclavas. En las socie-

⁹⁰ Cf. infra punto 4.2. *Las interpelaciones comunes*.

⁹¹ Cf. MUSSELLI, L., «Nullità e scioglimento del matrimonio canonico tra cattolici ed islamici», in *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, cit. p. 153.

⁹² Cf. GS 29.

⁹³ Cf. ALUFFI BECK-PECOZ, R., «Disciplina canonica particolare circa el matrimonio tra cattolici ed islamici», in *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, cit. pp. 167-170.



dades islámicas tradicionales la ausencia de *nasab* supone para el hijo una desprotección social y jurídica muy grave. Por ello, los juristas islámicos son bastante favorables a la hora de considerar posibilidades para el reconocimiento de los hijos por el padre. A este respecto, resultan llamativos los plazos de posibles embarazos reconocidos por escuelas como la *hanafita* de duración de dos años de cara a la presunción de paternidad. Todas estas desigualdades e inseguridades jurídicas se pretenden mitigar con las reformas de algunos ordenamientos estatales respecto a las funciones del padre y la madre, que ya hemos tratado. Como consecuencia, el hijo, no legítimo o legitimado por el padre, pierde su capacidad de herencia frente a este. No así respecto a la madre: art. 83.2.2.^a del Código sobre el estatuto personal marroquí; art. 70 del Código Tunecino⁹⁴.

Un tema muy vinculado al de la legitimidad e ilegitimidad sería el de la imposibilidad que se prevé en la *sharia* de la adopción plena. Este principio pugna con la posibilidad de esta adopción que conceden los ordenamientos occidentales. Como hemos estudiado, el ordenamiento canónico no tiene un sistema adoptivo propio sino que canoniza el de los Estados. En consecuencia, no parece que tenga por que suponer un conflicto de principios entre los ordenamientos en esta materia, ya que el derecho canónico no legisla directamente⁹⁵.

Por lo que se refiere al derecho sucesorio, nos encontramos con dos temas que quiebran el principio de igualdad: uno es la desigualdad por motivos religiosos y el otro la desigualdad por motivos de género.

a) **La desigualdad por motivos religiosos.** Esta viene dada por la diferencia de capacidad sucesoria por motivos religiosos. Así la señalan las propias Orientaciones de la Conferencia Episcopal: “*Igualmente se sigue manteniendo que sólo se hereda entre personas de la misma religión; por consiguiente, en el caso de un matrimonio mixto, la mujer cristiana no hereda del marido, ni éste de ella. Por la misma razón tampoco heredan los hijos*”⁹⁶.

⁹⁴ Cf. MOTILLA, A., «El derecho sucesorio islámico», en *Derecho de familia islámico, los problemas de adaptación al Derecho Español*, Navarcarnero (Madrid) 2002, p. 112.

⁹⁵ Cf. MOTILLA, A., «El derecho sucesorio islámico» *cit.* pp. 98-100.

⁹⁶ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 2, 10.



Es de señalar que los códigos de Túnez, Marruecos o Argelia siguen en estas materias la *sharia*. En este sentido, por lo que respecta al tema religioso, no se permite concurrir a la herencia de un musulmán, tanto al apóstata como al no musulmán. Un ejemplo lo encontramos en el artículo 138 del Código Argelino⁹⁷, al excluir de la vocación hereditaria a las personas afectadas de una declaración de anatema y los apóstatas. En un sentido similar se expresa el artículo 223 de la *Mudawana* Marroquí.

b) **Desigualdad por motivo del sexo del hijo.** Consistiría en la mayor porción de herencia que corresponde a los hijos respecto de las hijas; en principio, el doble. Esta diferencia está referida en el mismo texto coránico⁹⁸, si bien asegura a hijos e hijas que los padres les asignen una porción de herencia en todo caso⁹⁹.

Siguiendo rigurosamente la letra del Corán la *sharia* reduce la cuota como heredera –*farad*– a la hija, a la mitad de la cuota que heredaría un hijo. Este precepto es contenido en los artículos: 248 del Código Marroquí, el 155 del Código Argelino y el 119 del código Tunecino. Pero además hay que tener en cuenta que si concurre con un hijo varón pasan a ser herederas *asab*, es decir, su cuota pasa a estar supeditada al reparto de las cuotas que corresponden a los herederos *nasab*¹⁰⁰.

