

Ginter Dzierżon

Prawo do zawarcia małżeństwa muzułmanina z katolikiem : założenia generalne

Ius Matrimoniale 12 (18), 67-79

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ginter Dzierżon

Prawo do zawarcia małżeństwa muzułmanina z katolikiem. Założenia generalne

1. Wstęp

Prawo do zawarcia małżeństwa należy do pryncypialnych uprawnień ludzkich. Prawda ta znalazła m.in. swoje odzwierciedlenie w kan. 1058 KPK, zgodnie z którym *małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania*.

Podobnie, to pryncypialne uprawnienie zostało uwydatnione w prawie islamskim. Otóż w deklaracji Praw Człowieka w Islamie z 1990 r. stwierdzono, iż *Rodzina jest podstawą społeczeństwa, a małżeństwo jest jej fundamentem. Mężczyzna i kobieta mają prawo do małżeństwa bez jakiegokolwiek dyskryminacji opartej na rasie, kolorze, narodowości, która uniemożliwiałaby korzystanie z tego prawa*¹.

Patrząc na rozwój historyczny instytucji małżeństwa w systemie kanonicznym, należy stwierdzić, iż od samego początku chrześcijanie zawierali związki małżeńskie nie tylko pomiędzy sobą, lecz także z niewierzącymi, czy też Żydami.

Od XI w. w tym obszarze pojawił się również problem związków zawieranych z muzułmanami. W tym czasie bowiem występowali oni nie tylko na terenach Sycylii, Hiszpanii oraz na licznych wyspach Morza Śródziemnego, lecz nawiązywali także oni kontakty z chrześcijanami podczas wypraw krzyżowych².

Należy jednocześnie dodać, iż już we wczesnym chrześcijaństwie wielu Ojców Kościoła (Tertulian, św. Cyprian, św. Zenon z Werony, św. Ambroży, św. Augustyn) wyrażało dezaprobatę dla tego typu związków.

¹ Zob. W. Bar, *Wolność religijna w Dar al Islam*, Lublin 2003, s. 153.

² Zob. M. Vitale, *Sviluppi teologici e giuridici della dottrina medievale sulla dispritas cultus: da Pietro Lombardo alla Glossa Ordinaria al Decretum Graziani*, Apollinaris 83 (2005), s. 450.

Podobnie, i w regulacjach wczesnochrześcijańskich synodów znajdujemy rozwiązania dyscyplinarne zakazujące zawierania małżeństw mieszanych (Synod w Eliwrze – 306 r., Synod w Arles – 314 r., Synod w Laodycei – poł IV w, Synod w Kartaginie – 419 r.)³.

Zasadniczymi powodami wprowadzenia takich restrykcji były: niebezpieczeństwo utraty wiary przez stronę chrześcijańską, a także niebezpieczeństwo wychowania dzieci w duchu niechrześcijańskim.

W konsekwencji więc w porządku kanonicznym zaczęły funkcjonować najpierw na mocy zwyczaju prawnego, później zaś na mocy kodeksowych regulacji dwie przeszkody, tzn. przeszkoda *odmiennego wyznania* oraz przeszkoda *różności religii* (kan. 1060-1064 i 1070-1071 KPK z 1917 r.)⁴.

Dysponując takim kontekstem pragniemy jednocześnie zaznaczyć, iż w opracowaniu tym przedmiotem naszego zainteresowania nie stanie się ewolucja myśli kanonistycznej w przedmiocie związków katolików z muzułmanami, lecz analiza kwestii możliwości zawarcia małżeństwa muzułmanów z katolikami w świetle obowiązującego ustawodawstwa.

Przy czym pragniemy dodać, iż w artykule tym przedstawimy wyłącznie założenia generalne w tej materii. W prezentacji zatem tej problematyki pominiemy analizę szczegółowych rozwiązań dotyczących przeszkody *różności religii*, zawartych w kan. 1086 § 2 KPK, związanych ze złożeniem rękopmi, a także z możliwością udzielenia dyspensy.

Przechodząc do meritum, na wstępie należy stwierdzić, iż w świecie współczesnym islam jest fenomenem powszechnym⁵. Stąd też niejednokrotnie dochodzi do zawierania związków pomiędzy katolikami oraz muzułmanami.

