



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Diritto europeo dei contratti civili, commerciali e del lavoro
Ciclo 28
Anno di discussione 2016**

***L'istituto del matrimonio negli statuti personali
delle comunità religiose in Libano***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: IUS/11
Tesi di Dottorato di Benedetta Panchetti, matricola 955999**

**Coordinatore del Dottorato
Prof. Carmela Camardi**

**Tutore del Dottorando
Prof. Andrea Pin**

**Co-tutore del Dottorando
Prof. Massimo Papa**

TRASLITTERAZIONE CARATTERI ARABI

ء	hamza	'
ا	'alif	ā
ب	bā'	b
ت	tā'	t
ث	ṭā'	ṭ
ج	ǧīm	ǧ
ح	ḥā'	ḥ
خ	ḫā'	ḫ
د	dāl	d
ذ	ḏāl	ḏ
ر	rā'	r
ز	zāy	z
س	sīn	s
ش	šīn	š
ص	ṣād	ṣ
ض	ḏād	ḏ
ط	ṭā'	ṭ
ظ	ẓā'	ẓ
ع	'ayn	'
ف	fā'	f
ق	qāf	q
ك	kāf	k
ل	lām	l
م	mīm	m
ن	nūn	n
ه	hā'	h
و	wāw	w
ي	yā'	y
ة	tā' marbūṭah	th
ال	'alif lām	al-

INDICE

INTRODUZIONE **pag. 5**

CAPITOLO I

GLI STATUTI PERSONALI E IL LIBANO

- 1.1 L'evoluzione della nozione di "Ius personae": l'epoca pre-islamica* pag. 9
- 1.2 Lo Ius personae nell'Islam: la Dhimma* pag. 11
- 1.3 Lo Ius personae nell'organizzazione delle Millet* pag. 17
- 1.4. "La personalità del diritto" dal sistema delle millet alle Capitolazioni* pag. 26
- 1.5 Dalla fine del sistema delle millet alla codificazione del diritto di famiglia ottomano*
pag. 30
- 1.6 L'eccezione libanese: la tensione tra potere centrale e potere comunitario* pag. 36

CAPITOLO II

LA DEFINIZIONE DI MATRIMONIO

- 2.1 L'istituto del matrimonio nel diritto canonico delle Chiese cattoliche e delle Chiese ortodosse* pag. 42
- 2.2. L'istituto del matrimonio nel diritto islamico classico* pag. 48

CAPITOLO III

IL PLURALISMO GIURIDICO NEL DIRITTO MATRIMONIALE

- 3.1 Le particolarità del sistema degli statuti personali in Libano rispetto ai paesi della regione del Medio Oriente* pag. 55
- 3.2. La laicità "à la libanaise" : il difficile equilibrio tra diritti individuali e diritti delle comunità tra neutralità dello stato e confessionalismo* pag. 61
- 3.2.1. Il confessionalismo giuridico nella Costituzione* pag. 67
- 3.3 L'istituto del matrimonio nella legislazione mandataria: l'impossibile comunità di diritto comune* pag. 73
- 3.4. La legislazione successiva all'indipendenza* pag. 80

CAPITOLO IV

LE PROBLEMATICHE ATTUALI DEL DIRITTO MATRIMONIALE

<i>4.1. I matrimoni misti nelle comunità musulmane</i>	pag. 90
<i>4.2 Il conflitto tra diritto matrimoniale sunnita e sciita: il matrimonio temporaneo</i>	pag. 91
<i>4.3 L'impossibile esogamia nella normativa drusa</i>	pag. 94
<i>4.4 I matrimoni misti nelle comunità cristiane</i>	pag. 103
<i>4.5 La libertà di conversione dei coniugi e l'istituto del matrimonio</i>	pag. 108
<i>4.6 Le conversioni congiunte dei coniugi cattolici e la mancata sanzione delle frodi della legge</i>	pag. 109
<i>4.7 La conversione unilaterale del coniuge: i conflitti tra giurisdizioni religiose e il ruolo della Corte di Cassazione</i>	pag. 116

CAPITOLO V

I MATRIMONI CIVILI E I CONFLITTI TRA GIURISDIZIONI STATALI E RELIGIOSE

<i>5.1. I matrimoni celebrati all'estero: una strada per la giurisdizione statale?</i>	pag. 131
<i>5.2. I matrimoni islamo-cristiani</i>	pag. 134
<i>5.3. La doppia celebrazione del matrimonio: la prevalenza della competenza confessionale su quella statale</i>	pag. 139
<i>5.4. Il primo matrimonio civile celebrato nel paese: le sfide al sistema confessionale</i>	pag. 148
<i>5.5 Le diverse proposte di una legge organica</i>	pag. 158

CONCLUSIONI pag. 164

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

Scopo di questo lavoro è l'analisi dell'istituto del matrimonio negli statuti personali delle comunità confessionali ufficialmente riconosciute dalla normativa statale della Repubblica del Libano. La scelta di questo paese all'interno della regione medio-orientale è dovuta alla sua particolare pluralità religiosa, essendo presenti nel paese ben 18 confessioni diverse, cui corrisponde una pluralità giuridica per quanto concerne gli statuti personali. Questi ultimi sono in misura significativa incorporati all'interno dell'ordinamento statale, il che distingue le posizioni dei cittadini-fedeli in base alla confessione di appartenenza. L'attenzione, poi, all'istituto del matrimonio è dovuta alla particolare rilevanza che esso assume comunemente nella vita delle persone e alla previsione normativa libanese che riconosce la sola forma religiosa del matrimonio, celebrato da un individuo indicato dalla confessione religiosa di appartenenza, come valida per lo Stato, non ammettendo quindi una celebrazione civile *tout court*. Infine, a partire dal 2013, tale istituto giuridico è stato sottoposto ad un'importante sollecitazione, causata dalla trascrizione del primo matrimonio celebrato nel paese di fronte ad un'autorità non confessionale da due cittadini libanesi, che avevano precedentemente ottenuto la cancellazione delle rispettive appartenenze confessionali dai registri di stato civile.

Tale lavoro si articola in sei capitoli e si sviluppa a partire dal primo, in cui è sintetizzata l'evoluzione della nozione di *ius personae* dall'epoca preislamica, fondamento storico-giuridico imprescindibile per comprendere la nozione di diritto personale sviluppata dal diritto islamico. All'interno di tale cornice giuridica si intendono approfondire l'organizzazione dei rapporti tra il diritto islamico e le comunità cristiane, attraverso la *Dhimma* e, in epoca ottomana, le *Millet*. In questo quadro, sarà messa in evidenza l'eccezionalità storico-giuridica verificatasi nel territorio oggi costituente la Repubblica libanese: la posizione periferica rispetto alle dominazioni musulmane succedutesi nel tempo, compresa quella ottomana, e la convivenza di confessioni religiose diverse nello stesso luogo ha permesso la costituzione di istituzioni politiche e giuridiche locali basate sull'appartenenza confessionale dei suoi membri. Ciò ha evidentemente contribuito allo sviluppo di un concetto di "comunità confessionale" che va oltre il suo significato religioso, ponendosi ancora oggi come la dimensione necessaria per i cittadini al fine di poter concorrere alla direzione dello Stato e dei diversi gangli della pubblica amministrazione.

Oggetto del secondo capitolo sarà, poi, l'analisi del significato che l'istituto del matrimonio assume nelle diverse normative confessionali, al fine di mettere in evidenza le profondissime differenze che tale istituto giuridico presenta, in base alle diverse confessioni religiose, in ordine al fidanzamento, alla formazione del consenso, agli elementi essenziali del matrimonio e alle obbligazioni che ne discendono per gli sposi, *in primis* nei confronti della prole.

Dopo aver fornito tali definizioni, nel terzo capitolo, si intende analizzare l'attuale pluralismo giuridico nel diritto matrimoniale vigente nel paese, mettendo in evidenza due elementi principali. Primariamente, si farà riferimento all'eccezionale rapporto tra diritto statale e diritti religiosi, tipico dell'ordinamento libanese, dal momento che esso solo, in tutta la regione mediorientale, riconosce in un rapporto paritario tutte le normative religiose. Si metterà in luce, quindi, questa particolare accezione della laicità dell'ordinamento statale, intesa come neutra equidistanza da tutti i diritti di matrice religiosa, senza che quindi il diritto islamico si veda riconosciuta quella posizione di fonte del diritto statale di cui gode, con varie sfumature negli altri paesi della regione.

In secondo luogo, dopo aver analizzato tale eccezionalità del modello libanese rispetto ai paesi dell'area, lo studio si concentrerà nell'analisi delle particolarità del sistema statale, cercando di mettere in rilievo il difficile equilibrio che esso ha instaurato tra la tutela dei diritti individuali e il rispetto di quelli delle comunità confessionali. Lo studio partirà dall'analisi del dettato testuale dell'articolo 6 della Costituzione del 1926, per poi concentrare l'attenzione sulla legislazione mandataria, che aveva inteso dare attuazione al bilanciamento espresso in Costituzione, attraverso l'istituzione di una *communauté de droit commun*, che avrebbe dovuto garantire l'accesso al matrimonio civile e quindi al divorzio a tutti quei cittadini libanesi che non avessero riconosciuto la propria appartenenza a nessuna delle comunità religiose. Infine, si intende approfondire l'esistenza o meno di tale comunità nella legislazione successiva all'indipendenza, mettendo quindi in rilievo le diverse norme statali che hanno regolato la materia matrimoniale per le diverse comunità.

Successivamente, nel quarto capitolo, saranno messe in luce le problematiche attuali del diritto matrimoniale, alla luce della persistente mancanza di una norma statale istitutiva della *communauté de droit commun*, e della vigenza di una pluralità di norme religiose diverse in materia matrimoniale.

In particolare, quindi, si evidenzieranno le problematiche poste dai matrimoni tra persone appartenenti a comunità diverse, poiché tali unioni pongono sfide più o meno rilevanti per il sistema confessionale nel suo complesso, mettendo in crisi il principio

cardine dell'endogamia matrimoniale come strumento per la perpetuazione della comunità. Nello specifico, saranno analizzati analizzeranno i matrimoni misti nelle comunità musulmane, ivi compresa quella drusa, che si pone in una posizione molto interessante riguardo a tali unioni, che ha importanti ripercussioni sul piano del diritto statale. Infatti, l'impossibile esogamia codificata dalla normativa drusa permette allo Stato un importante recupero della competenza giurisdizionale nella materia matrimoniale, poiché i matrimoni tra parte drusa e arte non drusa non trovano altra tutela che quella garantita dagli organi giurisdizionali statali. Successivamente, saranno oggetto di questo studio i matrimoni tra fedeli cristiani appartenenti a Chiese diverse e il loro stretto rapporto con la libertà di conversione, come garantita dalla Costituzione. In particolare, infatti, attraverso l'analisi del dispositivo costituzionale che garantisce la libertà di conversione congiunta delle coppie dei coniugi, si analizzerà la mancata sanzione da parte della legge statale delle conversioni congiunte dei coniugi cattolici, interessati all'ottenimento di una normativa religiosa meno intransigente di quella cattolica, che non ammette il divorzio.

Infine, nell'ultimo capitolo, saranno approfondite le problematiche relative ai conflitti tra giurisdizione statale e giurisdizioni religiose per quanto riguarda i matrimoni celebrati all'estero nella forma civile. In tale frangente, avranno particolare attenzione le problematiche poste dai matrimoni islamo-cristiani, o in *disparitas cultus*, che pongono una notevole sfida alle fondamenta dello stesso sistema giuridico-politico confessionale su cui è stato costruito lo Stato libanese già durante l'epoca mandataria francese.

Il capitolo si chiuderà, quindi, con l'analisi delle rilevanti problematiche giuridiche poste dal primo matrimonio civile celebrato nel paese e registrato ufficialmente nei registri di stato civile grazie ad un decreto *ad hoc* del Ministro degli affari interni.

L'analisi dell'*iter* condotto dai nubendi prima del matrimonio permetterà di mettere in evidenza il legame tra appartenenza confessionale e matrimonio civile, dal momento che la registrazione di questo primo atto di matrimonio, e il perseguimento di tale *iter* anche da parte di altri cittadini libanesi intenzionati a contrarre matrimonio di fronte ad autorità non religiose, pare delineare quella civile come la forma di matrimonio riservata a chi è privo di appartenenza confessionale. Saranno approfondite, in particolare, le conseguenze di questa assenza di affiliazione religiosa dei nubendi sia per la tutela dei loro diritti individuali sia per la tutela dei diritti del figlio della coppia, che nato senza confessione religiosa, si trova impossibilitato a godere di alcuni diritti fondamentali, come il diritto di voto attivo e passivo, che nel sistema libanese risulta fortemente ancorato all'appartenenza religiosa.

Per completare l'indagine sull'argomento saranno anche messe in luce le critiche a questo iter amministrativo da parte dei sostenitori della necessità di una normativa organica, emanata dal legislatore nazionale nella materia del diritto matrimoniale tout court, che risolva, quindi, anche le altre problematiche legate all'istituto del matrimonio. Oltre all'autorità di fronte alla quale celebrare il rito e alla formula per lo scambio del consenso, infatti, la trascrizione di questo primo atto di matrimonio pone il problema della normativa applicabile in caso di cessazione del vincolo per la regolamentazione di tutti i rapporti economici e non tra i coniugi e, soprattutto, per la definizione del regime affidatario della prole.

Questo studio, quindi, approfondirà la proposta di legge presentata sulla materia nel 1998 dall'allora Presidente della Repubblica Elias Hraoui, che, sebbene non sia stata poi recepita dal Parlamento, ha rappresentato il punto di riferimento del dibattito giuridico seguito negli anni tra gli operatori del diritto e la dottrina che, favorevoli nel complesso all'approvazione di una normativa organica, si sono divisi circa la natura obbligatoria ovvero facoltativa della celebrazione del matrimonio in forma civile.

Affrontando lo studio di una materia in evoluzione, risulta evidente la non totale esaustività della ricerca stessa suscettibile di ulteriori futuri approfondimenti in considerazione anche della recente istituzione di una commissione consultiva presso il Ministero degli interni, composta da esperti giuristi delle diverse comunità religiose, incaricata di chiarire ufficialmente la posizione della rispettive comunità in ordine al matrimonio civile. L'istituzione di tale commissione, pertanto, segna anche il limite temporale della presente ricerca, lasciando aperti ampi spazi per ulteriori ed auspicabili approfondimenti della materia che riveste un'indubbia valenza innovativa non solo sulla struttura della fattispecie giuridica del matrimonio ma anche sulla concezione del matrimonio e delle relazioni interpersonali da esso derivanti, in considerazione della peculiarità che l'esperienza libanese in materia costituisce nell'ambito stesso delle organizzazioni statuali mediorientali.

Sul piano bibliografico, inoltre, si precisa che le fonti consultate comprendono lavori prodotti da studiosi libanesi in lingua inglese e francese e non editi in Italia, nonché traduzioni dall'arabo nelle medesime lingue di ulteriori lavori scientifici.

CAPITOLO I

GLI STATUTI PERSONALI E IL LIBANO

1.1 L'evoluzione della nozione di "Ius personae": l'epoca pre-islamica

Nel quadro normativo dei paesi mediorientali la Repubblica libanese rappresenta quello che ha più integralmente conservato il sistema degli statuti personali, eredità storico-giuridica lasciata dalla millenaria coabitazione tra Islam e Cristianesimo in quel territorio.

Come descritto già nel 1947 dal giurista Michel Chiha¹ “ Il regime dello statuto personale in Libano è un regime di diritto comunitario federale ; in effetti, le diverse comunità libanesi costituiscono tra di loro un gruppo federale che gode dello stesso potere e della stessa autonomia. La Camera dei deputati in Libano rappresenta al fondo un aspetto originale del federalismo: come in Svizzera ci sono i cantoni, qui ci sono le comunità confessionali, i primi hanno come fondamento un territorio, le seconde una legislazione, l'adesione allo statuto personale.”

Appare evidente, quindi, come gli statuti personali rappresentino il fondamento dello stato libanese, costituendo la base giuridica dell'appartenenza di ciascun cittadino ad una comunità religiosa, vera e propria “cellula fondamentale” dell'organizzazione giuridica, amministrativa e politica della Repubblica libanese. Attraverso le comunità confessionali, i cittadini-fedeli diventano titolari di diritti e doveri e partecipano alla vita dello Stato².

Prima di approfondire le particolarità del modello giuridico degli statuti personali in Libano, appare indispensabile, perciò, fornire una definizione storico-giuridica del concetto di “statuto personale”, ricercandone la derivazione da quello di “personalità del diritto”, che il diritto islamico classico ha ripreso da tradizioni giuridiche preesistenti a quella islamica, ponendolo poi come uno dei fondamenti della propria dottrina. Attraverso questa disamina si potrà anche evidenziare il ruolo di primaria importanza riconosciuto da sempre

¹ Articolo pubblicato sul giornale *Le Jour* il 30/7/1947, riportato in Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière des statuts personnels au Liban et en Egypte*, disponibile online sul sito www.cedroma.usj.edu.lb

« *Le régime du statut personnel au Liban est un régime de droit communautaire fédéral; en effet, les diverses communautés libanaises constituent entre elles un groupe fédéral jouissant du même pouvoir et de la même autonomie. La Chambre des députés au Liban représente au fond un aspect original du fédéralisme: comme en Suisse il y a des cantons, il y a ici des communautés confessionnelles, les premiers ont pour base un territoire, les seconds une législation, l'adhésion à un statut personnel*».

² Cfr Pierre Gannagé, “Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste”, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multiconfessionnels*, ed. Presse de l'Université Saint Joseph, Beirut, 2001, pag. 39

all'istituto del matrimonio, all'interno delle materie soggette allo *Ius personae*, non solo come istituto essenziale per lo sviluppo della società ma anche come strumento fondamentale nell'ambito dei rapporti con le altre confessioni religiose. Per tale motivo, in seguito, approfondiremo anche le differenti discipline giuridiche dell'istituto del matrimonio secondo quanto previsto dalla disciplina canonica cattolica ed ortodossa e dal diritto islamico classico.

Il principio della “personalità del diritto” costituisce l'origine del sistema degli statuti personali poiché afferma la sottomissione di ogni individuo al corpus giuridico emanato dalla comunità etnica, religiosa, linguistica cui egli appartiene e non dall'entità statale nel territorio della quale egli risiede o di cui sia suddito o cittadino.

La comunità di appartenenza non è, quindi, necessariamente quella religiosa; il nucleo essenziale di questo principio, infatti, non è la definizione delle caratteristiche della comunità di appartenenza, quanto piuttosto la non previsione di una legislazione valida indistintamente per tutti coloro che risiedono nei confini territoriali di un'entità statale³.

Limitando questa indagine storico-giuridica alla sola produzione normativa romano- bizantina, in vigore prima della conquista islamica del territorio ora facente parte della Repubblica libanese, si può notare, comunque, come la normativa cui si era sottoposti dipendesse dall'appartenenza religiosa cui si apparteneva. Già l'imperatore Costantino, in una *Constitutio* a lui attribuita del 333 d.C., aveva riconosciuto la competenza dei vescovi⁴ a conoscere qualsiasi causa, in materia civile o penale, riguardasse soggetti di fede cristiana, oltre all'inappellabilità e all'immediata esecutorietà delle sentenze emesse dall'autorità episcopale⁵.

In seguito, soprattutto con la *Constitutio Novella* 123 del 546, l'imperatore Giustiniano cercò di limitare la giurisdizione dei vescovi, rendendo le sentenze ecclesiastiche appellabili di fronte ai tribunali civili e avocando a questi ultimi l'esclusiva competenza a conoscere le cause di natura penale, con l'eccezione di quelle riguardanti chierici e religiosi⁶.

³ Cfr la voce “*Statut Personnel*” in Francis Messner, *Dictionnaire de droit des religions*, ed. CNRS, Parigi, pag. 666.

⁴ Precedentemente il diritto romano riconosceva alla comunità ebraica le proprie leggi basate sulla Torah e concedeva alle autorità religiose la competenza giurisdizionale sui membri della propria comunità.

⁵ Cfr Federico Pergami, Giurisdizione civile e giurisdizione ecclesiastica nella legislazione del tardo impero, in *Rivista di diritto romano- Atti del convegno “processo civile e processo penale nell'esperienza giuridica del mondo antico”*, anno 2001, pag. 214.

⁶ Ugualmente le norme di alcune *Constitutiones Novellae* si rivolgono nei medesimi termini alle autorità giudaiche: ad esse veniva revocata la giurisdizione esclusiva per le controversie di natura non religiosa.

Il rapporto tra diritto di emanazione statale e quello ecclesiastico fu, dunque, variabile secondo la legislazione promulgata dai diversi imperatori succedutisi fino alla conquista musulmana e, con il passare dei secoli, rappresentò uno dei principali fattori di differenziazione, se non di rottura, tra la legislazione in vigore nell'impero bizantino e le normative dei territori che avevano fatto parte dell'impero romano d'Occidente. Infatti, nei regni sorti dalla disgregazione di questo impero, la concezione giuridica dello *ius personae* fu progressivamente abbandonata, nell'ambito del diritto prodotto dagli stati, grazie allo sviluppo del principio opposto, quello della territorialità delle leggi, lo *ius loci*, divenuto elemento cardine della costruzione della moderna concezione di "Stato" nell'odierno continente europeo⁷.

1.2 *Lo ius personae nell'Islam: la Dhimma*

Nei territori un tempo parte dell'impero bizantino, invece, la personalità del diritto rimase principio cardine dell'ordinamento giuridico⁸, finché non trovò una nuova declinazione nel diritto originato dalla rivelazione divina ricevuta dal Profeta Muḥammad probabilmente nel 610 d.C. e arrivata *manu militari* nei territori dell'odierno Libano già nel VII secolo.

La concezione islamica dello *ius personae*, infatti, legò questo principio giuridico all'appartenenza religiosa: il diritto applicabile ad un soggetto venne ad essere determinato unicamente alla sua fede. E' lo stesso Muḥammad, come riportano alcune sure del Corano, a invitare la "nazione" dei cristiani e degli ebrei a seguire le prescrizioni indicate dalla Bibbia e dalla Torah e a indicare l'origine divina di queste norme, istituite da Dio per ciascuna "nazione"⁹.

Con la nascita e la diffusione dell'Islam e del suo *corpus* normativo nelle terre conquistate si formò il principio giuridico del "*cuius religio, cuius lex*"¹⁰: ciascuno ha la sua religione, dunque la sua legge. Si venne radicando, perciò, un'intima connessione tra norma giuridica e norma religiosa, che nel territorio mano a mano conquistato dai seguaci del Profeta ha reso inapplicabili le prescrizioni coraniche ai non musulmani¹¹.

⁷ Cfr Onorato Bucci, *Le province orientali dell'Impero Ottomano*, ed. Pontificia Università lateranense, Città del Vaticano, 1999, pag. 182-185.

⁸ Cfr Onorato Bucci, "Le radici storiche della Shari'a islamica", in *IURA ORENTALIA*, num. 6, 2010, pag.237, disponibile su www.iuraorientalia.net

⁹ Corano, Sura V, 51-54 e IV.

¹⁰ Cfr Antoine Fattal, *Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, ed. Imprimerie catholique, Beirut, 1958, pag. 71

¹¹ Cfr Basile Basile, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban : étude juridique comparée*, ed. Université Saint-Esprit, Kaslik, 1993, pag. 17.

Questi ultimi, conseguentemente, furono riconosciuti soggetti ad un altro insieme di norme giuridiche, che dovevano essere reperite dalle proprie autorità religiose alla luce delle enunciazioni riportate dai rispettivi testi sacri. Dunque, l'identità tra la norma giuridica e quella religiosa fu traslata anche per i fedeli del Cristianesimo e dell'ebraismo, le altre due religioni "del Libro", cioè fondate sui testi sacri di ispirazione divina¹².

In base al dettato coranico, fin dalla stipulazione dei primi patti tra i seguaci di Muḥammad e le comunità cristiane e ebraiche¹³, venne riconosciuta l'esclusiva competenza del giudice, nominato da ciascuna autorità religiosa autorizzata in tal senso dalla propria legge, a conoscere tutte le cause riguardanti rapporti tra fedeli della propria comunità, sia nella sfera religiosa sia in quella civile.

Al contrario, nei casi di controversie tra parti di religione diversa, qualora una delle due appartenesse all'*Umma* islamica, il giudice competente diventava obbligatoriamente quello musulmano¹⁴.

Il pluralismo religioso creatosi nei territori conquistati dal VII secolo d.C. in poi segnò quindi la strada, attraverso il principio dello *ius personae*, per la codificazione nel corso del XIX e XX secolo degli statuti personali, veri strumenti per l'istituzionalizzazione del pluralismo giuridico, oggi così radicato nel diritto libanese.

Tuttavia, è particolarmente importante mettere in luce come il diritto islamico classico, nel delineare i confini *ratione materiae* dell'inapplicabilità del diritto islamico ai non musulmani residenti nel *Dār al-Islām*, non abbia in realtà proceduto ad un'elencazione esaustiva delle materie ricadenti negli statuti personali¹⁵, fino alla prima definizione, risalente al 1875, opera del giurista egiziano Muḥammad Qadri Basha.

Questo consistente scarto storico trae origine dal fatto che le dominazioni succedutesi in tutta la vasta regione medio-orientale, prima della conquista dei turchi-ottomani, utilizzarono l'istituto giuridico della *dhimma* per disciplinare i rapporti con le comunità non musulmane, i diritti e doveri di quest'ultime rispetto al diritto islamico oltre al rapporto tra il loro diritto e quello islamico.

¹² Cfr Al-Jamil Mikhael, *Statuto personale della "gente del libro" e autorità patriarcale nella città islamica. Studio storico-giuridico sul "berat" concesso al Patriarca dei siro-cattolici Pietro Jarwé*, pag. 119-120, ed. Serafica, Roma, 2009.

¹³ Tali comunità furono definite nel Corano "Genti del Libro" dal momento che basavano la propria fede su di un testo rivelato da Dio che, secondo la teologia islamica, ha completato la propria rivelazione con le parole annunciate a Muḥammad. Grazie a ciò, benché queste due religioni non potessero essere considerate paritarie rispetto all'Islam, sono state riconosciute da Muḥammad stesso come le sole da non perseguire *manu militari* attraverso il *Jihad*. Per tale motivo i fedeli cristiani ed ebrei potevano continuare a professare la propria fede, sebbene sottoposti a importanti limitazioni, senza l'obbligo di convertirsi all'Islam.

¹⁴ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 19.

¹⁵ Cfr Agostino Cilardo, "La comunità islamica", in AA.VV., *L'islam oggi*, ed. Dehoniane, Bologna, 2003, pp. 23-24.

Tale istituto trovava il suo fondamento ancora nella personalità della legge, ma era inteso come un vero e proprio contratto avente ad oggetto l'instaurazione di un rapporto allo stesso tempo di protezione e sottomissione da parte del *dhimmi* nei confronti dell'Islam.

Vi era, cioè, intima connessione tra la protezione che il nuovo conquistatore musulmano concedeva verso il suddito appartenente alle "Genti del Libro", ma essa scaturiva solo in ragione del pagamento di tasse *ad hoc*, la *jhizya* e l'*harag*, e di un atto di sottomissione da parte del non musulmano verso l'Islam. Qualora tale tassa non fosse stata pagata o fosse stato rifiutato l'atto di sottomissione, la pena sarebbe stata la conversione obbligatoria o la morte¹⁶.

Pertanto, per i cristiani e gli ebrei rimaneva l'invito ad accettare la conversione all'Islam ed entrare a far parte del popolo che abita il *dar Al-Islam*, cioè le terre islamiche, come tutti gli altri popoli non facenti parte delle "Genti del Libro".¹⁷

Risulta facilmente riscontrabile, quindi, dietro al concetto di "protezione" quello di minorità giuridica e di discriminazione per i non musulmani: i cristiani (e gli ebrei) furono inquadrati in un sistema giuridico discriminante su base religiosa, che creò un sistema fiscale meno gravoso per i musulmani e permise con il passare del tempo solo a loro l'accesso alle cariche statali più elevate.

La conseguenza principale della creazione di uno *status* giuridico differenziato per i fedeli non musulmani all'interno dello Stato islamico è la concessione di una capacità giuridica ridotta per i cristiani, rispetto a quella riconosciuta ai musulmani.

Inoltre, è necessario precisare che i *dhimmi* potevano appellarsi a questo loro *status* particolare solo per disciplinare i loro rapporti qualora tutte le parti in causa fossero cristiane, perché, nel caso di controversia tra un cristiano e un musulmano, la *Sharī'a* prevedeva che dovessero prevalere le norme giuridiche islamiche.

Una volta firmato dall'autorità musulmana e da quella cristiana o ebraica, il contratto di protezione e sottomissione diventava vincolante per tutti i non musulmani, trasmesso di generazione in generazione, finché questi non si convertivano all'Islam o non abbandonavano il territorio musulmano.

L'esempio più rilevante dell'applicazione della *dhimma* può essere considerato il cosiddetto "patto di Nagra" ¹⁸, firmato da Muḥammad stesso nel 631 al momento della

¹⁶ Cfr Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie catholique, 1958, pag. 77.

¹⁷ Corano, sure I-III, 54-70, V, XIII, XXIX, LIX, LXXIV, XCVIII

¹⁸ Cfr Antoine Fattal, *op. cit.*, pag. 27-33.

conquista della città di Nagran, nella quale si trovava una nutrita comunità cristiana. Di poco successivo dovrebbe essere datato il “Patto di Omar”, firmato probabilmente nel 637 d.C. dal califfo ‘Omar ibn al-Khaṭṭāb e dal Patriarca di Gerusalemme al momento della capitolazione della città e contenente un’elencazione dettagliata dei doveri che venivano a formarsi in capo ai cristiani nel quadro di questo nuovo *status* giuridico. Antoine Fattal riporta tre versioni di questo trattato, l’ultima delle quali lo definiva “Editto del Profeta a tutti coloro che professano la fede cristiana”, successivamente noto come “Editto del Profeta a tutti gli uomini”¹⁹.

Possiamo raggruppare le libertà previste per i cristiani da questo genere di contratti in tre ambiti: personale, familiare e comunitario. Le norme che regolavano l’istituto del matrimonio rientravano nel secondo ambito, ma esse sono strettamente legate anche al riconoscimento di libertà e diritti anche negli altri due ambiti.

In ambito personale grazie alla sottoscrizione di questi contratti bilaterali i cristiani continuarono a godere della libertà individuale, ma furono sottoposti a una serie di condizioni: ad esempio, non poterono più risiedere all’interno del territorio della penisola arabica e vennero obbligati a portare un segno distintivo sui loro vestiti²⁰. All’interno della sfera delle libertà personali, accordate ai *dhimmi* cristiani, rientrò anche la libertà di coscienza ed una parziale libertà di culto: nelle città progressivamente conquistate le comunità cristiane poterono continuare a professare la propria fede e a celebrare i propri culti; tuttavia furono vietate, pena la morte, attività quali: il proselitismo, l’edificazione di nuovi luoghi di culto o il restauro di quelli in pericolo, e la libertà di conversione dall’Islam al Cristianesimo. Quest’ultima limitazione appare rilevante nello studio del diritto matrimoniale, perché strettamente collegata alla libertà di contrarre validamente matrimonio.

Per quanto riguarda le libertà in ambito familiare, infatti, il contratto della *dhimma* ammetteva la libertà per un uomo musulmano di contrarre matrimonio con una donna non musulmana, stante la liceità di tali unioni in base al dettato coranico, ma vietava i matrimoni tra uomini non musulmani e donne musulmane. In base al dettato coranico, infatti, il marito, capo della famiglia, assume una posizione di maggior potere rispetto alla moglie nell’indirizzo della vita familiare²¹, anche in ambito religioso, educando i figli nella propria fede; pertanto, un uomo non musulmano avrebbe costruito la famiglia su principi

¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

²⁰ Cfr. *Ivi*, pag. 74 e 85-96.

²¹ Corano, sura 4, 34 “*Gli uomini sono superiori alle donne perché Allah ha scelto alcuni di voi sopra gli altri e perché essi le mantengono con le loro sostanze*”.

non islamici. Al contrario, nelle unioni di uomini musulmani con donne cristiane il marito avrebbe garantito l'educazione nella fede islamica dei figli, fatto salvo l'importantissimo obbligo, di rispettare la fede della moglie e di garantirle la possibilità di frequentare i luoghi di preghiera e di partecipare ai riti religiosi. E' importante sottolineare, infatti, come tali contratti prevedessero esplicitamente l'obbligo in capo ai musulmani di non costringere le donne cristiane a convertirsi, anche nel caso di matrimoni con un uomo musulmano.

Inoltre, tutti i principali patti statuivano il riconoscimento da parte delle autorità musulmane della validità di tutti i matrimoni contratti dai *dhimmi* secondo le leggi proprie della loro confessione, anche qualora esse ammettesse unioni vietate dalla legge islamica.

Inoltre, la *dhimma* normava anche i casi di conversione dei coniugi verso l'Islam, distinguendo i casi di conversione di una sola delle due parti dalla conversione della coppia. In quest'ultima fattispecie, infatti, il matrimonio diveniva soggetto alle disposizioni della legge islamica in materia. Pertanto, qualora fosse stato contratto tra persone aventi un legame di parentela che costituisse un impedimento nel diritto islamico, il matrimonio veniva dichiarato nullo. La stessa normativa veniva applicata nei casi di conversione del solo marito, mentre il vincolo era nullo per il fatto della conversione della sola moglie, dal momento che il divieto per una donna musulmana di unirsi a uomini di altra fede era valido anche nei casi di neofite.

Le unioni tra uomini musulmani e donne cristiane rappresentarono uno degli strumenti attraverso i quali l'Islam alla fine del primo millennio passò da religione praticata dalla minoranza delle truppe conquistatrici delle regioni orientali dell'impero bizantino a religione della maggioranza della popolazione. Dal secondo millennio, invece, questi unioni declinarono, soprattutto nella regione siro-libanese, dove la minoranza cristiana abitava in zone montagnose e omogenee per appartenenza religiosa. Appare interessante mettere in evidenza come l'unione con una donna musulmana fosse considerato un'infrazione così grave da parte di un *dhimmi* agli obblighi sanciti dal patto di protezione e sottomissione da provocare l'estinzione del patto e, quindi, la possibilità di venir condannati a morte o all'esilio dai territori del *Dār al-Islām*.

Lo *status* di *dhimmi* riconobbe, infine, un diritto successorio specifico, diverso da quello dei musulmani, ma valevole solo nel caso di successione tra cristiani: infatti, il Corano vietò ad un cristiano di ereditare da un musulmano²². Perciò, in caso di morte di un cristiano convertito all'Islam, il diritto applicabile diventava quello islamico e gli eredi di religione cristiana risultavano esclusi dall'asse ereditario. Infine, l'eredità di un apostata

²² Cfr Antoine Fattal, *op. cit.*, pag. 118.

non poteva essere divisa in base alla legge successoria cristiana ma rimaneva soggetta a quella islamica.

E' possibile comprendere il radicamento di tale prescrizione normativa sottolineando che a tutt'oggi il diritto libanese ammette tra gli impedimenti al diritto ereditario quello della differenza della religione tra il *de cuius* e l'erede. Ed inoltre, la legge libanese riconosce due discipline diverse nella materia ereditaria: una per le comunità non musulmane e una per quelle musulmane.

L'analisi del diritto matrimoniale non può essere considerata un elemento di second'ordine nella cornice dei rapporti tra Cristianesimo e Islam: studi demografici²³ dimostrano, infatti, che nei primi secoli di dominazione musulmana vi sia stato un gran numero di matrimoni "misti" nella regione dell'odierno Libano, dal momento che, da un lato, la popolazione cristiana costituiva la grande maggioranza della popolazione e, dall'altro, le truppe musulmane che avevano conquistato quei territori avevano al seguito uno scarso numero di donne. Anche l'istituto del matrimonio, quindi, rappresentò uno strumento per la diffusione della nuova religione²⁴.

Infine, per quanto riguarda le libertà a livello comunitario, il riconoscimento dello *status* giuridico di *dhimmi* toccò in modo particolare le prerogative e l'autorità riconosciute ai capi religiosi cristiani nei confronti dei propri fedeli e il rispetto dei luoghi di culto cristiani.

Le autorità ecclesiastiche si videro riconosciuta la potestà normativa non solo per gli affari religiosi inerenti la propria comunità, ma anche per tutte quelle materie che riguardavano i rapporti tra i cittadini appartenenti alla comunità. Esse vennero riconosciute, quindi, autorità religiose e civili, dotate di potere legislativo e giudiziario e veri e propri "capi politici" della comunità.

Questa amplissima delega di poteri fu mantenuta e rispettata dalle diverse dominazioni islamiche e trovò, probabilmente, la sua massima espressione nel sistema ottomano delle *millet*, svolgendo poi un ruolo rilevante nello sviluppo della normativa emanata durante il periodo mandatario e, successivamente, raggiunta l'indipendenza del paese.

²³ Cfr. Youssef Courbage, Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc*, ed. Fayard, Parigi, pag. 30-35

²⁴ Cfr. Ivi, pag. 48-57.

1.3 *Lo ius personae nell'organizzazione delle millet*

Fin dall'inizio dell'Impero ottomano i popoli non musulmani ma riconosciuti come "Genti del Libro" furono classificati come "*ra'aya*" dai primi sultani²⁵, ovvero sudditi appartenenti alla classe sociale più bassa, soggetta ad una particolare tassazione ed esclusa dal servizio militare in base alla discriminazione religiosa.

Da questa struttura giuridica, identica allo status dei *dhimmi* delle epoche precedenti, progressivamente si arrivò alla definizione dell'istituto giuridico delle *millet*, termine turco che significa "nazione" ed anche "religione" nel senso di "comunità religiosa"²⁶, attraverso il quale i sultani cercarono di organizzare nel corso dei secoli i rapporti giuridici con le molteplici confessioni religiose non musulmane che vivevano all'interno dello sterminato Impero ottomano²⁷.

Tale organizzazione si basava sul riconoscimento ufficiale delle singole comunità religiose concesso dal Sultano mediante un atto giuridico denominato *berat*²⁸, nel quale la Sublime Porta riconosceva in capo alla suprema autorità religiosa della comunità alcune potestà normative e giurisdizionali rispetto ad alcune materie elencate nel *berat* stesso.

Questa peculiare caratteristica linguistica fa sì che tale termine non possa essere catalogato solo come un tradizionale contratto giuridico, di profilo strettamente privatistico, tra il Sultano e le comunità cristiane. Questo stesso strumento giuridico era solitamente utilizzato dal Sultano anche per le nomine dei funzionari pubblici dell'Impero, poiché i relativi decreti assumevano sempre la forma di ordinanze in cui il Sultano concedeva l'autorizzazione a un individuo a esercitare un particolare incarico e imponeva

²⁵ Il termine "Sultano" indica la massima carica istituzionale di amministrazioni statali diverse, succedutesi nell'area medio-orientale, tra cui l'impero ottomano, i cui sovrani portarono tale titolo fino alla sua abolizione decisa da Mustafà Kemal Atatürk nel 1922.

Tale istituzione non trova il suo fondamento giuridico né nel dettato coranico né nella Sunna del Profeta, tuttavia si caratterizza come organizzazione politico-giuridica ereditaria tipica esclusivamente di regni in cui la religione ufficiale dello stato sia l'Islam. Oggi, infatti, sono ancora chiamati Sultani i sovrani dei regni dell'Oman e del Brunei.

Il Sultano non rivestiva la funzione di capo religioso della comunità musulmana ma piuttosto rappresentava il vertice dell'amministrazione statale, che comprendeva anche comunità cristiane e ebraiche.

Nell'amministrazione ottomana, il Sultano espletava la sua funzione legislativa attraverso atti normativi diversi, denominati "*Firman*" o "*Qânûn*" e presiedeva l'organo di governo dell'impero, il *Dîvân-i humâyûn*, il consiglio che riuniva i responsabili dei diversi settori dell'amministrazione imperiale.

²⁶ Cfr. F. Buhl e C.E. Bosworth, voce *Milla* in *Encyclopédie de l'Islam*, tomo VII, ed. Brill-Maisonneuve&Larose, New York-Parigi, 1993, pag. 61.

²⁷ Cfr. M. O. H. Ursinus, voce *Millet*, in *Encyclopédie de l'Islam*, tomo VII, ed. Brill-Maisonneuve&Larose, New York-Parigi, 1993, pag. 62-64.