3.5 Actitudes y orientaciones pastorales en materia de filiación en matrimonios entre católicos e islámicos

Las posibles colisiones de principios jurídicos, religiosos y culturales en materia de filiación han llevado a que los documentos de distintas conferencias episcopales den orientaciones específicas al respecto. Estas van dirigidas tanto a los

⁹⁷ Cf. MOTILLA, A., «El derecho sucesorio islámico» *cit.* pp. 108-110.

⁹⁸ *El Corán*, *cit.* Sura 4, Aleya 11: “Alá os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si estás son más de dos, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es la única, la mitad. (...) Esta es Obligación de Alá. Alá es omnisciente y sabio”.

⁹⁹ *El Corán*, *cit.* Sura 4, Aleya 7: “Sea para los hombres una parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen; y para las mujeres un parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen. Poco o mucho, es una parte determinada”.

¹⁰⁰ Cf. MOTILLA, A., «El derecho sucesorio islámico» *cit.* pp. 110-111.



agentes de pastoral como a los contrayentes. Estas orientaciones se centran en dos momentos en los que hay que desarrollar una ayuda pastoral específica y en unas cuestiones para la reflexión importante por los padres:

1. El primero es el momento de la toma de decisión respecto del matrimonio.
2. El segundo, en la vida familiar y educativa de los hijos.

Respecto a este primer momento, entendemos como destacable de las orientaciones de la CEE¹⁰¹ a los agentes de pastoral las siguientes:

El agente debe estar informado del derecho de familia islámico, tanto del religioso y tradicional como de los códigos civiles modernos de los países de los contrayentes.

Las orientaciones de la CEE también constatan la necesidad de una especial sensibilidad por el islam y las culturas islámicas, incluidos los aspectos pedagógicos. Al tiempo que un especial realismo, prudencia y determinación a la hora de desaconsejar el matrimonio, si fuera necesario.

También se requiere, por parte de quien va a acompañar pastoralmente a los novios que plantean su decisión matrimonial, una notable capacidad de acogida.

La finalidad de que el agente de pastoral cuente y desarrolle estas actitudes y aptitudes la deja clara el propio texto de las orientaciones¹⁰². Se trata, pues, de que le sea posible al agente de pastoral un acercamiento real y profundo a la pareja antes del matrimonio. El objetivo es que este acercamiento le permita conocer de cerca las circunstancias reales de esa pareja y dar una información certera y realista a ambas partes. Información que en el ámbito de la paternidad

¹⁰¹ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 4, 1.1 y 2.1.

¹⁰² CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 4, 2: "(...) Toda la pastoral estará, pues, orientada a que ambos asuman sus diferencias, para convertirlas en riquezas. Lo cual supone mucho corazón, Inteligencia y sabiduría. Por ello no todos están capacitados para fundar un hogar Islam-Cristiano (...) Hecho el discernimiento, si se deciden consciente y maduramente a seguir adelante, estas parejas deberán hacer gala de una creatividad muy especial; lo cual es ya por sí mismo un gran enriquecimiento. Deberán sobre todo hacer algo original, sin copiar ni el modelo occidental ni el del país de origen de la parte musulmana. Deberán inventar un estilo de vida propio que tendrá, más que otros matrimonios, que apelar a esas cualidades esenciales del corazón, como la comprensión, la delicadeza y la paciencia. Deberán sobre todo hacer acopio de una gran calidad de amor".



debe incluir: condiciones, normas y costumbres que van a tener que afrontar en su vida familiar, como padres y educadores. También poder dar a conocer a la parte musulmana las exigencias de la fe del cristiano en cuanto a matrimonio y como padre. Para todo ello es importante un conocimiento específico de materia ecuménica y jurídica del mundo musulmán. Pero también resulta muy importante ser capaz de contar con la confianza de ambas partes. Asimismo, deben ser capaces de acompañar a una pareja, que ha de convertir diferencias notables en riqueza espiritual, encontrando caminos de convivencia y educacionales propios y originales.

Con el objetivo de conseguir estas “vías de vida familiar propias y originales”, la CEE da a la parte católica unas orientaciones muy concretas. De su lectura resulta perceptible su importancia para la futura educación de los hijos, así como para el éxito de la vida matrimonial. Pero en todo caso, en cuanto a que afectan muy directamente a la vida familiar, tienen una gran trascendencia en la relación paternofilial. Por ello entendemos que no podemos dejar de referirlas:

“1. Antes de su matrimonio la parte católica procure pasar un cierto tiempo en el país de su futura familia política, incluso aunque después la pareja vaya a instalarse en España (...).