W tym kontekście rodzi się jednak pytanie czy w świetle rozwiązań funkcjonujących w kanonicznym systemie prawa małżeńskiego wyrażenie zgody małżeńskiej jest legalne?

³ Zob. A. Fa Atulö Fau, *Mixed Marriage: The historical evolution of the Impedimenta of Dissparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion up to the Legislation of the 1983 Code*, Roma 1993, s. 25-5; M. Bucciero, *I matrimoni misti. Aspetti storici, canonici e pastorali*, Roma 1997, s. 5-20; W. Góralski, *Ewolucja ustawodawstwa Kościoła łacińskiego w przedmiocie małżeństwa katolika z nieochrzczonym*, Prawo Kanoniczne 49 (2006) nr 1-2, s. 141-143.; F. Cantelar, *El matrimonio de herejes. Bifuración del impedimento disperitatis cultus e divorcio por herejía*, Salamanca 1972, s. 38.

⁴ Szerzej na ten temat zob. Góralski, dz. cyt., s. 145-148; P. Pellegrino, *L'impedimento dei vincoli religiosi nel matrimonio canonico*, Torino 2000, s. 14-18.

⁵ Zob. G. Piomelli, *Il matrimonio tra cattolici e musulmani: fra multiculturalismo, ecumenismo e normativa canonica*, Il Diritto Ecclesiastico 113 (2002) nr 2, s. 730.

Podjmując analizę tej kwestii należy stwierdzić, iż w obecnie w obowiązującym Kodeksie Jana Pawła II z 1983 r. w katalogu przeszkód znalazła swoje miejsce przeszkoda *rozności religii*, w myśl której *nieważne jest małżeństwo zawarte pomiędzy stroną ochrzczoneą w Kościele katolickim lub do niego przyjętą, która nie odłączyła się od Kościoła formalnym aktem oraz stroną nieochrzczoneą* (kan. 1086 § 1 KPK).

Dostrzegamy więc, iż muzułmanie jako osoby nieochrzczone pragnący zawrzeć małżeństwo z katolikami podlegają tej przeszkodzie.

Z drugiej strony należy skonstatować, iż w muzułmańskim porządku prawnym zabrania się również wyznawcom tej religii zawierania małżeństw z przedstawicielami innych wyznań. W systemie tym bowiem funkcjonuje także przeszkoda *różności religii*. Zauważamy więc, iż w tej sytuacji dochodzi do wyraźniej kolizji rozwiązań funkcjonujących w kanonicznym oraz islamskim porządku prawnym.

W tym kontekście powinniśmy zatem jeszcze raz zapytać: czy w takim przypadku zawieranie tego typu związków w porządku kanonicznym jest prawnie dozwolone?

Podjęcie tej kwestii stałoby się niemożliwe bez analizy generalnych założeń islamskiego systemu prawnego w interesującej nas kwestii.

2. Podstawowe założenia islamskiego systemu prawa małżeńskiego

Podjmując badania nad naturą prawa muzułmańskiego, G. Piomelli stwierdził, iż wiedza prawnicza w myśli islamskiej zajmuje miejsce centralne. Odgrywa ona szczególną rolę w pojmowaniu małżeństwa oraz organizacji życia rodzinnego⁶.

Należy jednocześnie z całym naciskiem podkreślić, iż instytucja małżeństwa (*nikah*) występująca w islamie posiada odmienny charakter od tej, która w funkcjonuje w kanonicznym systemie prawa małżeńskiego.

Podjmując analizę komparatystyczną w interesującej nas kwestii na wstępie należy stwierdzić, iż małżeństwo w tymże kręgu wyznaniowym nie jest sakramentem, a także nie posiada ono charakteru sakralnego⁷. Otóż określa się je jako kontrakt cywilny oraz prywatny, o cha-

⁶ Tamże, s. 761.

⁷ Tamże, s. 776.

rakterze ekonomicznym, który legitymizuje relacje pomiędzy osobami odmiennej płci⁸.

Należy jednocześnie dodać, iż w tym porządku prawnym ważność zawieranego małżeństwa uzależniona jest także od zaistnienia pewnych warunków, jakimi są: brak przeszkód, wolność wyrażenia zgody przez strony, wypłacenie posagu oraz spełnienia pewnych wymogów natury formalnej⁹.