²⁸ Dal punto di vista linguistico, tale parola, turca ma di origine araba, significava genericamente "esenzione", ma anche "innocenza" e "esenzione dalla malattia": in ambito giuridico passò quindi a designare "l'assenza di obblighi e di obbligazioni" nel diritto privato, "l'esenzione fiscale" e "la concessione di immunità diplomatiche" nella sfera del diritto pubblico. Per completare il quadro della pluralità di significati del termine "*berat*" si deve aggiungere che esso aveva un significato anche in ambito teologico, indicando "la rivelazione ricevuta da Muḥammad da parte dell'Arcangelo Gabriele".

che in tutte le province dell'Impero si rispettassero le prerogative e le autorità della persona titolare del *berat*²⁹.

E' importante sottolineare che nel corso del XIX secolo si verificò un vero e proprio abuso di questo strumento, poiché con l'indebolimento del potere del Sultano aumentarono le persone titolari di *berat*, spesso concesso dietro pagamento di somme di denaro. Inoltre, le prerogative che tale riconoscimento concedeva ai soggetti titolari non furono più afferenti a incarichi di particolare rilievo nella pubblica amministrazione o a cariche religiose all'interno di una *millet*, ma riguardarono prevalentemente vantaggi fiscali e diritti per il commercio con i paesi europei. Con il passare del tempo, la pratica dei *berat* individuali andò ampliandosi e creò una vera e propria classe di privilegiati, spesso cristiani, tanto da costituire degli elementi scatenanti il malcontento musulmano e le ondate di scontri interreligiosi della seconda metà del XIX secolo.

Nell'ambito che interessa questo studio, il *berat* può essere definito come lo strumento giuridico mediante il quale il Sultano approvava l'elezione della massima carica religiosa di una comunità, avvenuta in conformità alla legislazione confessionale, e gli riconosceva la potestà normativa e giurisdizionale nell'ambito del diritto di famiglia e delle successioni, oltre che nell'organizzazione del culto e della vita religiosa³⁰. Nel quadro di queste materie, l'istituto del matrimonio rappresentò una delle problematiche più rilevanti nelle discipline dei *Berat*, poiché produceva effetti tanto religiosi quanto civili.

Non è, comunque, possibile una definizione dettagliata *ratione materiae* della giurisdizione confessionale, poiché il Sultano poteva ampliare o restringere tale delega, in relazione alla comunità cui era rivolta³¹. L'istituto delle *millet*, infatti, non interessò solo le comunità cristiane, per le quali la prima *millet* fu istituita già nel 1453, ma anche quelle ebraiche e non sempre tali comunità ottennero facilmente questo riconoscimento giuridico: tra quelle cattoliche, è indubbio che solo l'intervento delle potenze europee permise loro di ottenere la concessione di un *Berat*, prevalentemente a partire dal XVIII secolo.

I fedeli di tutte le diverse *millet*, comunque, non godevano di una uguaglianza formale e sostanziale di fronte alla Sublime Porta. Infatti, la "nazione" sunnita, in quanto comunità di appartenenza del Sultano, godeva di una posizione di preminenza rispetto alle

²⁹ Cfr *ivi*, pag. 186.

³⁰ Cfr Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, ed. Librairie orientale, Beirut, 1973, pag. 72-73.

³¹ Cfr *ivi*, pag. 188.

altre, per il fatto che il Sultano assommasse su di sé anche la carica di Califfo³² dei sudditi musulmani. Per questo motivo, quindi, non furono mai riconosciute ufficialmente le altre comunità islamiche, a partire da quella sciita.

Tra la giurisprudenza delle quattro *Madhhab*, le scuole giuridico - religiose sunnite che nei primi secoli di diffusione dell'Islam si occuparono dell'interpretazione delle disposizioni normative contenute nella *Shari'a* e della regolamentazione dei casi sottoposti ai giurisperiti da parte della popolazione, la comunità sunnita ottomana applicava in via quasi esclusiva i precetti della scuola fondata alla fine dell'VIII secolo da Abū Ḥanīfa al-Nu'mān ibn Thābit e dai suoi allievi Abū Yūsuf e Muḥammad al-Shaybānī. La giurisprudenza di questa scuola, riconosciuta come interpretazione giuridica ufficiale già dagli Abbassidi e in seguito dai Selgiuchidi, godette anche durante la dominazione ottomana di uno status preminente rispetto alle altre *Madhhab*; tuttavia essa non fu mai formalmente riconosciuta come scuola giuridica ufficiale dell'impero. Alle altre scuole giuridiche shafi'ita, ḥanbalita, malikita fu, infatti, spesso riconosciuto il ruolo di dottrine giuridiche "sussidiarie", cui era permesso ricorrere qualora sorgessero questioni per le quali la giurisprudenza hanafita non potesse fornire risposte ritenute appropriate dal sultano³³.

Per tale motivo, durante la plurisecolare dominazione ottomana, non si provvide ad una compilazione ufficiale dell'attività giurisprudenziale della scuola hanafita. Solo nel 1875 il giurista Qadri Pacha operò tale compilazione, denominata "codice Qadri Bacha", che, tuttavia, non fu mai promulgata ufficialmente dal Sultano.

Come vedremo più avanti analizzando l'attuale normativa matrimoniale vigente per la comunità sunnita, la prima codificazione concernente esclusivamente il diritto di famiglia fu la legge del 25 ottobre 1917, rivolta a tutti i cittadini dell'impero, indipendentemente dalla religione professata. Nonostante fosse vincolante indipendentemente dall'appartenenza confessionale dei sudditi, però, tale norma giuridica prevedeva ancora una formazione dell'istituto del matrimonio in base alle prescrizioni

³² Il termine خلافة (*khalīfa*) indica il "vicario" del profeta Muḥammad come capo politico e religioso dell'*Umma* islamica. Il problema della "successione" alla guida della comunità dei credenti si pose alla morte di Muḥammad, nel 632, stante la sua unicità come destinatario della rivelazione divina. I primi quattro califfi, i "ben guidati", furono scelti tra i primi seguaci e compagni di Muḥammad con lo scopo di garantire l'interpretazione più corretta delle norme previste dal Corano e dalla Sunna del Profeta. Essi furono: Abū Bakr, 'Umar ibn al-Khattāb, 'Uthmān ibn 'Affān, 'Alī ibn Abī Tālib, che governarono dal 632 al 661. Dopo tale data la carica di califfo passò alla dinastia damascena degli Omayyadi, poi a quella Abbasside, a quella Mamelucca in Egitto e, a partire dal 1517, al sovrano ottomano Selim I. L'ultimo sovrano di questa dinastia, Abdūl Mejid II, ricoprì la carica califfale fino al 1924, quando Mustafa Kemal Atatürk la abolì, nel quadro delle riforme istituzionali volte a istituire la nuova Repubblica turca.

³³ Cfr. Alexa Moukarzel Héchaime, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, in « *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, », numéro 59, 2010, pag. 122.

normative religiose ed ebbe, peraltro, una scarsa applicazione, a causa dello scoppio della prima guerra mondiale, che portò allo sfaldamento dell'impero.

Tale opera ebbe, comunque, un ruolo decisivo nella successiva codificazione dello statuto personale di questa comunità, avvenuta con una legge del Parlamento libanese del 1962. Essa, infatti, richiama alcune norme del codice del 1917, rendendole in tal modo ancora vigenti, sebbene solo per i libanesi di religione musulmana sunnita³⁴.

L'identificazione del Sultano anche come Califfo dei musulmani costituì un impedimento assoluto per il riconoscimento ufficiale delle comunità musulmane diverse da quella sunnita: in particolare, se i drusi ottennero un'autonomia legislativa parziale rispetto alla normativa hanafita, la minoranza sciita venne considerata una setta eretica e sottomessa alle prescrizioni normative sunnite e formalmente inserita nella corrispettiva *millet*³⁵. Questa comunità, come le altre minoranze in seno all'Islam oggi riconosciute ufficialmente dallo stato libanese, dovette attendere l'epoca mandataria per ottenere, nel 1922, l'autonomia giuridica per le questioni legate allo statuto personale dei suoi membri, disciplinato secondo le prescrizioni della scuola jafarita. E', quindi, delineabile una certa continuità tra lo status giuridico della *dhimma* e quello della *milla*, nel senso che entrambe si fondavano sull'ineguaglianza delle confessioni religiose di fronte alla legge e sulla superiorità della comunità musulmana, e specificamente sunnita, rispetto a quelle cristiane.

Per quanto riguarda queste ultime, la costituzione delle *millet* avvenne sempre attraverso la concessione da parte del sultano del *berat* nelle mani del Patriarca. Tale documento scritto conteneva l'elenco degli obblighi e dei diritti della comunità e del Patriarca, le materie di competenza di quest'ultimo e le sue relazioni con il sultano, nonché la specificazione delle concessioni in relazione ai luoghi di culto e degli oneri relativi alla loro gestione. Poiché i *berat* ponevano a capo di ogni *milla* cristiana un Patriarca³⁶, il regime giuridico delle *millet* fu denominato anche "regime patriarcale".

Dal momento che la concessione di un *berat* ad una comunità significava innanzitutto il riconoscimento della potestà normativa e della funzione giurisdizionale³⁷ in capo alla persona del Patriarca, in quanto persona fisica, e non alla Chiesa, come "persona giuridica"³⁸, con la morte del Patriarca il *berat* cessava di produrre effetti giuridici. Era,

³⁴ Cfr Ibidem.

³⁵ Cfr Ivi, pag. 121-164.

³⁶ Il capo del *millet* ebraico era, invece, il Rabbino.

³⁷ Cfr Mikhael Al-Jamil, *op. cit.*, pag. 188-289.

³⁸ Tuttavia, si deve anche mettere in luce che i diversi sultani non esitarono a considerare i diversi Patriarchi come capri espiatori ogni qual volta si verificarono contrapposizioni e problemi di qualsiasi genere all'interno di una comunità o tra i membri di quest'ultima e il potere centrale.

pertanto, necessario che il Sultano emanasse un nuovo *berat* per il successore, eletto dal Sinodo della propria Chiesa, affinché questo potesse far valere la potestà normativa e la funzione giurisdizionale connesse alla sua carica nei rapporti sia con il potere statale sia con le autorità delle altre *millet*³⁹.

La concessione del nuovo *berat* non costituiva però un mero atto formale, poiché, essendo una vera e propria delega del potere da parte del Sultano nei confronti del Patriarca, se quest'ultimo non era considerato una persona gradita al potere imperiale, il *berat* non veniva concesso e il Patriarca, pur rimanendo il legittimo capo religioso della sua Chiesa, non era investito anche della carica di massima autorità civile nei rapporti tra quella comunità e il potere statale. Ciò permette di comprendere sia il fenomeno delle frequenti ingerenze del Sultano nell'elezione dei Patriarchi sia la concessione, talvolta, di poteri e privilegi più ampi nei confronti dei Patriarchi ortodossi rispetto a quelli cattolici, la cui obbedienza all'autorità papale le rendeva sospette di scarsa lealtà verso l'impero⁴⁰.

Inoltre, la nascita delle Chiese cosiddette “uniati”, cioè in comunione con il Papato, attraverso massicce conversione di fedeli e presbiteri dalle originarie Chiese ortodosse, avvenne solo dal XVIII secolo e fu un fenomeno alacramente combattuto dalle stesse Chiese ortodosse. Pertanto, solo attraverso le sempre più pressanti ingerenze delle potenze europee nei confronti della Sublime Porta, le comunità cattoliche furono emancipate dalle *millet* ortodosse e costituite in “nazioni” autonome, dotate di un diritto proprio. Tale processo di emancipazione giuridica andò perciò intersecandosi con il periodo delle *Tanzimat*, le riforme portate avanti dai sultani dal 1839 al fine di modernizzare l'impero e di superarne la frammentazione sociale, conseguenza della divisione in “nazioni” diverse, attraverso l'affermazione del rivoluzionario principio dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge indipendentemente dalla confessione religiosa di appartenenza⁴¹.

Prima di analizzare più specificamente in che modo le *Tanzimat* incisero sul rapporto tra diritto statale e diritti confessionali riducendo effettivamente il secolare pluralismo giuridico originato dal sistema delle *millet*, appare interessante studiare nel dettaglio la normativa matrimoniale esposta in uno di questi documenti ufficiali, e nello specifico nel primo *Berat* concesso al Patriarca della Chiesa siro-cattolica, Pietro Jarvé, quando questa Chiesa nel 1845 fu costituita in nazione autonoma⁴².

³⁹ Cfr Edmond Rabbath, *op. cit.*, pag. 73

⁴⁰ Cfr Jean Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, ed. Fayard, Parigi, 1994, pag. 72-75.

⁴¹ Cfr Youssef Courbage, Philippe Fargues, *op. cit.*, pag. 213-220.

⁴² Il testo del documento ufficiale è riportato in lingua araba e in traduzione italiana nella già citata opera di Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Mikhael Al-Jamil, procuratore presso la Santa Sede della Chiesa Siro- Cattolica fino al 2012.

1.3.1 Il diritto matrimoniale di una milla: analisi del Berat siro-cattolico.

Nell'ambito delle comunità cristiane, la prima *millet* costituita fu quella greco-ortodossa, il cui Patriarca si vide riconosciuta già nel 1453, immediatamente dopo la conquista di Costantinopoli da parte del sultano Muḥammad II, la potestà normativa e giurisdizionale sui propri fedeli per quanto riguardava il diritto di famiglia e quello successorio. Il sultano concesse gli stessi diritti e privilegi già riconosciuti al Patriarca sotto il dominio bizantino e gli riconobbe le stesse potestà nelle succitate materie civili su tutti i fedeli cristiani, sebbene essi non fossero unicamente greco-ortodossi.

Nel 1461 la nazione armena fu emancipata dall'autorità patriarcale greco-ortodossa e costituita in *milla* autonoma, sotto la giurisdizione del Patriarca armeno-ortodosso; successivamente tale riconoscimento fu concesso al Rabbino e si creò in tal modo l'unica *milla* ebraica dell'impero.

Con la conquista nel 1516 della regione di lingua sira, di cui l'attuale Repubblica libanese costituisce una parte, l'impero ottomano inglobò altre comunità non musulmane: prima fra tutte la Chiesa maronita e poi la Chiesa greco - cattolica o melchita e la Chiesa siro- cattolica.

Disponendo del testo del *berat* concesso al primo Patriarca di questa Chiesa, appare opportuno studiarne gli articoli che riguardano l'istituto matrimonio, nel quadro dei quarantatré articoli in cui tale documento è diviso.

Questo istituto, la cui normativa è esposta negli articoli 22-26, si inserisce nella parte centrale del documento, aperto dal preambolo, in cui sono riportate le diverse formule con cui il Sultano concede la potestà normativa e giurisdizionale al Patriarca nei confronti dei fedeli della sua chiesa e lo riconosce come rappresentante ufficiale della sua Chiesa nei rapporti con l'amministrazione statale⁴³.

L'articolo ventidue disciplina, in modo particolarmente rigido, il divieto di contrarre matrimonio secondo il rito di una Chiesa diversa da quella di appartenenza: *"Inoltre, senza l'autorizzazione del suddetto Patriarca e senza che lui lo sappia, o senza aver avvisato i preti della sua giurisdizione, è vietato a chiunque di sposarsi al di fuori del proprio rito"*.

⁴³ Nel preambolo questo concetto è espressa dalla formula *"... si presentò al Palazzo della mia Eccellenza il capo della nazione cristiana, il religioso Pierre Jarwé, che sia esaltata la sua dignità, Murakhas della nazione siro- cattolica di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme e delle sue dipendenze... D'ora in poi tutti gli affari civili che li riguardano saranno trattati per mezzo del suddetto Patriarcato... Che tutti loro ricorrano a lui per ogni questione dipendente dal suo Patriarcato e che non siano negligenti nel prestargli obbedienza conformemente alle condizioni incluse nel mio sublime Bara'at, onorato dal mio ordine imperiale e accordato al Patriarcato dei Cattolici e delle sue dipendenze..."*

Attraverso la promulgazione di questo articolo, peraltro inserito anche nei *Berat* concessi alle altre confessioni religiose cristiane, il Sultano intese affermare l'autorità patriarcale nell'ambito del diritto matrimoniale, vietando una prassi estremamente diffusa all'epoca, soprattutto presso i cattolici, di far benedire il proprio matrimonio a un qualsiasi sacerdote, anche ortodosso, nonostante ciò fosse espressamente vietato dalle vigenti norme di ciascuna chiesa cattolica e costituisse una causa di invalidità dell'atto di matrimonio. L'assistenza del celebrante acattolico poneva problemi non solo teologici, mancando la piena comunione ecclesiastica tra Chiese cattoliche e Chiese ortodosse, ma anche e soprattutto giuridici, poiché si verificavano conflitti di competenza tra i tribunali ecclesiastici, nel caso in cui i coniugi decidessero di porre fine all'unione.

Appare di notevole importanza rilevare come la previsione di tale divieto da parte del Sultano comportasse per i trasgressori la comparizione di fronte ad un tribunale civile, avendo infranto la normativa statale che riconosceva l'autorità del Patriarca, o dei sacerdoti della sua Chiesa, come unica competente a celebrare validamente il matrimonio per i suoi fedeli. Risulta, quindi, evidente come qualsiasi tentativo di sottrarsi all'autorità ecclesiastica costituisse un reato passibile di condanna da parte dei tribunali civili.

Tale articolo risulta, pertanto, importante per comprendere il rapporto tra i due ordinamenti giuridici, quello civile e quello religioso, e le modalità attraverso cui il primo dava attuazione nell'ordinamento civile alla normativa che riconosceva le potestà normative dei patriarchi negli ambiti del diritto di famiglia.

A completamento del dettato di questa norma, possiamo indicare la previsione dell'articolo 24, che pone in capo all'autorità civile l'obbligo di impedire, su richiesta del Patriarca, a un qualsiasi fedele di contrarre matrimonio con una persona che non sia parte della stessa Chiesa⁴⁴.

La norma disciplinante direttamente l'istituto del matrimonio è, tuttavia, l'articolo 23 poiché essa esprime in modo chiaro e univoco la competenza assoluta dei tribunali religiosi a applicare esclusivamente la propria legislazione in ambito matrimoniale, anche quando essa preveda una disciplina di questo istituto diversa da quella statale.

Nella prima parte del testo, infatti, si dichiara il divieto per le autorità civili a emanare sentenze di divorzio e a concedere autorizzazioni per contrarre matrimonio per quei siro- cattolici già validamente coniugati, in quanto sia il divorzio sia il matrimonio poligamico erano istituti contrari alla normativa della Chiesa siro-cattolica. Nel testo in

⁴⁴ Si legge nella traduzione italiana “*Se qualcuno desiderasse contrarre matrimonio in un'altra nazione, che glielo si proibisca...*”

italiano si legge infatti: “*E dato che il divorzio o il matrimonio con un'altra donna, mentre la prima è ancora in vita, sono per i dhimmi cose contrarie alla legge del loro credo, nessuna autorizzazione sarà loro data in questo senso*”. Il Sultano riconosceva, quindi, la non applicabilità ai membri di questa *millet* della normativa statale, che invece ammetteva questi due istituti giuridici come strumenti validamente utilizzabili per ottenere la cessazione del vincolo coniugale. In tal modo, il diritto comunitario matrimoniale riceveva il riconoscimento ufficiale come unica normativa vincolante per i membri della *millet* anche sul piano civile.

La seconda parte del testo contiene, inoltre, il riconoscimento della giurisdizione dei tribunali ecclesiastici per tutti i casi di infrazione della norma espressa precedentemente. Conseguentemente, qualora un fedele siro-cattolico avesse cercato di celebrare un secondo matrimonio, vivente il primo coniuge, il suo atto sarebbe stato giudicato secondo le norme proprie del diritto siro-cattolico e nessun ricorso a giudici civili avrebbe potuto essere validamente intentato⁴⁵.

Va, inoltre, sottolineato che il richiamo al divieto di ricorrere all'istituto del divorzio servì all'epoca per sottolineare in modo inequivocabile la distinzione tra la disciplina giuridica del matrimonio cattolico, che già all'epoca aveva nell'indissolubilità uno dei principi cardine, da quello ortodosso. In quest'ottica, quindi, l'emanazione di una tale normativa da parte del Sultano servì in quel frangente storico a segnare una demarcazione anche sul piano giuridico tra la Chiesa siro-cattolica e quella siro-ortodossa, distaccandosi dalla quale la prima era sorta.

Gli ultimi due articoli disciplinanti il diritto matrimoniale concernono in particolare le competenze dei tribunali ecclesiastici e risultano basilari per comprenderne l'estensione anche alle materie riguardanti il diritto personale dei fedeli, nell'accezione giuridica più ampia, cioè non limitata al solo diritto matrimoniale.

Per quanto riguarda la competenza nell'ambito del diritto matrimoniale l'articolo 25 prescriveva: “*Se si verificasse una disputa fra alcuni cristiani cattolici circa un matrimonio da contrarre o da sciogliere, secondo la loro fede... si presentino al tribunale del patriarca o davanti ai suoi mandatari, e quando questo sarà necessario, prestino giuramento in chiesa, conformemente al loro credo*”. Si rendeva, quindi, esplicita la competenza assoluta del Patriarca su questa materia e si ribadiva che le uniche norme applicabili validamente erano quelle canoniche.

⁴⁵ Si legge nel testo italiano “*Che se si verificasse una cosa simile, i responsabili saranno puniti secondo la legge della nazione dimmita sunnominata*”.

E', però, l'articolo seguente a mostrare l'estensione delle competenze di questi tribunali. Nel testo in traduzione italiana è riportato: "*Se alcuni venissero incolpati, per le questioni di cui parliamo, che il magistrato e i giuridici, contrariamente all'uso e alla legge, non se ne occupino affatto, e non intervengano né in un modo né in un altro nei loro processi considerati secondo la loro credenza*". Questa norma acquisisce un ruolo decisivo per comprendere il rapporto tra diritto statale e diritto comunitario perché, se nell'articolo precedente il Sultano riconosceva attraverso il Berat la competenza esclusiva del diritto comunitario e dei giudici ecclesiastici nell'ambito del diritto matrimoniale, in questo articolo viene invece attuata una delega di competenza dal diritto statale a quello comunitario per tutte le altre materie che riguardano il diritto personale dei sudditi di fede siro-cattolica.

Come sottolineato nella fondamentale opera di Al- Jamil⁴⁶, l'indicazione delle "questioni di cui parliamo" era volta ad indicare tutte le questioni giuridiche inserite nella disciplina del *Berat*, comprendenti anche il diritto successorio; l'immunità dalla giurisdizione civile e penale statale della persona del Patriarca e l'inviolabilità della dimora e della sede patriarcale; il riconoscimento della personalità giuridica alle Chiese e ai conventi e la regolamentazione del regime giuridico dei beni *waqf*; la garanzia delle libertà individuali dei singoli fedeli laici e religiosi, ivi compresa la libertà di culto e di coscienza; la disciplina dei beni ecclesiastici e del diritto tributario e fiscale; la normativa processuale penale applicabile nei confronti del Patriarca e del clero, nei confronti dei quali, nell'ambito del diritto penale, la normativa statale veniva riconosciuta assolutamente incompetente.

Si può comprendere, quindi, come le materie disciplinate dal *Berat* fossero molto numerose e toccassero problemi giuridici anche molto distanti dal diritto di famiglia; pertanto il dispositivo dell'articolo 26 estendeva notevolmente le competenze dei tribunali ecclesiastici. E', inoltre, necessario rilevare come la normativa indicasse l'incompetenza dei giudici statali "*contrariamente all'uso e alla legge*": si voleva indicare, quindi, come i tribunali religiosi fossero titolari della competenza a conoscere tali questioni giuridiche solo in forza di una specifica concessione del Sultano. Egli avrebbe potuto anche ritirarla o modificarla, estendendola o limitandola; appare, perciò, condivisibile l'avviso di Al-Jamil che ritiene questa concessione come il riconoscimento di un privilegio specifico verso la Chiesa siro-cattolica ed il Patriarca Pietro Jarwé. Altre comunità, infatti, non si videro

⁴⁶ Per l'analisi completa degli articoli del *Berat* si rimanda al già citato studio di Mikhael Al-Jamil, *Statuto personale della "gente del libro" e autorità patriarcale nella città islamica*", in particolare alle pagine 233-275 per la versione in lingua italiana. Nell'opera sono riportate anche le versioni in lingua araba e francese.

attribuire una competenza giurisdizionale così estesa e, allo stesso modo, altri patriarchi si videro togliere molti privilegi e immunità quando si verificarono situazioni di conflitto con la Sublime Porta.

A conclusione dello studio sulla normativa matrimoniale contenuta in questo *Berat*, sembra pertinente citare la clausola di chiusura del documento, attraverso la quale il Sultano ribadiva la completa libertà concessa al Patriarca e l'obbligo da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche delle altre confessioni di rispettarla in tutti gli ambiti previsti in base alle disposizioni proclamate dal Sultano. Nell'articolo conclusivo è riportato, infatti: *“Piena libertà gli è data dunque di gestire gli affari del suo Patriarcato, e di disporre senza che nessuno possa assolutamente impedirglielo, in nessun modo”*.

1.4. “La personalità del diritto” dal sistema delle millet alle Capitolazioni

Fino alla metà del XIX secolo si può affermare che la politica religiosa dei diversi sultani succedutesi al potere fu indirizzata alla concessione di un'autonomia legislativa molto ampia a tutte le comunità non musulmane, come testimoniato dal susseguirsi di *Berat* concessi alle comunità cristiane che rientravano in comunione con il Papato.

Tuttavia, il sistema giuridico differenziato sulla base delle appartenenze religiose non servì solo ai sultani per l'organizzazione dei rapporti con le comunità non musulmane. Esso fu, infatti, utilizzato anche da parte delle potenze europee come base giuridica per la stipulazione con la Sublime Porta delle Capitolazioni. E' possibile inquadrare questi atti come veri e propri trattati internazionali, attraverso i quali gli stati cristiani riuscirono a far riconoscere la giurisdizione delle proprie autorità consolari, in deroga al diritto statale ottomano, per quanto riguardava i rapporti personali, commerciali e patrimoniali dei propri cittadini presenti nel territorio dell'impero⁴⁷. Nei confronti di queste persone il Sultano riconosceva una serie di immunità dalla giurisdizione civile e penale, garantendo che i sudditi francesi potessero essere giudicati dai propri consoli, in virtù del legame di nazionalità⁴⁸. In tal modo il principio della personalità del diritto fu nuovamente affermato, nella concezione giuridica che vedeva lo straniero soggetto al diritto del proprio stato di

⁴⁷ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 31-32.

Secondo quanto riportato da una delle prime definizioni, di Abdolnimo Ubicini e Emilio Girardin nell'opera *La questione d'Oriente innanzi all'Europa*, pubblicata nel 1854 a Milano, *“diconsi capitolazioni i varj trattati di pace, di commercio e d'amicizia conchiusi tra la Francia e la Porta Ottomana dall'origine delle relazioni tra le due potenze fino a' dì nostri. Il loro tenore costituisce la condizione e garantisce i privilegi dei nazionali francesi negli Stati del Gran Signore”*.

⁴⁸ Nella Capitolazione firmata nel 1740 con la Francia l' articolo 16 prevedeva : *« Accadendo qualche assassinio o altro disordine tra i francesi, i loro ambasciatori e consoli ne decideranno secondo i proprj usi e costumi, senza che alcuno dei nostri ufficiali possa per questo molestarli »*.

appartenenza anche quando ne varcava i confini⁴⁹. Pertanto, nell'ambito delle immunità e dei privilegi concessi ai mercanti e ai diplomatici, è possibile individuare ancora un'ulteriore declinazione del principio dello *ius personae*.

Tuttavia, a partire dalla prima Capitolazione, stipulata con la Repubblica di Venezia nel 1454, furono inserite nel testo clausole che conferivano allo stato europeo anche lo status giuridico di protettore di una delle "nazioni" cristiane dell'Impero. Tra tutte le Capitolazioni, la prima stipulata con il regno di Francia, nel 1535, riveste un'importanza fondamentale perché aprì la strada ad una serie di altri trattati bilaterali tra i due paesi grazie ai quali Parigi riuscì a farsi riconoscere ufficialmente lo status giuridico di protettrice dei cattolici residenti nell'impero⁵⁰.

Se, quindi, inizialmente questo strumento giuridico servì per riconoscere la giurisdizione civile e penale dei consoli sui propri cittadini, ben presto esso divenne il mezzo attraverso cui la Francia e gli altri stati europei poterono estendere la loro tutela ai luoghi santi cristiani, ai religiosi che risiedevano nell'impero e ai beni di proprietà dei diversi ordini religiosi.

La strategia perseguita dal Regno di Francia portò i sultani a riconoscere più volte nel corso del XVIII secolo ai sovrani francesi lo *status* di protettori dei fedeli e dei religiosi "latini", cioè di tutti quelli in comunione con il Papato, e ciò permise agli ambasciatori francesi presso la Sublime Porta di agire proficuamente affinché la Sublime Porta concedesse l'emancipazione a tutte le Chiese uniate che andavano formandosi all'epoca⁵¹.

Allo stesso tempo la Russia zarista si propose come protettrice delle chiese ortodosse, riuscendo ad ottenere il riconoscimento ufficiale di questo status giuridico con il trattato di Kucuk Qainarge nel 1774, che concluse una vera e propria guerra tra i due imperi, zarista e ottomano, persa da quest'ultimo⁵².

All'interno dell'impero ottomano, il processo di emancipazione delle comunità in comunione con il Papato causò profonde tensioni tra queste Chiese e quelle ortodosse di origine, che cercarono di opporsi alla concessione dei vari *berat*⁵³.

⁴⁹ Cfr la voce "*Statut personnel*", in Francis Messner, *op. cit.*, pag 668.

⁵⁰ Per una disamina approfondita dei rapporti tra la Francia e le comunità cattoliche dell'impero ottomano si veda l'opera di Joseph Hajjar, *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental*, ed. Beauchense, Parigi.

⁵¹ Cfr Bat Ye'or, *Les chrétientés d'orient entre Jihad et dhimmitude, VII-XX siècle*, ed. Les éditions du Cerf, Parigi, 1991, pag. 179-183.

⁵² Cfr Jean Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, ed, Fayard, Parigi, 1994.

⁵³ Per una disamina di questa problematica, che ha afflitto i rapporti ecumenici intercristiani per secoli, arrivando fino agli ultimi decenni del XX secolo, si rimanda alla già citata opera di Jean- Pierra Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*.

Nel quadro del nostro studio, appare tuttavia interessante riportare due episodi studiati nell'opera succitata e concernenti la concessione di due *berat* ai patriarchi delle Chiese armene « in lotta », quella ortodossa e

L'istituto del matrimonio rappresentò uno dei terreni di maggiore scontro, perché le legislazioni ecclesiastiche di tutte le Chiese proibivano sia i matrimoni con fedeli di Chiese diverse, sia la possibilità per i propri presbiteri di assistere alla celebrazione di unioni tra fedeli non appartenenti alla propria chiesa. Questo concorse alla formulazione di una disciplina matrimoniale ecclesiastica estremamente incentrata sul principio dell'endogamia che, in conseguenza, accrebbe il ruolo dell'istituto del matrimonio come nucleo essenziale e irrinunciabile della legislazione comunitaria. Come dimostrato dall'analisi delle norme contenute nel Berat concesso al primo patriarca siro-cattolico, il divieto di contrarre matrimonio con una persona non membro della propria comunità, o di benedire tale unione, era riconosciuto e garantito anche di fronte al giudice statale, che si trovava a dover condannare chiunque avesse infranto tale norma. Ciò ha prodotto ripercussioni profondissime nella legislazione delle diverse Chiese in vigore ancora oggi. Come vedremo nell'analisi della legislazione matrimoniale attualmente vincolante i fedeli cristiani libanesi, i matrimoni misti, cioè tra una parte ortodossa e una cattolica, hanno incontrato notevoli ostacoli giuridici, risolti dalle competenti autorità solo negli ultimi decenni, in seguito alla grande diffusione nella popolazione di questo genere di unioni.

Senza ripercorrere l'incessante susseguirsi delle Capitolazioni anche con gli altri stati europei, è tuttavia necessario mettere in evidenza lo snaturamento del significato originario di questi trattati: attraverso la protezione delle rispettive comunità cristiane, gli stati europei fomentarono le contrapposizioni intercomunitarie e amplificarono le spaccature nella società ottomana lungo il crinale religioso, reso già profondo a causa della strutturazione della società in *Millet*.

Infatti, se nei primi secoli di dominazione ottomana le comunità cristiane avevano goduto di un'ampia autonomia legislativa e giudiziaria in materie riguardanti esclusivamente i rapporti personali, a causa della differenza di religione, tra XVIII e XIX secolo esse iniziarono a godere di vere e proprie immunità sempre più ampie dalla giurisdizione non più solo civile, ma anche penale, grazie alla protezione delle potenze europee, dando origine al fenomeno dei "*protégés*".

La trasformazione dei cristiani in "protetti" delle potenze europee assunse diversi significati.

quella cattolica: se nel 1700 il Patriarca armeno- ortodosso ottenne dal Sultano un decreto che lo autorizzava a cacciare i missionari cattolici da Costantinopoli, pochi anni dopo il console francese ad Aleppo riuscì a sostenere a tal punto la causa dell'emancipazione degli armeno cattolici che il primo patriarca di questa Chiesa a ricevere il Berat dal Sultano fu il Vescovo indicato alla Sublime Porta direttamente dal console francese.

Per i cristiani stessi ciò significò l'assunzione di un ruolo di "ponti" tra Oriente ed Occidente, destinato a divenire sempre più decisivo e un miglioramento delle loro condizioni di vita, anche dal punto di vista giuridico, poiché l'autonomia dal potere imperiale per molti si trasformò in immunità. Allo stesso tempo, le comunità cristiane divennero sempre più strumenti nelle mani degli stati europei contro l'impero ottomano, nei confronti del quale l'obiettivo finale di tutte le capitali europee era il definitivo smembramento.⁵⁴

Dal punto di vista della Sublime Porta, infatti, le Capitolazioni furono sempre più percepite come lo strumento giuridico attraverso cui gli stati europei potevano ingerirsi negli affari interni dell'impero, sottraendo di fatto intere parti della popolazione alle prescrizioni normative imperiali. E' opportuno ricordare il riconoscimento ufficiale concesso dal Papa alla Francia come "potenza protettrice dei cattolici" dell'impero ottomano ed il tentativo operato nel 1853 dallo zar Nicola I di ottenere dal Sultano l'istituzione di un vero e proprio protettorato sulle comunità ortodosse dell'impero, che avrebbe lecitamente escluso del tutto le comunità ortodosse dalla giurisdizione della Sublime Porta⁵⁵.

Dal punto di vista della comunità musulmana, infine, le Capitolazioni assunsero i contorni di uno strumento giuridico attraverso cui la minoranza cristiana era riuscita ad ottenere posizioni economiche e sociali di vantaggio e, soprattutto, a trasformarle in privilegi giuridici ufficialmente riconosciuti in trattati internazionali, che conferivano *de iure* ai fedeli delle diverse Chiese la possibilità di sottrarsi alla legge statale anche in ambiti diversi da quelli del diritto di famiglia e delle successioni. Queste posizioni di privilegio per i non musulmani erano difficilmente armonizzabili con uno stato il cui il Sultano, vertice politico e legislativo, era anche il Califfo "di tutti i credenti" e, quindi, la legge statale riconosceva una superiorità alla comunità musulmana. Non si deve dimenticare che la seconda metà del XIX secolo è definita spesso "l'epoca dei massacri": le comunità musulmane reagirono spesso con la violenza alla diffusione del sistema dei *protégés* e alla crescente ingerenza europea negli affari interni dell'impero⁵⁶.

Il regime delle Capitolazioni, infatti, aprì la strada al successivo periodo delle *Tanzimat*, le riforme varate dal 1839 dai sultani al fine di rafforzare l'unità dell'impero,

⁵⁴ Cfr Jean- Pierre Valognes, *op. cit.*, pag 76-77.

⁵⁵ Cfr Joseph Maila, *op. cit.*, pag. 40

⁵⁶ Il periodo delle Capitolazioni rappresenta ancora oggi un terreno di forte dibattito tra gli studiosi della materia ed è oggetto di letture diverse in ambito europeo e medio- orientale, così come tra studiosi musulmani e cristiani. E' pertanto impossibile tracciare in questo studio tutte le scuole di pensiero e analizzare le conseguenze in ambiti diversi da quello giuridico.

attraverso la soppressione, almeno formale, del regime delle *millet* e l'affermazione della nazionalità ottomana e del principio di uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, in contrasto con le norme coraniche che proclamavano la disparità di trattamento in base all'appartenenza religiosa⁵⁷.

Appare necessario delineare alcune delle riforme che investirono l'impero ottomano dalla seconda metà del XIX secolo, incidendo anche sul diritto di famiglia, prima di analizzare più approfonditamente le specificità storico-giuridiche del territorio del Monte Libano, primo nucleo del moderno stato libanese, durante l'epoca ottomana, che costituiscono il retroterra dell'attuale legislazione confessionale.

1.5 Dalla fine del sistema delle millet alla codificazione del diritto di famiglia ottomano

Le riforme, decise dal sultano Mahmoud II e dai suoi successori, sono spesso definite dagli studiosi come il tentativo della Sublime Porta di riorganizzare l'impero dall'interno, in modo da garantirne la sopravvivenza, al fine di evitare che la pervasiva azione dei sovrani europei portasse ad una riorganizzazione eterodiretta, il cui unico fine sarebbe stato lo smembramento dell'impero.

Ai fini del nostro studio risulta decisiva la codificazione del diritto di famiglia ottomano del 1917: essa rappresenta una delle conseguenze più importanti delle Tanzimat sul piano giuridico, sebbene le vicende belliche e lo smembramento dell'impero ottomano abbiano reso concretamente inapplicabile tale codice⁵⁸.

Esso rientra nel novero di codici approvati dalla Sublime Porta, riprendendo spesso in modo letterale le disposizioni codicistiche francesi. Questa opera di codificazione incarna uno degli aspetti più innovativi delle *Tanzimat* poiché rappresentò il tentativo dell'impero ottomano di sistematizzare il proprio diritto, sulla base di una ripartizione tra materie diverse importata dall'Europa, e segnatamente dalla Francia⁵⁹. L'impero ottomano cercò di innovarsi anche in quella branca del diritto in cui la religione aveva avuto una competenza assoluta per secoli, recependo il modello codicistico francese, ma allo stesso

⁵⁷ Cfr Bat Ye'or, *op. cit.*, pag. 195-196.

⁵⁸ Nel 1850 era stato emanato dal sultano il codice del commercio, integrato poi nel 1864 dal codice del commercio marittimo, e nel 1876 fu approvata la celebre *Magalla*, definita spesso il "codice civile ottomano", nella cui redazione furono impiegati per ben un decennio molti dei migliori giuristi ottomani con lo scopo di arrivare ad una sistematizzazione di norme della scuola hanafita che ne permettesse un'armonizzazione con i principi giuridici innovatori di matrice europea.

⁵⁹ Cfr Francesco Castro, Gian Maria Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, ed. Giappichelli, Torino, 2007, pag. 95-97.

tempo tentò di salvaguardare la propria tradizione giuridica, “statalizzando” le norme di natura religiosa⁶⁰.

Infatti, se, da un lato, questo codice promulgato dal sultano Muḥammad Rachad il 25 ottobre 1917 rappresentò l’ambizioso tentativo di unificare il pluralismo degli statuti personali in un’unica normativa valida per tutti i cittadini ottomani, dall’altro è pur vero che il codice fu ripartito in capitoli aventi ognuno ad oggetto il diritto di famiglia proprio di ogni confessione religiosa⁶¹. La statalizzazione del diritto di famiglia di origine religiosa fu, quindi, la traiettoria seguita dal Sultano per indirizzare lo stato ottomano verso una laicizzazione anche negli ambiti giuridici fino a quel momento più refrattari a tale processo.

Per quanto riguarda il diritto applicabile ai cittadini ottomani di religione musulmana, la statalizzazione del diritto hanafita comportò alcune importanti modifiche, che analizzeremo in modo organico più avanti: innanzitutto, l’obbligatorietà della forma scritta del contratto di matrimonio da parte del *qàdi*, come requisito per la validità dell’atto; poi, il riconoscimento per la donna del diritto di chiedere lo scioglimento del matrimonio qualora il marito sposasse una seconda donna; inoltre, in caso di pronuncia di ripudio, il marito era obbligato a darne comunicazione al *qàdi*⁶².