2. Conocer y acoger la tradición cultural y religiosa del otro. Es esta una tarea indispensable para el éxito de estos matrimonios. Especialmente para la parte cristiana en país musulmán.

3. Aunque guardando estrechos lazos con sus familias, tendrán cuidado de conservar la independencia que necesitan. Lo cual exige mucho tacto, delicadeza y determinación (...) que él sea independiente laboral y económicamente. Y que comiencen solos y no convivan, en la medida de lo posible, con una de las dos familias. (...)

4. Infórmese cuidadosamente sobre el estatuto jurídico de las parejas mixtas, para el acondicionamiento de su vida en común por los derechos musulmanes clásicos y modernos. (...).

5. Póngase de acuerdo desde el principio sobre ciertos puntos esenciales y no dejen al azar lo que a la larga pueda dividirles. Entre estos puntos se cuenta la educación religiosa de los hijos, que habrá de hacerse en el espíritu propio de la libertad y evitando todo peligro de indiferentismo.



6. Eviten el aislamiento y, si viven en la sociedad musulmana, apresúrese la parte católica a aprender el árabe y a tomar contacto con su parroquia o con algún grupo cristiano. (...)”¹⁰³.

Las disposiciones de estas orientaciones vienen confirmadas por el *Directorio de Pastoral familiar de la Iglesia de España* de 21 de noviembre del 2003, cuando al respecto de los matrimonios con musulmanes, afirma que deberán:

“(…) realizar una preparación muy esmerada y profunda durante la cual se ayudará a los novios a conocer y a “asumir”, con toda conciencia, las profundas diversidades culturales y religiosas que tendrán que afrontar, tanto entre ellos, como con las familias y el ambiente de origen de la parte musulmana, al cual posiblemente tendrán que regresar después de una estancia en el exterior”¹⁰⁴.

Asimismo, las Orientaciones Pastorales de la CEE del 2008 han reiterado las medidas pastorales anteriores, pero han añadido la necesidad de un diálogo entre el sacerdote y los contrayentes. Diálogo que a ser posible debería darse con las dos partes¹⁰⁵. En todo caso, al menos con la parte católica, no debe dejar de tratarse toda una serie de puntos: con relación a la fe y la religión¹⁰⁶; con relación a la tradición cultural¹⁰⁷; con relación a la familia de procedencia¹⁰⁸; con relación a

¹⁰³ Cf. CEE, «Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)» *cit.* n. 3.

¹⁰⁴ Cf. CEE, «Directorio de Pastoral familiar de la Iglesia de España de 21 de noviembre de 2003», en http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp (consulta 15.9.2011).

¹⁰⁵ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 28.

¹⁰⁶ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 27: “- Reflexión acerca de la fe personal y práctica de la religión de cada uno en el contexto del proyecto matrimonial. -Consideración del conocimiento real que cada uno tiene acerca de la religión del otro y del diálogo sobre sus respectivas religiones. - Grado de disposición de cada uno para acompañar a su cónyuge en las celebraciones significativas de su tradición religiosa”.

¹⁰⁷ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 27: “Grado de conocimiento que cada uno tiene del país del otro, de su cultura y tradiciones. -Reflexiones acerca de la lengua de comunicación entre ambos y la posibilidad de aprender a cada uno la lengua del otro, lo que puede ayudar a evitar malos entendidos y posibles conflictos”.

¹⁰⁸ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes, orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 27: “-Relación de los padres, hermanos, familia cercana, amigos y comunidad hacia su proyecto de matri-



la familia que quieren formar¹⁰⁹; con relación a aspectos de carácter jurídico¹¹⁰. Aspectos todos ellos que han sido estudiados a lo largo de este trabajo. El procedimiento que hay que seguir para estos encuentros debería ser, a ser posible, un primer encuentro con cada contrayente por separado (con cada uno de los que desean contraer matrimonio); los siguientes sí podrían darse conjuntamente. También prevé que de cara al expediente previo al matrimonio se aporten en estos casos la documentación civil de ambos contrayentes, acompañada de traducción auténtica al español, si estuviera en otra lengua extranjera, así como la documentación eclesiástica del católico¹¹¹.