W niniejszym opracowaniu przedmiotem naszego zainteresowania staną się wyłącznie te regulacje, które umożliwiają bądź też zakazują wyznawcom tejsze religii zawierania związków małżeńskich z katolikami.

Podjmując zamysł nad rozwiązaniami w tej materii, na początku należy skonstatować, iż w katalogu przeszkód małżeńskich tego systemu znalazła również swoje miejsce przeszkoda *rožności religii*, zabraniająca muzułmanom zawierania związków małżeńskich z niemuzułmanami¹⁰.

Przy czym, w tym przypadku zróżnicowany jest status mężczyzny oraz kobiety. Dyspozycje bowiem w tej dziedzinie są bardziej restrykcyjne dla kobiety, aniżeli dla mężczyzny.

Otóż generalnie rzecz biorąc, mężczyźni zabrania się zawierania związków małżeńskich z kobietami politeistkami. Albowiem w *Koranie* czytamy: *I nie żęńcie się kobietami, które czczą bożków, dopóki one nie uwierzą* (sura 2, wers 221)¹¹.

W tym miejscu należy jednak zauważyć, iż zawarty w takich okolicznościach związek jest ważny, lecz nieprawidłowy¹². Za zasadnością takiego rozwiązania przytacza się rację, w myśl której kobieta politeistka mogłaby odwieść mężczyznę od prawdziwej wiary¹³.

Z drugiej strony należy podkreślić, iż w systemie tym zarówno chrześcijaństwo, jak i religia żydowska zaliczane są do innej katego-

⁸ Zob. X. Martínez Gras, J. L. Llaquet de Entrambasaguas, *Matrimonios entre católicos y musulmanes. La realidad catalana*, Ius Canonicum 43 (2003), s. 307: „Como noción básica acerca del matrimonio islámico (*nikah*) podemos decir que se trata de un contrato civil y privado con un carácter económico (constituido por el dote, *mahr*) que legitima las relaciones sexuales entre personas de distinto sexo”.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. I. García Rodríguez, *La celebración del matrimonio religioso no católico*, Madrid 1999, s. 66.

¹¹ Por. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 43.

¹² Zob. I. García Rodríguez, *La celebración del matrimonio religioso no católico*, Madrid 1999, s. 68.

¹³ Zob. M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 22003, s. 50.

rii wyznaniowej. Albowiem określa się je mianem *religii księgi*. W odniesieniu do tych religii podejście islamu jest mniej restrykcyjne. Mężczyzna muzułmanin bowiem może zawrzeć związek małżeński z kobietą chrześcijanką oraz żydowską. Związek taki jest ważny oraz godziwy.

Nadmieniliśmy już, iż odmienne w tej materii jest położenie kobiety. Albowiem może ona zawrzeć małżeństwo wyłącznie z muzułmaninem. W sensie negatywnym zatem, nie może ona dla przykładu zawrzeć związku małżeńskiego z Żydem, czy też chrześcijaninem¹⁴.

Powodów takiego rozwiązania należy upatrywać w założeniu, zgodnie z którym dzieci w małżeństwie powinny być wychowywane w religii ojca¹⁵. Na nim bowiem spoczywa ciężar wzięcia odpowiedzialności za ich wychowanie¹⁶.

Głębsze racje w tej materii przytoczyła M. Zyzik. Stwierdziła ona: *Hipotetyczny związek muzułmanki z niemuzułmaninem stawiałby kobietę w mało praktycznej i niekorzystnej pozycji, gdyż nie miałaby ona zagwarantowanych praw, które daje jej islam. Poza tym mogłaby ona znaleźć się w sytuacji pełnej niepotrzebnych napięć i wewnętrznych konfliktów, gdyż o ile muzułmanie respektują Mojżesza i Jezusa jako wcześniejszych wysłanników Boga, to jej wiara i preferowany sposób życia mógłby spotkać się z brakiem zrozumienia i tolerancji ze strony niemuzułmanina. Ponieważ islam uważany jest za najpełniejszą wiarę i idealną drogę życia, a mężczyzna postrzegany jest jako lider i protektor rodziny, najprawdopodobniej kobieta miałaby duże trudności w zaakceptowaniu autorytetu męża niemuzułmanina, którego duchowe i religijne wartości są według jej systemu, nie tak doskonale jak jej. W związku z powyższym zakaz zawierania małżeństwa muzułmanki z innowiercą ma na celu wystawienie jej na niepewny los, ominięcie ryzyka poniżenia lub hańby oraz obronę jej honoru, gdyż jej osoba znalazłaby się pod protekcją kogoś, kto nie umiał się nią odpowiednio zaopiekować*¹⁷.