Sebbene questo codice non sia mai effettivamente entrato in vigore nell’impero ottomano a causa dello scoppio della prima guerra mondiale, esso riveste un’importanza fondamentale per questo studio, innanzitutto perché costituisce la normativa ancora oggi in vigore in Libano, anche se per la sola comunità sunnita, e perché rappresenta l’esito di un lungo percorso di statalizzazione, e quindi laicizzazione, del diritto musulmano e di riduzione dell’autonomia delle legislazioni confessionali non musulmane⁶³. Attraverso

⁶⁰ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 32-33.

⁶¹ Cfr Béchara Rai, *Le status personnel au Liban et dans le pays islamo-arabes*, ed. Presse de l’Université Saint-Esprit, Kaslik, 1975, pag. 118.

L’autore riporta come motivazioni addotte dal legislatore imperiale per la compilazione di tale codificazione: le contrapposizioni legislative e le divergenze giurisprudenziali tra giudici della medesima confessione. « *Jusqu’ici, les questions relatives au mariage, célébration, dot, pension alimentaire, étaient réglées tant pour les musulmans que pour les non- musulmans d’après la jurisprudence religieuse. Les muftis n’étant pas toujours du même avis, non plus que les autorités non- musulmanes, on peut juger des inconvénients d’un pareil système. C’est pour y remédier que le gouvernement a voulu codifier pour tous ses sujets, sans distinction de culte, les prescriptions relatives au mariage. Mais en leur donnant une législation nette et précise, il a tenu à respecter leurs croyances et a fait appel, pour chaque confession, au concours des personnalités les plus compétentes et les plus respectées, de façon à mettre le dogme religieux en accord avec les exigences de la civilisation et de la vie moderne.* »

⁶² Tutti i testi attualmente in vigore in Libano sono raccolti in Mahmassani- Messarra, *Statut personnel-textes en vigueur au Liban*, Beirut, 1970.

⁶³ Cfr Roberta Aluffi Beck- Peccoz, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord Africa*, in *Dossier Mondo islamico 4, Maghreb, Mashreq, Asia occidentale, centrale e meridionale, sud- est asiatico*, ed. Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2004, pag. 28- 29.

questa opera di codificazione inizia, cioè, “*une tension permanente entre le code civil de l’Etat et le code personnel des communautés religieuses*”⁶⁴, che sarà poi una delle peculiarità del sistema giuridico libanese fino ai giorni nostri.

Tutte le comunità confessionali si opposero a questa codificazione, tanto che essa fu l’ultima ad essere portata a termine, quando ormai l’Impero stava fatalmente venendo meno proprio nelle sue strutture amministrative centrali.

In particolare, deve essere ricordata l’opera del giurista egiziano Muḥammad Qadri Basha, che nel 1855 per la prima volta formulò in arabo l’espressione “regole sciaritiche in materia di statuto personale islamico”⁶⁵, ponendolo come titolo della sua opera, che intendeva codificare il corpus normativo hanafita in materia di diritto di famiglia e delle successioni⁶⁶.

Sebbene questa sua opera non sia mai stata oggetto di un’adozione ufficiale da parte dello stato, servì come primo tentativo di definizione dell’ambito di applicazione dello statuto personale islamico, tanto da servire come fonte per la definizione ufficiale di quest’ultimo, almeno nel diritto in vigore in Egitto, che con legge del 1949 definì lo statuto personale come comprendente: “*le controversie e le questioni relative allo stato delle persone e alla loro capacità giuridica, o relative all’ordinamento della famiglia come la domanda di matrimonio, i diritti ed i doveri reciproci dei coniugi, il dono nuziale, la dote, il regime dei beni tra i coniugi, il ripudio, la separazione, il divorzio, la filiazione, il riconoscimento e la negazione di paternità, il rapporto tra gli ascendenti ed i discendenti, l’obbligo della pensione alimentare in favore dei parenti e dei cognati, l’attestazione del vincolo di sangue, l’adozione, la tutela, l’ufficio del curatore e tutore testamentario, la custodia, l’interdizione, l’autorizzazione per l’amministrazione dei beni, l’assenza ed il considerare come morto il disperso. Parimenti lo statuto personale comprende le controversie relative alle successioni, al legato ed agli atti di liberalità da realizzare dopo la morte del de cuius*”⁶⁷.

Muḥammad Qadri Basha scrisse la sua opera in un momento storico in cui avevano già visto la luce le prime riforme organiche dell’impero ottomano.

⁶⁴ Edmond Rabbath, *op. cit.*, pag. 58. L’autore prosegue affermando « *chacune de ces collectivités possède des organes qui délibèrent et agissent en son nom, chefs et assemblées, dont l’esprit est dominé par une volonté d’exclusivisme communautaire, par des intérêts particuliers, le plus souvent contraires à l’intérêt général* ».

⁶⁵ *Al-ahkam al-shar’iyya fi’l-ahwal al-ṣaḥṣiyya*

⁶⁶ Cfr. Hugues Moutouh, “Pluralisme juridique”, in Denis Alland, *Dictionnaire de la culture juridique*, ed. Lamy/Puf, 2003.

⁶⁷ Cfr. Roberta Aluffi Beck- Peccoz, *op. cit.*, pag. 28-29.

Ai fini del nostro studio appare necessario fornire un quadro d'insieme di queste normative, dal momento che esse ebbero tra gli obiettivi la creazione di una cittadinanza ottomana, valida per tutti i sudditi dell'impero indipendentemente dalla fede professata, che avrebbe dovuto comportare il riconoscimento dell'uguaglianza giuridica di tutti i cittadini di fronte alla legge statale e, in conseguenza, sancire il superamento del regime delle *millet*.

Il primo testo riformatore riguardante l'organizzazione di questo aspetto, e quindi indirettamente l'oggetto di questo studio, è il "nobile scritto", emanato dal sultano Abdul Mejid I nel 1839, che aprì il periodo delle Tanzimat: l' Hatt-ı Şerif di Gülhane.

Questo decreto proclamò ufficialmente alcuni principi fondamentali dell'azione riformatrice dell'amministrazione imperiale, ma pur avendo una portata senza dubbio rivoluzionaria dal punto di vista giuridico, non ebbe un'applicazione pratica diffusa.

L'aspetto più interessante per il nostro studio di questo testo è la proclamazione dell'uguaglianza di fronte alla legge statale di tutti i cittadini ottomani, indipendentemente dalla loro religione. Tale principio, in netto contrasto con le prescrizioni normative dell'Islam, avrebbe dovuto permettere la creazione di una cittadinanza ottomana⁶⁸ condivisa da tutti i cittadini più pervasiva dei legami religiosi tra singoli fedeli ed avrebbe dovuto accompagnarsi anche all'uniformazione dei sistemi di tassazione, fino a quel momento differenziati in base all'appartenenza religiosa, e all'apertura per i non musulmani dell'accesso alla carriera militare e alle cariche amministrative pubbliche⁶⁹.

Tutte le riforme proclamate in questo testo e tese a realizzare l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge avrebbero dovuto rafforzare il potere centrale nei confronti dei molteplici centri del potere confessionale, ma furono avversate sia da esponenti della maggioranza musulmana sia dalle minoranze non musulmane. Per i primi, infatti, queste disposizioni tendevano a voler creare un'organizzazione giuridica e statale contraria a quanto prescritto dallo stesso Corano, e quindi si ponevano in contrasto con il diritto di derivazione divina. Per i non musulmani, invece, il decreto imperiale portava un primo attacco all'ampissima autonomia legislativa di cui essi avevano sempre goduto, sotto l'autorità delle proprie gerarchie religiose, e che si era accresciuta grazie alla tutela europea⁷⁰.

⁶⁸Si consideri che tra le riforme introdotte c'era anche la creazione di un Parlamento formato da rappresentanti di tutte le regioni dell'impero, l'adozione di una bandiera e di un inno nazionale ottomani e la creazione della Banca centrale ottomana.

⁶⁹ Cfr. Francesco Castro, *op. cit.*, pag. 95-96.

⁷⁰ Cfr. Jean-Pierre Valognes, *op. cit.*, pag. 88-89.

L'uguaglianza di tutti i sudditi ottomani dinanzi alla legge fu ribadita anche dal decreto imperiale emanato dal sultano Abdul Mejid nel 1856, l' Hatt-ı Hümayun.

La rilevanza di questo documento per il nostro studio è determinata dal fatto che esso proclamò ufficialmente la garanzia della libertà religiosa e il divieto di discriminazione e differenziazione su base religiosa per i cittadini dell'impero, ma, allo stesso tempo, riaffermò il mantenimento della struttura delle *millet*⁷¹, seppur limitandone le competenze legislative⁷².

Questa riduzione delle competenze dei patriarchi in materia giurisdizionale innescò l'opposizione di parte delle comunità cristiane, che temevano che l'esclusiva competenza legislativa nelle materie inerenti il diritto di famiglia non sarebbe stata più garantita qualora fosse stata istituita una legislazione statale unitaria⁷³. In tal senso, le discriminazioni che il regime delle *millet* comportava per i non musulmani erano compensate dal sistema di garanzie e privilegi che esso garantiva, soprattutto per le autorità religiose⁷⁴.

E' necessario, tuttavia, rilevare che la riorganizzazione delle *millet* fu spesso disattesa attraverso la promulgazione di altri strumenti normativi, che invece confermavano le competenze giurisdizionali dei tribunali religiosi e la potestà normativa delle autorità ecclesiastiche: basti qui ricordare la circolare inviata nel febbraio 1891 dal ministro della giustizia Jawdat Pacha in cui confermava al Patriarca greco-ortodosso la competenza esclusiva del tribunale ecclesiastico da lui presieduto per le cause inerenti lo statuto personale dei fedeli greci- ortodossi⁷⁵.

⁷¹ Artt. 2 e 8. Due note di Rachid Pacha e Ali Pacha, del 1853 e 1855, riaffermarono però l'autorità legislativa, amministrativa e giurisdizionale dei capi religiosi non musulmani ed i privilegi collegati.

⁷² La struttura del *millet* avrebbe dovuto trasformarsi in strumenti atti a selezionare gruppi di rappresentanti non musulmani da inserire nei nuovi organi rappresentativi della popolazione previsti a livello locale e centrale. Si veda in tal senso quanto riportato da Jean-Pierre Valognes, *op. cit.*, pag 88-89 e da Bat Ye'or, *op. cit.*, pag. 210-230.

Questo particolare sviluppo del *millet* appare interessante per questo studio, dal momento che le attuali istituzioni politiche libanesi riflettono una rigida divisione in quote confessionali, anche al livello delle più alte cariche statali. E ciò costituisce il maggior impedimento a qualsiasi tentativo di riforma del diritto matrimoniale e di approvazione della legge riguardante il matrimonio civile.

⁷³ Cfr Edmond Rabbath, *op. cit.*, pag. 58-59.

⁷⁴ Cfr Bat Ye'or, *op. cit.*, pag 196- 198.

L'uguaglianza di tutti i sudditi di fronte alla legge e il divieto di discriminazioni su base religiosa furono successivamente enunciati in modo organico nella Costituzione concessa nel 1876 dal sultano Abdul Hamid II, che tuttavia la ritirò nell'anno successivo, dando inizio ad una fase del suo regno improntata piuttosto al ripristino delle discriminazioni contro le minoranze non musulmane.

Solo due anni prima, il suo predecessore Abdülaziz aveva invece promulgato la "Legge sulla nazionalità", che avrebbe dovuto scindere definitivamente sul piano giuridico l'appartenenza religiosa da quella statale, attraverso la regolamentazione della cittadinanza ottomana, concessa a tutti i sudditi indipendentemente dalla comunità religiosa di appartenenza.

⁷⁵ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 30-31.

Sebbene la ciclica riaffermazione del principio dell'uguaglianza dei sudditi di fronte alla legge sia rimasta confinata sul piano unicamente del diritto formale e non abbia mai goduto di effettività, essa fu comunque sufficiente per radicare l'opposizione di parte della comunità musulmana alle riforme di stampo occidentale. E in questa duplice opposizione dei musulmani come dei non musulmani va individuato l'ostacolo che impedì la promulgazione di un codice della famiglia fino al 1917 e che di fatto rese questa codificazione l'unica a non entrare mai in vigore nel paese.

Osservando le ripercussioni per le diverse comunità che questa codificazione ha avuto dopo il crollo dell'impero ottomano appare necessario operare una distinzione intracomunitaria.

E' innegabile che la codificazione del 1917 abbia innescato un processo di statalizzazione delle norme sciaritiche della scuola hanafita che, per quanto riguarda il sistema giuridico libanese, ha assunto le vesti di una sistematizzazione definitiva della materia, giacché la legge statale disciplinante attualmente lo statuto personale dei musulmani sunniti, rimanda espressamente alle norme contenute nel codice ottomano.

Per le comunità non musulmane, invece, la definizione del sistema delle millet come strumento di riconoscimento giuridico e di mantenimento dei propri interessi e specificità comunitari ha comportato nell'epoca della formazione dello stato libanese il rifiuto di qualsiasi normativa statale che limitasse quell'autonomia legislativa o che addirittura introducesse istituti giuridici contrari alle norme di origine religiosa. In ciò va ricercata l'origine della norma che vieta la celebrazione nella forma civile del matrimonio nel territorio libanese.

Nel territorio che oggi costituisce la Repubblica libanese l'autonomia legislativa delle comunità non musulmane si è, però, spesso accompagnata con la presenza di strutture amministrative statali a loro volta autonome rispetto al potere imperiale e basate sul principio della ripartizione delle cariche su base confessionale, tra le comunità cristiane e musulmane lì residenti. Questo radicamento della dimensione della comunità come strumento necessario per la partecipazione dei cittadini alla gestione dello stato e del rispetto dell'autonomia legislativa delle confessioni religiose a forte detrimento delle competenze legislative e giurisdizionali statali rappresentano, quindi, le fondamenta su cui nel 1945 è stata costruita la Repubblica libanese indipendente⁷⁶.

⁷⁶ Cfr Antoine Nasri Messarra, *Le modèle politique libanais et sa survie (Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif)*, ed. Publications de l'Université Libanaise, Beirut, 1983, pag. 492.

Appare quindi necessario delineare queste particolarità storico-giuridiche risalenti all'epoca ottomana, prima di studiare le conseguenze prodotte dal pluralismo giuridico e dal confessionarismo nell'istituto del matrimonio.

1.6 L'eccezione libanese: la tensione tra potere centrale e potere comunitario

Al momento della conquista del sultano ottomano Selim I del 1512, il territorio dell'attuale Repubblica libanese aveva già vissuto una plurisecolare epoca di convivenza tra comunità religiose diverse e di frequente autonomia amministrativa dall'autorità statale durante le dominazioni succedutesi prima di quella ottomana.

Il pluralismo religioso era una caratteristica peculiare della regione siro-libanese già durante la dominazione bizantina, dal momento che vi si erano diffuse molte eresie e scismi nei primi V secoli dell'epoca cristiana. In particolare, questo territorio, periferico rispetto al centro del potere bizantino e separato da Costantinopoli anche in ragione della lingua siriana, aveva accolto le comunità "monofisite", condannate come eretiche dal Concilio di Calcedonia del 451, come mezzo di demarcazione religiosa della distanza dal potere centrale, che invece aveva approvato le conclusioni del concilio.

In questo pluralismo religioso intercristiano si inserisce la Chiesa maronita, all'epoca l'unica comunità rimasta fedele alla dottrina calcedonese, che si insediò nel territorio del monte Libano per sfuggire alle persecuzioni monofisite, dopo essersi costituita intorno all'anno 410 come comunità di fedeli retti da un'autorità episcopale nei pressi del monastero del monaco San Marone, nelle vicinanze dell'odierna Homs.

L'esiguità del numero di fedeli, il radicamento in un territorio impervio e isolato e la strutturazione come comunità coesa sotto l'autorità della propria gerarchia ecclesiastica sono le prime caratteristiche che spiegano perché tale Chiesa avesse sviluppato una propria disciplina normativa che regolamentava non solo le materie religiose ma anche quelle concernenti i rapporti personali tra fedeli e che era indirizzata sia alla gerarchia ecclesiastica sia ai laici.

Il territorio del monte Libano divenne il rifugio di altre comunità minoritarie, dopo che nel 638 la battaglia di Siffin segnò la divisione all'interno *dell'Umma* tra sunniti e sciiti in relazione al problema della successione alla guida della comunità dopo la morte di Muḥammad. Questi ultimi, usciti sconfitti, trovarono rifugio nel territorio libanese, dove dall'XI secolo giunsero anche i drusi, seguaci dell'imam fatimide Al Hakim, perseguitati in Egitto dalla maggioranza sunnita.

Se oggi il Libano è “*un musée des survivances religieuses*”⁷⁷ lo si deve a questo periodo storico lungo e complesso, che va dal V all’XI secolo d.C, il cui tratto distintivo fu l’accoglienza delle minoranze religiose: cristiani e musulmani, profondamente diversi per il credo professato ma simili nella necessità di dotarsi di strutture comunitarie forti, coese e omogenee per poter sopravvivere come elementi minoritari tanto nell’Islam quanto nel Cristianesimo. Le fonti storiche concordano nel tratteggiare questi secoli come un periodo di convivenza pacifica tra comunità così diverse, ognuna delle quali sviluppò strutture sociali e quindi anche ordinamenti giuridici propri, diversi e impossibili da amalgamare in una legge sovracomunitaria, per tutte quelle materie, religiose e non, che toccavano la definizione come gruppo sociale. Per questo, il matrimonio, l’istituto giuridico che per eccellenza contribuisce all’ordine sociale e alla perpetuazione della comunità, permettendo la nascita di figli, fu sempre considerato tra le materie di esclusiva competenza della legislazione di derivazione religiosa. Costituisce un’esemplificazione il fatto che intorno all’anno mille la normativa matrimoniale della Chiesa maronita avesse regolamentato il rito del matrimonio prevedendo che l’atto della coronazione dei nubendi rappresentasse il momento in cui il celebrante poneva in essere il vincolo matrimoniale, attraverso la benedizione⁷⁸. Tale normativa è ad oggi ancora in vigore, a distanza di un millennio.

Il pluralismo religioso non impedì, però, il realizzarsi di lunghi periodi di convivenza pacifica tra le comunità. Anzi, la geografia dei luoghi, oltre a costituire un rifugio dalle persecuzioni, garantì anche a questa regione una posizione marginale durante le prime dominazioni musulmane, che lasciarono a questa regione una relativa autonomia.

Il periodo storico più rilevante per il nostro studio è quello della dominazione ottomana, perché l’autonomia dal potere centrale si declinò sul piano politico attraverso l’istituzionalizzazione di strutture statali di autogoverno fondate sulla partecipazione di tutte le comunità alla gestione delle strutture di governo, mentre sul piano legislativo l’autonomia si tradusse nel riconoscimento dell’uguaglianza formale tra cristiani e musulmani già durante il regno dell’emiro Fakhr-al-Din II, anticipando le Tanzimat di quasi due secoli. Inoltre, l’autonomia legislativa permise ai Patriarchi maroniti di non adempiere l’obbligo di richiedere ai Berat la concessione del Berat per ottenere le tipiche potestà patriarcali in ambito legislativo e giudiziario.

Questi dati risultano importanti per il nostro studio perché costituiscono le radici storico-giuridiche dell’attuale sistema libanese.

⁷⁷ Cfr Georges Corm, *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, ed. Geuthner, Parigi, 1998, pag. 18.

⁷⁸ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 66

Sia durante il regno degli emiri drusi della famiglia Ma'an sia con i successori della famiglia Shahab le tre comunità riuscirono a dar vita a strutture statali intercomunitarie, in cui gli individui venivano scelti per le loro capacità e competenze per la conduzione dell'amministrazione, senza discriminazioni religiose né divisioni su base confessionale delle cariche. Questa fluidità di rapporti intercomunitari, facilitata dalla progressiva emigrazione dei cristiani verso la regione del Chouf dove già risiedevano i drusi, culminò con il regno di Fakhr al-Dīn II, che oltre a riconoscere l'uguaglianza di tutti i sudditi indipendentemente dalla religione, lottò apertamente contro la Sublime Porta per rendere il suo emirato pienamente indipendente rispetto al governo imperiale⁷⁹. La tradizione di pluralismo e partecipazione all'organizzazione dell'emirato da parte di uomini appartenenti a tutte le comunità continuò anche sotto l'emirato della famiglia Shahab, durante il quale era addirittura garantito dalla normativa vigente la libertà di conversione dall'Islam verso il Cristianesimo: a riprova di ciò, la conversione dell'emiro Bashīr II, che regnò dal 1788 al 1840. A ciò si aggiunga che il riconoscimento ai cristiani dell'uguaglianza formale di fronte alla legge non fu oggetto di proteste da parte delle comunità musulmane come invece accadde nel resto dei territori ottomani, ma anzi le fonti storiche sono concordi nel testimoniare la lotta comune tra le tre comunità contro il comune nemico ottomano (e sunnita) ogniqualvolta l'esercito della Sublime Porta provò a riportare il monte Libano sotto la sua diretta autorità.

A riprova di questo, si evidenzia il fatto che i Patriarchi maroniti non dovettero mai chiedere il riconoscimento della propria potestà normativa su queste branche del diritto né gli emiri drusi ritennero mai di dover elevare la propria legislazione a norma privilegiata, come il caso invece dei sultani con il corpus giuridico hanafita⁸⁰.

Costituisce prova di ciò il fatto che durante il Sinodo maronita del 1736, ben dodici canoni trattino della giurisdizione del foro ecclesiastico, riconoscendo che *“l'ancien costume veut que meme les laics puissent etre cités, pour leus causes civiles, devant le tribunal ecclésiastique”*⁸¹. Pertanto, i Patriarchi maroniti non furono mai obbligati a richiedere agli emiri la concessione di uno strumento giuridico paragonabile al *berat* e rifiutarono di compiere tale gesto nei confronti del Sultano ottomano quando il governo semi-indipendente degli emiri terminò, nel 1842, a causa del primo episodio di feroce violenza interconfessionale tra cristiani e drusi.

⁷⁹ Sconfitto nel 1635 manu militari, fu giustiziato a Costantinopoli.

⁸⁰ Basile Basile, *op. cit.*, pag. 46 e 57.

⁸¹ *Cfr* Basile Basile, *op. cit.*, pag. 75.

Secondo alcune fonti storico-giuridiche i Patriarchi maroniti rifiutarono sempre di chiedere alla Sublime Porta di essere riconosciuti come nazione in virtù di un privilegio accordato dallo stesso sultano Selim I, quando riuscì a conquistare ai mamelucchi il territorio libanese. Il suo successore Soliman avrebbe riaffermato questo privilegio nel 1550; tuttavia, in assenza di fonti scritte e, quindi, certe, l'esistenza di questo privilegio per la Chiesa maronita fu difesa da tutti i Patriarchi ricorrendo all'appoggio degli ambasciatori francesi presso la Sublime Porta. Gli ambasciatori e i consoli, presenti lungo tutte le città della costa libanese, non esitarono a più riprese a porre sotto la propria tutela giuridica i Patriarchi, le gerarchie ecclesiastiche ed i semplici fedeli ogniqualvolta essi furono oggetto di persecuzioni da parte dei sultani ottomani. Questi ultimi infatti spesso si appellavano alla mancanza del *berat* per non riconoscere la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici maroniti e per rifiutare l'esecutorietà delle sentenze emanante, le potestà ed le immunità dalla giurisdizione statale del Patriarca e dei luoghi di culto⁸².

All'interno di questo quadro politico e giuridico di formale uguaglianza di tutti i sudditi e di rispetto delle competenze legislative e giurisdizionali di ogni comunità, il diritto matrimoniale si inserisce come ambito in cui la fluidità dei rapporti interconfessionali trova il suo limite invalicabile. L'endogamia nella conclusione delle unioni rimase un principio cardine della legislazione di ciascuna comunità, tanto da essere citata, nell'attuale situazione di cronica debolezza delle strutture statali libanesi, per ricordare come il rispetto delle differenze confessionali possa comunque armonizzarsi in una struttura statale dotata di poteri sufficienti per garantire la sopravvivenza e la prosperità dello stato⁸³.

Analizzando la normativa maronita in vigore all'epoca, si evidenzia in particolare il libro 19 del *Kitab al-Huda* (libro della direzione), il primo libro di diritto di questa Chiesa, in cui è definita la natura sacramentale del matrimonio, elemento che obbligava a imporre il divieto di unione con i non cristiani e con i cristiani "eretici", poiché essi non potevano ricevere validamente i sacramenti della Chiesa maronita. Questa normativa fu ribadita da tutti i concili succedutisi nel corso dei secoli⁸⁴.

Anche la normativa della comunità drusa vietava la celebrazione di matrimoni misti. Anzi, l'obbligatorietà di matrimoni endogamici nasceva con la comunità stessa, dal momento che la segretezza del proprio credo e la divisione della società tra "iniziati", che

⁸² Cfr Mariam de Gantuz Cubbe, *I maroniti*, op. cit., pag. 200

⁸³ Cfr Aida Kanafani-Zahar, Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de « laïcité relative », in *Archives de sciences sociales des religions*, num 109, gennaio- marzo 2010, pag. 119- 145.

⁸⁴ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 57-84.

possiedono le verità della fede, e i “non iniziati”, che invece non vi hanno accesso, creava de facto un divieto di unione anche tra alcuni degli stessi fedeli drusi. Non potendo rivelare i principi della fede ai “non iniziati”, gli “iniziati” potevano contrarre matrimonio solo con esponenti delle famiglie appartenenti a questa classe⁸⁵.

In seguito al primo sanguinoso episodio di violenza interconfessionale tra drusi e cristiani del 1841- 1842⁸⁶, il pluralismo religioso venne inquadrato in una struttura politico- amministrativa doppia: due *caimakam*⁸⁷, ovvero due rappresentanti del Sultano nelle persone di un governatore druso nella zona sud del territorio libanese e uno cristiano nel Nord della montagna, nominati entrambi dal rappresentante della Sublime Porta. Si creò, cioè, una territorializzazione del pluralismo religioso, che però nella realtà non esisteva, dato che la maggioranza della popolazione drusa e cristiana viveva in zone miste. Questa struttura amministrativa è interessante per il nostro studio solo per evidenziare il ruolo del “consiglio rappresentativo”, che avrebbe dovuto coadiuvare i due governatori e avrebbe dovuto vedersi attribuita un’autonomia giurisdizionale, che però non ebbe mai effettivamente. Infatti, le due comunità continuarono a fare riferimento alle strutture confessionali. Comunque è da rilevare che questo consiglio per la prima volta vide la partecipazione al potere politico-amministrativo di alcune comunità che erano giunte in quantità crescenti nella montagna libanese, come i greco-ortodossi, i greco- cattolici e i sunniti.

Secondo alcuni studiosi, con i due *Caimakam* si avvia il processo di istituzionalizzazione del confessionalismo, dal momento che si forma il principio giuridico della partecipazione al potere non più in quanto singoli sudditi dello stato ma in quanto singoli appartenenti ad una confessione, riconosciuta gradualmente come una “*personne morale de droit public*”⁸⁸.

L’autonomia della montagna libanese si intrecciò con il periodo delle *Tanzimat* nel decennio 1840-1860, perché anche in questo territorio arrivarono le tensioni interconfessionali derivanti dal sistema di protezioni ed immunità concesse dalle potenze

⁸⁵ Cfr. Alexa Moukarel Héchaime, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, in *Droit et cultures*, num. 59, anno 2010, pag. 121- 194.

⁸⁶ Le principali fonti storiche (Khair, Corm, Chevalier) concordano nell’individuazione di cause esterne alle due comunità nelle rispettive analisi delle origini dei massacri. In particolare, le mire espansionistiche dell’egiziano Ibrahim Pacha; la politica di Francia e Gran Bretagna, protettrici delle due comunità in questione, utilizzate da Parigi e Londra come “guerra periferica” per il controllo di una regione strategica dell’impero ottomano; la stessa Sublime Porta, che voleva spaccare la compattezza delle due comunità per ricondurre il monte Libano sotto il proprio diretto controllo.

⁸⁷ in arabo: قَائِم مَقَام *Qā’im Maqām*. Il termine indicava il ruolo di “facente funzioni” del Sultano a livello locale.

⁸⁸ Cfr. Antoine Khair, *Le mutaçarrifat du Mont Liban*, ed. Publications de l’Université Libanaise, Beirut, 1973, pag. 15.

europee ai cristiani e dalla proclamazione ufficiale da parte dei Sultani dei principi di uguaglianza formale di tutti i sudditi dell'impero. Ancora una volta, la montagna libanese superò la fase della violenza intercomunitaria attraverso l'istituzione di un regime politico-amministrativo, autonomo rispetto al Sultano ottomano, basato sulla ripartizione del potere tra confessioni.

La *Mutassarriyah* era, infatti, un regime politico caratterizzato dalla divisione del potere tra un governatore cattolico ma non libanese, che deteneva il potere esecutivo, e un consiglio formato dai membri delle diverse comunità, dotato del potere amministrativo.

Alla luce del nostro studio è importante porre l'accento sul ruolo di questo consiglio poiché la sua istituzione rappresenta un punto di svolta importante per comprendere il regime libanese attuale. Infatti, poiché la ripartizione tra confessioni del numero di membri del consiglio fu prevista già nell'accordo tra le potenze europee e l'impero ottomano, che istituì questo nuovo regime per il territorio libanese, si può affermare che tale consiglio fu il primo esempio dell'istituzionalizzazione del confessionalismo. Gli individui nominati membri del consiglio amministrativo non furono scelti in quanto singoli, ma in quanto fedeli della loro confessione, alla quale era stata riservata una quota fissa di posti. In tal modo l'appartenenza confessionale superò le competenze individuali, rendendo la comunità la vera detentrica del potere amministrativo e non più il singolo che esercitava la carica all'interno del consiglio⁸⁹.

Non deve, perciò, stupire che in questo periodo le competenze legislative e giurisdizionali delle comunità nelle materie ricomprese nello statuto personale non solo non vengano scalfite, ma anzi piuttosto riconfermate e rafforzate dal riconoscimento ufficiale concesso dal Sultano ad altre "nazioni" residenti in diverse regioni dell'impero, tra cui la montagna libanese. Così, le normative confessionali di queste comunità trasformarono il dualismo giuridico della montagna libanese in un vero e proprio pluralismo⁹⁰.

Il consiglio amministrativo rappresenta il prodromo dell'attuale ripartizione delle cariche politiche, amministrative e giudiziarie della Repubblica libanese, i cui membri sono scelti in base alla loro appartenenza religiosa, stante un sistema di quote che garantisce la rappresentanza di tutte le confessioni. E nel dualismo tra il potere legislativo del governatore e quello amministrativo del consiglio si può scorgere quel dualismo tra il potere centrale e quello comunitario, che non abbandonerà più questo paese e che durante

⁸⁹ Cfr. Ivi, pag. 176

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*

il mandato francese diverrà piuttosto una tensione tra il diritto di derivazione statale e quello di derivazione confessionale. La legislazione matrimoniale sarà al centro di questa dialettica, costituendo uno degli istituti centrali di ogni legislazione comunitaria.

CAPITOLO II

LA DEFINIZIONE DI MATRIMONIO

Dopo aver cercato di delineare la complessa definizione di “statuto personale” sul piano storico- giuridico, appare necessario definire l’istituto del matrimonio, nei suoi elementi essenziali, riguardo al diritto proprio delle comunità ufficialmente riconosciute in Libano.

L’analisi della normativa codicistica vigente nel paese per ogni confessione sarà oggetto del prossimo capitolo. In questa sede appare necessario definire unicamente l’istituto matrimoniale secondo la normativa propria del diritto islamico classico e del diritto canonico delle Chiese cattoliche ed ortodosse.

2.1 L’istituto del matrimonio nel diritto canonico delle Chiese cattoliche e delle Chiese ortodosse

Secondo il *Codex Iuris Canonici*⁹¹ (CIC) ed il *Codex Iuris Canonici Ecclesiarum Orientalium*⁹² (CCEO) il matrimonio è definito come “*il patto*⁹³ *con cui l’uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi, alla procreazione, all’educazione della prole, elevato da Cristo stesso alla dignità di sacramento*”. Le sue proprietà essenziali: l’indissolubilità, l’unicità, e la procreazione; proprio l’indissolubilità differenzia il matrimonio cattolico da quello delle Chiese ortodosse.

Infatti, per la disciplina cattolica la natura sacramentale del matrimonio sancita da Cristo impedisce a qualsiasi autorità umana⁹⁴ di sciogliere il vincolo; di esso se ne può riconoscere la nullità *ex tunc* con sentenza del competente tribunale ecclesiastico, qualora

⁹¹ Promulgato da Sua Santità Giovanni Paolo II nel 1983

⁹² Promulgato da Sua Santità Giovanni Paolo II nel 1990

⁹³ Definito *foedus* nel testo originario in latino.

⁹⁴ Costituisce eccezione la potestà del Santo Padre di sciogliere il matrimonio rato e non consumato, cd “privilegio petrino”.

E’ definito, invece, “privilegio paolino” (Cor. 7,12-17), CIC canone 1343- 1147 CCEO canone 854-858, la potestà del Santo Padre di concedere lo scioglimento del matrimonio celebrato tra due non battezzati, quando una parte riceva il Battesimo e l’altra parte ostacoli la pratica delle fede cattolica. In tal caso, per superare il contrasto tra l’indissolubilità e il bene della fede, valore superiore da tutelare, il coniuge convertitosi può passare a nuove nozze con una persona cattolica, liberandosi automaticamente («*ipso iure*») dal precedente vincolo coniugale, senza necessità di uno specifico provvedimento da parte dell’autorità ecclesiastica.

Questa potestà papale viene talvolta in rilievo nell’attuale sistema giuridico libanese perché trova una sua applicazione ai casi di persone di religione musulmana che, dopo aver contratto un matrimonio all’interno della comunità di nascita, si convertono al Cattolicesimo e chiedono successivamente di sposare un fedele di questa comunità.

al momento dello scambio del consenso almeno una delle parti escludesse una o più proprietà essenziali⁹⁵.

Le condizioni essenziali per contrarre un matrimonio sacramentale sono: che entrambe le parti siano battezzate, che siano libere dagli impedimenti a contrarre matrimonio previsti dal diritto canonico, che esprimano liberamente il proprio consenso e che siano “*iure habiles*”, cioè non siano affetti da malattie che impediscono la comprensione del significato del consenso espresso. Pertanto la coercizione, la paura, il timore reverenziale e la violenza rendono invalido il consenso.

Gli impedimenti riconosciuti sia dal CIC che dal CCEO sono: la minore età, il precedente vincolo e i voti religiosi definitivi, l’impotenza copulativa, la disparità di culto, il rapimento, l’omicidio del coniuge precedente da parte di uno dei nubendi, la parentela tra contraenti in linea retta o in linea collaterale fino al quarto grado, l’affinità in linea retta, la pubblica onestà⁹⁶.

Per il Codice della Chiesa cattolica di rito latino “*matrimoniū facit partium consensus*”: il vincolo matrimoniale ha origine con lo scambio del consenso tra i nubendi, conseguentemente il ministro di culto si limita ad assistere allo scambio del consenso.

Nelle Chiese cattoliche orientali, invece, la preghiera del celebrante (definito ministro benedicente) e l’incoronazione degli sposi, atti che sostanziano il “rito sacro”, costituiscono il momento generativo del vincolo, insieme allo scambio del consenso⁹⁷. In ciò si sostanzia una differenza tra l’istituto matrimoniale di rito latino e quello di rito orientale.

L’altra differenza riguarda la disciplina dei matrimoni misti, che, come vedremo, rappresentano una problematica relevantissima nel panorama giuridico libanese.

Secondo la definizione comune a entrambi i Codici, il matrimonio misto è “l’unione fra una parte battezzata nella Chiesa cattolica o accolta in essa dopo il Battesimo e l’altra ascritta ad una Chiesa o comunità ecclesiale acattolica⁹⁸”: è cioè il matrimonio tra due cristiani che hanno in comune la fede seppur non nella sua pienezza.

Si definisce invece matrimonio “*in disparitas cultus*” quello contratto tra parte cattolica e parte non battezzata: rientrano in questa categoria i matrimoni islamo-cristiani, che in Libano rappresentano una problematica di notevole interesse.

⁹⁵ Appare interessante ricordare che nella prima codificazione della Chiesa maronita fosse previsto l’istituto del divorzio ecclesiastico nel caso di adulterio commesso da parte della moglie.

⁹⁶ Canoni 1083-1094 CIC.

⁹⁷ Canone 826 CCEO.

⁹⁸ Cfr Raimondo Girgis OFM, *I matrimoni misti nelle Chiese patriarcali cattoliche, Siria- Libano- Giordania- Egitto*, ed Dar el Machreq, Beirut, 2004, pag. 126.

Se, da un lato, per la Chiesa di rito latino il matrimonio misto è retto esclusivamente dal diritto divino, comune a entrambe le parti in quanto cristiane, e dal diritto canonico, la disciplina del CCEO, dall'altro, prevede che il matrimonio misto sia retto, oltre che dal diritto divino e da quello canonico, anche dal diritto proprio della Chiesa cui l'acattolico appartiene⁹⁹. Ciò significa che qualora un matrimonio misto sia celebrato nella Chiesa della parte acattolica, è riconosciuto valido dalla Chiesa cattolica, se la parte cattolica è libera da impedimenti dirimenti, come ad esempio la celebrazione di un precedente vincolo¹⁰⁰. E' evidente l'intento ecumenico del CCEO, la cui giurisdizione si estende per la maggior parte dei casi in paesi in cui sono presenti da molti secoli anche le Chiese ortodosse ed in cui, quindi, i matrimoni misti sono numericamente rilevanti.

Per entrambi i Codici, comunque, il matrimonio misto celebrato nella Chiesa cattolica prevede come condizione di liceità la concessione della dispensa dalla forma canonica da parte dell'ordinario del luogo¹⁰¹. Analogamente, nel matrimonio in *disparitas cultus* la dispensa dalla forma canonica del matrimonio da parte dell'ordinario del luogo è necessaria per la parte cattolica per ottenere la cessazione del relativo impedimento.

Infine, bisogna precisare che il diritto patrimoniale matrimoniale non è ritenuto di competenza né del codice di diritto canonico latino né di quello delle chiese orientali. Tuttavia, come vedremo, i tribunali ecclesiastici in Libano definiscono anche i rapporti economici tra gli sposi, perché tale competenza fu riconosciuta in capo all'autorità ecclesiastica dalla legge che dal 1951 regola gli statuti personali delle comunità non musulmane. Ciò, peraltro, vale anche per le Chiese ortodosse, alle quali la legge statale riconosce la stessa competenza per quanto riguarda la disciplina dei rapporti economici tra i coniugi. Per quanto riguarda la disciplina matrimoniale di queste Chiese, bisogna ricordare che ognuna di queste ha una propria legislazione canonica, poiché, in quanto Chiese autocefale, non riconoscono alcuna autorità al di sopra di quella del Sacro Sinodo di ciascuna chiesa.

L'elemento che maggiormente caratterizza la disciplina matrimoniale nelle normative di queste chiese è la previsione dell'istituto del divorzio canonico: l'indissolubilità del matrimonio è declinata piuttosto nei termini di "unicità" e "irripetibilità" e un limite nel principio dell'*Oikonomia*, "l'economia", attenzione alle

⁹⁹ Cfr Carlo Corral Salvador, Velasio de Paolis, Gianfranco Ghirlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, ed San Paolo, Torino, 1993, pag. 411.

¹⁰⁰ Cfr Raimondo Girgis OFM, *op. cit.*, pag 204.

¹⁰¹ Tale dispensa viene concessa a condizione che la parte cattolica dichiari di essere pronta ad "allontanare i pericoli di abbandonare la fede cattolica" e assicuri di "fare quanto in suo potere per i figli siano battezzati ed educati nella fede cattolica".

concrete circostanze di vita della persona coinvolta, al fine di salvaguardarla da situazioni in cui il matrimonio è irrimediabilmente fallito¹⁰². Secondo tale principio, la disciplina matrimoniale di queste chiese prevede la possibilità di ottenere una dichiarazione di divorzio canonico da parte dell'ordinario del luogo, grazie alla quale è possibile contrarre un nuovo matrimonio. Il principio dell'*Oikonomia* garantisce la possibilità di ottenere due divorzi canonici, e quindi di contrarre tre matrimoni di fronte all'autorità ecclesiastica¹⁰³.