La propia CEE, atendiendo a la complejidad de estos casos, considera conveniente la existencia de un sacerdote experto para ayudar a los párrocos para el discernimiento¹¹². Asimismo, en este ínterin de preparación hacia el matrimonio, las orientaciones de la CEE del 2008 admiten la posibilidad de formalizar previamente su compromiso mediante el matrimonio civil entre las partes. Sin embargo, se les debe de hacer saber la obligatoriedad de la forma canónica para que accedan al mismo posteriormente¹¹³.

monio. -Informaciones acerca de las expectativas que las respectivas familias tienen del otro cónyuge”.

¹⁰⁹ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes, orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 27 “-Decisión sobre el lugar de residencia. -Reflexión sobre los hijos y su número, la fidelidad mutua, el matrimonio monógamo, la poligamia, los bienes patrimoniales y económicos de la futura familia. -Decisión sobre el bautismo y la educación católica que piensan proporcionar a los hijos”.

¹¹⁰ CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 27: “-En el caso de residir en país de mayoría musulmana, es conveniente garantizar el derecho de la herencia del cónyuge cristiano. -También es importante que dialoguen acerca de sí, en caso necesario, el cónyuge cristiano podrá obtener la custodia de los hijos. -Incluso se les puede sugerir la consulta a un experto que les ayude a garantizar jurídicamente la tutela del cónyuge más débil, en el caso de que la legislación común no lo contemple ordinariamente”.

¹¹¹ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 30.

¹¹² Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 23.

¹¹³ Cf. CEE, «El matrimonio entre católicos y musulmanes orientaciones pastorales (2008)» *cit.* n. 28.



También las distintas Iglesias particulares de distintos países o conferencias episcopales han ido desarrollando legislaciones y orientaciones en esta materia¹¹⁴; entre las mismas destacamos:

La Instrucción de la Diócesis de Brescia¹¹⁵ nos parece reseñable desde una perspectiva basada en los derechos fundamentales, la solidaridad y ecumenismo. En ella se recuerda que es deber de todos, y de los creyentes los primeros, ayudar a los inmigrantes a integrarse armónicamente en el tejido social y cultural de la nación que los hospeda y tratar de integrar armonizando sus leyes y usos fundamentales¹¹⁶. Qué duda cabe que esto es un elemento clave que puede evitar muchos problemas a estas familias y la formación de sus hijos. En este sentido, resulta un gran avance en esta materia la mención a la declaración sobre la libertad religiosa¹¹⁷.

Otro documento que consideramos que es importante referir es el realizado comúnmente por la Conferencia de las Iglesias Europeas y el Consejo de

¹¹⁴ Valgan como ejemplo:

- a. DIOCESI DI BRESCIA, *I matrimoni tra cattolici e musulmani*. Istruzione de 24 del 6 de 1994. «Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)», en *Il Matrimonio tra Cattolici ed Islamici*, cit.
- b. SECRETARIAT POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM (SERVICE DE L'EGLISE CATHOLIQUE EN FRANCE), «Les mariages Islamo-Chrétiens. Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)», in *Il Matrimonio tra Cattolici ed Islamici*, cit.
- c. COMMISSION INTERDIOCESAINE POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM, *Les mariages islamo-chrétiens*, Bruxelles 1983.
- d. CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (COMITATO "ISLAM IN EUROPA"), «Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)» cit.
- e. CENTRE CANADIEN D'OECUMÉNISME (Montréal, QC), *Guide pastoral des mariages Islamo-Chrétiens*, Montréal 2001.

¹¹⁵ Cf. DIOCESI DI BRESCIA, «I matrimoni tra cattolici e musulmani. Istruzione 1995», in *Il Matrimonio tra Cattolici ed Islamici*, cit. p. 250.

¹¹⁶ DIOCESI DI BRESCIA, «I matrimoni tra cattolici e musulmani. Istruzione 1995» cit. p. 250: «È Compito di tutti, e dei credenti per primi, aiutare gli immigrati a inserirsi armonicamente nel tessuto sociale e culturale della nazione che li sopita, e accetarne civilmente le leggi e gli usi fondamentali. (...)».