W konsekwencji więc zawarty związek pomiędzy muzułmanką oraz chrześcijaninem lub Żydem uznawany jest za nieważny¹⁸.

¹⁴ García Rodríguez, dz. cyt., s. 68; Piomelli, dz. cyt., s. 763.

¹⁵ García Rodríguez, dz. cyt., s. 68; Martínez Gras, Llaquet de Entrambasaguas, dz. cyt., s. 314.

¹⁶ Piomelli, dz. cyt., s. 764.

¹⁷ Zyzik, dz. cyt., s. 50.

¹⁸ Tamże, s. 50.-51; García Rodríguez, dz. cyt., s. 68-69.

Przy czym, w ocenie tego stanu rzeczy rozróżnia się wyraźnie pomiędzy dwiema hipotezami tzn. sytuacją, w której kobieta powzięła tą decyzję na skutek błędu oraz sytuacją, w której świadomie podjęła ona taki *krok*.

Otóż w pierwszym przypadku powzięty przez nią akt wywiera wyłącznie skutki prawne wyrażające się w postaci nieważności oraz nieskuteczności podjętego aktu. W drugiej natomiast sytuacji kobieta, oprócz wymienionych następstw powinna ponieść dodatkową karę, w postaci kary chłosty¹⁹.

Wreszcie należy zauważyć, iż odmienny charakter posiadają rozwiązania prawa szyickiego. Otóż w myśl występujących w tymże systemie, szyita nie może zawrzeć ważnie związku małżeńskiego z muzułmaninem. Prawo to zezwala jednak na zawarcie związku czasowego z niemuzułmaninem. Małżeństwo takie jednak nie wywiera skutków w sferze dziedziczenia²⁰.

W tym kontekście powstaje więc kolejne pytanie: czy w systemie kanonicznym muzułmanin posiada zdolność do zawarcia małżeństwa z katolikiem?

3. Możliwość zawarcia małżeństwa przez muzułmanina w kanonicznym systemie prawa małżeńskiego

Podjmując analizę problematyki możliwości zawarcia małżeństwa przez muzułmanina w kanonicznym porządku prawnym wstępnie należy zauważyć, iż w kanonistyce występują dwa kierunki interpretacyjne w których z odmiennej perspektywy ujmuje się interesującą nas kwestię.

Otóż przedstawiciele pierwszego nurtu uważają, iż strona muzułmańska zawierając małżeństwo za dyspensą od przeszkody *różności religii* nie podlega przeszkodom funkcjonującym w ustawodawstwie cywilnym danego kraju (F. Cappello, J. Chelodi, B. Bersini, A. Abace). Swą argumentację opierają oni na założeniu, w myśl którego kontrakt małżeński posiada charakter niepodzielny. W konsekwencji więc nie

¹⁹ Por. Conferenza delle Chiese Europee – Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, *Matrimonio tra cristiani e musulmani – 1997*, w: *Il Matrimonio tra cattolici e islamiti*, Città del Vaticano 2003, s. 334.

²⁰ Tamże.

może on *kuleć* (*claudicare*) będąc ważnym dla jednej strony, pozostając jednocześnie nieważnym dla drugiej strony kontraktu.

A zatem w przypadku, gdyby doszło do kolizji pomiędzy rozwiązaniami kanonicznymi a ujęciami funkcjonującymi w prawodawstwie danego kraju, to wówczas przewagę posiadałoby ustawodawstwo kanoniczne.

Z kolei zwolennicy drugiego kierunku wyrażają pogląd przeciwny (P. Gasparri, W. Onclin, A. Vermeersch, J. Creusen, F. Regatillo). Opinie swe opierają oni na odmiennych przesłankach. W swych argumentacjach bowiem uwydatniają oni walor zdolności prawnej osoby. Uważają oni, iż wyłączając obszar prawa Bożego pozytywnego oraz prawa naturalnego, zdolność prawna dotyczy bezpośrednio osoby, nie należy natomiast wiązać jej z aktem, który osoba podejmuje.