E' necessario sottolineare questo principio perché esso ricopre un ruolo di primaria importanza nell'attuale legislazione matrimoniale libanese, essendo il motivo principale dell'abiura del Cattolicesimo da parte di quei fedeli che desiderano ottenere la cessazione del vincolo matrimoniale con motivazioni che non rientrano nelle fattispecie normative in cui sia possibile invocare il riconoscimento della nullità matrimoniale secondo il diritto canonico delle Chiese cattoliche. Basti qui ricordare una pronuncia del 1955 della Corte di Cassazione libanese, l'organo chiamato a dirimere i conflitti tra giurisdizioni di tribunali religiosi diversi, che rifiutò di riconoscere la validità per le leggi dello stato della sentenza di divorzio pronunciata dal tribunale greco-ortodosso nel caso di una coppia di sposi convertitasi dalla Chiesa maronita a quella greco-ortodossa soli cinque giorni prima della presentazione formale della richiesta di divorzio presso il tribunale greco-ortodosso. Come vedremo meglio in seguito, questa differente disciplina circa la conclusione del vincolo matrimoniale costituisce la causa di un'ampia gamma di cosiddette "frodi alla legge", che lo stato ha cercato di limitare, ma che risultano irrisolvibili dal momento che manca una disciplina statale, quindi valida indipendentemente dalla comunità di appartenenza, che disciplini la cessazione del vincolo.

Inoltre, questo principio tocca l'oggetto di questo studio anche perché i matrimoni successivi al primo che la parte acattolica celebra con la parte cattolica sono ritenuti invalidi dal diritto canonico delle Chiese cattoliche, in quanto l'esistenza di un precedente vincolo contratto anche solo da una delle due parti è un impedimento dirimente al secondo matrimonio. In conseguenza, la parte cattolica sarà non coniugata per il diritto canonico cattolico e quella ortodossa sarà considerata coniugata validamente dalla propria Chiesa: ciò apre evidentemente a problemi di conflitti di competenza giurisdizionale tra le Chiese

¹⁰² Cfr Fabrizio Cecci, Rilevanza giuridica nella Chiesa Cattolica del matrimonio nelle Chiese Ortodosse, in *IURA ORIENTALIA*, num V, anno 2009, pag. 55.

¹⁰³ Tuttavia, solo il primo matrimonio gode della veste sacramentale, gli altri sono piuttosto riconosciuti come misure di "indulgenza", tanto che il rito del matrimonio prevede solo una benedizione da parte del celebrante, per integrare comunque nella comunità ecclesiale sposi che abbiano vissuto il fallimento della prima unione.

coinvolte¹⁰⁴, che richiedono l'intervento della Corte di Cassazione, come unico organo giurisdizionale titolare della potestà di risolvere tali conflitti secondo l'ordinamento statale.

Analizzando i diversi codici di diritto canonico delle Chiese orientali, è possibile mettere in rilievo due principi giuridici inerenti i matrimoni misti che svolgono un ruolo di primo piano nel quadro della normativa libanese: il primo è l'obbligo in capo alla parte non ortodossa di convertirsi ufficialmente alla Chiesa ortodossa al fine di poter celebrare validamente il matrimonio con un fedele di quella Chiesa. Ciò contrasta evidentemente con il dettato costituzionale della Repubblica libanese, che invece prevede la libertà di conversione per tutti i cittadini.

La non appartenenza alla Chiesa ortodossa è considerata impedimento proibitivo al matrimonio con un fedele della propria Chiesa nel diritto delle Chiese greco-ortodossa, e copto-ortodossa¹⁰⁵. Le Chiese siro-ortodossa e armeno-ortodossa hanno invece dichiarato non applicabile ai loro fedeli di nazionalità libanese delle disposizioni normative che obbligavano la parte cattolica a convertirsi al credo delle rispettive Chiese¹⁰⁶.

Se la chiesa siro-ortodossa e quella armeno-ortodossa riconoscono come validi i matrimoni celebrati nella Chiesa cattolica da un proprio fedele, le normative delle altre Chiese riconoscono come valida solo la celebrazione nella propria Chiesa e nella forma del proprio "rito sacro" di tutti i matrimoni cui sia parte un loro fedele. Ciò significa che le diverse discipline matrimoniali non riconoscono come valido il matrimonio celebrato nella Chiesa cattolica da un fedele appartenente ad una di queste Chiese e da una parte cattolica. Questa differenza nella legislazione riguardante i matrimoni misti ha avuto ripercussioni notevoli in Libano, dove i matrimoni misti sono andati aumentando nel corso dei secoli, raggiungendo numeri importanti già all'inizio del XX secolo, quando peraltro anche la Chiesa cattolica aveva ancora una disciplina fortemente contraria a tali unioni¹⁰⁷.

Come vedremo nel prossimo capitolo, questo problema giuridico ha avuto importanti ripercussioni sulla popolazione cristiana in Libano, pertanto dopo la

¹⁰⁴ Cfr Fabrizio Cecci, *op. cit.*, pag. 64-65.

¹⁰⁵ Questa Chiesa, l'ultima ad essere stata riconosciuta ufficialmente dalla Repubblica libanese, esige che la parte non copta ortodossa si converta al credo di questa Chiesa e venga addirittura ribattezzato, prima di poter sposare un fedele copto-ortodosso.

¹⁰⁶ Cfr Raimondo Girgis, OFM, *op. cit.*, pag. 220- 224.

¹⁰⁷ Fino alle disposizioni emanate in materia dal decreto *Orientalium Ecclesiarum*, emanato dopo il Concilio Vaticano II, era in vigore il *Motu Proprio Crebrae allatae*, emanato il 22 febbraio 1949, che al canone 50 prescriveva: "La Chiesa proibisce molto severamente e dovunque che si celebri il matrimonio tra due persone battezzate, delle quali una sia cattolica e l'altra invece sia ascritta ad una setta eretica o scismatica, anzi, se vi è pericolo di perversione del coniuge cattolico o della prole, il matrimonio è vietato dalla stessa legge divina."

conclusione della guerra civile¹⁰⁸, i Patriarchi delle Chiese orientali *sui iuris* e tre Chiese Ortodosse hanno concluso un accordo parzialmente derogatorio rispetto alle discipline canoniche delle diverse Chiese riguardo ai matrimoni misti¹⁰⁹.

2.2. *L'istituto del matrimonio nel diritto islamico classico*

Anche il diritto musulmano riconosce il *Nikāh*, istituto assimilato al matrimonio negli ordinamenti occidentali, come fondamento della famiglia, nucleo essenziale per il perpetuarsi di una società stabilmente ordinata.

Sebbene il matrimonio non assuma un valore sacramentale, esso ha comunque una forte connotazione religiosa poiché Muḥammad stesso lo identifica come uno dei principali obblighi di ogni musulmano, poiché permette il perpetuarsi della fede islamica e costituisce un freno alle relazioni sessuali illecite, che in base al dettato coranico costituivano un reato penale¹¹⁰. Pertanto, la legge islamica prescrive un solo atto giuridicamente vincolante per la valida conclusione del matrimonio: la stipulazione del contratto matrimoniale. Dal punto di vista strettamente giuridico, quindi, non sono necessari riti religiosi né la lettura del testo coranico.

La famiglia risulta, pertanto, costituita dai coniugi e dai figli legittimi. Nello specifico, poiché il matrimonio islamico ammette la facoltà per ogni uomo di contrarre validamente matrimonio con un numero massimo di quattro donne¹¹¹, la famiglia legittima è composta dal marito, dalle mogli e dai figli nati dalle unioni dell'uomo con queste ultime.

La poligamia rappresenta una delle caratteristiche più note e tipiche del diritto musulmano, e, evidentemente, una tra le differenze più rilevanti rispetto alla concezione giuridica del matrimonio secondo il diritto delle Chiese cristiane. Come vedremo, la poligamia pone un ostacolo giuridico relevantissimo, in particolare per la normativa delle

¹⁰⁸ Il 14 ottobre 1996 presso la sede patriarcale dei siro-cattolici a Dair Saiedett Al- Nagiat, Sharfè.

¹⁰⁹ Le tre Chiese ortodosse sono: quella armena, quella greca e quella siriana. Le Chiese cattoliche firmatarie sono invece tutte quelle riconosciute anche dalla legislazione libanese: Chiesa armena, caldea, maronita, melkita, latina e siro-cattolica.

¹¹⁰ Cfr. Nicola Fiorita, *L'Islam spiegato ai miei studenti: undici lezioni sul diritto islamico*, ed. Firenze University press, Firenze, 2010, pag. 32-44.

¹¹¹ Corano IV,3. “*Se temete di non essere equi con gli orfani, sposate allora fra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con loro, una sola*”.

Tuttavia, tale versetto viene spesso letto in combinato con Corano IV, 129 “*Anche se lo desiderate non potrete agire con equità con le vostre mogli*”. Attraverso la combinazione di queste due sure, molti giuristi musulmani, anche in Libano, hanno avviato un ripensamento dell'istituto giuridico della poligamia, affermando l'impossibilità per un uomo di essere assolutamente giusto ed imparziale con le proprie mogli e, cercando attraverso questo ragionamento, di limitare questo istituto all'ambito puramente teorico.

comunità cristiane, per la conclusione di matrimoni tra fedeli musulmani e cristiani in Libano.

Spesso l'istituto giuridico della poligamia viene associato alla disparità nello status coniugale tra diritti e doveri in capo al marito e quelli in capo alla moglie.

Come detto sopra, il *Nikāh* prevede la stipulazione di un contratto matrimoniale come unica condizione giuridicamente vincolante per la sua lecita conclusione. Proprio dalla natura di questo contratto matrimoniale discende un assetto discriminatorio tra i due coniugi¹¹².

Infatti, il *Nikāh* si caratterizza come un vero e proprio contratto bilaterale di diritto, da cui derivano diritti e doveri diversi tra i coniugi. Per il marito nascono diritti sulla persona della moglie e il dovere di pagarle il *mahr*, il donativo nuziale, al momento della stipulazione del contratto di matrimonio e di provvedere dopo al suo mantenimento; per la moglie dal contratto di matrimonio scaturisce il diritto al donativo nuziale, di cui essa potrà disporre senza necessità di autorizzazione da parte del marito, e al soddisfacimento dei suoi bisogni materiali ed il dovere all'obbedienza verso il marito¹¹³. Metà del donativo nuziale viene generalmente pagato al momento della stipulazione del contratto di matrimonio, mentre l'altra metà viene data alla moglie al momento della conclusione del matrimonio o per morte del marito o ripudio.

Appare opportuno segnalare che proprio l'obbligo del *mahr*, come elemento costituente il contratto di matrimonio, secondo quanto espresso già nel dettato coranico¹¹⁴, ha fatto propendere parte della dottrina sia musulmana sia europea per classificare il contratto di matrimonio come un contratto di compravendita.¹¹⁵ Non vi è, tuttavia, un'opinione concorde su tale aspetto, poiché altri giuristi identificano il contratto di matrimonio come un contratto che si differenzia da quello di compravendita per cause e scopi e, pertanto, non assimilabile¹¹⁶.

Oltre al *mahr*, costituisce elemento essenziale per il sorgere del vincolo di matrimonio il consenso dei soggetti chiamati a stipulare il contratto. Tale consenso deve essere espresso liberamente, cioè senza alcun vizio della volontà come ad esempio l'errore sulla persona o la violenza, che costituiscono cause di annullabilità del contratto. E',

¹¹² Cfr Voorhoeve Maaiké, *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, ed. Tauris, Londra, 2012.

¹¹³ Cfr, Nicola Fiorita, *op. cit.*, pag. 38-39.

¹¹⁴ Corano, IV,4.

¹¹⁵ Cfr Roberta Aluffi Beck Peccoz, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, 1990. Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, II edizione, ed. Dalloz, Parigi, 1987, pag. 258-259. Francesco Castro, Gian Maria Piccinelli (a cura di), *op. cit.*, pag. 40-41.

¹¹⁶ Cfr Vincenzo Abagnara, *Il matrimonio nell'Islam*, ed. Edizioni scientifiche italiane, pag. 10-13.

inoltre, nullo il matrimonio contratto in segreto o in assenza di due testimoni, dal momento che, per quanto esso sia un contratto che non prevede celebrazioni religiose, è necessario che l'atto sia pubblico. Per questo motivo, il contratto di matrimonio, secondo la vigente normativa libanese, deve essere redatto alla presenza anche di un giudice, presso il tribunale sciaraitico, che redige l'atto e raccoglie il consenso verbale delle parti¹¹⁷.

Per quanto riguarda i soggetti chiamati a esprimere la propria volontà, le diverse scuole giuridiche musulmane non sono concordi: le divergenze sorgono, nello specifico, sul ruolo della donna.

In particolare, per la scuola shafi'ita gli unici soggetti del matrimonio sono l'uomo e il *walī al-Nikāḥ*, figura rilevante nel diritto musulmano inquadrabile come "tutore" o "curatore matrimoniale" della donna, che secondo i giuristi shafi'iti non ha la capacità giuridica di concludere un contratto di matrimonio. Il *Walī* esprime, quindi, il consenso al matrimonio da parte della donna, ed è perciò soggetto del contratto insieme all'uomo. Solitamente egli viene scelto tra i parenti di sesso maschile più prossimi alla donna, ma in generale le condizioni necessarie per ricoprire tale carica sono: essere di sesso maschile, essere musulmano, di condizione libera, pubere, sano di mente e tenuto all'osservanza dei doveri religiosi. La conseguenza di questa visione giuridica del contratto di matrimonio è che per la scuola shafi'ita la donna sia considerata solo come oggetto del contratto. Tuttavia, altre scuole, ed in particolare quella hanafita, di fondamentale importanza per comprendere il diritto della comunità sunnita attualmente in vigore in Libano, hanno sempre riconosciuto anche la donna come soggetto del contratto di matrimonio, pur ammettendo la figura del *Walī*.

Nello specifico, è la donna che deve esprimere liberamente il suo consenso al matrimonio affinché possa validamente concludersi l'atto. Il *Walī* rimane come figura assimilabile ad un mandatario, che svolge il ruolo di favorire la conclusione di un atto di matrimonio per la donna da cui ha ricevuto il mandato, dovendo rispettare le condizioni poste da questa¹¹⁸.

Pertanto, la mancanza del *walī* per i giuristi hanafiti risulta configurabile solo come causa di annullabilità del contratto di matrimonio e non di nullità, come previsto invece dalla scuola shafi'ita.

Tutte le scuole giuridiche sono però concordi nell'individuazione delle altre cause di nullità: la parentela di sangue e di latte, il vincolo di affinità e, tra le cause che

¹¹⁷ Cfr Giorgio Prader, *Il matrimonio nel mondo*, ed. CEDAM, Padova, 1987, pag. 17- 20.

¹¹⁸ Cfr Ivi, pag. 26-28.

interessano maggiormente il nostro studio, riguardo esclusivamente alla donna la differenza di religione e l'esistenza di un precedente vicolo matrimoniale: il matrimonio della musulmana con un non musulmano è, quindi, nullo *ex tunc*, così come il matrimonio di una musulmana già coniugata.

Queste due fattispecie costituiscono due tra le differenze più rilevanti tra lo *status* maritale e quello muliebre nel diritto musulmano, giacché gli uomini possono concludere validamente un matrimonio con una parte non musulmana, così come possono contrarre più di un matrimonio vivente coniuge.

Per il nostro studio la diversa disciplina del matrimonio con una parte non musulmana riveste un ruolo di primaria importanza perché è tutt'oggi codificata nel codice dello statuto personale delle comunità sunnita e sciita e perché dal tentativo di aggirare questo divieto assoluto di matrimonio per le donne musulmane con uomini cristiani deriva la problematica dei matrimoni celebrati all'estero e, in parte, lo stimolo all'approvazione di una legge che autorizzi la celebrazione di matrimoni civili nel paese. Nessuna autorità religiosa musulmana, infatti, ha mai accettato di mettere in discussione tale divieto inderogabile e giustificato costantemente con il ricorso a quanto affermato dal Profeta stesso circa il dovere della moglie di obbedire al marito e il contestuale ruolo di guida della famiglia riconosciuto in capo a quest'ultimo. Accettare la validità e la liceità di unioni tra una donna musulmana e un uomo non musulmano significherebbe accettare che una musulmana debba obbedire ad un non musulmano, correndo quindi il rischio di dover venire meno agli obblighi connaturati alla propria fede, financo ad abbandonarla commettendo il reato di apostasia, pur di seguire il proprio marito¹¹⁹. Si deve poi ricordare che la differenza di religione è un impedimento allo *status* di erede, anche tra coniugi legittimamente coniugati: anche nel caso delle unioni ammesse dal diritto musulmano, si pone il divieto per la donna cristiana di ereditare dal marito musulmano, così come i figli della coppia, musulmani, non possono legittimamente concorrere nell'eredità della madre cristiana.

Ciò rimane ad oggi uno dei principali problemi cui le coppie "islamo-cristiane" devono fare fronte, anche quando riescono ad eludere la rigida normativa musulmana contraendo matrimonio civile all'estero.

¹¹⁹ Cfr Roberta Aluffi Beck Peccoz, Alessandro Ferrari, Alfredo Mordechai Rabello, Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti, pag. 200-201 ed. Giappichelli, Torino, 2006. L'autrice spiega: "La donna è per sua natura influenzabile: se accade che la non musulmana, sotto l'influsso del marito, si converta all'Islam, ciò, che pure non è necessario, non nuoce all'interesse della famiglia e corrisponde anche all'interesse meglio inteso della donna stessa. Se viceversa la donna musulmana, per seguire il marito nella sua fede, lasciasse l'Islam, commetterebbe apostasia."

Un altro aspetto dell'istituto del matrimonio che interessa in modo particolare questa indagine è rappresentato dalle modalità di scioglimento previste dal diritto islamico.

Prevedendo istituti profondamente diversi rispetto a quelli propri del diritto canonico delle chiese cristiane, lo scioglimento del matrimonio rappresenta una delle cause di conversioni dal Cristianesimo all'Islam, spesso identificate come frodi alla legge, perché motivate spesso soprattutto dalla decisione del marito di ricorrere all'istituto del ripudio, *ṭalāq*, per rendere immediata la cessazione del vincolo.

E, infatti, questo istituto giuridico assume un'importanza fondamentale nel diritto islamico classico perché rappresentava uno strumento molto diffuso per lo scioglimento del vincolo. Inoltre, esso è qualificabile giuridicamente come un atto unilaterale, rientrando nelle potestà di cui può avvalersi solo il marito. Infine, esso si caratterizza come un istituto complesso, dal momento che esistono diverse forme di ripudio.

Oggetto del ripudio è il vincolo matrimoniale, quindi la pronuncia da parte del marito della formula del ripudio¹²⁰ ne provoca la cessazione; tuttavia, il diritto musulmano ha cercato di limitare l'arbitrarietà di questo istituto differenziando tra "ripudio semplice" ed il "triplice ripudio". Nel primo caso, se il matrimonio è stato consumato, con la valida manifestazione da parte del marito di voler sciogliere il vincolo ne discende l'obbligo per gli sposi di vivere separati, ma il vincolo matrimoniale continua a perdurare.¹²¹ Durante questo periodo il marito può revocare la propria espressione del ripudio e rimangono in capo a lui gli obblighi di mantenimento della moglie; tuttavia se ciò non avviene, alla fine del periodo di separazione, il matrimonio viene dichiarato sciolto perché il ripudio diventa irrevocabile.

Rispetto all'epoca preislamica in cui tale istituto giuridico era largamente utilizzato in modo arbitrario, il diritto musulmano si pone in un'ottica innovatrice, perché tenta di limitare la discrezionalità del marito, imponendo un periodo di riflessione prima che la volontà di ripudiare la moglie assuma la forma di un atto irrevocabile¹²².

¹²⁰ Perché il ripudio sia valido è necessario che sia provata l'intenzione del marito. A tal proposito, sebbene non esistano formule determinate, i giureconsulti musulmani hanno ripartito tali formule in tre categorie. Se la prima, quella delle formule "formali", contiene tutte quelle espressioni che contengono la parola "*ṭalāq*" e che quindi esprimono la chiara e univoca volontà del marito, le altre categorie ammettono la prova del contrario perché mancano del requisito dell'univocità.

Le formule "equivalenti", infatti, presuppongono la volontà del marito, ma ammettono che possa essere provata la sua volontà contraria al ripudio.

Infine, le formule figurate indicano tutte quelle espressioni da cui non è possibile nemmeno ricostruire una volontà presunta da parte del marito, e, pertanto, lasciano in capo a questo l'onere della prova circa la sua volontà di voler utilizzare tali espressioni al fine di esprimere il ripudio verso la moglie.

¹²¹ La donna deve rispettare il periodo di ritiro, *'idda*, corrispondente a tre cicli mestruali.

¹²² Cfr Vincenzo Abagnara, *op. cit.*, pag. 93- 105.

Con l'irrevocabilità del ripudio la moglie acquisisce il diritto a ricevere la totalità della dote, a meno che essa non abbia commesso adulterio.

Il triplice ripudio, invece, si differenzia per la ripetizione per tre volte della formula di ripudio da parte del marito e fa scaturire l'immediata cessazione del vincolo. Inoltre, esso costituisce un impedimento temporaneo a che i due ex coniugi possano contrarre di nuovo un valido matrimonio tra di loro. Infatti, prima che un nuovo contratto di matrimonio possa essere stipulato, è necessario che la donna contragga matrimonio con un uomo diverso. Come vedremo meglio in seguito, nella legislazione attualmente in vigore per le comunità sunnita e sciita si fa sempre più ricorso al ripudio pronunciato dal giudice, al fine di limitare il carattere di arbitrarietà di tale istituto.

Esistono, poi, anche istituti bilaterali per la cessazione del matrimonio islamico: il *Khul'*, che prevede l'obbligo per la moglie di corrispondere una somma di denaro al marito affinché questo la liberi dal vincolo coniugale; il divorzio per mutuo consenso, in cui è con la sentenza di un giudice che il contratto di matrimonio cessa di produrre effetti giuridici.

Infine, nell'ottica di questo studio, appare necessario mettere in rilievo un ultimo istituto peculiare del diritto islamico, il matrimonio di piacere o temporaneo (*Nikāḥ al-mut'a*), che acquisisce un'importanza peculiare in quanto oggetto di contrapposte interpretazioni giuridiche da parte dei giuristi sunniti e di quelli sciiti. Le scuole giuridiche fondarono le proprie argomentazioni su diversi *aḥadīth*¹²³ che davano letture opposte su questo tipo di matrimonio, tanto che ancora oggi esso è condannato fermamente da tutti i giuristi sunniti perché equiparato ad una forma di prostituzione, mentre è ritenuto lecito dagli sciiti. Il *Nikāḥ al-mut'a* è ancora oggi un istituto giuridico compreso nella legislazione della comunità sciita libanese. Rispetto agli altri contratti di matrimonio, questo impone, come clausola ulteriore, che nel contratto sia espressa la durata dell'unione¹²⁴. Secondo la dottrina sunnita contemporanea questo istituto sarebbe fortemente discriminatorio nei confronti della donna, perché il contratto si scioglie automaticamente terminato l'arco temporale previsto nel contratto senza che in capo al marito si formino obblighi di mantenimento verso la moglie. Per quanto riguarda gli effetti sui figli che possono essere concepiti durante la durata del matrimonio di piacere, invece, essi sono considerati legittimi.

¹²³ Plurale di *hadīth*. Sono i "detti del Profeta", che costituiscono una delle fonti giuridiche nel diritto musulmano, insieme al Corano e alla Sunna.

¹²⁴ Cfr. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, ed. Einaudi, Torino, 2002, pag. 152- 153.

Il riferimento a tale istituto appare qui necessario poiché esso costituisce uno dei principali motivi di opposizione da parte della comunità sunnita ai matrimoni con sciiti, soprattutto quando la sposa appartenga alla prima comunità e lo sposo alla seconda. Come vedremo, queste coppie “miste” intermusulmane arrivano anche a celebrare il matrimonio nella forma civile all'estero per superare tali opposizioni e spesso sostengono le proposte di legge che intendono regolamentare anche in Libano la celebrazione dei matrimoni civili.

Messe in luce le principali discipline giuridiche confessionali dell'istituto del matrimonio, si possono comprendere gli aspetti che hanno generato le problematiche giuridiche più rilevanti nel quadro delle attuali legislazioni confessionali.

Come vedremo, questo pluralismo giuridico comporta attualmente rilevanti problemi in ordine ai conflitti di competenze tra tribunali diversi, alimenta il fenomeno delle frodi alla legge attraverso conversioni fittizie e genera ostacoli spesso difficilmente superabili per le unioni tra fedeli di comunità o di nazionalità diverse. Tuttavia, in un ambito giuridico ben preciso questo pluralismo giuridico si dissolve in un'omogeneità normativa che accomuna tutte le confessioni religiose: il divieto di celebrazione di matrimoni da parte di autorità civili nel territorio libanese. Questo aspetto, che tocca profondamente tanto le radici stesse dello stato libanese quanto i suoi sviluppi giuridici e sociali futuri, costituisce uno dei pochi elementi condivisi da confessioni religiose, altrimenti profondamente divise su molti altri aspetti fondamentali della normativa libanese.

CAPITOLO III

IL PLURALISMO GIURIDICO NEL DIRITTO MATRIMONIALE

Tutti gli stati sorti dal disgregamento dell'Impero ottomano, compresa la Repubblica libanese, hanno mantenuto il principio della personalità del diritto, inserendo gli statuti personali nel *corpus* normativo emanato durante gli anni in cui tali territori furono sottoposti al governo mandatario o al dominio coloniale francese o inglese.

Una volta ottenuta l'indipendenza, le legislazioni di questi paesi hanno conservato profondi legami con le normative delle ex madrepatrie in molti ambiti, tranne l'ambito del rapporto tra diritto statale e religione¹²⁵.

La struttura normativa dei paesi arabi indipendenti, infatti, mostra come ciascuno di essi, in forme e modalità diverse, abbia mantenuto il principio giuridico della personalità del diritto, ereditato dalla legislazione ottomana precedente alle *Tanzimat*. Ne sono derivate due conseguenze principali sul piano normativo: *in primis* il mantenimento degli statuti personali, nelle materie in cui già il diritto ottomano riconosceva l'esclusiva competenza legislativa e giurisdizionale delle comunità religiose; *in secundis* il riconoscimento, in forme e modalità diverse, del preminente ruolo giuridico dell'islam come religione praticata dalla maggioranza della popolazione e della *Sharī'a* come fonte del diritto statale.

3.1 Le particolarità del sistema degli statuti personali in Libano rispetto ai paesi della regione del Medio Oriente

Dall'analisi delle normative di questi paesi è possibile enucleare l'eccezionalità rappresentata dal diritto libanese: tra tutti i paesi eredi della tradizione giuridica ottomana, la normativa libanese è l'unica in cui il mantenimento degli statuti personali non si è accompagnato alla confessionalizzazione dello stato¹²⁶. Gli altri paesi della regione mediorientale, infatti, hanno mantenuto il regime degli statuti personali, riconoscendo alle minoranze non musulmane la facoltà di regolamentare il diritto di famiglia ed i rapporti personali secondo le normative proprie della confessione religiosa, ma, allo stesso tempo, hanno affermato, seppur con norme diverse, il particolare legame tra il diritto statale e quello islamico, posto in una condizione di superiorità rispetto ai diritti confessionali delle

¹²⁵ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 32

¹²⁶ Cfr Hiam Mouannès, *Liberté religieuse entre universalisme et communautarisme, le cas du Liban est-il à part ?*, in *Actes du VIIIème Congrès français de Droit Constitutionnel*.

comunità non musulmane. Se è possibile affermare che solo alcune Costituzioni proclamano la *Shari'a* fonte principale del diritto statale, è altrettanto necessario sottolineare che la maggior parte delle altre Costituzioni riconosce il diritto islamico come una delle fonti principali del diritto o concede all'islam il ruolo di religione di Stato, ovvero impone la professione della fede islamica come condizione indispensabile per ricoprire le più alte magistrature statali¹²⁷. Da tale quadro normativo emerge, quindi, come in molti di questi ordinamenti giuridici sia tollerata la presenza di cittadini di religione non musulmana ed ad essi siano garantiti dalla legge gli stessi diritti e libertà dei cittadini di fede islamica tranne che nella sfera delle garanzie dell'esercizio della libertà di coscienza e di religione, dove invece l'appartenenza ad una religione diversa da quella islamica è soggetta a limitazioni.

Sebbene, generalmente, le istituzioni politiche dei paesi della regione mediorientale abbiano vissuto un processo di separazione rispetto a quelle religiose, che ha portato al riconoscimento di principi, diritti e libertà per tutti i cittadini, risulta evidente che nella garanzia dei diritti afferenti la dimensione religiosa dei cittadini ha mantenuto gli organi statali hanno mantenuto in molti paesi un forte legame con le prescrizioni normative della religione islamica. Ciò incide anche nel diritto di famiglia, e specificamente nell'istituto matrimoniale, che hanno conservato una fortissima matrice religiosa in ognuno di questi paesi. Pertanto, tale materia risulta in molti ordinamenti giuridici interamente demandata alla normativa religiosa e risente spesso di limitazioni di matrice religiosa: si pensi alla mancanza in molti ordinamenti giuridici di una legge disciplinante il matrimonio civile e l'istituto del divorzio, al divieto di matrimonio per le donne musulmane con uomini non musulmani ovvero all'obbligo per tali uomini di convertirsi all'islam prima di celebrare tali unioni.

Allo stesso tempo è necessario sottolineare come l'assegnazione di una posizione predominante al diritto islamico si è accompagnata, nelle normative di alcuni paesi, ad una riduzione delle materie comprese negli statuti personali e, soprattutto, con il recupero della religione sotto la potestà statale, permettendo quindi alle istituzioni civili di controllare e contenere la religione e di promuovere riforme. Risulta molto interessante in tal senso l'art. 19 della Costituzione del Regno del Marocco¹²⁸ che, riconoscendo il re come "*Amir Al-*

¹²⁷ Cfr Monia Ben Jemia, Liberté de religion et statut personnel, in *Diritto e questioni pubbliche*, num. 9, anno 2009.

¹²⁸ Art. 19 Cost. *Il Re "Amir Al-Mu'minin" è il rappresentante supremo della Nazione e da ciò Simbolo di Unità. Deve essere il garante della perpetuazione e della continuità dello Stato. Come difensore della fede, deve garantire il rispetto della Costituzione. Deve essere il protettore dei diritti e delle libertà dei cittadini,*

Mu'minin” (Principe dei credenti), assegna al vertice dello stato il compito di vigilare sul rispetto della religione, così che egli ha *de facto* la potestà normativa di vietare interpretazioni delle norme religiose che siano in contrasto con "l'Islam di stato"¹²⁹.

In generale, comunque, la riduzione delle competenze normative e giurisdizionali riconosciute in capo alle autorità religiose nelle materie oggetto di questo studio è stata attuata nell'ottica del recupero della potestà normativa e giurisdizionale statale, e al fine di garantire alle istituzioni giuridiche e politiche dello stato gli strumenti per esercitare un controllo sul fenomeno religioso nei rispettivi paesi. Per quanto concerne gli statuti personali, in particolare, autorevole dottrina ha sottolineato la generale tendenza a immettere i giudici dei tribunali religiosi nell'ordine giudiziario statale e a produrre una “naturalizzazione delle regole di diritto musulmano, che si integrano negli ordini giuridici degli stati”, mentre “le normative delle comunità non musulmane sono considerate “esterne all'ordine giuridico statale, riconosciute da quest'ultimo solo a condizioni fissate da norme statali varate a tale scopo”¹³⁰.

Prima di analizzare approfonditamente il sistema normativo libanese, appare opportuno osservare le soluzioni giuridiche intraprese dagli altri Stati della regione, dove è presente una pluralità di confessioni religiose¹³¹, per disciplinare il diritto di famiglia, all'interno della più ampia e complessa cornice giuridica della regolamentazione delle libertà personali e del rapporto tra diritto statale e religioso.

Se, come detto, gli ordinamenti giuridici di questi paesi riconoscono, talvolta da decenni, la competenza delle autorità confessionali nelle materie che ricadono negli statuti personali e affermano l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, è pur vero che sovente le Costituzioni limitano le competenze delle autorità non musulmane ai casi in cui entrambe le parti provengano dalla stessa comunità, riconoscendo la competenza della legge islamica in caso di diversa appartenenza confessionale.

dei gruppi sociali e delle organizzazioni. Il Re deve essere il garante dell'indipendenza della Nazione e dell'integrità territoriale nel Regno e dei confini stabiliti

Si veda più diffusamente M. Oliviero, *Il costituzionalismo dei paesi arabi. I, Le Costituzioni del Maghreb*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 67.

¹²⁹ Cfr Francesco Alicino, La libertà religiosa nella nuova costituzione del Marocco, in *Rivista dell'associazione italiana dei costituzionalisti*, numero 4, anno 2003.

¹³⁰ Cfr Pierre Gannagé, “Le pluralisme des statuts personnels au Liban, son régime et ses limites », in *Le statut personnel en droit comparé, évolutions récentes et implications pratiques, actes du colloque international tenu à Strasbourg les 20-21 novembre 2006*, ed. Peeters, Leuven- Parigi, 2009, pag 164-171.

¹³¹ Intendendo prendere in considerazione tutti i paesi in cui la maggioranza della popolazione professi la fede islamica e che siano geograficamente compresi nell'ampia regione comprendente i paesi del Medio-Oriente e del Nord Africa, solo l'Arabia Saudita non ammette la presenza sul proprio territorio di fedeli che non professino la fede islamica. Tutti gli ordinamenti giuridici degli altri stati della regione riconoscono ufficialmente le comunità cristiane e ebraiche.

E' questo il caso, ad esempio, della Tunisia e dell'Egitto, nelle cui carte costituzionali si riscontrano riferimenti all'uguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge, rispettivamente fin dal 1861 e dal 1923¹³².

Proprio il caso dell'Egitto permette di sottolineare le conseguenze giuridiche del ruolo preminente riconosciuto alla legge islamica: in caso di conflitto tra persone appartenenti a comunità diverse la competenza è assegnata ai tribunali civili statali, che applicano una normativa fondata sulle prescrizioni giuridiche islamiche, anche qualora le parti in causa siano entrambe non musulmane (ad esempio una parte copta ortodossa ed una copta cattolica)¹³³. Parimenti, è possibile individuare la norma marocchina che riconosce la giurisdizione dei tribunali statali della famiglia, la cui normativa di riferimento trova fondamento nella legge islamica, per tutte le cause riguardanti due persone, di cui una almeno sia musulmana¹³⁴.

Le prescrizioni della Costituzione siriana come novellata nel 2002, invece, permettono di introdurre la problematica dell'effettiva uguaglianza di fronte alla legge dei cittadini non musulmani. Infatti, il primo e il secondo comma dell'articolo 3 della nuova carta costituzionale riconoscono la legge islamica come fonte principale del diritto statale e impongono l'obbligo dell'appartenenza all'Islam del Presidente della Repubblica, pur proclamando, all'ultimo comma del medesimo articolo, il rispetto di tutti i credi religiosi e la libertà di culto.¹³⁵

¹³² Gli articoli 86 e 88 della Costituzione tunisina, la prima del mondo arabo a contenere articoli che codificano l'uguaglianza di fronte alla legge e il divieto di discriminazioni religiose: « *tous le sujets du royaume tunisien, à quelque confession qu'ils appartiennent, ont le droit à une sécurité complète quant à leur personne, leurs biens...* », « *tous les sujets du royaume, à quelque religion qu'ils appartiennent sont égaux devant la loi...* ».

L'articolo 3 della Costituzione del 1923 del regno d'Egitto affermava che « *tutti gli egiziani sono uguali davanti alla legge, godono dei diritti civili e politici e sono ugualmente sottoposti agli obblighi e ai doveri pubblici, senza alcuna distinzione di razza, lingua e religione* ».

¹³³ Bisogna comunque precisare che in Egitto, la legge numero 1/2000 aveva ridotto il campo di applicazione da parte dei tribunali statali della normativa fondata sui principi islamici nei casi riguardanti non musulmani di religione diversa, perché aveva stabilito che non potevano essere messi in discussione i principi fondamentali delle altre normative religiose. Pertanto, ad esempio, i tribunali statali non potevano applicare la normativa riguardante la poligamia o il divorzio nei casi riguardanti cristiani.

¹³⁴ Cfr Monia Ben Jemia, *op. cit.*, pag 97-98 e 101.

¹³⁵ Articolo 3 della Costituzione approvata dal referendum popolare del 27 febbraio 2012

1. Il Presidente deve appartenere alla religione islamica.
2. La dottrina giuridica islamica è fonte principale della legislazione.
3. Lo Stato rispetta tutti i credi religiosi e garantisce la libertà di praticare tutti i riti, purché non contravvengano all'ordinamento generale.
4. Il benessere personale e lo statuto delle confessioni religiose sono rispettati e tutelati.

Appare, comunque, necessario ricordare il carattere laico dell'ideologia ba'athista su cui si fonda la Repubblica siriana, delineabile attraverso l'attività normativa dell'esecutivo, che ha garantito alle minoranze non musulmane il rispetto effettivo della libertà di religione e di culto, tanto che la normativa statale ammette la libertà di conversione anche per i musulmani che intendano passare al Cristianesimo e non prevede il reato di apostasia.

Ulteriori limiti al godimento delle libertà personali nella sfera precipua del diritto matrimoniale sono rintracciabili nelle disposizioni normative di altri paesi.

Una sentenza del 2005 del Tribunale amministrativo egiziano ha, ad esempio, dichiarato che i fedeli *bahá'í* non godono del riconoscimento ufficiale da parte dello Stato. Pertanto, la legge numero 1/2000 non riconosce loro il diritto di sposarsi, dal momento che tale atto sarebbe contrario all'ordine pubblico, interpretato evidentemente in riferimento alla legge islamica che riconosce solo il cristianesimo e l'ebraismo e qualifica come apostati i fedeli di qualsiasi altra religione¹³⁶.

L'esempio posto da questo caso trova una sua più approfondita spiegazione nel quadro costituzionale egiziano, ampiamente modificato per ben due volte negli ultimi quattro anni. Sia la Costituzione emanata nel 2012, in seguito all'elezione alla Presidenza della Repubblica del primo esponente dell'organizzazione islamica dei Fratelli Musulmani, sia quella del 2014, redatta invece principalmente da membri laici, hanno riconosciuto ai principi sciaraitici il rango di fonte principale della legislazione, assegnato per la prima volta con la riforma costituzionale del 1980.

Proprio il caso egiziano, tuttavia, permette di comprendere anche la seconda direttiva intrapresa da molti stati mediorientali nella disciplina dei rapporti con la religione islamica. Infatti, il riconoscimento alla normativa religiosa di questo ruolo predominante sul piano giuridico statale fin dal 1958 si accompagnò con il contenimento delle potestà delle autorità religiose da parte dello stato, che poco dopo l'indipendenza emanò una legge sullo statuto personale fortemente riduttiva delle materie comprese e delle potestà normative e giurisdizionali delle autorità religiose. Con la legge 122/1958, infatti, lo stato attuò per la prima volta la strategia della statalizzazione delle istituzioni religiose, attraverso l'attribuzione al Ministro degli *Awqaf* del controllo sulle attività dell'università Al-Azhar, una delle più autorevoli istituzioni accademiche dell'Islam sunnita, che si trovò inserita nel sistema di istruzione pubblica¹³⁷.

¹³⁶ Cfr Aldeeb Abu Sahlieh, L'apostasia nel diritto musulmano. Il caso dell'Egitto, in *Veritas et jus*, numero 6, anno 2013, pag. 48.

¹³⁷ Cfr Roberta Cupertino, La libertà religiosa nella "teocrazia costituzionale" egiziana, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, numero 34, anno 2014, novembre 2014.

Al contempo, nel 1982 due decreti ministeriali, il numero 16 e il numero 20, attribuirono al Ministero dei beni *Wafq* il controllo sui finanziamenti derivanti da queste opere "pie" e concessero agli imam lo *status* di "rappresentante" di tale Ministero.