¹¹⁷ DIOCESI DI BRESCIA, «I matrimoni tra cattolici e musulmani. Istruzione 1995» cit. p. 250: «I Cattolici apprendono chiaramente i principi espressi nella Dichiarazione sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II. Rispettino le diverse fedi, senza per questo rinunciare alla certezza che la pienezza della verità risiede nel cattolicesimo (...)».



las Conferencias Episcopales de Europa¹¹⁸. En este documento encontramos un protocolo de actuación y atención pastoral para las parejas cristiano-musulmanas que están próximas a la decisión matrimonial, así como a los matrimonios. Especialmente interesante resulta el consejo de un contrato matrimonial para el caso de divorcio¹¹⁹.

Lo que no encontramos tan específicamente tratado por el legislador es la atención pastoral y el auxilio en caso de crisis matrimonial. A este respecto, la profesora Olmos¹²⁰ ha ido distinguiendo distintas situaciones y señalando la adecuación de distintos remedios pastorales que se encuentran en el Derecho Canónico y la praxis eclesial. Estos remedios intentan paliar las consecuencias que pudieran perjudicar la educación y el desarrollo de la personalidad de los hijos.

Entre estas medidas se habla del recurso a la mediación familiar. También en casos de crisis muy severas se contempla la posibilidad de la separación conyugal, contemplada en el derecho canónico como un remedio pastoral. Un remedio pastoral novedoso y específico sería la figura del mediador intercultural. Este mediador puede resultar una figura muy útil para acercar las posturas de los contrayentes en casos de conflictos y favorecer una comprensión mutua con mayor profundidad¹²¹. Ciertamente, esta figura tiene semejanzas con la del mediador familiar, pero también tiene algunos aspectos específicos tanto en su bagaje como en su actuación. Estamos en supuestos en los que la formación del mediador debe ser muy extensa, pues ha de dominar la materia familiar en ambas culturas. Pero también ha de tener una ecuanimidad y sensibilidad cultural y humana especiales¹²².

La profesora Olmos también trata de la conveniencia de esta figura como servicio que deben ofrecer las diócesis, habida cuenta de la situación y problemáticas actuales al respecto:

¹¹⁸ Cf. CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (COMITATO "ISLAM IN EUROPA"), «Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)» *cit.* n. 4-5, pp. 349-352.

¹¹⁹ Cf. CONFERENZA DELLE CHIESE EUROPEE-CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (COMITATO "ISLAM IN EUROPA"), «Matrimoni tra cristiani e musulmani (aprile 1997)» *cit.* pp. 341-342.

¹²⁰ Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes» *cit.* pp. 211-217.

¹²¹ Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes» *cit.* p. 196.

¹²² Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes» *cit.* p. 217.



“A propósito de esto, no estaría de más que en todas las diócesis existiese un servicio de asistencia y orientación especializada en estos matrimonios, en coordinación con la Notaría de matrimonios y el Tribunal Eclesiástico, que pueden ofrecer su experiencia en este campo, ofreciendo personas con conocimientos idóneos de la cultura y religión Islámica, que podrían denominarles mediadores interculturales”¹²³.

4. CONCLUSIONES

En la legislación actual de la Iglesia respecto de los matrimonios mixtos y dispares, a diferencia de la anterior, no se exige a la parte acatólica garantías respecto del bautismo y educación católica de la prole. Incluso, en el caso de que este no aceptase el bautismo o educación de la prole en la Iglesia, cabría que hubieran acordado la educación en otra confesión o religión, como se desarrolla en la legislación particular. Sin embargo, esto no puede suponer a la parte católica una dispensa o claudicación de la obligación de educar en la fe a los hijos. Esta educación en la fe la ejercerá mediante el ejemplo de vida, la entrega a la familia y su testimonio de palabra y hechos en las cuestiones trascendentales que le planteen los hijos o el otro cónyuge.

En este ámbito, la legislación eclesial opta por el bien familiar como fundamental, sin el cual no sería posible una verdadera educación en la fe. Efectivamente, no cabría una adecuada educación en la fe cuando esta fuera el motivo de desavenencias o ruptura de la convivencia familiar. La legislación eclesial reconoce y pretende ser realista con las dificultades que supone la disparidad de cultos. Pero también cuenta con el matrimonio y la familia como instrumentos fundamentales en el diálogo interreligioso e intercultural. En todo caso, con esta nueva legislación el legislador pretende evitar que los padres pospongan o declinen su deber de dar una educación religiosa, o incluso fomenten una actitud indiferentista ante el hecho religioso para evitar las dificultades familiares propias de los matrimonios mixtos y dispares.