Jest rzeczą wiadomą, iż kategoria zdolności określana jest w ustawodawstwie danego kraju. Z przeprowadzonych już wyżej dociekań wynika, iż prawo muzułmańskie nie zabrania mężczyznom zawierania małżeństw z katoliczkami. W konsekwencji więc jeśli wypełniliby oni warunki o których mowa w kan. 1086 § 2 KPK, to wówczas mogliby oni za dyspensą zawrzeć ważne małżeństwo z katoliczką.

Większe trudności interpretacyjne powstają jednak w kwestii możliwości zawarcia małżeństwa przez muzułmankę z katolikiem. W myśl bowiem założeń prezentowanego nurtu, kobieta jest związana z przeszkodami występującymi w ustawodawstwie danego państwa²¹.

Należy jednocześnie dodać, iż regulacje prawne państw muzułmańskich w tej materii są zróżnicowane. Otóż w wielu krajach islamskich zabrania się kobietom zawierania związków małżeńskich z katolikami. Z takimi rozwiązaniami spotykamy się m.in. w art. 12 statutów osobowych *Kadri Pascha* Egiptu, art. 92 afgańskiego Kodeksu Cywilnego, art. 31 algierskiego Kodeksu Praw Rodziny z 1984 r., art. 33, 4 jordańskiego prawa statusu osobowego z 1976 r., art. 29, 4 marokańskiego prawa statusu osobowego, sekcji 6 ustawy VIII Pakistanu oraz art. 48, 2 syryjskiej ustawy statusu osobowego z 1953 r.²²

Mając na uwadze założenia prezentowanego nurtu interpretacyjnego należy stwierdzić, iż naruszenie owych zakazów w konsekwencji

²¹ Zob. J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi intrecciesiali interconfessionali interreligiosi*, Roma 1993, s. 77.

²² Cytuję za: Prader, dz. cyt., s. 81.

prowadziłyby do nieważności zawieranych związków małżeńskich²³. A zatem z aspektu kanonicznego, w tych krajach świadkowie urzędowi nie powinni asystować przy zawieraniu tego typu związków.

Odmierna natomiast ocena stanu faktycznego wystąpiłaby w przypadku, gdyby kobieta muzułmanka pragnęła zawrzeć małżeństwo poza własnym krajem. W tej sytuacji zatem jej zdolność prawną określałoby prawo państwa w którym ona przebywałaby.

Gdyby więc w systemie prawnym danego kraju nie funkcjonowały tego typu restrykcje, to wtedy katolicki świadek mogłyby asystować przy zawieraniu tego związku. Co więcej, z punktu kanonicznego zawarte małżeństwo byłoby związkiem ważnym²⁴.

Należy jednocześnie dodać, iż we współczesnych krajach europejskich, w tym również w Polsce, w ustawodawstwie cywilnym nie występuje przeszkoda *rożności religii*. Co więcej, wprowadzenie tego typu przeszkody byłoby sprzeczne z pryncypialnymi założeniami porządku publicznego.

Otóż w Polsce małżeństwo zawarte przed imamem nie wywiera skutków cywilnych. Stąd też zazwyczaj poprzedza jej zawarcie związku w Urzędzie Stanu Cywilnego.

W literaturze fachowej występują również sugestie postulujące w znolizowanej ustawie wprowadzenie analogicznych rozwiązania do tych, które występują w odniesieniu do małżeństwa konkordatowego²⁵.

Wracając do przerwanej wątku należy stwierdzić, iż w myśl założeń tego typu systemów cywilistycznych, kobieta muzułmanka podlegałaby rozwiązaniom funkcjonującym w tych porządkach prawnych. Dysponowałaby ona więc zdolnością prawną do zawarcia związku z chrześcijanami. W konsekwencji więc zawarte przez nią małżeństwo kanoniczne byłoby ważne²⁶.

W analizie tej problematyki nie można abstrahować od wymagań zawartych w kan. 1086 § 2 KPK. Oczywiście, w systemie kanonicznym związek małżeński w tym przypadku byłby ważny po uzyskaniu dyspensy od przeszkody *rożności religii*.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. A. Malborczyk, *Status prawny muzułmanów w Polsce i jego wpływ na organizację ich życia religijnego*, w: *Muzułmanie w Europie*, pod red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 236.