Su tale argomento si veda più diffusamente Addeh, Fuad, *The legal framework of Mosque building and Muslim religious affairs in Egypt: towards a strengthening of State control*, disponibile su <http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/paper30.pdf>

In tal modo, il potere politico statale iniziò il recupero della precedente autonomia goduta dalle autorità religiose e attuò un controllo sull'interpretazione delle norme sciaraitiche insegnata dai religiosi.

Pertanto, nelle diverse norme dell'ordinamento egiziano si palesa la duplice traiettoria dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose: da un lato, l'islamizzazione dell'ordinamento giuridico, attraverso il riconoscimento all'islam del ruolo preminente tra le fonti del diritto statale, dall'altro lo stringente controllo sulle istituzioni, le autorità religiose e le loro interpretazioni delle norme religiose¹³⁸. All'interno di questa dicotomia, caratterizzante anche degli sviluppi giuridici di altri paesi della regione, si pone la garanzia del rispetto degli statuti personali delle comunità riconosciute dalla legge e della libertà di coscienza, dichiarate rispettivamente negli articoli 3 e 64¹³⁹. La normativa si dimostra tributaria del concetto islamico di “Genti del Libro”, poiché le uniche comunità riconosciute sono quella cristiana e quella ebraica, e del divieto di abbandono della fede islamica, poiché la norma costituzionale non contempla il riconoscimento del diritto alla conversione. Per comprendere l'effettiva portata di tale norma bisogna, infatti, ricordare che il divieto di apostasia è per il diritto islamico un principio fondamentale e non passibile di interpretazione, secondo quanto dichiarato anche dalla Corte costituzionale¹⁴⁰.

Di conseguenza, pur in assenza di una prescrizione inserita in Costituzione o in una norma di rango inferiore che vieti l'apostasia, essa è stata considerata contraria all'ordine pubblico egiziano dalla corte costituzionale¹⁴¹.

Tale atto, evidentemente ascrivibile nel novero della più ampia libertà di religione, trova una sanzione in molti ordinamenti giuridici mediorientali: la condanna per apostasia a carico del marito è, infatti, motivazione valida per la dichiarazione di divorzio da parte del giudice e per l'esclusione dal diritto successorio, oltre che per la legislazione egiziana anche per quella tunisina, giordana e algerina.

Infine, appare interessante notare come tutte le normative statali dei paesi mediorientali, a esclusione della Tunisia, prevedano un impedimento al matrimonio legato alla disparità di culto nel caso dell'unione tra un uomo non musulmano e una donna

¹³⁸ Nel 1971 il Presidente Sadat ottenne la promulgazione dell'art. 2 della Costituzione che riconobbe l'Islam come "religione di stato e i principi della Sharī'a come fonte preminente della legislazione". Inoltre, nel 1980 venne istituita la Camera della *Shura*, basandosi sul principio islamico della consultazione.

¹³⁹ “Freedom of belief is absolute. The freedom of practicing religious rituals and establishing the place of worship for the followers of revealed religions is a right organized by law”

¹⁴⁰ A questo organo l'attuale Costituzione ha mantenuto il potere di interpretare non solo le leggi ma anche i principi giuridici islamici, dal momento che questi costituiscono la fonte principale del diritto statale.

¹⁴¹ M.S. Berger, Apostasy and public policy in contemporary Egypt, in *Human rights quarterly*, pag. 723-724.

musulmana¹⁴². La disparità di culto, inoltre, rappresenta un impedimento assoluto anche all'eredità: in questo ambito si inserisce anche il Libano, mentre nuovamente ne è esclusa la Tunisia¹⁴³.

Parte della dottrina ha definito come “*constitutional theocracy*” questi ordinamenti giuridici in cui “la religione è istituzionalizzata ma, restando sotto il controllo dello stato, non può espandersi sino alla realizzazione della governante teocratica”.¹⁴⁴ Infatti, la divisione tra le istituzioni civili e religiose rende laici tali ordinamenti giuridici, ma l’inserimento della legge islamica tra le fonti del diritto restringe significativamente l’effettiva garanzia dei diritti fondamentali e delle libertà individuali e quelli delle minoranze religiose proclamati nelle costituzioni.

Proprio dal mancato riconoscimento al diritto islamico di qualsiasi ruolo predominante in rapporto agli altri diritti confessionali e dalla posizione di equidistanza dello stato rispetto a tutte le legislazioni comunitarie, origina quell’eccezionalità dell’ordine giuridico libanese per cui si è spesso parlato di una vera e propria laicità “alla libanese”. Tale laicità non si fonda, però, sull’imposizione da parte dello stato di un diritto proprio nei confronti della molteplicità dei diritti confessionali, com’è stato nel caso della Tunisia. Il sistema giuridico libanese trova il suo fondamento piuttosto sulla scelta che autorevoli giuristi hanno definito di “neutrale equidistanza” dai diritti confessionali di tutte le comunità.¹⁴⁵

3.2. La laicità “à la libanaise” : il difficile equilibrio tra diritti individuali e diritti delle comunità tra neutralità dello stato e confessionalismo

La normativa attualmente in vigore in ordine agli statuti personali ed il diritto matrimoniale è formata da norme di rango diverso: la materia trovò, infatti, la sua prima e più alta tutela già nella Costituzione, promulgata nel 1926 durante il governo mandatario francese; successivamente è stata disciplinata con atti legislativi emanati dal rappresentante del governo francese nei territori sottoposti al mandato; infine, da norme approvate dal Parlamento libanese indipendente.

¹⁴² Art. 30 del Codice algerino della famiglia; art. 39 del Codice marocchino.

¹⁴³ Il progressivo distacco del diritto statale tunisino rispetto a quello islamico, infatti, iniziato con l’eliminazione degli statuti personali confessionali già nel 1957, ha portato ad una marcata secolarizzazione dell’ordine giuridico del paese anche nel diritto di famiglia.

¹⁴⁴ Si veda sull’argomento Ran Hirschi, *Constitutional Theocracy*, ed. Harvard University Press, 2000.

¹⁴⁵ Cfr Antoine Messarra, *Le pacte libanais. Le message d’universalité et ses contraintes*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 1997

Cfr Lara Karam-Boustany, *Rapport Libanais, les minorités religieuses au Liban*, pag. 772.

Autorevole dottrina ha definito tale composita normativa statale come un “*droit de la coexistence*”¹⁴⁶ et “*laïcité communautaire*”¹⁴⁷, volendo in tal modo mettere in rilievo le principali peculiarità che rendono il diritto libanese un *unicum* nella regione. E’ possibile tracciarne innanzitutto due.

La prima è rappresentata dal rispetto dell’identità di ogni comunità riconosciuta dalla legge, da cui deriva il riconoscimento dell’autonomia legislativa e giudiziaria per ognuna di esse¹⁴⁸. La seconda peculiarità di tale sistema giuridico è la tutela dell’uguaglianza tra i diversi statuti personali, assicurata dalla mancata assegnazione ad un diritto confessionale del ruolo di ordine giuridico preminente in caso di rapporti giuridici tra persone appartenenti a comunità diverse¹⁴⁹. In tale equidistante neutralità del diritto statale rispetto ai molteplici diritti confessionali, si realizza la laicità del sistema giuridico libanese¹⁵⁰.

In quanto diritto statale, anche quello libanese ha la finalità di garantire la libertà di religione e di coscienza. Proprio il perseguimento di tale obiettivo conferisce al legislatore statale il potere di porre limiti alle competenze normative e giurisdizionali delle autorità confessionali. Si genera, pertanto, un rapporto dialettico tra il diritto statale e i diritti confessionali, che all’epoca attuale arriva a declinarsi anche in termini conflittuali, poiché lo Stato si trova chiamato a dover garantire le libertà personali a quei cittadini che rifiutano di sottomettere i propri rapporti personali alla giurisdizione di qualsiasi comunità¹⁵¹.

Vedremo, pertanto, come questo obiettivo, che lo Stato è all’epoca attuale sempre più sollecitato a perseguire, ponga una sfida che tocca le fondamenta stesse dello Stato perché intacca il pluralismo giuridico, chiedendo al legislatore di porre fine, nelle materie soggette agli statuti personali, all’assenza di un diritto statale valido per tutti i cittadini indipendentemente dalla comunità di appartenenza. Proprio in questa assenza è ravvisabile

¹⁴⁶ Cfr Pierre Gannagé, Le pluralisme des statuts personnels au Liban, son régime et ses limites, in *Le statut personnel en droit comparé, évolutions récentes et implications pratiques, actes du colloque international tenu à Strasbourg les 20-21 novembre 2006*, op. cit., pag 164.

Cfr Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 2012, pag. 36. L’autore parla di « *impératif de la coexistence* », che deve essere assicurato soprattutto nel senso della “*concordance islamo-chrétienne*”.

¹⁴⁷ Cfr Hiam Mouannès, op. cit., pag 2

¹⁴⁸ Cfr Antoine Messarra, Les aménagements juridiques des libertés religieuses au Liban, in *Les cahiers de droit*, vol 40, numéro 4, anno 1999, pag. 927-946.

¹⁴⁹ Cfr Perre Gannagé, « droit communautaire et droit privé (A propos de l’évolution du droit libanais face aux droits proche-orientaux) », in *Journal du droit international*, numéro 110, anno 1983, luglio-settembre 1983, pag. 479-508

¹⁵⁰ Cfr Hiam Mouannès, op. cit., pag 2.

¹⁵¹ Cfr Pierre Gannagé, “Le pluralisme des statuts personnels au Liban, son régime et ses limites », in *Le statut personnel en droit comparé, évolutions récentes et implications pratiques, actes du colloque international tenu à Strasbourg les 20-21 novembre 2006*, op. cit., pag. 165.

attualmente il limite più rilevante della “*laïcité communautaire*” dell’ordinamento giuridico libanese¹⁵².

Per il sistema giuridico libanese, quindi, si pone il problema della gestione dell’esteso e radicato pluralismo giuridico confessionale non tanto affinché un diritto comunitario non prevalga sugli altri, quanto piuttosto affinché lo stato possa salvaguardare l’unità dell’ordinamento giuridico statale e affermare la propria potestà normativa e giudiziaria, attraverso la creazione di norme per quei cittadini indisponibili a sottoporsi alla giurisdizione comunitaria.

Se la necessità di una normativa in tale materia si è imposta fin dalla conquista dell’indipendenza e della costruzione dell’ordinamento giuridico statale, è pur vero che i diversi disegni di legge presentanti nel corso dei decenni hanno sempre incontrato l’ostilità di molti partiti politici e della maggior parte delle autorità religiose. Come vedremo in seguito, negli ultimi anni alcuni cittadini hanno cercato di risolvere “dal basso” il problema della mancanza di una normativa statale disciplinante l’istituto del matrimonio per coloro che non intendano riconoscere l’autorità di alcuna comunità religiosa attraverso la celebrazione di matrimoni di fronte ai notai.

Al contrario, gli operatori del diritto hanno spesso appoggiato i tentativi di approvazione di una normativa statale, che permettesse il raggiungimento di questo obiettivo da parte dello Stato, con l’appoggio di larga parte della dottrina. Questa si è mostrata concorde nel sottolineare la necessità di un intervento del legislatore nazionale, dal momento che la tutela degli statuti personali e l’istituzionalizzazione del pluralismo legislativo trova la sua più alta garanzia direttamente nella Costituzione e le sue regole attuative in alcuni *arretés* emanati dall’Alto Rappresentante per il governo mandatario.

La normativa emanata durante il periodo mandatario ha un’importanza decisiva per questa indagine, perché durante questi anni il pluralismo giuridico, espressione del secolare pluralismo comunitario, fu oggetto della codificazione ancor oggi vigente per il diritto matrimoniale. In altre materie ricomprese negli statuti personali, invece, lo Stato libanese indipendente ha redatto una propria normativa, operando una parziale laicizzazione del diritto: è questo il caso del diritto successorio, per il quale nel 1959 è stata approvata una normativa statale, vigente tutt’ora solo per i cittadini non musulmani. I musulmani rimangono, infatti, sottoposti alla legislazione religiosa delle diverse comunità sunnita, sciita e drusa.

¹⁵² Cfr Hiam Mounnès, *op. cit.*, pag 2.

Il mantenimento in vigore della quasi totalità della legislazione mandataria differenzia nettamente il Libano dagli altri stati della regione sottoposti al mandato francese (o inglese) poiché questi ultimi, una volta ottenuta l'indipendenza, hanno espunto dal proprio diritto le norme approvate dalla potenza mandataria, scegliendo di regolamentare la materia degli statuti personali attraverso norme approvate dal legislatore nazionale.

La scelta compiuta dallo Stato libanese ha prodotto nell'epoca attuale lo sviluppo di un forte dibattito dottrinale circa la coesistenza nell'ordinamento giuridico di norme recanti discipline diverse su una medesima materia. Come anticipato, infatti, gli statuti personali trovarono tutela *in primis* direttamente nell'art. 9¹⁵³ della Costituzione promulgata nel 1926 e, successivamente, nel fondamentale *arrêt* numero 60 *Loi et Règlements* del 13 marzo 1936, emanato dall'Alto Commissario rappresentante a Beirut del governo di Parigi¹⁵⁴.

Attraverso questi due passaggi normativi il pluralismo legislativo acquisì i suoi tratti specifici: la Costituzione pose le diverse legislazioni confessionali le une in rapporto alle altre su un piano di uguaglianza e gli *arrêtés* dell'Alto Commissario indicarono le condizioni per il riconoscimento da parte del potere statale dell'autonomia normativa e giurisdizionale delle comunità. Come vedremo, il pluralismo giuridico descritto da queste norme prevedeva, comunque, il recupero da parte dello Stato di una propria potestà normativa e giurisdizionale nei confronti di quei cittadini che non intendevano appartenere a nessuna comunità religiosa. La mancata attuazione della norma disciplinante questa comunità definita nel testo "comunità di diritto comune" ha fatto sì che il pluralismo giuridico si sia declinato esclusivamente come confessionalismo giuridico: la pluralità degli ordinamenti si è limitata a quelli comunitari, istituendo pertanto un sistema giuridico "chiuso" alla normativa statale,¹⁵⁵ nel quale la potestà dello Stato trova riconoscimento esclusivamente nel campo della risoluzione dei conflitti tra legislazioni confessionali.

Tuttavia, prima di analizzare dettagliatamente la portata dei testi menzionati appare necessario completare il quadro giuridico dentro cui fu inserito l'art. 9 della Costituzione.

¹⁵³ Art. 9 *La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'Etat respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice, à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux.*

¹⁵⁴ Si rimanda al paragrafo successivo per l'esame degli articoli di tale *Arrêté*.

¹⁵⁵ Cfr Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes*, op. cit., pag. 75.

Esso, infatti, non rappresenta che uno degli assi portanti dell'ordine giuridico libanese e non può essere compreso se non nel combinato disposto con l'art. 95¹⁵⁶.

Nel loro insieme, queste disposizioni costituzionali sono comunemente utilizzate per classificare il regime libanese nei termini del "confessionalismo", sebbene ognuna di esse non rappresenti che un aspetto, legato agli altri ma portatore di problematiche diverse. Autorevole dottrina ha individuato due accezioni diverse, inserite nella Costituzione¹⁵⁷.

Vi è, innanzitutto, il confessionalismo "giuridico", che interessa questo studio perché riguarda la disciplina dei rapporti tra il diritto statale e i molteplici diritti confessionali e trova la sua massima espressione nelle disposizioni degli art. 9 e 10. La seconda accezione è il confessionalismo "politico", che trova la sua codificazione nel testo dell'art. 95, il cui testo fino alla riforma costituzionale del 1991¹⁵⁸ disciplinava la divisione per comunità non solo delle più alte magistrature del paese ma anche di tutti gli incarichi nella pubblica amministrazione e negli organi legislativo e giudiziario, attraverso la regola delle quote¹⁵⁹. Dopo la riforma costituzionale, successiva agli accordi di Ta'if del 1989¹⁶⁰,

¹⁵⁶ Art 95 Cost. : *La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionalisme politique, suivant un plan par étapes.*

Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes. Durant la période intérimaire:

A) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.

B) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence.

¹⁵⁷ Cfr Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes*, op. cit., pag. 32.

Cfr Wafaa Hadair, *La dimension religieuse dans le mariage au Liban*, tesi di dottorato non pubblicata, Université Montpellier I Faculté de Droit et Science Politique et Université Libanaise Ecole Doctorale de Droit et des Sciences Politiques, Administratives Et Economiques, pag. 28.

¹⁵⁸ Articolo 95 Cost. precedente alla modifica approvata nell'agosto 1990 e promulgata con legge costituzionale del 21 settembre 1991 « *A titre transitoire et conformément aux dispositions de l'article 1er de la charte du Mandat et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'Etat.* »

¹⁵⁹ La ripartizione in base all'appartenenza religiosa di tutte le cariche statali, a partire dalle più alte, era stata concordata anche nel "Patto Nazionale" (*al-mīthāq al-watānī*) del 1943, l'accordo non scritto con il quale i *leaders* politici delle comunità maronita e sunnita accettavano di rinunciare alle rispettive richieste di mantenimento delle antiche forme di protezione francese verso le comunità cristiane e delle rivendicazioni panarabe. Tale accordo, per quanto non scritto, è unanimemente ritenuto il fondamento dello stato libanese indipendente.

¹⁶⁰ Intesa negoziata nell'autunno del 1989 sotto l'egida della Lega araba per porre fine alla guerra civile. I principali punti degli accordi sono: la modifica delle quote nella rappresentanza parlamentare previste per i musulmani dal Patto nazionale libanese; l'affermazione della sovranità libanese nel Libano meridionale,

il testo riformato di tale articolo prevedrebbe specificamente il superamento del confessionarismo politico attraverso la soppressione della regola della suddivisione degli incarichi nella funzione pubblica secondo il sistema delle quote confessionali. La sua disapplicazione pressoché totale permette di introdurre una terza accezione del confessionarismo, definito come “*immixtion du politique dans le religieux et du religieux en politique*”¹⁶¹, dal quale derivano conseguenze significative anche per questa ricerca; in particolare, come vedremo, per quanto riguarda gli impedimenti giuridici che spesso ostano alla celebrazione di matrimoni tra fedeli di comunità diverse e che impediscono l’approvazione di una normativa statale disciplinante la forma civile del matrimonio¹⁶².

Per questo motivo l’analisi dei testi normativi inerenti l’istituto del matrimonio è strumento particolarmente efficace per studiare i limiti di tale sistema confessionale e la dialettica tra lo Stato e le comunità sviluppatasi nei complessi decenni di vita della Repubblica libanese. Infatti, lo studio delle norme costituzionali, degli *arrêtés* del periodo mandatario e delle normative approvate dal legislatore dopo l’indipendenza rende possibile ricostruire le origini e l’effettiva attuazione del regime confessionale stesso, poiché l’istituto del matrimonio, per la sua stessa natura di atto costituente la famiglia, si inserisce profondamente nella sfera delle libertà personali. Queste ultime vengono in rilievo *in primis* rispetto agli sposi, come libertà di contrarre matrimonio con chiunque, di sciogliere il vincolo e di indirizzare la conduzione della vita familiare; successivamente le libertà personali ricadono anche rispetto ai figli, in ordine alla libertà di educazione.

Risulta facilmente comprensibile, quindi, che ogni religione abbia inteso regolamentare tale istituto fin dal formarsi della propria dottrina, destinando alla disciplina di questa materia un’attenzione specifica, dal momento che la conservazione della dottrina passa in special modo attraverso l’educazione familiare impartita ai figli. Come visto nel capitolo precedente, nel corso dei secoli ogni comunità religiosa presente in Libano ha sviluppato la propria normativa attraverso l’approvazione di norme diverse e, talvolta, anche antitetiche.

all’epoca occupato da Israele; la legittimazione della presenza siriana come garante della pace, a un periodo di due anni (e che invece è perdurata fino al 2005).

¹⁶¹ Cfr Antoine Messarra, *La politification ou l’exploitation du confessionnalisme dans la compétition politique*, in *Le modèle politique libanais et sa survie (essai sur la classification et l’aménagement d’un système consociatif)*, ed. Publications de l’université libanaise, Beirut, 1983, pag. 114-132.

Cfr Wafaa Hadair, *op. cit.*, pag. 28. L’autrice si esprime sul punto sostenendo che « *La pratique politique, avec l’application de l’Accord de Taëf, a poussé les citoyens à s’investir dans leur carcan communautaire pour pouvoir s’affirmer sur la scène politique.* »

¹⁶² Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les régimes de statut personnel : authenticité et modernisation*, 2011 Beirut. Titolo originario in lingua araba *Anthimat al-ahwal al-shakhsyyaa fi Lubnan*.

Cfr Antoine Messarra, *Theorie juridique des régimes parlementaires mixtes*, *op. cit.*, pag. 52-53.

3.2.1. Il confessionalismo giuridico nella Costituzione

Come anticipato, il primo riconoscimento giuridico di queste antiche comunità da parte del potere statale si ebbe con la redazione degli articoli 9 e 10 della Costituzione, che rappresentano il cuore del confessionalismo giuridico.

E' necessario sottolineare, innanzitutto, che tale carta costituzionale è il frutto del lungo confronto tra il governo francese, attraverso i suoi Alti rappresentanti e i delegati incaricati da Parigi di redigere la Carta, e il popolo libanese.

L'approvazione di una Costituzione era, peraltro, uno degli obblighi in capo alla potenza mandataria, in base a quanto stabilito dalla Carta del mandato; val la pena ricordare come questa stessa Carta, agli artt. 6, 8 e 9, avesse disposto per il governo di Parigi l'obbligo di rispettare lo statuto personale delle diverse "populations" e i loro interessi religiosi¹⁶³. Lo stesso documento istitutivo del regime mandatario prendeva atto dell'esistenza nel territorio di comunità religiose, all'interno delle quali si ripartiva già la popolazione locale. In tal modo, quindi, i rappresentanti del governo francese si trovarono di fronte ad una già esistente divisione per comunità, eredità diretta del sistema ottomano delle *millet*. La Carta del mandato imponeva, pertanto, il rispetto di una realtà di fatto, ritenuta all'epoca già connaturale alla popolazione locale.

Con questo primo documento il diritto delle singole comunità viene elevato al rango di norma giuridica validamente riconosciuta anche dallo Stato, che aveva l'obbligo di "rispettare gli statuti personali", prendendo atto, quindi, della loro preesistenza al costituendo ordinamento statale.

Appare interessante l'uso della terminologia "Populations" in luogo di "comunità", che sottolinea come l'appartenenza religiosa non significasse solo l'appartenenza ad una fede, ma anche ad un più vasto "popolo". Per questo motivo, il diritto religioso non limitava la propria giurisdizione agli affari religiosi: esso era invero l'unico diritto esistente, e come tale regolamentava tutti gli aspetti della vita dei suoi fedeli *uti singuli*, la struttura dei loro rapporti interpersonali e con le autorità nonché la vita collettiva delle comunità in quanto tali¹⁶⁴.

¹⁶³ Art. 6.2 della Carta del mandato: "*un système judiciaire assurant, tant aux indigènes qu'aux étrangers, la garantie complète de leurs droits (...) Le respect du statut personnel des diverses populations et de leurs intérêts religieux sera entièrement garanti*".

Art. 8.3 : « *S'abstenir de porter aucune atteinte aux droits des communautés, (...) conserver leurs écoles, en vue de l'instruction et de l'éducation de leurs membres* »

Art. 9 : « *S'abstenir de toute intervention (...) dans la direction des communautés religieuses (...) dont les immunités sont expressément garanties*».

¹⁶⁴ Cfr Edmond Rabbath, *op. cit.*, pag. 96.

Senza queste premesse, appare difficile comprendere poi il portato dell'art. 9 della Costituzione, nel quale il riconoscimento delle comunità religiose e dei loro statuti personali trova la più ampia tutela.

Al fine di comprendere a pieno il portato di tale articolo, molti autori hanno prestato un'attenzione particolare al mantenimento nel testo da parte della «*Commission législative*»¹⁶⁵ della denominazione di “*Populations*” per indicare le comunità, mutuandola dal testo della Carta del mandato. In tal modo si è inteso mettere in rilievo che il processo storico-giuridico, vissuto dalle diverse comunità soprattutto durante il XIX secolo, le aveva ormai ampiamente trasformate da gruppi di fedeli a comunità a vocazione socio-politica, detentrici del potere politico e disciplinate da un *corpus* giuridico atto a disciplinare la vita della comunità nel suo complesso e non solo le materie religiose¹⁶⁶. La coscienza dell'appartenenza comunitaria aveva, quindi, acquisito una propria legittimità e si poneva sul piano giuridico come strumento di formazione del nuovo stato libanese, nell'epoca che avrebbe dovuto portare alla piena indipendenza dello Stato¹⁶⁷. Nella redazione della

¹⁶⁵ Tale commissione fu istituita in ottemperanza agli obblighi imposti alla Francia dalla Dichiarazione del mandato, con la finalità di negoziare un testo costituzionale. Risulta interessante mettere in rilievo come anche i membri di questa commissione furono scelti tra i rappresentanti delle comunità religiose, secondo la stessa logica di quote confessionali che aveva caratterizzato la partecipazione alle istituzioni statali durante il periodo ottomano.

Inoltre, la stessa ripartizione confessionale fu applicata per l'elezione del «*Conseil représentatif*» nel 1922, cui venne conferito il compito di adottare formalmente la Costituzione nel 1926.

¹⁶⁶ Il *Conseil constitutionnel* ha affrontato il tema della definizione giuridica di “comunità” con la sentenza del 17 maggio 1997 *Antonios Saad et Emilie Chéhadé c. Abraham Dadain*. I giudici hanno dichiarato, che, nella norma disciplinante la legge elettorale, fondata sul sistema delle quote di candidati riservate in ciascun collegio elettorale alle diverse comunità, l'appartenenza etnica non ha alcun rilievo, nemmeno nel caso della comunità armena, nella definizione giuridica di “comunità”, basata esclusivamente sull'appartenenza religiosa. I giudici hanno indicato questo come unico criterio di definizione anche nel caso degli armeni, che, pur rappresentando un gruppo sociale distinto per lingua, cultura e tradizioni diverse, è diviso in tre comunità religiose distinte, una cattolica, una ortodossa e una protestante. Poiché quest'ultima non è riconosciuta ufficialmente dallo Stato, i candidati armeni protestanti potevano partecipare alle elezioni concorrendo solo per i seggi riservati alla comunità protestante.

E' interessante ricordare che pochi anni prima dell'emanazione di questo arrêt, la Corte permanente di giustizia internazionale dell'Aja, con una sentenza del 31 luglio 1930, avesse dato la prima definizione di “comunità” riconoscendole tratti peculiari nella tradizione storico- giuridica orientale. La Corte dichiarò, infatti, che la comunità rappresentava «*une collectivité de personnes vivant dans un pays ou une localité donnée, ayant une race, une religion, une langue et des traditions qui leur sont propres, et unies par l'identité de cette race, de cette religion, de cette langue et de ces traditions, dans un sentiment de solidarité, à l'effet de conserver leur traditions, de maintenir leur culte, d'assurer l'instruction et l'éducation de leurs enfants, conformément au génie de leur race et d'assister mutuellement*».

Si veda Cour permanente de justice internationale de La Haye, définition «*communauté*», Affaire de Communautés greco- bulgares, in Guggenheim Paul, «*Les sujets du Droit International*», publication de l'*Institut des Hautes Etudes Internationales*, vol. 3 ; Genève, 1973, p. 739.

Cfr Pierre Gannagé *Le conseil constitutionnel libanais*, Centre d'étude des droits du monde arabe (CEDROMA), Beirut, pag. 8. L'autore scrive : «*Ce sont les communautés qui se retrouvent, pour des raisons liées à l'histoire, à la structure et à la physionomie propres à la nation libanaise, au cœur de la construction et du développement de l'Etat libanais. L'Etat libanais se confond dès lors aux communautés composant le peuple.*»

¹⁶⁷ Il professor Antoine Khair, già Presidente del *Conseil Constitutionnel*, ha espresso tale concetto affermando che «*Le régime politique libanais est un pacte communautaire auquel on a introduit une*

Costituzione, pertanto, i membri della “*commission législative*” non poterono non riflettere questa realtà giuridicamente pluralista e costituzionalizzare un legame di appartenenza giuridica tra lo Stato e i suoi cittadini mediato e condizionato dai criteri di una appartenenza comunitaria “*préalable*”¹⁶⁸.

Indubbiamente, l’architettura costituzionale disegnata dalla commissione esecutiva si basa sull’impossibilità per lo stato di ricondurre le comunità alla loro iniziale dimensione religiosa, recuperando per se stesso l’esclusiva competenza legislativa sulle materie comprese negli statuti personali. Pertanto, il testo costituzionale promulgato il 10 marzo 1926 propone un duplice riconoscimento: da un lato, quello dei diritti civili e politici e delle libertà fondamentali ai cittadini *uti singuli*; dall’altro, quello delle potestà normative e giurisdizionali alle comunità religiose in quanto “*communautés morales de droit public*”, cioè titolari di diritti connaturati al loro particolarismo religioso e allo stesso tempo stesso attori giuridicamente riconosciuti della vita politica¹⁶⁹.

Questo duplice binario è ben riconoscibile nell’*incipit* dell’art. 9, che si apre con la consacrazione della libertà di coscienza personale, definita “assoluta”.

Leggendo tale dichiarazione insieme a quanto espresso nel preambolo della Costituzione si può affermare che tale libertà sia stata posta come vero e proprio fondamento dello Stato da parte del costituente. Infatti, il testo dichiara espressamente che la Repubblica libanese, democratica, è fondata sul rispetto delle “*libertés publiques et en premier la liberté d’opinion et de conscience*”.

Una tutela così ampia ed “assoluta” alla libertà di coscienza ha significative ripercussioni sul diritto matrimoniale, poiché tale libertà si interseca quella di credo e, quindi, di conversione¹⁷⁰. Apparentemente, quindi, l’*incipit* dell’art. 9 limita la sfera dei

Constitution. Table ronde sur la question libanaise : vers des élections libres et transparentes ? Ecole spéciale d’architecture”, Parigi, 17 maggio 2005, pag. 2.

¹⁶⁸ Cfr George Craft, pag. 272.

¹⁶⁹ Cfr Antoine A.Khair, *Les communautés religieuses au Liban personnes morales de droit public*, conferenza tenuta presso l’Université Saint Joseph, faculté de droit et sciences politiques, disponibile su www.cedroma.lb

On peut dire, cependant, que l’Etat libanais n’a pas créé le régime communautaire, il n’a fait qu’en hériter depuis la première déclaration ottomane datant de plus d’un siècle et demi et accordant à des communautés religieuses un droit de législation et un droit de juridiction, en matière de statut personnel.

Cfr George Craft, pag. 289.

Cfr Elisabeth Picard, *Le Liban, Etat de discord. Des fondations aux guerres fratricides*, ed. Flammarion, Parigi, 2001.

¹⁷⁰ Cfr Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, ed. Publications de l’Université Libanaise, Beirut, 1973.

diritti riconosciuti alle comunità, in quanto impedisce loro, almeno formalmente, di porre ostacoli giuridici alla libera scelta dei propri fedeli di convertirsi ad altra confessione¹⁷¹.

In realtà l'articolazione seguente dell'art. 9, introduce al contrario una prima limitazione alla garanzia della libertà di coscienza. Come sottolineato da parte della dottrina, infatti, l'espresso richiamo all'Altissimo costituisce un primo riconoscimento dell'elemento religioso come fondamento della società e, quindi, dello Stato.¹⁷² Pertanto, la libertà di coscienza pare porsi al centro dell'ordinamento costituzionale unicamente nella sua declinazione di libertà di credenza nell'Altissimo: il singolo cittadino è libero di credere in una delle confessioni che lo Stato dichiara di rispettare nel proseguo del testo dell'articolo. Tale prescrizione genera il problema del rispetto della libertà di coscienza degli individui che decidono di non credere. Pertanto, se il dettato costituzionale esprime la tutela di tutte le credenze religiose, ponendo come unico limite espresso quello dell'ordine pubblico, non altrettanto può dirsi rispetto alla tutela della libertà dei cittadini di essere atei o agnostici.

Si sottolinea, in particolare, l'importanza della delimitazione del concetto di libertà di coscienza garantita in questo articolo, poiché essa ha una diretta conseguenza nel diritto matrimoniale: se, infatti, la garanzia costituzionale tutela tale libertà in modo assoluto, essa dovrebbe essere intesa anche come libertà di non credere, quindi di poter validamente contrarre matrimonio secondo una normativa statale, priva di richiami alle norme confessionali.

Proprio l'articolata formulazione di questa norma e il bilanciamento che esso intende effettuare tra i diritti degli individui e quelli delle comunità fanno sì che questa norma abbia assunto un ruolo centrale nel dibattito circa l'introduzione di una normativa statale "laica" atta a disciplinare l'istituto matrimoniale. Se da un lato le diverse proposte di legge in materia hanno sempre fatto riferimento alla tutela della libertà di coscienza

¹⁷¹ Cfr. Pierre Gannagé, *Droit intercommunautaire et droit privé (A propos de l'évolution du droit libanais face aux droits proche- orientaux)*, in *Journal du droit international*, num. 110, anno 1983, giugno settembre, pag. 479-508.

¹⁷² Hiam Mouannès afferma « *Au Liban la religion, bien suprême, se confond à l'homme, à la personne et au citoyen. Conscient de l'importance de la religion dans la société libanaise et dans le cœur des citoyens, l'Etat libanais n'omet pas de rendre hommage au Très- Haut. Cet hommage constitue une sorte de serment constitutionnel garantissant la sincérité et l'effectivité du respect par l'Etat de la liberté religieuse* ».

Si veda anche Edmond Rabbath, *op. cit.*, pag. 96. Secondo l'autore, l'inserimento dell'espressione "*en rendant hommage au très haut*" significa che lo Stato crede ufficialmente nell'esistenza di Dio, che, quindi, si obbliga nei suoi atti a realizzare i comandamenti generali, comuni alle tre grandi religioni monoteiste, e che intende conservare una neutralità assoluta verso le diverse fedi, senza accordare mai una preferenza diretta o indiretta a nessuna contro le altre.

afferzata nella prima parte di questo articolo, gli oppositori ad una tale normativa hanno sempre sottolineato le tutele riconosciute alle comunità nella seconda parte di questo testo.

Infatti, la parte finale dell'articolo esprime chiaramente l'uguale garanzia per le "populations" del rispetto dei propri statuti personali, indipendentemente dal "rito"¹⁷³ cui esse appartengono.

Indubbiamente, consacrando l'uguaglianza di tutti i "riti", il testo pone in risalto la specifica laicità libanese in rapporto a quanto, invece, affermato dalle Costituzioni dei paesi dell'area medio-orientale circa la preminenza della religione e del diritto islamico. Tuttavia, leggendo tale prescrizione normativa in combinato disposto con l'art. 95, si comprende appieno come questo articolo consacri il confessionalismo giuridico e traduca l'equidistante neutralità dello Stato dalle comunità religiose in un sistema di "federalismo personale" o "*federalisme de législation*"¹⁷⁴, in cui ogni singolo cittadino viene riconosciuto dallo stato giuridicamente sottoposto alla legislazione della comunità religiosa cui aderisce. A queste comunità religiose lo Stato, quindi, riconosce giuridicamente potestà legislative e giurisdizionali nei confronti dei propri fedeli e istituzionalizza il loro ruolo di corpi intermedi, mediatori tra i singoli cittadini e le istituzioni statali.

La descrizione fatta di tale sistema giuridico dal giurista Michel Chiha all'epoca della conquista dell'indipendenza del paese è divenuta nel corso del tempo il punto di partenza per l'indagine scientifica di gran parte della dottrina successiva, poiché egli affermò che "il regime dello statuto personale in Libano è un regime di diritto comunitario federale; in effetti, le diverse comunità libanesi costituiscono tra di loro un gruppo federale che gode dello stesso potere e della stessa autonomia. La Camera dei deputati in Libano rappresenta al fondo un aspetto originale del federalismo: come in Svizzera ci sono i

¹⁷³ Edmond Rabbath, nella sua opera *La Constitution libanaise : origines, textes et commentaires*, ed. Publications de l'Université libanaise, Beirut, 1982 dedica un'attenzione particolare all'uso di tale terminologia di carattere eminentemente religioso, dal momento che "rito" nel diritto proprio delle Chiese è sinonimo di criterio religioso atto a differenziare sul piano dottrinale le comunità cristiane tra di loro, specie quelle cattoliche. E questo era il senso con cui anche gli ottomani avevano usato tale denominazione. Questo particolare porta l'autore a sostenere che nel 1929 ancora non si considerasse di erigere anche i fedeli musulmani in comunità distinte in funzione delle differenze dottrinali.

¹⁷⁴ Si veda in tal senso Antoine Messarra, *Théorie générale du système politique libanais, essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Parigi, 1994 e dello stesso autore *Les aménagements juridiques de la liberté religieuses au Liban*, op. cit., pag 930-931.

L'autore sostiene che tale federalismo debba applicarsi sul piano giuridico in associazione al modello di democrazia consociativa, poiché la struttura della società libanese risulterebbe rispondere a tre criteri precisi: *elle est segmentée en plusieurs communautés différenciées par des facteurs religieux, ethniques ou idéologiques. Les fractures que ces segmentations inscrivent dans la société sont irréductibles. De plus, au sein de chacun des segments ainsi constitués, la cohésion interne est grande. L'autorité des élites s'exerce sur toute la communauté. Enfin, le compromis et la négociation entre les élites de chacune des communautés sont institutionnalisés et constituent la forme essentielle de pilotage du pays.*

cantoni, qui ci sono le comunità confessionali, i primi hanno come fondamento un territorio, le seconde una legislazione, l'adesione allo statuto personale".¹⁷⁵

Per questo motivo, non sarebbe possibile per lo Stato creare un sistema di potere centralizzato sia sul piano politico sia su quello giuridico, avocando a sé l'esclusiva competenza normativa e giurisdizionale su tutte le branche del diritto, comprese quelle proprie degli statuti personali¹⁷⁶.

Allo stesso tempo, però, demandare esclusivamente alle comunità la disciplina giuridica di queste importanti materie ha fatto sì che l'attuazione di questo articolo della Costituzione abbia di fatto impedito un qualsiasi ruolo normativo dello Stato.

E' interessante ricordare che, mentre era in corso il procedimento di approvazione della Costituzione, l'allora Alto Commissario, Henri de Jouvernal, tentò di introdurre una normativa estremamente restrittiva delle potestà giurisdizionali dei tribunali confessionali, attraverso la promulgazione dell'*Arrêté* num. 261 del 28 aprile 1926. Tale atto, all'art.2¹⁷⁷, riconobbe la competenza di tali organi solo riguardo alla formazione del matrimonio, alla dichiarazione di nullità o di dissoluzione del vincolo e alla determinazione degli obblighi di mantenimento tra gli ex coniugi e nei confronti della prole. Di fronte alle immediate proteste delle autorità di tutte le comunità religiose, l'Alto Commissario sospese l'*Arrêté*, abbandonando qualsiasi progetto di delimitazione restrittiva delle competenze delle autorità confessionali¹⁷⁸.

I testi normativi attuativi del complesso dettato costituzionale hanno dimostrato come si sia verificata piuttosto una compressione dei diritti dei singoli a favore di quelli

¹⁷⁵ Articolo pubblicato sul giornale *Le Jour* il 30/7/1947, riportato in Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière des statuts personnels au Liban et en Egypte*, disponibile online sul sito www.cedroma.usj.edu.lb ed in Antoine Messarra, *Théorie juridiques des régimes parlementaires mixtes*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 2012. « *Le régime du statut personnel au Liban est un régime de droit communautaire fédéral; en effet, les diverses communautés libanaises constituent entre elles un groupe fédéral jouissant du même pouvoir et de la même autonomie. La Chambre des députés au Liban représente au fond un aspect original du fédéralisme: comme en Suisse il y a des cantons, il y a ici des communautés confessionnelles, les premiers ont pour base un territoire, les seconds une législation, l'adhésion à un statut personnel* ».

¹⁷⁶ In questa problematica si inserisce poi, anche le tutele riconosciute alle comunità in ordine alla libertà di insegnamento, che tutela espressamente anche la libertà di istituire strutture scolastiche appartenenti alle comunità. Dal momento che la libertà di educazione rappresenta una delle libertà più importanti per tutte le comunità religiose, e in modo particolare per quelle cristiane, tutte le confessioni hanno provveduto nel corso del tempo ad utilizzare ampiamente il testo dell'articolo 10 per creare moltissime istituzioni scolastiche ed universitarie, che hanno sviluppato fortemente un sistema di welfare parallelo rispetto a quello statale, che ha visto comprimersi molto il proprio ruolo educativo.