El CIC 83, aunque establece cauciones comunes, distingue dos situaciones: la prohibición de los matrimonios mixtos (c. 124 CIC 83, c. CCEO) y el impe-

¹²³ Cf. OLMOS, M. E., «El matrimonio entre cristianos y musulmanes» *cit.* p. 218.



dimento de disparidad de cultos. En el caso del impedimento de disparidad de cultos, a diferencia del CIC anterior, sólo resulta aplicable a los católicos y no a todos los bautizados. Pero en ambos casos resulta de gran importancia la legislación particular. Esta legislación particular ha optado en algunos casos, como en Bélgica, por una profundización en la preparación y atención pastoral para estos matrimonios. En tal preparación y atención pastoral cobra peculiar importancia las cuestiones de fe y educación de los hijos. Otras legislaciones particulares, como la española, han optado por una línea de constancia del cumplimiento de las cauciones.

Encontramos y citamos numerosos directorios pastorales para los matrimonios dispares con islámicos. El último de ellos han sido las Orientaciones de la CEE del 2008, que desarrollan lo ya dispuesto en las de 1988. Estos instrumentos de ayuda para el discernimiento y para los matrimonios vienen motivados por las diferencias en materia de educación de los hijos, matrimonial y de estatuto de la mujer de la tradición jurídica islámica. Como hemos estudiado, algunas de estas diferencias tienen cierta base en el texto coránico. Otras parten del derecho islámico, *sharia*, que en muchos casos se basa en la costumbre y en la interpretación que del Corán han hecho las distintas escuelas. Pero también hay toda una serie de factores que han ido mitigando mucho la influencia de la *sharia*, y que no se pueden olvidar, como son: el marco jurídico de los ordenamientos seculares islámicos y los cambios en algunos de ellos; el marco jurídico de los países donde van a contraer matrimonio con la parte católica; el contexto de inmigración en otros países que va dando nuevas perspectivas; y el hecho de que muchas mujeres islámicas en países laicos han contraído matrimonio con hombres de otras confesiones y no han renunciado ni a su religión ni a enseñarla a sus hijos.

De esta manera, la realidad social de los matrimonios dispares es algo que viene dado por la sociedad, tanto a la Iglesia como a las comunidades políticas. Pero además va surgiendo en un contexto de globalización que adquiere nuevas características y nuevas perspectivas, no sólo sociales, sino también políticas y religiosas. Asimismo, son perspectivas que se polarizan en la sociedad receptora, en este caso la española y europea y las comunidades eclesiales arraigadas en estas, y que abren nuevas perspectivas en las comunidades islámicas y en sus sociedades. Todo ello no puede dejarlo de tener en cuenta la Iglesia en su regulación y actividad pastoral matrimonial y familiar.



En este sentido, la legislación universal de la Iglesia en materia de matrimonios dispares abre cauces y posibilidades en las relaciones paternofiliales y de educación de los hijos que resultan muy interesantes para el diálogo interreligioso. Posibilidades que deben ser desarrolladas por los distintos planes pastorales particulares. Sin embargo, estas perspectivas no han de hacernos olvidar la necesidad de un sano realismo. La realidad familiar la componen personas concretas con su forma de ser y circunstancias culturales, religiosas, sociales, morales y personales. Por tanto, dejar de tener en cuenta la disparidad de concepciones religiosas, culturales, así como de las relaciones familiares y entre hombre y mujer, sería una injusticia para los cónyuges y un peligro para la educación de los futuros hijos. Además, también sería un flaco favor para el diálogo social e interreligioso.

Por todo lo antedicho, esta puesta en práctica de las posibilidades que ofrece el ordenamiento eclesial requiere un especial discernimiento de los signos de los tiempos que nos están ofreciendo la mundialización, la relación interreligiosa y los cambios políticos en los países islámicos; pero también las nuevas situaciones como consecuencia del aumento de poder de los partidos islamistas, así como un realismo pastoral. Para ello se requiere una preparación específica de los distintos agentes de pastoral. Y cada vez resulta más necesario que las distintas Iglesias cuenten con agentes de pastoral familiar especialistas en mediación interreligiosa e intercultural con el islam.