²⁶ Prader, dz. cyt., s. 81.

Badania nad ustawodawstwem europejskich Kościołów partykularnych wykazują, iż w dokumentach niektórych Konferencji Episkopatów rozważa się również ewentualność konwersji katolika na islam. Powzięcie takiej decyzji wiąże się m.in. ze złożeniem wyznania wiary muzułmańskiej (*Shahadâh*). Wskazuje się, iż podjęcie takiego kroku przez mężczyznę może wynikać z różnych motywów, a mianowicie: z niebezpieczeństwa marginalizacji roli kobiety we wspólnocie muzułmańskiej, troski o mężczyznę o wychowanie dzieci wdowy, czy też z nacisków wspólnoty muzułmańskiej²⁷.

W prezentacji tej problematyki nie można pominąć jeszcze jednej sytuacji. Otóż w myśl prawa islamskiego, gdy kobieta nawróci się na islam w przypadku istniejącego małżeństwa ochrzczonych, to wtedy mężczyzna zobowiązany jest podążyć jej drogą. W przypadku, gdyby on nie podjął takiej decyzji, to wówczas istniejący węzeł małżeński zostałby rozwiązany²⁸.

W analizie kwestii konwersji należałoby rozpatrzyć jeszcze dwie hipotezy. Otóż katolik może przejść na islam bądź to jako osoba wolna, bądź też jako osoba związana ważnie zawartym małżeństwem.

Otóż w drugim przypadku prawo islamskie przewiduje różne sposoby postępowania. A zatem, jeśli na islam przeszedłby katolik, jego małżeństwo zostałoby unieważnione, jeśli jego żona byłaby niewierząca.

W sytuacji natomiast nawrócenia kobiety, jej małżeństwo zostałoby unieważnione ze skutkiem natychmiastowym, jeśli nie byłoby ono dopełnione. Jeśli zaś związek zostałby dopełniony, to wtedy małżeństwo zostaje unieważnione po upływie trzech miesięcy przepisanych prawem (*idda.*)²⁹.

W różnego rodzaju dokumentach Kościoła podkreśla się z całym naciskiem, iż praktyka *Shahadâh* nie jest jedynie administracyjną formułą wyznania wiary, lecz jest aktem religijnym integracji ze wspólnotą muzułmańską³⁰.

Otóż w dokumencie Konferencji Episkopatu Francji *Dossier sur le mariages islamo – chrétien*, opublikowanym w 1983 r. zaleca się, aby

²⁷ Zob. A. Montan, *Disciplina canonica particolare circa il matrimonio tra cattolici e islamici*, w: *Il Matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano 2003, s. 143.

²⁸ Piomelli, dz. cyt., s. 763.

²⁹ Conferenza delle Chiese Europee – Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, dz. cyt., s. 335.

³⁰ Montan, dz. cyt., s. 143.

proboszcz poinformował nupturienta składającego *Shahadâh* o prawnych następstwach takiej decyzji. W myśl tego dokumentu, w tym przypadku nie idzie o akt biurokratyczny, lecz o akt formalny wystąpienia z Kościoła katolickiego³¹.

Z podobnym podejściem spotykamy się w Instrukcji diecezji Bresciana we Włoszech, wydanej w 1996 r. W akcie tym bowiem podkreśla się, iż z tak pojętym *krokiem* łączą się następujące konsekwencje kanoniczne.

A zatem osoba składająca muzułmańskie wyznanie wiary nie jest zobowiązana do zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej (kann. 1108 i 1117 KPK), a także nie podlega przeszkodzie *różności religii* (kan. 1086 §§. 1-3 KPK).

Należy jednocześnie dodać, iż w Instrukcji zawarto również sugestie szczegółowe związane z zachowaniami duszpasterzy w wyniku zaistniałej sytuacji. Otóż w przypadku, gdyby osoba taka przyszła do proboszcza zamierzając zawrzeć związek kanoniczny, to wówczas powinien on zaproponować jej bądź to odwołanie tego aktu lub też zawarcie związku cywilnego, który w tym przypadku byłby małżeństwem ważnym³².