¹⁷⁷ Art. 2 *arrêté* num. 261 del 28 aprile 1926 « *Sont de la compétence des juges du statut personnel les questions suivantes relatives au statut matrimonial : formation du mariage, nullité du mariage, dissolution et relâchement des liens du mariage (séparation, dissolution et répudiation), pension alimentaire entre les époux* ».

¹⁷⁸ *Cfr* Basile Basile, *op. cit.*, pag 146

delle comunità soprattutto nel diritto matrimoniale, giacché il testo normativo emanato dall'Alto Commissario che avrebbe dovuto istituire il matrimonio civile non ha mai visto la luce né durante il mandato né nell'attuale epoca.

Appare pertanto necessario proseguire la nostra analisi attraverso l'analisi del *corpus* normativo che ha dato attuazione a questo articolo della costituzione.

3.3 L'istituto del matrimonio nella legislazione mandataria: l'impossibile comunità di diritto comune

Come anticipato, le norme adottate durante il periodo mandatario costituiscono tutt'oggi una fonte primaria nello studio del diritto matrimoniale per una duplice ragione. In primo luogo, esse hanno tentato di dare attuazione al principio costituzionale della tutela della libertà di coscienza, prevedendo l'introduzione di una normativa statale, quindi non soggetta ad alcun riferimento religioso, disciplinante i rapporti giuridici, tra cui l'istituto del matrimonio riveste un'importanza precipua per il suo fondamentale ruolo sociale, dei cittadini libanesi che non si riconoscevano in nessuna confessione religiosa. In secondo luogo, durante il periodo del mandato l'attività normativa ha dato attuazione al testo costituzionale, che prevedeva il riconoscimento degli statuti personali delle comunità ed alla loro potestà giurisdizionale.

E', quindi, evidente il nesso tra la suddetta normativa, tuttora in vigore, e le attuali problematiche inerenti l'istituto matrimoniale, quali l'istituzione del matrimonio civile e la regolamentazione statale dei matrimoni tra persone appartenenti a comunità diverse.

L'*Arrêté* n°60 *Lois et Reglements* (L.R.) emanato il 13 marzo del 1936 e modificato dall'*Arrêté* n° 146 del 18 novembre 1938, emanati dall'allora Alto Rappresentante del governo mandatario, il conte Damien de Martel, costituiscono la legge organica, che ripartisce le comunità in due categorie ben distinte: le comunità "storiche", definite anche "di statuto personale", e le comunità di diritto comune. Nella definizione di entrambe le categorie l'Alto Rappresentante introduce due elementi innovatori rispetto alla precedente normativa ottomana, perché lo scopo dell'attività legislativa del governo mandatario fu innanzitutto quella di considerare la popolazione libanese nel suo complesso, al di là delle differenze religiose, come il destinatario unico della normativa emanata dagli organi di governo.

Per questo motivo il primo elemento innovatore dell'*arrêté* 60 L.R., riscontrabile nella definizione delle comunità "storiche", è costituito dal riconoscimento nel loro novero anche di quelle musulmane. In questo modo la potenza mandataria estese il regime

comunitario anche all'*Umma* islamica e concesse il primo riconoscimento giuridico ai fedeli appartenenti a branche dell'Islam diverse da quella sunnita. Infatti, il testo dell'*arrêté* nomina anche le comunità sciita, drusa, alauita e ismailita.

L'estensione di questa ripartizione comunitaria dei cittadini e del relativo diritto anche alle comunità musulmane apparve come un fattore di frattura rispetto all'epoca precedente, poiché queste vennero giuridicamente poste sullo stesso piano delle comunità non musulmane e alle loro autorità religiose venne rivolto l'invito a presentare i rispettivi statuti personali affinché potessero essere riconosciuti come atti aventi forza di legge dal governo¹⁷⁹.

Insieme a quelle musulmane, l'*arrêté* riconobbe anche le comunità storiche cristiane, definite "patriarcali", e la comunità ebraica, definita "sinagoga". La loro elencazione, che ne delimitò il numero, fu riportata nell' *Annexe 1*: la Chiesa maronita, la Chiesa latina, la Chiesa greco- ortodossa, la Chiesa melchita, la Chiesa siro- ortodossa, la Chiesa siro-cattolica, la Chiesa armeno ortodossa, la Chiesa armeno-cattolica, la Chiesa assira, la Chiesa caldea, la comunità protestante, la sinagoga di Beirut, la sinagoga di Damasco.

Tali comunità vennero definite "storiche" in quanto il governo dovette prendere atto della loro preesistenza rispetto all'introduzione del regime mandatario. Il criterio giuridico utilizzato per il riconoscimento della loro storicità fu la presenza di una produzione normativa che fissasse per ogni comunità "*l'organisation, les juridictions et la législation*". La legislazione introdotta dai francesi considerò, quindi, la presenza di tale *corpus* normativo come lo strumento privilegiato per dimostrare la formazione e il mantenimento della irriducibile identità di ciascuna comunità. Come sottolineato da numerosi autori, con queste due disposizioni la laica Francia si astenne dall'avocare al legislatore civile l'esclusiva competenza legislativa e giudiziaria in tali materie.

Con la promulgazione di questo *arrêté*, quindi, il governo francese intese dare la prima concreta attuazione al dispositivo costituzionale precedentemente analizzato, per quanto concerneva la tutela dei diritti e delle legislazioni delle comunità.

¹⁷⁹ Art. 1 *Sont légalement reconnues, en tant que communautés à statut personnel, les communautés historiques dont l'organisation, les juridictions et la législation sont fixées par un acte législatif.*

Art. 2 *La reconnaissance légale d'une communauté à statut personnel a pour effet de donner au texte définissant son statut force de loi et de placer ce statut et son application sous la protection de la loi et le contrôle de la puissance publique.*

Art. 10 *Les membres syriens et libanais des communautés à statut personnel sont soumis en matière de statut personnel au statut légal de leur communauté et, sur les points non régis par ce statut, aux dispositions de la loi civile.*

Allo stesso tempo, il legislatore mandatario introdusse un secondo elemento innovatore rispetto al precedente diritto ottomano, con lo scopo di dare la stessa attuazione anche al testo costituzionale che imponeva il rispetto assoluto della libertà di coscienza dei singoli. Questa seconda innovazione giuridica ha importanti ripercussioni su questo studio, perché tocca direttamente l'istituto del matrimonio.

L'art. 14 del citato *arrêté*¹⁸⁰, infatti, introdusse la seconda categoria di comunità, quella di diritto comune, al fine di offrire tutele giuridiche e strumenti normativi per una vita sociale paritaria tra i fedeli delle comunità religiose ed i libanesi che non appartenevano ad alcuna comunità "storica" o che desideravano abbandonare la loro comunità nativa per aderire a una dottrina o a una filosofia di loro scelta.

Le prescrizioni contenute in questo e nei seguenti articoli intesero organizzare la formazione e il funzionamento della comunità di diritto comune e posero una seria limitazione alla giurisdizione delle comunità religiose nelle materie degli statuti personali, *in primis* nel diritto matrimoniale. E', infatti, evidente come l'istituto matrimoniale sia connesso più di molti altri alle convinzioni morali e religiose degli individui, che su tali convincimenti personali informano la vita familiare originata dal matrimonio.

Il combinato disposto di questo articolo con l'ampia tutela della libertà di conversione riconosciuta dall'art.11¹⁸¹ dello stesso *arrêté* permette di delineare complessivamente la struttura legislativa che il governo mandatario aveva intenzione di impiantare nel paese, incentrata sul bilanciamento tra diritti e tutele riconosciuti alle comunità e quelli riconosciuti ai singoli. La disciplina della libertà di conversione introdotta dall'art. 11 riveste un'importanza primaria per la tutela delle libertà dei singoli perché privò le autorità religiose della potestà di impedire l'uscita dei fedeli dalla propria comunità, riconoscendo ai soli ufficiali di stato civile la potestà di accogliere le dichiarazioni di conversione, rese in conformità alle prescrizioni formali prescritte¹⁸².

¹⁸⁰ Art. 14 *arrêté* 60 L.R. 30 marzo 1936 « *Les communautés des droit commun organisent et administrent librement leurs affaires dans les limites de la législation civile* ».

¹⁸¹ art. 11

¹⁸² Cfr Pierre Gannagé Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un Etat multi-communautaire. L'exemple libanais, in *Proche Oriente Etudes Juridiques*, num. 33-34, 1981, pag. 217-228.

Tali prescrizioni riguardavano essenzialmente la presenza di due testimoni e la presentazione di una lettera di accettazione dell'autorità della nuova confessione.

E' necessario ricordare che l'Alto Commissario aveva provveduto con due *arrêté* dal 1924 e del 1932 all'istituzione degli uffici di stato civile all'interno, dell'amministrazione pubblica, preposti alla trascrizione degli atti di stato civile riguardanti gli statuti personali, in primis quindi gli atti di matrimonio. Fino al 1924 tali uffici erano sottoposti alla giurisdizione delle autorità religiose. Il passaggio sotto la giurisdizione statale permette di comprendere perché il riconoscimento della libertà di conversione tramite formale dichiarazione da rendersi di fronte all'ufficiale civile, alla presenza di due testimoni, rappresentò una vera garanzia per chi sceglieva di convertirsi circa l'impossibilità per le autorità della comunità abbandonata di impedire la conversione.

Ai fini della delimitazione dell'istituto del matrimonio, risultano centrali le norme dell'*arrêté* che regolamentarono, nello specifico, la conversione dei coniugi sia come singoli sia come coppia e, tutt'oggi in vigore, rappresentano una delle criticità più evidenziate dagli operatori del diritto. Partendo dalla prescrizione generale dell'art. 11, l'Alto Commissario intese disciplinare anche le conseguenze giuridiche della conversione di quei cittadini che avessero precedentemente contratto matrimonio secondo le norme dello statuto personale della comunità di appartenenza.

Ancora una volta, il legislatore mandatario intese effettuare un bilanciamento tra diritti riconducibili in capo a soggetti diversi: da un lato vi era la necessità di garantire la stabilità dell'istituto del matrimonio, dall'altro, la necessità di garantire la libertà di conversione anche a chi avesse contratto un vincolo matrimoniale secondo una normativa confessionale.

Per questo motivo, la normativa all'art. 23¹⁸³ operò una distinzione tra gli effetti giuridici della conversione di uno solo degli sposi e la conversione congiunta della coppia. Nel primo caso il matrimonio e i suoi effetti giuridici rimangono soggetti alle norme dello statuto personale della comunità sotto la cui autorità il matrimonio era stato celebrato. In questo modo il legislatore intese tutelare il principio della certezza del diritto e la posizione del coniuge che invece non intendeva cambiare la propria fede.

Nel secondo caso, invece, il matrimonio e gli effetti giuridici da esso derivanti sono stati ricondotti sotto la giurisdizione della confessione alla quale i coniugi congiuntamente decidono di convertirsi. Anche in questo caso l'obiettivo del legislatore fu di mantenere la certezza del diritto e la stabilità del vincolo matrimoniale, riconoscendo che l'espressione della volontà familiare era individuabile nella decisione della coppia di sottoporre la vita personale e familiare a una normativa diversa da quella di celebrazione del matrimonio.

La volontà degli sposi nella concorde determinazione della normativa cui sottoporre il proprio vincolo matrimoniale veniva ulteriormente garantita dal secondo *arrêté* costituente la Legge organica, il numero 146/L.R. del 18 novembre 1938. Gli artt. 22 e 25¹⁸⁴, infatti, autorizzavano i cittadini libanesi, unitisi in matrimonio all'estero con la forma civile prevista dalla normativa del paese di celebrazione, a far valere la disciplina

¹⁸³ Art. 23 *Si l'un des deux époux quitte sa communauté, le mariage et les écrits concernant le statut personnel demeurent soumis à la loi qui a célébré le mariage ou sous le régime de laquelle ces écrits ont été conclus.*

¹⁸⁴ Art. 25.1 *Le mariage contracté en pays étranger entre Syriens ou Libanais et entre Syriens ou Libanais et Etrangers, est valide s'il a été célébré dans les formes usitées dans ce pays.*
Art. 25.2 *Si la forme ainsi que les effets du mariage tels qu'ils résultent de la loi sous l'empire de laquelle le mariage a été contracté ne sont pas admis par le statut personnel de l'époux, le mariage sera en Syrie et au Liban régi par la loi civile.*

straniera di fronte al giudice civile libanese. Evidentemente tale normativa intese porre un ulteriore limite alla competenza giurisdizionale dei giudici religiosi e si propose di tutelare specificamente le unioni contratte da cittadini appartenenti a confessioni diverse, dal momento che tali unioni potevano essere soggette a divieti o impedimenti da parte delle legislazioni religiose¹⁸⁵. Questo era particolarmente il caso del divieto di contrarre matrimonio con fedeli non ortodossi stabilito dal diritto di tutte le Chiese ortodosse e degli impedimenti posti dal diritto delle Chiese cattoliche in merito ai matrimoni in “*disparitas cultus*” e con fedeli non cattolici. Per i fedeli musulmani è necessario ricordare il divieto posto alle donne musulmane di contrarre matrimonio con uomini non musulmani.

La dottrina più autorevole appare concorde nel sottolineare che questa ampissima tutela delle libertà personali, tra cui quella di conversione e quella di contrarre matrimonio fuori dalle normative religiose, rappresentasse allo stesso tempo una precondizione ed una conseguenza dell’istituzione di comunità di diritto comune, disciplinate dalla normativa civile: il combinato disposto delle norme riguardanti la comunità di diritto comune e la libertà di conversione avrebbe permesso l’effettiva creazione di un sistema normativo di *federalismo personale aperto*¹⁸⁶. Tale struttura giuridica avrebbe dato attuazione all’intero dettato costituzionale perché avrebbe riconosciuto il peculiare ruolo delle comunità religiose, come elementi cardine della struttura dello Stato, e avrebbe garantito anche la tutela dei diritti di quei cittadini indisponibili a sottomettere ad una normativa religiosa la disciplina dei propri rapporti personali, in quanto non credenti o intenzionati a contrarre unioni vietate dalle normative religiose.

Senza l’approvazione di una normativa statale, quindi, l’ampio spettro di queste libertà personali si sarebbe ridotto alla sola libertà di conversione da una fede ad un’altra, escludendo la libertà di non credere e rendendo il sistema giuridico del paese un “*federalismo personale chiuso*”, in cui è preclusa la facoltà di disattendere all’obbligo di appartenenza comunitaria¹⁸⁷.

Effettivamente, la mancata approvazione ancora oggi di una legge statale disciplinante la comunità di diritto comune ha *de facto* reso i libanesi titolari esclusivamente della libertà di cambiare religione, ma non di non praticarne alcuna, lasciando anche i non credenti, per quanto attiene al diritto rilevante, soggetti alla

¹⁸⁵ Cfr Pierre Gannagé, L’Etat face au pluralisme des statuts familiaux au Liban, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multicommunautaires*, Beirut, 2001, pag. 53-54.

¹⁸⁶ Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban, in *Droit et culture*, numéro 59, anno 2010, pag.121-164.

Cfr Antoine Messarra, *Les aménagements juridiques des libertés*, op. cit., pag 932-934.

¹⁸⁷ Cfr *ibidem*

confessione cui formalmente per nascita appartengono. Sul diritto matrimoniale la conseguenza più dirompente è stata l'impossibilità di contrarre validamente matrimonio secondo il rito civile: il *Conseil d'Etat* ha, infatti, sancito in via giurisprudenziale che la disciplina della comunità di diritto comune può avvenire esclusivamente per mezzo di un' autorizzazione del legislatore. Il *Conseil d'Etat* ha escluso la validità di qualsiasi atto amministrativo in materia poiché solo il Parlamento può validamente istituire una nuova comunità e disciplinarne il relativo statuto personale¹⁸⁸.

Questa non è, tuttavia, l'unica limitazione in ordine all'effettiva tutela dell'assoluta libertà di coscienza. Come ricordato da autorevole dottrina, infatti, « *ces Arrêtés sont parvenus à rendre effectif, sur le plan social, le principe d'égalité entre les minorités chrétiennes et l'ensemble des musulmans; ils eurent un effet plus révolutionnaire encore par rapport à la liberté de conscience qu'ils rendirent absolue et la conversion dans les deux sens qui fût ainsi instituée. Cette portée considérable ne pouvait pas toutefois passer inaperçue, ni manquer de causer un profond ébranlement dans les masses musulmanes* ». ¹⁸⁹

Volendo l'Alto Commissario istituire strumenti legislativi cogenti indistintamente per tutti i cittadini, tali *arrêtés* erano destinati ad esplicitare la propria forza di legge anche nei confronti dei fedeli musulmani, dando luogo a tre elementi di contrasto con il diritto religioso: la divisione dell'*Umma* in funzione delle differenze dottrinali e l'omologazione alle comunità non musulmane su un piano di uguaglianza nei rapporti con lo Stato; il riconoscimento della libertà di conversione dall'Islam ad altra religione, ovvero a nessuna fede, in aperta contrapposizione con il divieto coranico di abiura dell'Islam; il riconoscimento della libertà di contrarre matrimoni in forma civile e per le donne la libertà di sposarsi con uomini non musulmani, in contrasto con il divieto a tali unioni sancito dalla legge coranica.

La dialettica derivante dalla contrapposizione di norme originate da sistemi giuridici diversi è significativa per questa ricerca perché, essendosi risolta a favore del diritto di derivazione religiosa, permette di comprendere quanto nell'ambito dei rapporti personali il diritto religioso fosse all'epoca sentito come l'unico vincolante, al di là dell'attività normativa civile.

¹⁸⁸ *Arrêtés* del 4 marzo 1976 e del 4 giugno 1976.

¹⁸⁹ Cfr Edmond Rabbath, *La Constitution libanaise : origines, textes et commentaires*, ed. Publications de l'Université libanaise, Beirut, 1982

Cfr Basile Basile, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban : étude juridique comparée*, ed. Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 1993.

Le conseguenze di questo confronto tra diritto civile e diritto religioso, conclusosi a favore del secondo, si evidenziarono nuovamente quando nel 1959 il legislatore indipendente intese avocare a sé la competenza in materia di diritto successorio e continuano a riproporsi nel dibattito attualmente in corso circa la necessità di una disciplina statale dell'istituto matrimoniale. Immediatamente dopo l'indipendenza, infatti, il Parlamento trovò la netta opposizione delle autorità musulmane all'approvazione di una normativa finalizzata a uniformare il diritto successorio per tutti i cittadini, indipendentemente dalla confessione religiosa, poiché tale materia giuridica rientra tra le competenze dell'autorità religiosa islamica.

La potestà normativa dello Stato entrò in contrasto con quella delle comunità musulmane, risolvendosi ancora una volta a favore delle seconde. Conseguentemente a tutt'oggi anche in tale materia i cittadini libanesi sono sottoposti a normative diverse, in base all'appartenenza confessionale: se per i cittadini di fede musulmana vigono norme religiose trascritte nei rispetti statuti personali, i non musulmani sono sottoposti alla normativa statale. E' necessario precisare, comunque, che l'emanazione delle normative disciplinanti il diritto successorio dei fedeli laici non è mai stata considerata dalle autorità religiose non musulmane una propria potestà esclusiva: esse ne sono state titolari, in base a quanto deciso dal potere statale, quando quest'ultimo ha riconosciuto tale materia tra quelle sottoposte al regime dello statuto personale. Infatti, precedentemente all'approvazione di tale legge statale, i libanesi non musulmani erano sottoposti all'applicazione della legge musulmana¹⁹⁰.

All'epoca dell'approvazione di questi *arrêtés*, invece, la reazione contro il governo mandatario fu caratterizzata, oltre che da parole di condanna da parte delle autorità, anche da violenze perpetrate da parte della popolazione¹⁹¹.

L'opposizione popolare si fece così veemente che il nuovo Alto Commissario, Gabriel Puaux, dovette retrocedere ed emise l'*arrêté* numero 53 L.R. del 30 marzo 1939,

¹⁹⁰ Cfr Pierre Gannagé, L'Etat face au pluralisme des statuts familiaux au Liban, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multicommunautaires*, op. cit., pag. 41-42 e 52-53.

L'autore descrive l'origine storica di questa sottomissione di cittadini non musulmani alla legge musulmana affermando che nella materia successoria non venivano toccati dogmi religiosi; perciò, quando il potere statale ha reso le autorità religiose titolari della potestà giurisdizionale su tale materia, esse non hanno esitato a regolare i litigi tra i propri fedeli applicando il diritto "qui leur était le plus accessible, celui du pouvoir dominant (droit romano-baranti, droit musulman)".

¹⁹¹ Il professor Rabbath nella sua opera ricorda che in molte moschee le proteste furono guidate da diverse autorità religiose che fecero propria la frase "nous ne sommes point des tawa'ef, nous sommes la Oumma islamique".

Per comprendere più dettagliatamente il particolare frangente storico bisogna anche ricordare che la promulgazione del secondo *arrêté* della legge organica, il 18 novembre 1938, coincise con il rifiuto da parte del governo francese di sottomettere al parlamento il trattato franco-siriano firmato a Parigi il 9 settembre 1936.

il cui unico articolo disponeva che “*les arrêtés numéro 60 L.R. du 13 mars 1936, fixant le statut des communautés religieuses et 146 L.R. du 18 novembre 1938, modifiant et complétant l’arrêté numéro 60 L.R., sont et demeurent sans application à l’égard des musulmans*”.

Le conseguenze per le comunità ed i cittadini musulmani furono duplici: per le prime, venne meno l’obbligo di omologazione dello statuto personale da parte dello Stato; per i fedeli, invece, non fu più riconosciuta la libertà di conversione e la facoltà di contrarre validamente matrimoni all’estero nella forma civile.

Rimanendo in vigore quest’ultima facoltà per i cittadini di fede non musulmana, l’interpretazione estensiva del testo dell’*arrêté* 146/L.R. del 18 novembre 1938 fece sì che i matrimoni contratti all’estero tra una parte musulmana e una non musulmana fossero riconosciuti validi dalla giurisdizione statale. Tuttavia, come esamineremo in seguito, solo con la revisione dell’art. 79 del Codice di procedura civile lo Stato ha potuto precisare l’esclusiva competenza in materia della Corte di Cassazione. Nel corso degli anni, l’assenza di una normativa statale applicabile alle unioni civili contratte all’estero ha *de facto* indebolito l’efficacia di tale attribuzione di competenza esclusiva alla Corte di Cassazione, essendo insorti in materia ripetuti conflitti di competenza tra i tribunali religiosi e quelli civili. Già durante l’epoca del mandato si era resa necessaria l’istituzione del Tribunale dei conflitti, deputato a definire i suddetti conflitti in ultima istanza.

3.4. La legislazione successiva all’indipendenza

Solo con l’indipendenza del paese, le autorità musulmane non poterono più opporsi all’omologazione delle proprie comunità alle altre non musulmane, perché in attuazione di quanto previsto dall’art. 95 Cost. la gestione dello Stato fu ripartita in base ad un sistema di quote confessionali. Anche le comunità musulmane necessitarono, quindi, di uno strumento legislativo che ne riconoscesse le potestà normative, giurisdizionali e i privilegi in capo alle autorità.

L’epoca immediatamente successiva all’indipendenza fu caratterizzata dalla strutturazione su base comunitaria dello Stato sul piano giuridico e politico, in ottemperanza alle prescrizioni degli artt. 9 e 95 della Costituzione. Questo processo giuridico percorse *iter* diversi per quanto riguarda la codificazione degli statuti personali

delle comunità musulmane e di quelle non musulmane, segnando due diverse modalità di relazione tra il diritto statale e quelli confessionali¹⁹².

Stante la specificità di questo studio, appare necessario fissare l'attenzione sulle norme che disciplinano la libertà di coscienza, che ricomprende quella di conversione e quella di non credere, la libertà di contrarre matrimoni con fedeli appartenenti a comunità diverse e il riconoscimento di unioni celebrate all'estero tra cittadini libanesi o tra una parte libanese ed una straniera. Infine, saranno approfonditi i tentativi di instaurazione del matrimonio civile effettuati a più riprese e con strumenti giuridici di natura diversa.

Appare, comunque, opportuno ricordare in questa sede che tale processo di codificazione degli statuti personali si è intersecato con le disposizioni contenute negli artt. 11 e 14 del citato *arrêté* 60 L.R. del 30 marzo 1936 e l'art. 25 dell'*arrêté* 146 L.R. del 18 novembre 1938, che, pur in larga parte disattesi, non sono mai stati ufficialmente abrogati dal legislatore.

Secondo autorevole dottrina l'*iter* di codificazione degli statuti personali si è sviluppato attraverso due modalità diverse per le comunità non musulmane da un lato e le comunità musulmane dall'altro. Il legislatore statale ha, infatti, delegato la potestà normativa alle confessioni non musulmane, riservandosi un'azione di controllo, in base al principio dell'ordine pubblico, sulle normative redatte dalle autorità religiose e portate a conoscenza del Ministero di Giustizia nell'arco di un anno in base a quanto previsto dall'art. 33 della Legge del 2 aprile 1951¹⁹³. Lo stesso legislatore statale ha, invece, provveduto, attraverso norme proprie, a redigere gli statuti personali delle comunità musulmane, con il decreto legislativo 18 del 13 gennaio 1955 riguardante le comunità

¹⁹² Come riportato dal professor Rabbath, con la conquista dell'indipendenza, *La tendance à la communautarisation fût cependant plus forte, au Liban, que toutes les protestations, les musulmans ne pouvant plus rester sans être organisés sur ce plan. Ce sera par le biais d'une série de lois fragmentaires qui feront des groupements musulmans, à l'ère de l'Indépendance, des Communautés comme les autres.*

In Siria, invece, questi stessi *Arrêtés* furono abrogati con uno dei primi atti normativi votati dal Parlamento indipendente, segnando l'inizio di due traiettorie molto diverse per la regolamentazione dei rapporti tra diritto statale e diritti religiosi in questi due Stati, che avevano condiviso circa 25 anni di dominio mandatario.

¹⁹³ Art. 33 Legge 2 Aprile 1951 *Il incombe aux communautés visées par la présente loi, dans un délai d'un an à dater de son entrée en vigueur, de présenter au Gouvernement une réglementation du statut personnel et un code de la procédure applicable devant leurs juridictions. Cette législation, à condition qu'elle soit conforme aux principes d'ordre public et aux dispositions organiques intéressant l'Etat et les communautés religieuses, sera reconnue dans un délai de six mois.*

sunnita, con la Legge del 13 luglio 1962 per la comunità drusa¹⁹⁴ e, infine, con la Legge numero 72/69 del 19 dicembre 1967 per la comunità sciita¹⁹⁵.

Per quanto riguarda le comunità musulmane, il loro inserimento nel novero delle comunità ufficialmente riconosciute dallo Stato ha rappresentato un passaggio epocale nei rapporti con il potere pubblico, poiché le due leggi summenzionate posero fine ufficialmente all'identificazione tra legge islamica e normativa statale, su cui si erano fondate tutte le organizzazioni statuali succedutesi nella regione del *Bilad- al Sham* dal VII secolo fino alla fine dell'impero ottomano.

La dottrina è unanime nel riconoscere che la codificazione degli statuti personali ha indubbiamente dotato di autonomia normativa e giurisdizionale le comunità sunnita, sciita e drusa. Tale *iter*, però, è stato condotto in prima persona dal legislatore statale, che ha emesso le norme relative agli statuti personali e all'organizzazione giurisdizionale delle comunità. E' lo Stato, cioè, che ha prodotto sia il codice dello statuto personale sia il codice di procedura, istituendo un rapporto di “*autonomia legislativa integrata al potere legislativo dello Stato*”¹⁹⁶. E' stato, infatti, il potere civile a istituire per ciascuna comunità un organo preposto a esercitare tale autonomia legislativa: per i sunniti il Consiglio superiore islamico, per gli sciiti il Consiglio islamico supremo. Parte della dottrina vede in questo rapporto tra la potestà normativa statale e quella confessionale l'origine di una lenta evoluzione del diritto delle comunità musulmane sul piano giurisprudenziale. Ciò troverebbe spiegazione sul piano normativo, nel riconoscimento effettuato dall'art. 242 della Legge del 1962, che disciplinava le giurisdizioni sunnita e sciita,¹⁹⁷ delle disposizioni del codice ottomano della famiglia¹⁹⁸ come fonte del diritto per queste comunità. Per quanto riguarda la comunità sunnita, inoltre, il riferimento esposto dal citato articolo rimanda alla raccolta giurisprudenziale della dottrina hanafita prodotta dal giurista egiziano

¹⁹⁴ Sebbene questa comunità sia stata organizzata con la legge del 13 luglio 1962, il codice degli statuti personali era già stato stabilito con legge statale nel 1948. L'art. 17 di questa legge riconosce l'applicazione delle disposizioni di diritto hanafita in tutte le materie che non siano diversamente disciplinate nella normativa.

¹⁹⁵ Art. 1 l. 19 dicembre 1967 *La communauté shiite est autonome en ce qui concerne ses affaires religieuses, les biens pieux ou waqf et ses institutions, elle est représentée par des membres de la communauté qui parlent en son nom et agissent en son nom conformément aux préceptes de la loi musulmane (Shari'a) et du droit musulman (fiqh) jafarite, dans le cadre des consultations juridiques (fatâwâ) qui sont rendues par le siège de l'autorité générale de la communauté dans le monde.*

Applica il diritto jafarita anche la comunità alauita, riconosciuta nel 1995, in base a quanto stabilito nel proprio codice dello statuto personale.

¹⁹⁶ Cfr Pierre Gannagé, *L'Etat face au pluralisme des statuts familiaux au Liban*, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multicommunautaires*, op. cit., pag. 41-42 e 52-53.

¹⁹⁷ Art. 242 Legge 16 Luglio 1962 *Le juge Sunnite statue conformément aux leçons les plus reçues du rite de Abû Hanîfa, hors les cas réglés au code de la famille du 8 muharram 1336. Le juge jafarite statue conformément à la doctrine jafarite et aux dispositions non contraires du code de la famille*

¹⁹⁸ Promulgato il 25 ottobre 1917.

Qadri Pasha nel XIX secolo, quando non siano ravvisabili nel Codice della famiglia norme utili all'attività giurisprudenziale¹⁹⁹.

Il rimando a questa normativa sarebbe all'origine della permanenza del divieto di celebrazione di unioni nella forma civile e con uomini non musulmani²⁰⁰.

Il rapporto di “*autonomia legislativa integrata al potere legislativo dello Stato*” avrebbe pertanto avuto un duplice effetto. L'integrazione al potere legislativo civile avrebbe permesso di codificare il diritto applicato dai tribunali religiosi, consacrandone le fonti e fornendo una normativa scritta comprendente una elencazione dettagliata delle materie soggette alla competenza di tali giurisdizioni. L'autonomia legislativa riconosciuta alle giurisdizioni comunitarie, rendendole indipendenti di fronte al potere statale in virtù del principio cardine dell'indipendenza della magistratura²⁰¹, avrebbe impedito allo Stato di esercitare una funzione di innovazione del diritto, avutasi nelle normative di quegli Stati che hanno progressivamente avvocato a sé l'esclusiva competenza nelle materie degli statuti personali²⁰².

Infine, le normative approvate dal Parlamento riconoscono allo Stato anche la facoltà di nomina dei giudici dei tribunali religiosi, che costituiscono parte integrale del corpo giurisdizionale dello Stato e sono assimilati ai funzionari pubblici²⁰³.

Per quanto concerne le comunità non musulmane, invece, la dottrina è concorde nel considerare che la legge del 2 aprile 1951 rappresenti una delega della potestà normativa e giurisdizionale da parte dello Stato nei confronti delle autorità non musulmane. Infatti, in base al citato art. 33, esse sono invitate a presentare i codici contenenti i propri statuti personali e il codice di procedura, redatti dagli organi a ciò preposti da ciascuna comunità. E' un processo di formazione del diritto che, quindi, si svolge al di fuori dell'organo legislativo statale, cui viene riconosciuto esclusivamente l'obbligo di valutare la

¹⁹⁹ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 139.

²⁰⁰ Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, in *Droit et culture*, num. 59, anno 2010.

²⁰¹ Il Conseil Constitutionnel, con sentenza numero 2 del 25 agosto 1995, ha riaffermato il principio dell'indipendenza della magistratura civile e della differenza di giurisdizione *ratione materiae* tra il giudice civile e quello religioso.

²⁰² Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, *op.cit.*. L'autrice riporta nel testo alcune il pensiero di alcuni magistrati sunniti e sciiti sull'argomento, concludendo “*Il n'y a pas de développement de la doctrine hanafite propre aux juridictions libanaises musulmanes. Les tribunaux jafarites sont sensibles aux positions de la doctrine jafarite dans le monde et s'en distinguent très peu. Interrogés, leurs magistrats souhaitent « accompagner l'évolution de la vie (hayât) », mais pas au détriment des règles sacrées, notamment celles dérivées du Coran...Les solutions dégagées par les tribunaux des communautés sunnite et shiite restent très classiques et font preuve de rigidité dans l'application des préceptes. Quant aux tribunaux druzes, leur position reste prudemment proche de celle des tribunaux sunnites, même s'ils tentent une modernisation de leurs textes, en arguant que les juges des tribunaux communautaires druzes ne sont pas des religieux (initiés) et qu'ils ont donc une approche plus sécularisée du droit de la famille*”.

²⁰³ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 148.

conformità di queste norme con il principio dell'ordine pubblico²⁰⁴. La legge statale, inoltre, non riconosce alcun potere di controllo da parte dei propri organi nelle procedure di nomina dei giudici dei tribunali confessionali, che pertanto non sono inquadrati come funzionari statali²⁰⁵.

La mancanza di un controllo da parte dello stato è acuita dalla disapplicazione parziale proprio della norma che impone la presentazione dei codici di statuto personale al Ministero di Giustizia. Infatti, se le comunità non musulmane hanno presentato i propri codici nell'arco di tempo fissato dalla legge civile, è mancato il controllo da parte degli organi statali in relazione alla clausola dell'ordine pubblico. Ciò è risultato evidente quando i Patriarchi delle Chiese cattoliche orientali presentarono al Parlamento il nuovo Codice dei Canoni delle Chiese cattoliche orientali (CCEO) e, nel 1996, quando il Parlamento fu chiamato a riconoscere ufficialmente tra le comunità "storiche" anche la Chiesa copto-ortodossa, che in ottemperanza dalla normativa del 1951 aveva presentato il codice degli statuti personali e il codice di procedura²⁰⁶.

Il dibattito sviluppatosi in dottrina²⁰⁷ e in giurisprudenza ha permesso agli operatori del diritto di sottolineare due aspetti derivanti dal mancato controllo da parte del Parlamento: uno legato strettamente alla clausola dell'ordine pubblico, l'altro relativo alla più ampia disposizione dell'art. 33 l. 1951²⁰⁸ che stabilisce come condizione per l'approvazione degli statuti personali anche la conformità alle "*aux lois organiques de l'Etat et des communautés*", che si sostanzia nell'osservanza dei limiti di competenza *ratione materiae* da parte degli statuti delle comunità.

Se per quanto riguarda il controllo di conformità dei codici degli statuti personali rispetto alla clausola dell'ordine pubblico non si sono pronunciati né il Parlamento per via legislativa né la Corte di Cassazione per via giurisprudenziale, l'inazione del Parlamento riguardo alla verifica della conformità rispetto alle *lois organiques* dello Stato è stata colmata in via giurisprudenziale dalla Corte di Cassazione. Essa, infatti, è intervenuta a sanzionare le decisioni dei giudici non musulmani nei casi in cui questi avevano applicato

²⁰⁴ Afferma Basile Basile *La reconnaissance du gouvernement de la loi de 1952, et selon le même art. 33 n'est pas nécessaire pour que cette loi existe et ait force obligatoire. Ceci relève de l'autonomie législative des autorités religieuses reconnues par l'Etat. Cette reconnaissance permettra, tout simplement, au gouvernement de contrôler la conformité de la loi avec l'ordre public et les lois organiques de l'Etat et des communautés*

²⁰⁵ I giudici dei tribunali ecclesiastici sono nominati tra i sacerdoti delle diverse Chiese, in possesso della laurea in diritto canonico.

²⁰⁶ Cfr Edmond Rabbath, *op. cit.* pag. 109.

²⁰⁷ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les régimes de statut personnel : authenticité et modernisation, op.cit.*

²⁰⁸ Tale norma riprende il dettato dell'art. 5 dell'*arrêté* 60 L.R. del 30 marzo 1936.

la propria giurisdizione in materie di esclusiva competenza statale²⁰⁹. E' stato questo il caso delle pronunce delle Corte che hanno dichiarato la non conformità alle *lois organiques* dello Stato dell'art. 215 del CCEO, che priva dell'eredità il coniuge adultero, contro il quale sia stata emanata una sentenza ecclesiastica che autorizza l'altra parte a vivere separata²¹⁰, in quanto la competenza sul diritto successorio dei non musulmani appartiene in via esclusiva allo Stato, in base a quanto previsto dalla Legge del 23 giugno 1959. Pertanto, la Corte ha provveduto più volte ad annullare tutte le sentenze emanate dai tribunali cattolici, pur riconoscendo che la normativa statale lasci un vuoto legislativo poiché non disciplina le conseguenze sul piano successorio delle sentenze dei tribunali cattolici che autorizzano i coniugi a vivere separati.

All'origine della scelta della Corte di Cassazione di non effettuare un controllo di legittimità dei codici degli statuti personali rispetto all'ordine pubblico vi è, invece, il problema della sua esatta definizione. Poiché nelle materie comprese negli statuti personali la legislazione statale riconosce la competenza delle comunità, il principio dell'ordine pubblico deve essere apprezzato non solo conformemente al diritto statale ma anche a quello di tutte le comunità religiose²¹¹. La Corte ricorre a tale principio giuridico solo quando sia chiamata a pronunciarsi sul mancato rispetto da parte dei tribunali religiosi di regole procedurali comuni a tutti i codici degli statuti personali: ad esempio, il difetto di notifica degli atti processuali all'avvocato difensore²¹².

Sebbene il dibattito sul mancato controllo della conformità dei codici degli statuti personali rispetto all'ordine pubblico continui a interessare la dottrina per alcune problematiche particolari²¹³, sul piano giurisprudenziale la Corte di Cassazione si è

²⁰⁹ Cass. civ. 12 nov. 1965 e C.S. civ. 17 nov. 1966.

L'analisi di tali sentenze è riportata da Pierre Gannagé in *Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel*, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les Etats multicommunautaires*, ed. Bruylant e Université Saint Joseph, Bruxelles. Beirut, 2001, pag. 55-64. L'autore riporta anche sentenze della Corte di Cassazione riguardanti la sanzione di sentenze emesse dal tribunale rabbinico sempre nella materia del diritto successorio.

²¹⁰ Tali sentenze sono emesse dai tribunali cattolici per sanzionare i casi di adulterio e di violenza che, pur non essendo riconosciute come cause per il riconoscimento della nullità del vincolo, impediscono il mantenimento della convivenza coniugale.

²¹¹ Cfr Pierre Gannagé in *Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel*, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les Etats multicommunautaires*, ed. Bruylant e Université Saint Joseph, Bruxelles. Beirut, 2001, pag. 55-64.

Cfr Wafaa Hadair, *op. cit.*, pag. 57.

L'autrice propone alcune sentenze della Corte tra le più rilevanti sul tema Cass. 3ème ch. 27-6-1973, Raccolta Al Adl 1974 ; Cass. Civ. 12-5-1967, Raccolta Baz ; Cass. Plén. 11-2-1967, Recueil Al Adl, 1967.

²¹² Cfr Pierre Gannagé in *Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel*, *op. cit.*, pag. 55-64.

²¹³ Toccano specificamente l'istituto del matrimonio, il professor Rabbath fa riferimento alla diretta esecutorietà riconosciuta dallo Stato alle sentenze emesse da tribunali confessionali situati fuori dai confini libanesi: in particolare sottolinea il caso del tribunale di secondo grado della Chiesa greco-ortodossa, situato

pronunciata a favore del riconoscimento della validità di questi codici e dei codici di procedura di tutte le Chiese in quanto, pur mancando il controllo dell'organo legislativo, tali normative confessionali rappresentano "la codificazione del diritto consuetudinario" delle comunità. L'avviso della Corte, condiviso da parte della dottrina, trova il fondamento giuridico nella previsione dell'art. 33 della Legge del 1951 che "*invite les communautés à soumettre les dispositions de leurs statuts à l'autorité publique pour que celle-ci puisse en prendre connaissance et les approuver*": la norma statale, quindi, non riconosce l'approvazione formale da parte del legislativo come atto necessario al riconoscimento giuridico delle comunità, poiché esso era stato acquisito dalle comunità "storiche" con l'*arrêté* 60 L.R. del 1936²¹⁴.