Z jeszcze bardziej radykalnym rozwiązaniem spotykamy się w Nocie Konferencji Episkopatu Belgii pt. *Les mariages islamo – chrétiens* z 1983 r. Albowiem w dokumencie tym zawarto sugestię, w myśl której nupturientowi, który porzucił praktyki religijne lub też nie uznawałby charakterystyk małżeństwa katolickiego należałoby zalecić zawarcie wyłącznie związku cywilnego³³.

³¹ Por. Conférence Episcopale Française, *Dossier sur le mariages islamo – chrétien*, Paris 1996, s. 128-129.

³² Por. Diocesi di Brescia, *I matrimoni tra cattolici e musulmani*. Istruzione, Brescia 1995, s. 31. w: *Il Matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano 2003, s. 255-256; Czytamy tutaj: „Tale professione della fede costituisce atto formale con cui si abbandona la Chiesa cattolica e pertanto la sua emissione esime il cattolico della forma canonica (cfr. Cann. 1108 e 1117) e dall’impedimento di disparità di culto (cfr. Can. 1086 § 1). Ciò significa lo sposo cattolico che ha messo tale professione e si presenti al parroco per il matrimonio canonico o ritratta formalmente tale atto o può essere rimandato al matrimonio civile, che nel suo caso sarebbe valido matrimonio”.

³³ Por. Conférence Episcopale de Belgique, Note, *Les mariages islamo – chrétiens – 1983*, w: *Il Matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano 2003, s. 119: „Il peut arriver que le mariagereligieux ne soit pas indiqué, en particulier lorsque la partie chretienne a abandonné toute pratique religieuse et se montre peu disposée à reconnaître les caractéristiques du mariage chrétien. Dans pareils cas, où les échecs s’avèrent nombreux, il est préférable de se contenter du *seul mariage civil*”.

4. Inne ograniczenia prawa do zawarcia małżeństwa występujące w sytemie kanonicznego prawa małżeńskiego

W analizie interesującej nas problematyki nie można pominąć jeszcze jednej kwestii. Otóż ograniczenie prawa do zawarcia małżeństwa muzułmanina z katolikiem może wynikać również z funkcjonującej w systemie kanonicznym przeszkody węzła małżeńskiego (kan. 1085 KPK).

W tym miejscu należy zauważyć, iż przepisy systemu prawa islamskiego dopuszczają zaistnienie modelu poligamicznego małżeństwa. Z aspektu doktrynalnego Kościół uznaje ważność związków zawartych przez nieochrzczonych. A zatem w myśl rozwiązań systemu kanonicznego, osoby te nie są zobowiązane do wypełnienia tak ważkiej formalności prawnej, jaką jest zachowanie formy kanonicznej (kan. 1117 KPK).

Z drugiej strony należy zauważyć, iż zawarte przez nieochrzczonych małżeństwo powinno spełniać wszystkie wymogi określone w generalnej teorii aktu prawnego, dotyczące zarówno zdolności podmiotowej, jak i zdolności przedmiotowej do zawarcia małżeństwa (kan. 124 § 1 KPK)³⁴. Jeśli więc wymagania te zostaną spełnione, to wówczas ważność zawartego małżeństwa wynika z prawa naturalnego³⁵.

Mając na uwadze model małżeństwa poligamicznego, należy stwierdzić, iż z reguły ważny będzie pierwszy związek małżeński zawarty przez muzułmanina.

W analizie interesującej nas kwestii nie można pominąć jeszcze jednej hipotezy, wiążącej się rozwiązaniem małżeństwa muzułmańskiego. Otóż może się zdarzyć, iż muzułmanin w celu zawarcia związku małżeńskiego z katoliczką porzuci swą żonę. Tym sposobem, w myśl prawa islamskiego stanie się on osobą wolną. Takiego statusu nie uzyska on jednak w systemie kanonicznym. Albowiem z punktu kanonicznego zawarte przez niego małżeństwo będzie nadal związkiem ważnym³⁶.

W tym przypadku należałoby zastanowić się nad zastosowaniem przywileju wiary. Należy jednak zgodzić się opinią wyrażoną przez

³⁴ Szerzej na ten temat zob. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 36-56.

³⁵ Zob. R. Rubiyatmoko, *Comptenza della Chiesa nello scioglimento del vincolo matrimoniale*, Roma 1998, s. 25.