Per quanto riguarda la normativa vigente per i non musulmani, il legislatore statale ha inteso dedicare un'attenzione particolare alla regolamentazione della competenza giurisdizionale per i matrimoni misti: l'art. 15 infatti impone l'obbligo della celebrazione nella comunità di appartenenza del marito, a meno che gli sposi non stipulino un accordo scritto declaratorio della volontà di contrarre matrimonio di fronte all'autorità religiosa della comunità di origine della moglie²¹⁵. Questa disposizione ha avuto un'importanza fondamentale nel semplificare l'*iter* burocratico affrontato dalle coppie intercristiane che decidevano di unirsi in matrimonio, poiché anteriormente all'approvazione di tale normativa statale i matrimoni misti erano ostacolati dagli impedimenti posti dalle diverse Chiese.

Poiché la legge del 1951 non ha abrogato gli *arrêtés* num. 60 L.R. del 1936 e 146 del 1938, l'autorità che ha celebrato il matrimonio rimane competente a determinare la rottura o lo scioglimento del vincolo anche qualora una delle parti si converta ad altra fede. Se entrambe si convertono, però, la competenza giurisdizionale viene riconosciuta alla nuova comunità.

Nel caso di due celebrazioni, la legge statale riconosce come autorità competente quella della prima celebrazione; tuttavia questa norma non prende in considerazione la fattispecie delle unioni civili contratte all'estero e registrate presso l'ufficio di stato civile,

a Damasco, e del tribunale di ultimo grado della Chiesa cattolica, la Sacra Rota, che si trova a Roma. Inoltre alcuni operatori del diritto sollevavano il problema della diretta esecutorietà riconosciuta dallo Stato alle sentenze emanate in virtù del CCEO, in quanto promulgato dall'autorità suprema di uno Stato estero.

²¹⁴ Cfr Pierre Gannagé in *Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel*, *op. cit.*, pag. 55-64.

Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, *op. cit.*, pag.121-164.

²¹⁵ Art. 15 *Les mariages mixtes doivent être célébrés en principe devant l'autorité religieuse à laquelle appartient l'homme, à moins que les futurs époux ne conviennent de donner compétence à l'autorité religieuse à laquelle appartient la femme, en vertu d'un accord écrit signé des parties et comportant la soumission aux lois de la communauté de la future épouse.*

seguite dalla celebrazione in Libano di un matrimonio con il rito della Chiesa di appartenenza del marito²¹⁶. La mancanza di una disciplina su questo punto ha aperto la strada a un ampissimo dibattito dottrinale ma soprattutto, come vedremo nel prossimo capitolo, a numerosissimi conflitti di competenza sollevati tra i tribunali ecclesiastici e quelli civili e risolti dalla Corte di Cassazione, in base alla competenza attribuitagli dall'art. 79 del c.p.c.²¹⁷.

L'elemento che, tuttavia, accomuna i testi legislativi riguardanti gli statuti personali di tutte le comunità è l'elencazione definitoria delle materie²¹⁸ che ricadono nella competenza delle autorità confessionali. In tal modo il legislatore civile ha inteso impedire che la giurisdizione confessionale possa estendersi a materie riservate alla sola competenza statale. Tale limite è stato ribadito anche nei testi legislativi emanati dal legislatore civile riguardanti le norme procedurali di ciascun tribunale confessionale²¹⁹.

²¹⁶ Art. 14 Legge 2 Aprile 1951 *L'autorité compétente pour connaître du contrat de mariage et de ses effets est l'autorité auprès de laquelle le mariage a été célébré conformément aux dispositions et aux règles de compétence posées à l'article 15 en ce qui concerne les mariages mixtes.*

S'il a été célébré deux ou plusieurs mariages valables, l'autorité compétente est celle devant laquelle a été célébré le premier mariage. Si l'un seulement des mariages célébrés est conforme aux dispositions ci-dessous, l'autorité compétente est celle devant laquelle a été célébré le mariage valable.

²¹⁷ Art 79 c.p.c. *Les juridictions civiles libanaises sont compétentes pour connaître des litiges nés de contrats de mariages conclus en pays étranger entre Libanais ou entre Libanais et étrangers en la forme civile reconnue dans ce pays. Dans le respect des dispositions légales relatives à la compétence des tribunaux communautaires musulmans et druzes, si les deux époux appartiennent à des communautés mahométanes et que l'un d'entre eux au moins est Libanais.*

²¹⁸ In particolare si vedano gli artt. 1-4 della legge del 2 aprile 1951

Art. 1 La présente loi concerne la délimitation de la compétence des juridictions confessionnelles pour toutes les communautés chrétiennes et la communauté israélite, l'exécution de leurs jugements et règlements des différends qui surgissent entre ces communautés ou entre elle et les autres juridictions confessionnelles ou les tribunaux civils libanais.

Art. 2 Sont de la compétence des juridictions confessionnelles : les fiançailles, leur validité, leur rupture ou leur nullité, les arrhes.

Art. 3 Sont de la compétence des juridictions confessionnelles : 1 le contrat de mariage, ses conditions et les obligations matrimoniales ; - 2 la validité du mariage et sa nullité ; - 3 la rupture du mariage ou la dissolution du lien conjugal (séparation ou divorce) ; - 4 les contestations relatives au trousseau, à la dot et au « mahr », tant que subsistent les relations conjugales, ou accessoirement aux procès matrimoniaux mentionnés dans le présent article.

Art. 4 Sont de la compétence des juridictions confessionnelles : 1 la filiation, la légitimation des enfants et ses effets : - 2 l'adoption ; - 3 la puissance paternelle sur les enfants ; 4- la garde des enfants et leur éducation jusqu'à leur complète majorité, c'est-à-dire jusqu'à 18 ans révolus.

Per la comunità sunnita e sciita:

L'art. 17 Legge 16 luglio 1962 elenca le ventuno materie su cui si esercita la giurisdizione religiosa:

1. Les fiançailles, 2. Le mariage, 3. Le divorce et la séparation, 4. Le douaire, 5. La pension, la garde et la remise des garçons et filles à leurs walī s, La filiation, 6. L'autorité d'office sur la personne, la tutelle et la curatelle, 7. La puberté et la preuve de la majorité, 8. L'interdiction, 9. L'absence, 10. Le testament.

L'art. 9 Legge del 5 marzo 1960 sull'organizzazione dei tribunali drusi sancisce che « à défaut de texte, les tribunaux druzes exercent les mêmes compétences que les tribunaux char'i » e il codice degli statuti personali contiene una enumerazione delle materie di competenza del giudice druso già dalla sua prima redazione nel 1948: *le mariage, le douaire, les pensions, les séparations, la viduité, la garde, la wilaya, la tutelle, l'interdiction, l'absence, la filiation, le testament, la succession et le wakf.*

²¹⁹ Cfr Basile Basile, *op. cit.*, pag. 148-150.

Tra le materie menzionate, l'istituto del matrimonio ha un ruolo di primaria importanza perché la normativa statale riconosce la competenza confessionale oltre che sulla celebrazione e la rottura del vincolo, anche sulla determinazione dei rapporti patrimoniali tra gli sposi e sull'affidamento della prole. Tali materie sono state ricomprese nella codificazione dell'istituto del matrimonio secondo quanto contemplato dalla tradizione giuridica sia della scuola hanafita sia di quella jafarita. Tali materie, inoltre, hanno fatto parte del corpus normativo delle diverse Chiese per molti secoli, per quanto non rientrino nel diritto di derivazione divina e oggi non siano più considerate dal diritto canonico delle Chiese cattoliche ed ortodosse attualmente in vigore come elementi costituenti l'istituto del matrimonio²²⁰.

Circa un centinaio di canoni sono riservati alla disciplina del matrimonio nel codice dello statuto personale della Chiesa armeno-ortodossa, nel CCEO e nel Codice di Diritto Canonico in vigore per la Chiesa latina; le altre Chiese ortodosse dedicano a questo istituto comunque circa la metà degli articoli dei rispettivi codici. Per le comunità sunnita e sciita, venendo in rilievo il Codice della famiglia ottomano, sono dedicati al matrimonio tutti i 154 articoli che lo compongono. Infine, il codice dello statuto personale della comunità drusa disciplina la materia matrimoniale nei primi 66 articoli²²¹.

Proprio l'ampiezza delle materie ricomprese dal legislatore statale del 1951 negli statuti personali causò la veemente reazione unanime degli operatori del diritto, esplicitata soprattutto dal prolungato sciopero portato avanti dal 12 gennaio al 5 aprile 1952 dall'ordine degli Avvocati, che si rifiutava di applicare tale legge, sostenendo piuttosto la necessità che il legislatore statale provvedesse a emanare una normativa valida per tutti i cittadini libanesi, laica in quanto gerarchicamente superiore a tutte le normative confessionali e non più in quanto "equidistante"²²². L'opposizione della dottrina e degli operatori del diritto fu particolarmente forte poiché all'epoca le comunità musulmane non erano state ancora riconosciute come tali dallo Stato e, quindi, le proteste furono anche un tentativo di evitare la strutturazione dell'apparato statale nel suo complesso sulla base dell'appartenenza comunitaria.

E' interessante sottolineare che gli operatori del diritto misero in luce le maggiori criticità che una tale profonda frammentazione giuridica avrebbe causato nella materia così

²²⁰ Si vedano i numerosi interventi sul punto del professor Pierre Gannagé riportati nel suo volume *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconfessionnels, droits libanais et proche orientaux*. ed. Bruylant, Bruxelles e Publications Université Saint Joseph, Beirut, 2001.

²²¹ *Cfr Ivi*, pag. 128-144.

²²² Michel Lyan, *Religion et ordre des avocats ou le barreau de Beyrouth à l'épreuve de fait religieux*, disponibile in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/dreli/Lyan.pdf>

importante e delicata del diritto di famiglia. Essi guardarono in modo particolare alle limitazioni per i matrimoni tra persone appartenenti a confessioni diverse, soprattutto nel caso di unioni islamo-cristiane, contraibili solo all'estero, e al rafforzamento del divieto di celebrazioni di unioni nella forma civile, giacché nessun articolo della legge del 1951 si occupava di dare attuazione alla comunità di diritto comune contemplata nell'art. 14 dell'*arrêté* 60 L.R. del 1936. Un ampio spazio nel dibattito dell'epoca venne assunto dalle possibili frodi alla legge che una così forte frammentazione giuridica poteva ingenerare; in particolare gli operatori del diritto guardarono alla possibilità che i fedeli cattolici usassero la libertà di conversione per liberarsi dall'indissolubilità del vincolo matrimoniale attraverso false conversioni verso le Chiese ortodosse, che ammettono il divorzio canonico, verso l'Islam, che permette il ripudio unilaterale da parte del marito.

I timori circa le conseguenze sul piano giurisdizionale di un tale pluralismo giuridico si sono poi effettivamente concretizzati e nel corso dei decenni i conflitti di competenza tra giurisdizioni confessionali e tra queste e i tribunali civili sono andati aumentando a tal punto che, con la riforma del codice di procedura civile del 1995 lo Stato ha assegnato alla Corte di Cassazione, come tribunale di ultima istanza, la competenza a decidere anche su tale materia²²³. Essa, quindi, non è chiamata a svolgere un riesame dei fatti ma deve limitarsi ad assegnare in via definitiva la competenza al tribunale confessionale.

Il riconoscimento di tale competenza alla Corte di Cassazione ha costituito un elemento di prima importanza nel dibattito in corso tra gli operatori del diritto favorevoli ad recupero della competenza legislativa e giurisdizionale da parte dello Stato²²⁴.

La Corte ha prodotto un'ampia giurisprudenza in materia di conflitti di giurisdizione, di bilanciamento tra i diritti dei singoli e quelli delle comunità e di interpretazione del composito *corpus* normativo che disciplina l'istituto del matrimonio. Alla luce di questa giurisprudenza è possibile individuare alcune tematiche particolarmente interessanti per comprendere lo sviluppo negli ultimi decenni delle problematiche riguardanti l'istituto matrimoniale.

²²³ Art. 95.4 c.p.c. *L'assemblée plénière de la Cour de cassation, réunie selon les règles de quorum prévues par la loi sur l'organisation judiciaire, statue sur les oppositions formées à l'encontre des jugements rendus en dernier ressort et susceptibles d'exécution par un tribunal ecclésiastique ou char'i, pour incompétence de ce tribunal, pour la violation d'une formalité substantielle d'ordre public.*

²²⁴ Cfr Wafaa Hadair, *op. cit.*, pag. 60-61.

Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les régimes de statut personnel : authenticité et modernisation*, 2011 Beirut. Titolo originario in lingua araba *Anthimat al-ahwal al-shakhsiyyaa fi Lubnan*.

CAPITOLO IV

LE PROBLEMATICHE ATTUALI DEL DIRITTO MATRIMONIALE

Come anticipato nel capitolo precedente, la composita normativa confessionale e l'assenza di un organico intervento statale in materia hanno prodotto due effetti: da un lato l'insorgenza di numerosi conflitti di competenza tra tribunali confessionali diversi e tra questi ultimi e lo stato; dall'altro il diritto matrimoniale è diventato terreno fertile per lo sviluppo di problematiche rilevanti nell'ambito del bilanciamento tra libertà individuali e prerogative confessionali.

Tali conflitti e problematiche sono in relazione soprattutto in relazione ai matrimoni tra persone appartenenti a confessioni religiose diverse e *in primis* le unioni tra cristiani e musulmani.

Tuttavia, anche i matrimoni celebrati in forma civile all'estero e poi trascritti in Libano, seguiti o meno dalla celebrazione religiosa nel paese, rappresentano un'altra fonte di conflitti tra gli ordinamenti confessionali e quello statale.

Infine, altra problematica giuridica estremamente complessa, da cui sono scaturite molteplici sentenze della Corte di Cassazione ed un amplissimo dibattito in dottrina, è quella legata alla conversione dei coniugi, sia *uti singuli* sia congiuntamente.

A tali problematiche, ormai considerate come storicamente legate al peculiare sistema giuridico libanese, si è infine aggiunta l'importante novità della trascrizione del primo matrimonio celebrato in Libano da cittadini libanesi, privi di un'appartenenza confessionale, di fronte ad un'autorità laica, ossia non appartenente ad alcuna confessione religiosa.

4.1. I matrimoni misti nelle comunità musulmane

Con la definizione di "matrimoni misti" si intende qui indicare l'accezione più ampia di unioni contratte tra due cittadini libanesi appartenenti a comunità religiose diverse; tuttavia, si rimanda ad un paragrafo successivo la disamina delle unioni tra parte cristiana e parte musulmana, definite in termini canonistici "*in disparitas cultus*", o più comunemente matrimoni "islamo-cristiani", poiché pongono problematiche specifiche.

Nel presente paragrafo, invece, si intendono analizzare le problematiche giuridiche poste dai matrimoni contratti tra due parti che, pur appartenenti a confessioni religiose diverse, condividono la medesima religione: si fa, in particolare, riferimento, quindi, ai

matrimoni tra due parti cristiane o due parti musulmane, indicati rispettivamente come “matrimoni intercristiani” e “matrimoni intermusulmani”.

Necessita ugualmente di un’analisi a parte il caso dei matrimoni misti nell’ambito della comunità drusa, la cui normativa, come vedremo, vieta esplicitamente l’unione di una parte drusa con fedeli di qualsiasi altra comunità, comprese quelle musulmane.

4.2 *Il conflitto tra diritto matrimoniale sunnita e sciita: il matrimonio temporaneo*

Come precedentemente analizzato, la normativa statale libanese riconosce tre comunità musulmane “storiche”: quella sunnita, quella sciita e quella drusa; ad esse si sono successivamente aggiunte la comunità alauita e quella ismailita.

Il *corpus* giuridico di ognuna di esse è stato codificato dal legislatore indipendente in momenti diversi, facendo ricorso a leggi ordinarie che hanno attribuito validità statale a norme religiose di origine diversa: alcune di derivazione divina, perché presenti già nel Corano; altri principi e precetti risalenti alla Sunna o scritti negli *hadith* del Profeta o, ancora, prescrizioni normative enunciate dai giuristi delle diverse scuole²²⁵.

Per i sunniti, come detto, la legge del 1962 riconosce come vincolanti le norme prodotte dalla scuola hanafita, riconosciuta come fonte del diritto anche dalla normativa drusa del 1948, riformata nel 1955, e dalla comunità ismaelita; per la comunità sciita, invece, la legge statale del 19 dicembre 1967 riconosce come fonte del diritto le prescrizioni della dottrina jafarita, recepite anche dalla comunità alauita nel proprio codice dello statuto personale del 1995.

La normativa statale inserisce, inoltre, come fonte generale del diritto per le comunità musulmane nel loro complesso anche il Codice della famiglia ottomano del 1917²²⁶.

l’istituto del *Nikāḥ al- mut’a*, il cosiddetto “matrimonio di piacere” o “temporaneo”²²⁷ necessita di approfondimenti, poiché nell’ambito del diritto matrimoniale costituisce l’unico motivo giuridico di contrasto tra le due comunità musulmane

²²⁵ Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban, Droit et cultures*, numéro 59, anno 2010.

Aluffi, *La modernizzazione del diritto di famiglia*

²²⁶ Art. 242 legge del 16 luglio 1962: “*Le juge sunnite statue conformément aux leçons les plus reçues du rite de Abû Hanîfa, hors les cas réglés au code de la famille du 8 muḥarram 1336. Le juge jafarite statue conformément à la doctrine jafarite et aux dispositions non contraires du code de la famille*».

²²⁷ In questa sede non vengono affrontate le altre differenze, di ordine giuridico e politico, tra queste due comunità in relazione alla teoria dell’*imanato* e alla struttura del moderno stato musulmano.

maggioritarie nel paese; quindi l'unico ostacolo, seppur limitato, ai matrimoni tra una parte sciita ed una sunnita.

Rispetto alla disciplina del *Nikāh* prevista dal Corano e dalle altre fonti, il *Nikāh al-mut'a* impone che nel contratto tra lo sposo -che può essere coniugato o meno- e la sposa -che deve essere necessariamente non coniugata- sia espressamente stabilita la durata dell'unione, che può variare da qualche ora a diversi decenni²²⁸. Inoltre, i coniugi non hanno l'obbligo della coabitazione e il marito non assume l'obbligo del mantenimento della moglie per la durata del vincolo. Un'altra caratteristica peculiare di tale unione è che non prevede l'intervento della figura del *walī* e, pertanto, la donna può validamente esprimere da sola il proprio consenso al matrimonio. Essa può, quindi, intervenire direttamente per determinare l'ammontare del *mahr* e la durata del matrimonio, gli unici due elementi che devono necessariamente essere oggetto del contratto di matrimonio.

Questo istituto, che ebbe origine in epoca pre-islamica, fu abolito durante il periodo di governo del califfo Omar, perché lo riteneva assimilabile ad una forma di prostituzione; pertanto, non entrò a far parte della tradizione giuridica di nessuna delle quattro scuole giuridiche sunnite.

I giuristi appartenenti alla comunità sciita, invece, mantennero nel proprio *corpus* giuridico tale forma di unione basandosi su alcuni *ahadith*, ricondotti ad un'interpretazione estensiva della sura *al Nisā'* ("delle donne"), in cui l'unica condizione perché un uomo musulmano potesse contrarre validamente matrimonio era la sua capacità di pagare il *mahr* alla donna, senza alcun obbligo di far menzione della durata del matrimonio stesso, fosse questa determinata o meno²²⁹.

Per quanto riguarda la filiazione, i figli concepiti in costanza di tale matrimonio sono considerati legittimi. Tuttavia, non prevedendo la dottrina giuridica per queste unioni un obbligo di trascrizione dell'atto di matrimonio, per la donna è sempre risultato difficoltoso obbligare il marito a riconoscere ufficialmente la legittima paternità dei figli. Inoltre, la previsione normativa della possibile forma orale per tale contratto matrimoniale, facilita al marito la conclusione di più matrimoni temporanei.

Per questi motivi oggi tale matrimonio è condannato fermamente dai giuristi sunniti, che, seguendo la condanna espressa dal Califfo Omar, equiparano questo matrimonio ad una forma di prostituzione e lo ritengono un ostacolo per la conclusione di

²²⁸ Cfr. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, ed. Einaudi, Torino, 2002, pag. 152- 153.

²²⁹ Sura IV, 24: A parte ciò, vi è permesso cercare mogli utilizzando i vostri beni in modo onesto e senza abbandonarvi al libertinaggio. Così come godrete di esse, verserete loro la dote che è dovuta. Non ci sarà alcun male nell'accordo che farete tra voi oltre questa prescrizione. Invero Allah è sapiente e saggio.

matrimoni tra donne sunnite e uomini sciiti, in quanto questi ultimi potrebbero contrarre validamente un numero illimitato di matrimoni di tal genere, senza che la donna possa opporvisi²³⁰.

Nell'impossibilità di reperire atti formali di stipula e di cessazione di tali unioni, risulta interessante concludere questo approfondimento riportando il dibattito in corso all'interno del clero sciita circa l'inserimento nel codice dello statuto personale della comunità dell'obbligo di registrazione di tali atti di matrimonio, proprio per tutelare la necessaria pubblicità dell'atto e per rendere effettiva la tutela verso i figli.

Il dibattito prende le mosse da quanto previsto in materia dalla normativa iraniana, che ha codificato questo istituto matrimoniale e ha previsto l'obbligatorietà della registrazione degli atti di matrimonio presso gli uffici di stato civile.

Secondo alcuni studi recenti, tale forma di unione risulta praticata per lo più in alcune fasce della popolazione, soprattutto quelle più giovani, che lamentano di incontrare difficoltà economiche nel provvedere al *mahr* richiesto per la conclusione del *Nikāḥ* o che intendono utilizzare tale forma di unione come strumento per sottrarsi formalmente alla potestà paterna, senza tuttavia assumersi gli obblighi di un matrimonio *strictu sensu*²³¹. In questa ottica, quindi, riveste un ruolo primario la non previsione del consenso al matrimonio da parte del *walī*, che si caratterizza come un mezzo per la donna per scegliere con maggiore libertà la persona con cui contrarre matrimonio.

Il recupero di tale forma di unione coniugale e il rafforzarsi della posizione di forte critica da parte dei giuristi sunniti devono essere inseriti in una cornice più ampia, che travalica non solo i confini della definizione di questo istituto giuridico, ma anche quelli del diritto nel senso più ampio, radicandosi nella contrapposizione teologica all'interno dell'Islam tra queste due comunità e nell'opposizione politica tra i paesi a maggioranza sunnita e quelli a maggioranza sciita, che, finita la guerra civile, in Libano è divenuta contrasto politico sempre più marcato tra i partiti politici maggiormente rappresentativi delle due comunità. Dopo l'uccisione dell'ex primo ministro sunnita Rafik Hariri, il 14 febbraio 2005, l'opposizione politica e teologica tra le due comunità è divenuta contrapposizione militare, sfociando nelle uccisioni dei rispettivi leader religiosi e politici

²³⁰ Si fa riferimento all'opinione espressa dallo Sheikh Mohammed Nokkari, giudice presso il tribunale sunnita.

²³¹ Cfr Barbara Drieskens, Changing perceptions of marriage in contemporary Beirut, in *Les métamorphose du mariage au Moyen-Orient*, pag. 97-118.

L'autrice riporta interviste condotte a cittadini libanesi sciiti di ambo i sessi, definiti come "religiosi", che spiegano la loro decisione di contrarre questo tipo di matrimonio adducendo motivazioni economiche.

da allora ad oggi. In questo contesto è stato sottolineato qualsiasi elemento di differenziazione tra le due comunità, ivi compreso sul piano giuridico il matrimonio di piacere.

Oggi, pertanto, il matrimonio di piacere deve essere inserito in questa cornice per comprenderne il recupero tra gli sciiti e la condanna da parte dei sunniti: in realtà esso è strumentalizzato per dissuadere le coppie “miste”, in specie le donne sunnite che intendono contrarre matrimonio con uomini sciiti, e la sua dimensione strettamente giuridica viene contaminata da considerazioni di carattere politico.

4.3 L'impossibile esogamia nella normativa drusa

Affrontare il tema dei matrimoni tra fedeli drusi e fedeli di altre comunità religiose, compresi quelli musulmani, richiede una precisazione iniziale, che permette di delineare il principio giuridico su cui tali matrimoni si fondano: il divieto espresso nel codice dello loro statuto personale alla valida conclusione di qualsiasi contratto matrimoniale con parti non druse. In tale divieto ricadono anche i fedeli musulmani, nonostante la comunità drusa si collochi *idealiter* all'interno dell'Islam, anche se in realtà non sono accettati come musulmani dalla maggioranza di questi. Pertanto, si pone un problema circa l'autorità competente a celebrare queste unioni miste, disciplinandone tutti gli effetti, e a sentenziare l'eventuale cessazione del vincolo.

Secondariamente, è necessario analizzare gli strumenti normativi a disposizione delle parti druse che contraggono matrimoni con non drusi, vale a dire se esse debbano necessariamente fare riferimento alla potestà normativa e giurisdizionale della comunità del coniuge o se vi siano margini di attribuzione di una competenza giurisdizionale allo stato.

A partire dal primo riconoscimento ufficiale da parte dello Stato dello statuto personale druso, con legge del 24 febbraio 1948, poi seguita dalla legge sull'organizzazione giudiziaria dei tribunali drusi del 5 marzo 1960, il codice di questa comunità ha evidenziato tre profonde differenze rispetto al diritto islamico classico: oltre al divieto di matrimoni con fedeli non drusi, il divieto della poligamia per gli uomini²³² e il diritto per la sposa di chiedere validamente il divorzio all'autorità religiosa, per le cause previste dalla legge.

I più recenti studi sull'istituto matrimoniale tra i drusi mettono in rilievo proprio l'endogamia come caratteristica peculiare di queste comunità dal punto di vista sia

²³² articolo 10 codice dello statuto personale druso

giuridico sia sociale²³³. E' particolarmente rilevante che, nella trattazione delle norme e delle procedure relative al matrimonio, tali studi non accennino nemmeno alla disciplina di unioni con membri di altre comunità²³⁴. A riprova di questa forte endogamia si può ricordare che, a norma del codice dello statuto personale, in base alla credenza nella reincarnazione delle anime²³⁵, non sono ammesse né la conversione verso la comunità drusa né la conversione di un druso ad altra confessione religiosa, tanto che l'abbandono della religione non è neppure annoverato tra le cause per cui le parti possono validamente chiedere al giudice una sentenza di cessazione del vincolo²³⁶.

Attraverso tali divieti, il diritto codifica, quindi, un dato religioso, culturale, sociale e storico; non stupisce, perciò, che gli studi su questa comunità mettano in luce l'alta frequenza delle unioni tra cugini di primo grado, seguiti da quelle tra parenti – cioè individui con almeno un ascendente oltre il terzo grado in comune- e infine da quelle tra persone residenti nello stesso villaggio o nella stessa area geografica.

In alternativa, l'endogamia drusa viene studiata a partire dall'appartenenza dei nubendi ai diversi gruppi sociali creati dalla stessa religione²³⁷, così che la definizione di matrimonio misto assume il significato di unione contratta con un fedele posto dalla religione in un'altra classe sociale²³⁸.

²³³ Cfr Fuad Khoury, *Being a Druze*, pag. 197- 212.

²³⁴ Cfr Lubna Tarabey, *Family law in Lebanon. Marriage and divorce among the Druze*, ed. Tauris, Londra, 2003.

L'autrice compie un'analisi statistica di tutti i matrimoni contratti nella sua comunità dal 1970 al 2003 e in questa ripartizione il concetto di matrimonio misto figura solo in relazione al paese estero di residenza della parte che contrae matrimonio con un cittadino libanese druso. In questo arco di tempo, viene analizzata solo una domanda di divorzio presentata al giudice druso da parte di un uomo che aveva contratto matrimonio con una non drusa.

In questo studio si riporta, invece, la percentuali di matrimoni tra cugini, che con il suo 27% viene definita la più alta tra tutte le comunità religiose.

²³⁵ In base alla dottrina religiosa drusa, le anime possono reincarnarsi solo passando dall'anima di un fedele a quella di un altro, perciò la conversione impedisce la reincarnazione.

²³⁶ Sebbene ormai risalente nel tempo, lo studio condotto da Aharon Layish nel 1982, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, E.J. Brill, Leiden, pag. 109 risulta interessante perché, nel delineare l'atteggiamento dei membri di questa comunità da lui intervistati a proposito delle problematiche connesse all'istituto del matrimonio, afferma: "*inter-religious marriages, especially between Druze men and non-Druze women, are fairly widespread... There are those who complain that this religious 'deviation' assumed epidemic proportions not only among Druze men but among Druze women as well... Inter-religious marriages are regarded as one of the problems of the protection of Druze communal existence (kiyān) and interests as well as of the principles of Druze religion, and appeals are made to stop this practice before it is too late.*" Per questo motivo l'autore riporta, tra le conseguenze nei casi di conversione dei membri di questa comunità ad altra fede, l'obbligo di trasferire la propria residenza in zone del paese non abitate da altre comunità druse.

²³⁷ La struttura sociale pone al vertice gli *Sheikh*, coloro che hanno accesso a tutte le verità della fede, che non possono rivelare agli altri fedeli.

²³⁸ Cfr Fuad Khoury, *op. cit.*, pag. 231-248. L'autore afferma che "*Druze exclusiveness is a multifaceted phenomenon, that express itself in a wide range of costumes and traditions... A Druze, male or female, is not permitted to marry a non Druze: within the Druze community preference is given to family, clan, class and factional endogamy.*"

Dal punto di vista del diritto confessionale druso, quindi, le unioni con fedeli di altre comunità sono *tout court* ignorate, sebbene nella realtà esistano: ne è la prova lo stesso leader politico del principale partito druso, il partito socialista progressista, Walīd Jumblatt, la cui moglie appartiene alla comunità sunnita²³⁹.

I fedeli di questa comunità, intenzionati a contrarre unioni miste, sono pertanto obbligati a scegliere tra due opzioni: la celebrazione in Libano secondo la normativa della comunità della parte non drusa, o la celebrazione in un paese straniero, nella forma civile del matrimonio.

Da queste opzioni derivano problematiche giuridiche diverse. Nel primo caso, bisogna interrogarsi la celebrazione di un matrimonio con una parte non drusa osti al riconoscimento da parte della normativa drusa anche degli effetti di quel matrimonio: in particolare, se i figli di padre druso e madre non drusa, validamente coniugati secondo la normativa della comunità materna, siano iscritti d'ufficio alla comunità paterna o se la natura interreligiosa del matrimonio dei genitori osti a tale iscrizione da parte della norma drusa. Inoltre, per gli effetti patrimoniali, è necessario chiedersi se un matrimonio esogamico costituisce un divieto per la normativa drusa alla qualità di erede per impedimento di differenza di religione.

Per la celebrazione di matrimoni civili all'estero, si pone invece il problema di comprendere se il giudice druso sia competente a pronunciare sentenza di divorzio.

Il diritto statale permette di operare una distinzione piuttosto facile e netta per quanto riguarda i figli con un genitore druso e uno non druso: infatti, la legge del 1959 impone la trascrizione d'ufficio alla nascita dei figli nella comunità paterna. Qualsiasi figlio legittimo di un uomo druso è per lo stato anch'esso druso. Tuttavia, non lo è per la sua comunità: dal punto di vista religioso, infatti, non gli possono essere rivelate le verità della dottrina drusa, in quanto figlio di una donna non drusa²⁴⁰.

²³⁹ Uno dei portavoce del partito druso ed ex ministro, Marwan Muḥammad Ali Hamedé, è invece coniugato con una cattolica. Entrambe le unioni di questi uomini politici sono invalide, a norma del codice dello statuto personale di questa comunità.

Tra i numerosi studi che si occupano delle vicende personali e delle problematiche sociali e giuridiche affrontate dai membri di questa comunità che formano famiglie esogame, si citano due report del Dipartimento di stato americano: US Department of State 2002, *International Religious Freedom Report for 2002 – Lebanon*

US Department of State 2005, *Country Reports on Human Rights Practices for 2005 – Lebanon*

²⁴⁰ Cfr. Alamuddin, Nura S., Starr, P.D., *Crucial Bonds: Marriage Among the Lebanese Druze*, ed. Caravan Books, Delmar, 1980, pag. 40-41.

Il padre, inoltre, non ha diritto alla sepoltura secondo il rito della comunità e alle preghiere rituali dei capi religiosi.

Il diritto confessionale druso risolve il problema dei rapporti patrimoniali nelle famiglie miste con la mancata previsione dell'impedimento ad ereditare dal *de cuius* di diversa religione e col principio fondamentale della libertà testamentaria²⁴¹.

Rimangono, infine, aperte le problematiche legate all'autorità competente per celebrare le unioni miste e per sancirne la conclusione.

Stante l'impossibilità a celebrare unioni di fronte ad autorità non religiose nel territorio libanese, i fedeli drusi che contraggono matrimonio con parti non druse sono obbligati a farlo secondo la normativa e le forme previste dalla comunità di appartenenza della parte non drusa. In generale, però, nei casi di unioni contratte in Libano da donne druse, sia con uomini musulmani sia con cristiani, si applica il principio generale della competenza normativa e giurisdizionale della comunità del marito sull'atto di matrimonio e i suoi effetti. Il problema giuridicamente più rilevante si pone, quindi, per le unioni contratte all'estero, nella forma civile, tra un uomo druso ed una donna musulmana.

Infatti, come previsto dall'articolo 25 dell'*arrêté* 146 del 18 novembre 1938, i fedeli non musulmani hanno la facoltà di celebrare validamente matrimoni all'estero, nella forma civile prevista dal paese in cui avvengono, e di chiedere la registrazione dell'atto di matrimonio nei registri di stato civile libanesi. In mancanza di una normativa statale, quei matrimoni rimangono regolati dalla legge del paese di celebrazione, che, in caso di richiesta di divorzio, dovrà essere applicata dal giudice libanese, chiamato a disciplinare gli effetti del matrimonio in base a quella legge estera. In forza dell'*arrêté* 53 del 30 marzo 1939, che ha espressamente escluso la validità dell'*arrêté* 146/1938 per i musulmani, l'articolo 25 non trova invece applicazione per i fedeli musulmani, il cui codice degli statuti personali riconosce la competenza esclusiva del giudice confessionale sul matrimonio, poiché il contratto di matrimonio di una parte musulmana è per sua natura sottoposto alla legge divina, indipendentemente dal fatto che sia celebrato all'interno del territorio libanese ovvero in un altro stato.

Fino agli inizi degli anni '80, i tribunali civili riconducevano costantemente questi matrimoni sotto l'autorità del giudice druso, in quanto autorità confessionale del marito, ponendo come base normativa del proprio ragionamento l'*arrêté* 53/1939 e l'appartenenza anche della comunità drusa all'Islam.

Un esempio di tale intendimento giurisprudenziale è rappresentato dalla pronuncia del tribunale civile del Monte Libano del 10 maggio 1982, chiamato a decidere

²⁴¹ Cfr Ibrahim Najjar, *Droit patrimonial de la famille*, droit matrimonial- Successions, ed. Université Saint Joseph, Beirut, 2003 pag. 122-124.

dell'assegnazione della competenza giurisdizionale riguardo ad un matrimonio celebrato a Roma da un uomo druso e una donna sunnita. Il giudice aveva assegnato la competenza al tribunale confessionale druso sulla base dell'*arrêté* 53/1939, sottolineando che non vi erano margini per il riconoscimento di una autorità giurisdizionale diversa da quella confessionale del marito. Infatti entrambi i coniugi, oltre ad appartenere a due comunità musulmane (anche se diverse), non godevano della cittadinanza italiana. Pertanto, non era possibile far valere il legame di nazionalità di nessuna delle due parti per giustificare la competenza giurisdizionale della normativa civile del luogo di celebrazione²⁴², che avrebbe invece permesso al giudice di conoscere della causa di specie e di determinare la cessazione del vincolo secondo quanto previsto dalla normativa civile italiana.

Il giudice concluse, quindi, affermando *in primis* che il principio *lex loci regit actum*, non era applicabile al caso di specie perché riguardo ai matrimoni contratti all'estero l'ordinamento giuridico libanese riconosce un'eccezione per le comunità musulmane, la cui normativa non ammette il principio del luogo di celebrazione del matrimonio come criterio giuridicamente valido per determinare la competenza giurisdizionale. Tale principio sarebbe stato applicabile, secondo il giudice, solo qualora almeno una delle parti avesse potuto far valere il legame di cittadinanza rispetto alla legge civile del luogo di celebrazione del matrimonio, perché tale principio sarebbe stato opponibile al principio della competenza assoluta dei giudici musulmani sui matrimoni contratti da fedeli musulmani all'estero.

Secondariamente, il giudice civile affermò che nemmeno il principio del rispetto della volontà dei contraenti poteva fungere da base normativa per l'attribuzione della competenza sul caso di specie al tribunale civile, poiché l'*arrêté* 53/1939 chiaramente pone un'eccezione al rispetto di tale principio generale nei confronti dei fedeli musulmani, richiamandosi al principio coranico della competenza giurisdizionale dei tribunali musulmani riguardo a tutti i contratti matrimoniali in cui almeno una parte sia di religione islamica²⁴³.

Infine, il giudice civile osservò che la normativa drusa evidenzia un vuoto normativo circa i matrimoni misti, in quanto il codice dello statuto personale e quello relativo all'organizzazione giudiziaria dei tribunali confessionali neppure menzionano queste unioni. Tuttavia, egli recuperò un fondamento normativo a favore della competenza del giudice confessionale nell'articolo 16 della legge del 1948 sullo statuto personale

²⁴² Articolo 9 del codice dell'organizzazione dei tribunali drusi del 5 marzo 1960.

²⁴³ Tribunale civile Monte Libano, sentenza numero 219 del 10 maggio 1982, recueil Al- Adl, anno 1982, pag. 93.

druso: questa norma, infatti, afferma esplicitamente il rinvio al diritto sharitico in caso di vuoto normativo della disciplina drusa. Pertanto, il giudice civile effettuò una ricognizione di quella normativa, nella quale ritrovò l'articolo 61 della legge del 1962 sugli statuti personali sunnita e sciita, che afferma la competenza del giudice charitico per i matrimoni misti celebrati all'estero in forma civile, qualora lo sposo sia sunnita o sciita. Tramite il rinvio operato dall'articolo 16 della legge del 1948 il giudice civile affermò la validità della legge del 1962 anche per il diritto druso e conclude che tutti i testi normativi esaminati concordano nel riconoscimento della competenza al tribunale druso.

La sentenza del tribunale civile di Beirut numero 13 del 19 gennaio 1983²⁴⁴, invece, ha innovato la giurisprudenza: riconoscendo, per la prima volta, la propria competenza su un'unione contratta all'estero tra un fedele druso e una fedele musulmana - sciita nel caso di specie. Pur annoverando tra le fonti normative l'articolo 16 legge del 1948 del codice dello statuto personale druso, questo giudice dichiara che il rinvio operato da quell'articolo alla legge del 1962 per tutte le fattispecie giuridiche non comprese nel codice druso esprime l'incompetenza di quella giurisdizione confessionale sui matrimoni misti affermando che *“le juge druze ne saurait connaitre du mariage lorsque l'un des époux est un non- druze, ni des effets de ce mariage”*.

In secondo luogo, appartenendo la sposa alla comunità sciita, il giudice civile recupera la norma dell'*arrêté* 53/1939, che esclude i musulmani dalla facoltà di celebrare unioni civili all'estero. Qui si colloca l'ulteriore innovazione di questa sentenza: il giudice civile afferma, infatti, la necessità di un accordo scritto tra le parti, precedente la celebrazione del matrimonio, come strumento necessario per poter assegnare la competenza giurisdizionale su quel contratto matrimoniale all'autorità sciita, constatando che la competenza giurisdizionale della comunità del marito nel diritto libanese è principio di ordine pubblico, proprio degli statuti personali di tutte le comunità.