³⁶ Zob. L. Musselli, *Nullità e scioglimento del matrimonio tra cattolici e islamici*, w: *Il Matrimonio tra cattolici e islamici*, Città del Vaticano 2003, s. 175.

L. Musselliego, w myśl której najczęściej w praktyce łaska ta nie może zostać udzielona, ponieważ muzułmanie zwykle nie mają intencji nawrócenia się. Co więcej, zawierając nowy związek zamierzają oni wychować potomstwo w duchu islamskim³⁷.

5. Zakończenie

Z przeprowadzonych dociekań wynika, iż w rozwiązaniach systemowych występuje wyrażana kolizja pomiędzy regulacjami systemu kanonicznego oraz systemu muzułmańskiego w kwestii małżeństw zawieranych pomiędzy muzułmanami oraz katolikami. W obydwu bowiem porządkach prawnych funkcjonują przeszkody *różności religii*. Prawodawca kościelny jednak po spełnieniu pewnych warunków wyraża przyzwolenie na zawarcie tego typu związków.

W tej materii bardziej rygorystyczny charakter posiadają przepisy prawa muzułmańskiego. Albowiem w myśl tych rozwiązań, kobieta nie posiada prawa do zawarcia małżeństwa z niemuzułmaninem.

Z podjętych w tym opracowaniu analiz wynika, iż w doktrynie kanonistycznej występują dwa nurty interpretacyjne próbujące rozwiązać kwestię zdolności prawnej muzułmanki do zawarcia małżeństwa w systemie kanonistycznym.

Przedstawiciele pierwszego kierunku opowiadają się za przewagą rozwiązań kanonistycznych. Tym sposobem każdy muzułmanin posiadałby prawa do zawarcia małżeństwa z katolikiem

Zwolennicy drugiego nurtu z jednej strony, nawiązując do dyspozycji kan. 1059 KPK, z drugiej zaś opierając się na pryncypiach dialogu międzyreligijnego wskazują, iż w tym przypadku należałoby uszanować rozwiązania występujące w prawie islamskim. W praktyce oznaczałoby to zatem, iż katolicki świadek urzędowy nie powinien asystować przy zawieraniu małżeństw muzułmanek z katolikami w islamskich krajach wyznaniowych, w ustawodawstwach których funkcjonują wyraźne zakazy dotyczące zawierania tego typu związków. Mając na uwadze

³⁷ Tamże. Autor ten stwierdził: „Nel caso si ritenga ancora esistente il primo matrimonio, forse si potrebbe ricorrere allo scioglimento pontificio *in favorem fidei*, ma di solito si tratta di soggetti che non hanno nessuna intenzione di convertirsi e che addirittura pretendono, in ciò sorretti dal diritto islamico, di allevare i figli esclusivamente nel loro credo. Ciò rende piuttosto problematica, al livello di *ratio* giustificava l'applicazione di questo istituto”.

pryncypia dialogu międzyreligijnego należałoby opowiedzieć się za tą drugą opcją interpretacyjną.

Wreszcie należy dodać, iż poważnym problemem staje się również kwestia przejścia katolików na islam. Z wydanych dotąd dokumentów Kościoła wynika wyraźnie, iż złożenie islamskiego wyznania wiary *Shahadâh*. należy traktować jako wystąpienie z Kościoła katolickiego formalnym aktem.

Il diritto alla celebrazione del matrimonio fra musulmani e cattolici. Premesse generali

Loggetto della ricerca è la questione della possibilità della celebrazione del matrimonio da parte dei musulmani nell'ordinamento giuridico canonico. Dall'analisi condotta risulta che il diritto islamico impedisce alle donne di contrarre matrimonio con i cattolici. In questo contesto è stata posta la questione se le donne musulmane sono giuridicamente abili a contrarre matrimonio nell'ordinamento canonico.

Nella canonistica sono state enucleate due tendenze interpretative. Una ritiene che prevalga la regolamentazione interna dell'ordinamento canonico, l'altra invece è dell'avviso che occorre rispettare la posizione assunta nell'ordinamento islamico. L'autore propende per questa seconda posizione, qualora si tratti di un matrimonio canonico da celebrare in un paese in cui il diritto islamico ha contemporaneamente il valore di diritto statale.