Infine, il terzo elemento delle motivazioni del giudice civile è la necessaria tutela dell'autonomia della volontà delle parti contraenti. Recandosi in Francia e scegliendo la forma civile per contrarre matrimonio, secondo il giudice le parti hanno affermato la volontà di sottoporre quel contratto matrimoniale al diritto civile francese, che in Libano può essere riconosciuto validamente solo dalla giurisdizione statale²⁴⁵.

La soluzione poi invalsa, che ha affermato la competenza della giurisdizione civile libanese, ha suscitato reazioni diverse. Parte della dottrina aveva condiviso questo recupero

²⁴⁴ Tribunale civile di Beirut, sentenza numéro 13 del 19 gennaio 1983, recueil Hatem, anno 1983, volume 177 pag. 4, pubblicata in *Proche Orient études juridiques*, anno 1983, pag. 353.

²⁴⁵ Cfr Ibrahim Najjar, *Cronique de droit civil libanais*, op. cit., pag. 151

statale della giurisdizione sui matrimoni civili contratti all'estero da uomini drusi, poiché permetteva allo stato di tenere conto della particolarità del sistema normativo confessionale druso, che prevede un espresso rifiuto di celebrare unioni miste.

Con l'entrata in vigore del nuovo articolo 79 del Codice di Procedura Civile²⁴⁶ nel 1985 tale dottrina ha ricondotto nella competenza giurisdizionale del giudice confessionale anche i matrimoni conclusi, in forma civile all'estero, tra un druso e una musulmana²⁴⁷. L'elemento sottolineato in particolare è che il dettato del nuovo articolo 79 si riferisce inequivocabilmente anche alla comunità drusa perché utilizza l'espressione "*époux des communautés mahométanes*" (non causalmente è la stessa espressione utilizzata *a contrario* per delimitare la competenza della legge successoria del 1959, che è riservata alle comunità non *mahométanes*, e infatti non vige per quella drusa).

Tuttavia, una pronuncia dell'Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione ha per il momento dato luogo ad una giurisprudenza favorevole al recupero della competenza giurisdizionale da parte del giudice statale²⁴⁸.

Il caso di specie, particolarmente complesso perché al matrimonio civile a Cipro tra un druso ed una sunnita era seguita la dichiarazione di ripudio da parte del marito di fronte al tribunale charitico di Dubai, richiedeva una pronuncia su due questioni: la competenza giurisdizionale circa la sentenza di cessazione del vincolo e la validità della pronuncia del giudice sciaraitico che aveva convalidato il ripudio pronunciato dal marito.

Infatti, il marito aveva chiesto al giudice sciaraitico competente territorialmente in Libano di dare attuazione nel paese alla pronuncia del giudice di Dubai. Avendo riconosciuto il tribunale charitico di primo grado la validità di quella pronuncia, rigettata dalla corte d'Appello, l'Assemblea plenaria della Corte di Cassazione era stata chiamata a dirimere questo conflitto di competenza tra il tribunale sunnita e quello civile.

In primis, la Corte afferma che per attribuire la competenza del tribunale sunnita libanese a dare attuazione alla pronuncia del tribunale confessionale straniero (di Dubai), era necessario verificare preliminarmente se in base al diritto libanese quell'autorità confessionale - nel caso quella sunnita- fosse stata competente a pronunciarsi sulla

²⁴⁶Les juridictions civiles libanaises sont compétentes pour connaître des litiges issus d'un mariage conclu en pays étranger libanais ou entre libanais et étrangers, dans la forme civile édictée par la loi de ce pays. Dans le respect des dispositions légales relatives à la compétence des tribunaux communautaires musulmans, si les deux époux appartiennent à des communautés mahométanes et que l'un d'entre eux au moins est Libanais.

²⁴⁷ Cfr Alexa Moukarzel Héchaime, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, numero 59, anno 2010, pag.121-164

Cfr Ibrhaim Najjar, *Cronique de droit civil libanais*, op. cit., pag. 256

²⁴⁸ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, sentenza del 9 maggio 1996, commentata da Marie Claude Najm,

cessazione del vincolo, qualora il marito non avesse fatto ricorso ad un'autorità confessionale straniera.

La suprema Corte, pertanto, opera una ricognizione normativa per giungere ad assegnare la competenza su tale matrimonio o alla giurisdizione civile o a quella drusa o a quella sunnita, avendo elementi normativi in tutte e tre le direzioni.

Ancora una volta, analizzando la normativa drusa, i giudici statali prendono atto del vuoto normativo presente nel codice del loro statuto personale riguardo alla competenza giurisdizionale sui matrimoni con una parte non druse e anche la suprema Corte afferma che è la stessa normativa drusa a effettuare l'esplicito rinvio a quella sciaraitica in caso di vuoto normativo.

Pertanto, la Corte torna ad analizzare la legge del 1962 che riconosce l'autorità sciaraitica qualora il marito sia sunnita o sciita. A questo punto la Corte afferma che la legge del 1962 assegna chiaramente la competenza al tribunale della comunità del marito, che è quella drusa, non potendosi effettuare un'interpretazione estensiva della norma nel senso di ricomprendervi anche l'autorità della confessione della moglie. Basandosi sulla necessità di mantenere un'interpretazione letterale della legge del 1962, la Corte esclude la competenza del tribunale sunnita a determinare la cessazione del vincolo: tale competenza ricade in capo all'autorità drusa, ma la celebrazione del matrimonio all'estero lo rende privo di validità per la stessa normativa drusa, che non ammette altra tipologia di unioni se non quelle celebrate di fronte alla propria autorità religiosa, in base al dettato dell'articolo 16 della legge del 1948.

La Corte conclude che il giudice druso non si riconosce competente a giudicare di tali unioni, mentre quello sunnita non la possiede validamente. Perciò, ai giudici civili non resta che fondare il proprio giudizio sul dettato dell'articolo 75 del Codice di procedura civile, che la Corte afferma “*edicté dans sa premiere partie un principe general de competence, auquel il convient de revenir au cas où aucun tribunal sciaraitico ou druze ne se veut compétent*”.

Parte della dottrina ha concordato con tale pronuncia, affermando anche che l'ordinamento libanese riconosce le giurisdizioni confessionali come “*compétence d'exception*”, in base a quanto già affermato dall'articolo 33 del decreto legge del 3 febbraio 1930. Inoltre, il riconoscimento della competenza statale viene letto come il riconoscimento della volontà dei coniugi di sottomettere il proprio contratto di matrimonio alla legge del paese in cui hanno celebrato l'unione. Così, secondo tale dottrina, la Corte salvaguarda anche questo principio giuridico fondamentale e, attraverso una lettura ristretta

del testo della legge del 1962, permette di incrementare un processo di armonizzazione della competenza giurisdizionale per i matrimoni contratti all'estero, per tutte le comunità diverse dalla sunnita e dalla sciita.

L'incompetenza dei giudici drusi in questo genere di matrimoni sembra ormai giurisprudenza costante, dato che anche una recente sentenza del 2009 ha riconosciuto competente il tribunale civile, nel caso di un matrimonio tra druso e sunnita²⁴⁹.

In seguito all'approvazione dell'articolo 75 del nuovo Codice di Procedura Civile, il dibattito in dottrina circa la competenza giurisdizionale sui matrimoni tra druso e musulmana ha superato il campo del diritto matrimoniale, perché diversi giuristi si sono interrogati circa il corretto collocamento della comunità drusa tra quelle musulmane. Mentre taluni giuristi hanno inserito tale comunità tra quelle islamiche, in ragione della sua origine all'epoca del califfo fatimida²⁵⁰, altri hanno rigettato questa ipotesi, partendo dal fatto che il *fiqh* islamico non menzioni i drusi tra i popoli con cui i musulmani possono concludere validamente matrimonio²⁵¹.

Al di là della problematica giuridica esplicitata dalle pronunce dei giudici civili, in relazione a questi matrimoni esogamici il dato più rilevante e problematico rimane quello dell'accettazione sociale. Infatti, sebbene tutti i matrimoni tra fedeli di comunità diverse debbano affrontare difficoltà sociali e complessi quadri normativi di riferimento, rimane innegabile che nella comunità drusa il problema dell'accettazione giuridica e sociale di queste coppie rappresenti una sfida di importanza capitale: non mancano, infatti, episodi definiti "crimini d'onore", a causa dei quali donne druse sposate con membri di altre comunità sono state uccise dai propri parenti oppure episodi di violenza contro i mariti di donne druse²⁵².

²⁴⁹ Sentenza del 20 agosto 2009, recueil Al Adl, anno 2009, pag. 1662, commentata da Marie Claude Najm, *op. cit.*, pag. 232.

²⁵⁰ Cfr Ibrahim Najjar, *Chronique de droit civil libanais*, *op. cit.*, pag. 256.

²⁵¹ Cfr Marie Claude Najm, *op. cit.*, pag.232-235.

L'autrice sostiene anche che l'inserimento della comunità drusa tra quelle musulmane fu un errore storico e giuridico commesso dall'Alto Commissario francese nella redazione del celebre *arrêté* numero 60 del 13 marzo 1936.

Al fine di dimostrare l'importanza del dibattito sull'appartenenza o meno di questa comunità all'Islam, l'autrice riporta una dichiarazione sull'argomento di una delle più importanti autorità druse Ali Zeineddine, che il 19 dicembre 2001 dichiarò alla rivista An Nahar « *Nous confirmons notre appartenance à l'Islam et notre attachement à notre croyance uniate et nous regrettons que certaines autorités musulmanes, dont certains tribunaux charhi, se laissent aller à des accusations préjudiciables de mécréantisme* ».

²⁵² Tra i numerosi studi che si occupano delle vicende personali e delle problematiche sociali e giuridiche affrontate dai membri di questa comunità che formano famiglie esogame, si citano due report del Dipartimento di stato americano: US Department of State 2005, *Country Reports on Human Rights Practices for 2005 – Lebanon*

US Department of State 2002, *International Religious Freedom Report October for 2002 – Lebanon*.

E' pur vero, comunque, che il partito politico druso socialista progressista, ha recentemente presentato delle proposte di legge per l'instaurazione di una normativa statale per l'istituto del matrimonio.

4.4 I matrimoni misti nelle comunità cristiane

Le differenze teologiche in ordine all'istituto del matrimonio nella dottrina cattolica e nelle dottrine ortodosse, tradotte nel corso dei secoli in norme giuridiche codificate dalle diverse Chiese, avevano profondamente limitato la celebrazione di tali unioni. Si vedano, in particolare, le norme canoniche cattoliche che prevedono l'obbligo per la parte cattolica della licenza dalla forma canonica²⁵³ e le norme canoniche ortodosse che richiedono l'obbligo per la parte non ortodossa di convertirsi per poter celebrare il matrimonio con un fedele di quella Chiesa.

La particolare condizione di prossimità territoriale, la ricca differenziazione religiosa dei cristiani in Libano e il vissuto sociale durante la guerra civile hanno condizionato il rispetto di tali norme da parte degli stessi fedeli cristiani, che, celebrando negli anni un numero sempre crescente di unioni miste (denominate anche "interconfessionali), avevano finito per contrarre matrimoni al di fuori delle diverse normative religiose. Le parti rispettavano, pertanto, solo quanto prescritto dall'articolo 14 della legge del 1951, che riconosce come competente per la celebrazione di tali unioni l'autorità della confessione del marito (a meno che quest'ultimo non affermi per scritto il proprio consenso a celebrare il rito secondo le norme della Chiesa della moglie e a riconoscere l'autorità giurisdizionale di quella Chiesa).

Pur non volendo addentrarsi nelle circostanze socio-politiche vissute nel recente passato dalla popolazione libanese, appare necessario evidenziare che tali unioni, oltre ad essere molto frequenti, sono anche generalmente accettate sul piano sociale, poiché non rappresentano un pericolo per l'identità religiosa cristiana. In tal senso, i tre lustri di guerra civile, se hanno indubbiamente polarizzato le appartenenze confessionali lungo la linea di

Grande eco ha avuto l'episodio di violenza contro un cittadino libanese sunnita che ha subito lesioni personali gravissime ad opera dei fratelli della moglie, nel 2013, pochi giorni dopo aver contratto matrimonio con una ragazza drusa.

Marie Claude Najm, *op. cit.*, pag. 235. A sostegno di questi dati l'autrice riporta, *a contrario*, una sentenza della Corte d'Appello del Libano Sud del 1996 riguardo ad una causa promossa da due coniugi musulmani che chiedevano alla Corte di riconoscere, come causa giustificativa della revoca di una donazione fatta alla figlia, il matrimonio che quest'ultima aveva contratto con un fedele druso.

²⁵³ Can. 814 CCEO

Can. 1125 CIG

differenziazione “cristiani- musulmani”, hanno anche consolidato il legame tra comunità cristiane diverse, permettendo di mettere in luce gli elementi di unione tra le Chiese.

Solo tenendo presente la preminenza nella popolazione dell'appartenenza alla comune fede cristiana rispetto all'affiliazione confessionale specifica alle comunità cattoliche o ortodosse, è possibile capire perché le normative confessionali di ogni singola Chiesa in materia di unioni con cristiani di altre comunità siano state a lungo disattese o attenuate e perché le conversioni da una Chiesa all'altra siano sempre state più ampiamente concepite come strumento giuridico per tutelare interessi familiari che non per sancire modifiche del proprio credo religioso²⁵⁴.

Per questi motivi, soprattutto in ambito cattolico, le autorità religiose delle Chiese *sui iuris* avevano più volte sollevato tale problema alla Congregazione per le Chiese orientali, sottolineando come le specificità socio-religiose dei paesi mediorientali, caratterizzate dall'assenza di legislazioni civili sul diritto matrimoniale e dalla quotidiana convivenza e compenetrazione comunitaria, rendessero le unioni miste “avvenimenti usuali” che, quindi, non potevano essere soggetti a normative che non tenessero conto di queste specificità²⁵⁵.

In particolare, le gerarchie cattoliche orientali sottolineavano come il canone 814 CCEO obbligasse la parte cattolica a “fare quanto in suo potere affinché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica”: questo era in palese contrasto con la legge del 2 aprile 1951 che prescrive la celebrazione dell'unione mista nella Chiesa dello sposo e con la normativa statale che disciplina l'inserimento dei figli nella comunità religiosa paterna automaticamente al momento della nascita, prima ancora di esser sottoposti ai riti religiosi di accoglienza dei nuovi membri, previsti dalle normative delle diverse comunità.

Risulta interessante ricordare che durante tutti gli anni Novanta le gerarchie cattoliche orientali hanno più volte ribadito le difficoltà di applicazione delle normative del CCEO, mettendo in luce come la tolleranza rispetto ai matrimoni misti e l'iscrizione dei figli nella comunità paterna non fosse solo frutto delle normative statali approvate dai paesi mediorientali dopo le rispettive indipendenze, ma fosse piuttosto “*una consuetudine più che centenaria, che ha resistito ad ogni legislazione contraria. Questa consuetudine da*

²⁵⁴ Cfr Mirna Abboud Mzawak, *Le mariage mixte au Liban: réalité et enjeux*, ed. Université Saint Esprit de Kaslik, 2012.

²⁵⁵ Lettera del 30 Agosto 1992 del Patriarca Maximos V Hakim al Cardinale Achille Silvestrini, Prefetto per la Congregazione per le Chiese Orientali, citata in Raimondo Girgis O.F.M., *I Matrimoni misti nelle situazioni particolari delle Chiese Patriarcali Cattoliche*, ed. Dar el Machreq Editeurs, 2004, Beirut, pag. 139-140.

tempo immemorabile è trascritta nei registri dello stato civile”²⁵⁶. Si intendeva, così, mettere in evidenza come il diritto non potesse non prendere atto del dato di fatto socio-religioso e, in un certo senso, adeguarvisi, al fine di tutelare al meglio l’istituto matrimoniale, e nello specifico il matrimonio misto.

Sebbene le osservazioni sulle difficoltà di applicazione della normativa canonistica in Medio- Oriente non fossero state recepite dal Sommo Pontefice, il 14 ottobre 1996 i sette Patriarchi delle Chiese cattoliche orientali e tre Patriarchi ortodossi- armeno, greco e siriano-, riuniti in Libano²⁵⁷, conclusero un “Accordo pastorale tra i cattolici e gli ortodossi”, parzialmente derogatorio delle rispettive norme canoniche, al fine di disciplinare questo genere di unioni in modo più adeguato rispetto alle esigenze della popolazione.

L’esito di tale accordo, in quattro punti, è stato interessante nell’ottica del diritto libanese, perché le autorità religiose, al punto due, hanno ribadito il principio espresso dalla legge del 1951²⁵⁸ circa la competenza dell’autorità religiosa del marito per la celebrazione dell’unione e per l’amministrazione del Battesimo degli eventuali figli. Allo stesso tempo hanno, però, previsto la libertà della sposa a rimanere nella propria Chiesa.

E’ stato, quindi, semplificato l’*iter* previsto dal diritto canonico cattolico per l’ottenimento della licenza dalla forma canonica, dato che alla parte cattolica ora si chiede solo di rispettare l’obbligo a preservare la propria fede cattolica, mentre le Chiese ortodosse hanno disapplicato l’obbligo di conversione della parte non ortodossa che intenda sposarsi con un membro di quelle Chiese come *conditio ad validitatem* per la celebrazione del matrimonio nella loro Chiesa. Ciò ha comportato anche il riconoscimento della competenza giurisdizionale della Chiesa nella quale era stata celebrata l’unione nei casi di cessazione del vincolo.

Pertanto, la donna ortodossa coniugata con un uomo cattolico deve sottoporsi alla normativa canonistica cattolica per accertare se sussistano ragioni per la dichiarazione di nullità del proprio matrimonio, come disciplinate dal codice dei canoni della Chiesa cattolica.

²⁵⁶ Lettera del Patriarca greco-melchita cattolico Maximos V Hakim d’Antiochia e di tutto l’Oriente, Damasco, 12 dicembre 1994, indirizzata a Sua Santità Giovanni Paolo II, al termine dell’assemblea della gerarchia cattolica di Siria, citata in Raimondo Girgis O.F.M., *I Matrimoni misti nelle situazioni particolari delle Chiese Patriarcali Cattoliche*, ed. Dar el Machreq Editeurs, 2004, Beirut, pag. 140-141.

²⁵⁷ Presso il Patriarcato siro-cattolico a Sharfè.

²⁵⁸ Questo principio è tipico anche di legislazioni statali di altri paesi mediorientali.

Ugualmente, la donna cattolica coniugata con un uomo ortodosso è tenuta a rispettare la competenza giurisdizionale della Chiesa del marito per ottenere lo scioglimento del vincolo, secondo le norme e le procedure proprie di quella Chiesa.

In tali unioni, quindi, al giudice statale non è riconosciuta nessuna competenza: egli sarà chiamato, infatti, solo a deliberare la sentenza emessa dal competente giudice religioso e ad ordinare che sia data attuazione al dispositivo.

L'unica competenza, residuale, in capo al giudice statale in questa tipologia di matrimoni viene in rilievo quando i coniugi si siano accordati in forma scritta per celebrare l'unione presso la Chiesa della sposa. Tale opzione è prevista dall'articolo 15 della legge del 1951 ma, in base alla giurisprudenza consolidata della Corte di Cassazione, l'assenza dell'accordo scritto rende nullo l'atto di matrimonio e incompetente il tribunale della Chiesa della sposa a sancire lo scioglimento del vincolo e a disciplinare gli effetti del matrimonio²⁵⁹. La Corte giunge a tale conclusione affermando che l'obbligo posto dalla legge riguardo alla forma scritta del consenso del marito rende impossibile presumerlo, attraverso qualsiasi strumento, in sede processuale²⁶⁰.

Se queste modifiche possono sembrare inerenti esclusivamente alla dimensione canonica del diritto e ai rapporti ecumenici tra le Chiese, tuttavia esse risultano legate profondamente anche con il diritto statale.

Infatti, l'accordo del 1996 non toccò la principale fonte di differenze tra le normative delle diverse Chiese: la differenza tra l'indissolubilità del vincolo di matrice cattolica e l'*oikonomia* ortodossa.

Ciò ha fatto sì che, ancora oggi, la normativa contenuta nel codice dello statuto personale cattolico preveda come una forma di scioglimento del vincolo la pronuncia di riconoscimento della nullità da parte del tribunale ecclesiastico, mentre i codici degli statuti personali delle Chiese ortodosse riconoscono anche l'istituto del divorzio canonico, per cause specifiche determinate da ogni singola Chiesa²⁶¹.

²⁵⁹ Il caso di specie riguardava un fedele siro- cattolico che aveva espresso solo oralmente il suo accordo a celebrare le nozze di fronte all'autorità greco- ortodossa della sposa. In questo caso la Corte di Cassazione riconobbe che la competenza per lo scioglimento del vincolo e per la determinazione dell'assegno di mantenimento in capo al marito nei confronti della moglie spettasse al giudice siro- cattolico e non a quello greco- ortodosso.

²⁶⁰ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, numero 1, 2 ottobre 1984, pubblicata in recueil Al- Adl, anno 1985, pag. 181 e riportata in Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, ed. Université saint Joseph, 2001, pag. 199-200.

²⁶¹ Le cause di divorzio riconosciute da tutte le Chiese Ortodosse sono: l'adulterio, l'abbandono del tetto coniugale, la violenza, il rifiuto da parte di uno dei due coniugi astenersi dalla frequentazione di luoghi che godono di "cattiva reputazione".

Ciò fa sì che, nel caso di unioni miste contratte di fronte all'autorità cattolica, i nubendi debbano essere informati delle proprietà essenziali del matrimonio cattolico, tra cui appunto l'indissolubilità. Conseguentemente, se la parte ortodossa non accetta espressamente tale proprietà, l'ordinario del luogo non può concedere la licenza alla parte cattolica per la celebrazione del matrimonio.

Ancora, qualora tale accettazione venga espressamente dichiarata di fronte all'ordinario, il problema circa la diversa interpretazione dell'indissolubilità torna ad assumere una rilevanza capitale qualora la coppia mista si rivolga al giudice ecclesiastico cattolico per chiedere la dichiarazione di nullità del vincolo. Infatti, la giurisprudenza ecclesiastica risulta concorde nel trovare nella simulazione del consenso e nell'errore circa l'indissolubilità da parte della parte non cattolica, la causa della nullità del vincolo, come previsto dall'articolo 822 CCEO²⁶². La giurisprudenza ecclesiastica è, infatti, concorde nell'affermare che in tali matrimoni, sebbene sul piano giuridico l'espressione della volontà debba ritenersi sincera fintanto che un atto positivo della volontà non contravvenga a quanto espresso oralmente, la parte non cattolica possa continuare ad accettare come valida per sé la natura non indissolubile del vincolo contratto con la parte cattolica²⁶³. E, pertanto, quando l'atto positivo della volontà è provato in sede di processo, l'errore circa l'indissolubilità del vincolo costituisce il riferimento normativo in base al quale i tribunali cattolici riconoscono normalmente la nullità di tali matrimoni misti.

Per quanto la differenza teologica circa l'indissolubilità del vincolo possa sembrare un problema esclusivamente religioso e canonistico, essa entra in relazione con il presente in quanto il costante ed univoco richiamo della giurisprudenza all'articolo 882 CCEO, nei casi di matrimoni misti, viene letto da parte degli operatori del diritto come la via d'uscita giuridicamente più appropriata per la Chiesa cattolica per liberare dal vincolo il proprio fedele coniugato con la parte cristiana acattolica, per evitare che egli scelga di convertirsi ed entrare nella Chiesa del coniuge per ottenere il divorzio ecclesiastico²⁶⁴.

Pertanto, differenze teologiche, pluralismo giuridico e confessionale e normativa statale entrano in rapporto creando uno dei problemi più complessi nel panorama giuridico

²⁶² Can 882 CCEO *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimoniale.*

²⁶³ Il Supremo Tribunale della Rota romana, la giurisdizione suprema nell'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica, ha giurisdizione su tutti i fedeli, indipendentemente dal luogo di residenza. Per questo motivo, le sentenze rotali che riguardano i matrimoni tra cattolici ed ortodossi e riconoscono come causa della sentenza di nullità il problema del diverso concetto di indissolubilità non sempre riguardano cittadini libanesi cattolici.

²⁶⁴ Cfr Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op.cit., pag. 343. L'autore fa riferimento ad un "abuso del concetto giuridico di simulazione" riferendosi in particolare ai casi di unioni protrattesi per decenni e poi dichiarate nulle per questo motivo.

libanese: quello delle false conversioni di cittadini cattolici intenzionati a sottrarsi alla normativa della loro Chiesa e a ottenere il divorzio ecclesiastico. Infatti, oltre ai cattolici sposati con fedeli ortodossi che possono chiedere di entrare nella Chiesa del coniuge, la tutela della libertà di conversione da parte dello stato fa sì che, in generale, anche qualsiasi coppia cattolica possa decidere di convertirsi congiuntamente ad una Chiesa ortodossa, non potendo ottenere una sentenza di nullità del proprio matrimonio o non volendo sottoporsi al lungo e complesso iter giudiziario di fronte al tribunale ecclesiastico. In tal modo, infatti, secondo quanto affermato dalla giurisprudenza della Corte di Cassazione, la competenza giurisdizionale viene accordata alla nuova comunità, che può dichiarare la cessazione del vincolo, come previsto dall'articolo 23 dell'*arrêté* 60 L.R. del 1936, sebbene l'applicazione di tale fondamento normativo sia contestato da una parte della dottrina.

4.5 La libertà di conversione dei coniugi e l'istituto del matrimonio

Nell'analisi dell'interazione tra l'istituto del matrimonio e la libertà di conversione vengono in rilievo alcuni testi normativi fondamentali: l'articolo 23 comma dell'*arrêté* 60/1936 e l'articolo 14 della legge del 2 aprile 1951; soprattutto, però, emerge la cruciale attività giurisdizionale dell'Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione, che agendo come tribunale dei conflitti, è deputata dalla legge statale a risolvere i conflitti tra giurisdizioni confessionali diverse e, in determinate fattispecie, tra le giurisdizioni religiose e quella statale.

Come già specificato, i principi giuridici su cui si fonda l'attività della Corte come tribunale dei conflitti sono l'equità e l'ordine pubblico, la tutela dei quali rappresenta il fine ultimo di tutte le sue decisioni. E' interessante, pertanto, approfondire lo studio della sua giurisprudenza perché permette di comprendere come, in un ordinamento giuridico costruito su un confessionalismo giuridico paritario, la tutela di questi due principi fondamentali, quando l'istituto del matrimonio entra in contatto con la libertà di conversione, avvenga attraverso il riconoscimento della competenza giurisdizionale confessionale.

Come vedremo, la Corte non ha fondamenti normativi per riconoscere la competenza del giudice statale, se non per le questioni afferenti il diritto successorio: si ripropone, quindi, sul piano della competenza giurisdizionale, una conseguenza della mancata istituzione della "*communauté de droit commun*".

4.6 *Le conversioni congiunte dei coniugi cattolici e la mancata sanzione delle frodi della legge*

La dottrina è unanime nel dichiarare tali conversioni delle vere e proprie frodi della legge, giacché l'articolo 23.2 dell'*arrêté* 60/1936 era stato emanato con lo scopo di dare piena protezione all'esercizio della libertà di credo, al di là delle disposizioni delle diverse Chiese, non solo ai singoli cittadini ma anche alle coppie coniugate, rendendo lecita l'uscita da qualsiasi confessione religiosa e l'ingresso in una qualsiasi altra²⁶⁵. Tale norma avrebbe, quindi, dovuto garantire alla famiglia passata ad altra fede di vivere, anche sul piano giuridico, la dimensione familiare dell'esistenza secondo le norme emanata dalla nuova comunità religiosa di appartenenza, facendo prevalere quindi l'esigenza di certezza del diritto e di unità della famiglia, rispetto al mero rispetto dell'autorità che aveva celebrato il matrimonio²⁶⁶. Nuovamente, quindi, torna nella normativa attuale l'antico principio di un diritto "personale", la cui forza di legge è legata a tal punto all'individuo da modificarsi in base al mutare delle sue credenze religiose.

Al fine di prevenire il ricorso fraudolento all'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936 in questi casi, la Corte di Cassazione ha la competenza a verificare la validità di queste conversioni e a sanzionare i conflitti di competenza che sorgono, quando la coppia decida di porre fine alla propria unione, tra il giudice della comunità che ha celebrato il matrimonio e quello della nuova Chiesa scelta dalla coppia.

Proprio sull'effettivo controllo della veridicità di queste conversioni da parte della Corte di Cassazione si apre un secondo aspetto problematico: essa, infatti, dal 1951 ad oggi ha reso una sola sentenza di annullamento di una conversione ex art. 23 dell'*arrêté* 60/1936. Si tratta del celeberrimo, ancorché unico, *arrêté* pronunciato il 29 settembre 1955, avente ad oggetto la sanzione della conversione di una coppia di fedeli maroniti passati alla Chiesa greco-ortodossa. L'assemblea plenaria della Corte, nel dichiarare fraudolenta tale conversione, scrisse che "*le changement de communauté par les époux*

²⁶⁵ Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile online <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

Pierre Gannagé, *Au Fil du Temps. Études Juridiques Libanaises et Proche-Orientales*, ed. Université Saint Joseph, 2013, Beirut.

Antoine Messarra, Les aménagements juridiques des libertés religieuses au Liban, in *Les Cahiers de droit*, vol. 40, num. 4, 1999, pag. 927-946.

Claude Najm, Principes directeurs du droit international privé et conflit de civilisations : Relations entre systèmes laïque et systèmes religieux, ed. Dalloz, Parigi, 2005.

²⁶⁶ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multiethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, conferenza presso il Centre Canoniques d'Arras, Chimey, Blegio, 2007, pag. 271-283.

Cfr Basile Basile, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban : étude juridique comparée*, ed. Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 1993

*catholiques à l'état civil est frauduleux quand il est suivi cinq jours après d'une action en divorce par devant leur nouvelle autorité Grecque- Orthodoxe et onze jours après du prononcé du jugement de divorce*²⁶⁷.

La dottrina è unanime nel sottolineare che questa unica pronuncia di annullamento di una conversione di coppia sia stata resa in virtù dello strettissimo lasso di tempo intercorso tra la conversione e la domanda di divorzio ecclesiastico presentata di fronte alla competente autorità greco- ortodossa²⁶⁸. Pertanto, non è ravvisabile un principio giuridico applicabile anche ad altri casi in cui tale lasso di tempo sia più ampio, né del resto la Corte in questa sentenza fornì indicazioni circa la congruità del tempo trascorso tra la conversione e la presentazione della domanda di divorzio. Del resto la dottrina è unanime nel sottolineare che la Corte non avrebbe potuto restringere per via giudiziaria quella libertà di conversione, assoluta secondo i termini dell'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936, senza che ciò comportasse la disapplicazione dello stesso articolo 23²⁶⁹.

E, inoltre, risulta evidente che nessun organo giurisdizionale, né statale né religioso, possa realmente conoscere l'*animus* e la sincerità dei fedeli che chiedono allo Stato di avvalersi di una libertà riconosciuta dalla stessa normativa statale. Lo Stato può unicamente sanzionare quelle situazioni in cui circostanze serie, concordi e univoche provano che la conversione si è originata dalla volontà di sottrarre alla giurisdizione della propria Chiesa l'eventuale dichiarazione di scioglimento del vincolo²⁷⁰.

Nonostante dal 1955 ad oggi la sezione plenaria della Corte sia stata chiamata innumerevoli volte a pronunciarsi circa la validità di tali conversioni, essa non ha più sanzionato altri casi di conversioni fraudolente²⁷¹. La giurisprudenza della Corte, infatti, è rimasta sempre concorde nel fondare le proprie decisioni sul dettato dell'articolo 23,

²⁶⁷ Sentenza Corte di Cassazione, numero 82 del 29 settembre 1955, pubblicata in *Revue judiciaire libanaise*, anno 1955, pag. 780 e in *Recueil Jurisprudence*, anno 1961, pag. 174.

²⁶⁸ Cfr Pierre Gannagé, Les effets des changements de communautés et de nationalité sur le statut matrimonial, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multicommunautaires*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2001, pag. 119-124.

L'autore riprende la tesi già esposta nel dibattito dottrinale che si aprì immediatamente all'epoca della pronuncia di tale sentenza. Si veda, infatti, Pierre Gannagé, Chronique de jurisprudence libanaise, in *Journal du droit International*, numero 1, anno 1961, pag. 174- 192.

Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multiethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, conferenza presso il Centre Canoniques d'Arras, Chimey, Blegio, 2007, pag. 271-283.

²⁶⁹ Cfr Pierre Gannagé, Les effets des changements de communautés et de nationalité sur le statut matrimonial, in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multicommunautaires*, op. cit., pag 119-124.

²⁷⁰ Cfr Helene Gaudement Tallon, La desunion de la couple en droit international privé in *Académie de droit international, Recueil des cours*, anno 1992, ed. Martnus Nuhoff, Boston- Lancaster, pag. 205-206.

²⁷¹ Cfr Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, ed. Université Saint Joseph, Beirut, 2001.

L'autore scrive a tal proposito che « *la fraude à la loi, notion qui a connu un moment de gloire, n'est plus suffisante, son application rigoureuse pouvant supprimer le subterfuge légal le plus efficace dans un pays où le mariages catholiques étaient devenus parfois un sacrement difficile.* »

avallando costantemente tali passaggi di comunità e, quindi, il conseguente trasferimento di competenze dal tribunale cattolico all'autorità giurisdizionale ortodossa²⁷².

L'annullamento della conversione non è stato riconosciuto nemmeno quando la Corte stessa ha riconosciuto che la richiesta di divorzio aveva immediatamente seguito quella della conversione ufficiale, senza rispettare neppure il lasso di tempo previsto dallo stesso codice dello statuto personale greco-ortodosso. La Corte, nel caso di specie, aveva argomentato che *“ces délais sont en effet un affaire interne de la communauté concernée ; leur observation ne saurait être exigée sous peine de nullité”*²⁷³. Alla luce anche di questa pronuncia, autorevole dottrina ha affermato che il dettato dell'articolo 23 arrêé 60/1936 si fondasse su una concezione meramente contrattuale dell'istituto del matrimonio, che quindi può essere sottomesso a regimi normativi diversi da quello sotto il quale il matrimonio è stato contratto, tramite un concorde atto positivo di volontà delle due parti contraenti²⁷⁴.

Tuttavia, il costante e univoco riferimento normativo all'articolo 23 arrêé 60/1936 ha aperto un secondo profilo foriero di ulteriori conflitti di competenza tra tribunali religiosi: quello riguardante il rapporto tra tale *arrêé* e la legge del 2 aprile 1951, il cui articolo 1 afferma il principio generale del mantenimento della competenza all'autorità della Chiesa di celebrazione del matrimonio²⁷⁵, affermando esplicitamente che tale norma *règle les conflits qui surgissent entre elles* (cioè tra comunità cristiane) e specificando poi all'art.14 che in caso di due o più contratti di matrimonio l'unico riconosciuto valido per lo stato è il primo.

Con la sentenza numero 10 del 4 marzo 1993, la Corte si era occupata di tale problema riguardante le fonti normative, affermando chiaramente che l'art.14 della legge del 2 Aprile 1951 non può disciplinare il caso della conversione congiunta dei coniugi poiché concerne solo il caso di doppia celebrazione, e quindi di conclusione di più contratti

²⁷² Sentenza del 7 novembre 1983, pubblicata in *Revue trimestrale de droit civile*, anno 1986, pag. 257; sentenza del 3 gennaio 1989, pubblicata in Ibrahim Najjar, *Chronique de jurisprudence libanaise*, anno 1989, pag. 667; sentenza dell'Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione Numero 42 dell' 8 luglio 1993.

²⁷³ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, numero 7, 1 novembre 1983, pubblicata in recueil Al- Adl, anno 1983, pag. 179 e riportata da Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, ed. Universté Saint Joseph, Beirut, 2001.

²⁷⁴ Questa dottrina riprende quanto affermato già a partire dal 1961 dal professor Pierre Gannagé, in *Chronique de jurisprudence libanaise*, op. cit., pag. 119-124.

²⁷⁵ Vista l'importanza di tale norma in questo capitolo si intende qui riportarne il testo per intero: *Cette loi détermine la compétence des autorités communautaires de toutes les confessions chrétiennes et la confession israélite, et l'exécution de leurs jugements, et règle les conflits qui surgissent entre elles ou entre elles et toutes les autres autorités communautaires ou les tribunaux civils libanais.*

di matrimonio²⁷⁶. Pertanto ella considerò nulla qualsiasi decisione presa riguardo alla cessazione di quel vincolo da parte del tribunale della comunità nella quale il matrimonio era stato celebrato.

Tuttavia, questa sentenza ha assunto una rilevanza particolare nella dottrina perché ha aperto un dibattito circa l'eventuale abrogazione dell'intero *arrêté* 60/1936 ad opera della legge del 2 aprile 1951, che in quanto *lex posterior*, secondo parte della dottrina, abrogerebbe l'intera disciplina della *lex anterior*, anche in mancanza di una normativa statale che dichiarasse ufficialmente abrogata la normativa dell'*arrêté*.

Gli esponenti di questa dottrina fondano il loro ragionamento sul fatto che, nelle sentenze emesse a partire dal 1994, la stessa sezione plenaria della Corte di Cassazione ha adottato proprio il principio espresso dall'articolo 2 della legge del 2 aprile 1951 come fondamento legale per dirimere tutte le fattispecie di conflitti giurisdizionali tra tribunali comunitari non musulmani²⁷⁷.

In particolare, infatti, con due sentenze emanate il 5 dicembre 1997, l'Assemblea Plenaria, dovendo decidere del conflitto di competenza tra l'autorità che aveva celebrato il matrimonio e l'autorità della nuova Chiesa scelta dai coniugi, in ordine alla disciplina dell'affido dei figli minori, ha applicato la norma sancita dall'articolo 2 della legge del 2 aprile 1951. Pertanto, riconoscendo i figli nati durante il matrimonio come "*effets du mariage*" ha dichiarato la competenza a disciplinare il loro affidamento in capo alla comunità che aveva celebrato il matrimonio, nonostante che la conversione paterna avesse implicato anche quella della prole²⁷⁸.

Questa pronuncia ha innovato profondamente la complessa giurisprudenza legata alle conversioni congiunte dei coniugi, poiché la normativa statale che regola l'iscrizione dei cittadini libanesi nei registri di stato civile si fonda sul principio della trasmissione unicamente per via paterna dell'appartenenza confessionale. E, infatti, la stessa disciplina prevede che in caso di conversione del padre, i figli minorenni entrino d'ufficio nella comunità paterna, salvo poter tornare alla comunità di nascita compiuti i 18 anni.

La dottrina che sostiene che anche i conflitti in ordine alla competenza sullo scioglimento dei matrimoni conclusi da coniugi poi convertitisi sarebbero compresi nei

²⁷⁶ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multiethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, conferenza presso il Centre Canoniques d'Arras, Chimey, Blegio, 2007, pag. 271-283.

²⁷⁷ Cfr Mounah Mitri, *Le role de la Cour supreme libanaise en matière de statut personnel*, disponibile in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/cjsma/mitri.pdf>, pubblicato in *Colloque des Cours judiciaires suprêmes dans le monde Arabe*, ed. CEDROMA, Université Saint Joseph, Beirut, 2001.

²⁷⁸ Ivi

principi espressi dagli articoli 2 e 14 della legge del 2 aprile 1951 pone il problema della necessità di uniformare la competenza su questi matrimoni in capo ad un'unica autorità confessionale.

Ciò che si intende evitare è che un'autorità religiosa sia riconosciuta competente a disciplinare la conclusione del vincolo mentre un'altra si veda riconosciuta la competenza a disciplinare gli effetti di quello stesso matrimonio. Su tali basi, quindi, tale dottrina propende per il riconoscimento della legge del 2 aprile 1951 come unico riferimento normativo, in quanto *“l'article 14 ne présente pas la solution sous la forme d'une possibilité ou d'une choix. Il affirme tout simplement que le seul tribunal compétent est le tribunal qui a célébré le mariage. Il aurait pu mentionner par exemple des hypothèses telles que ce qui arriverait dans le cas d'un changement par un époux de sa confession, et dans le cas de changement par les deux époux. Puisque le législateur ne l'a pas expressément précisé, cela veut dire que telle est sa volonté”*²⁷⁹.

Tale interpretazione viene rafforzata anche dalla disposizione dell'articolo 19 della predetta legge, che afferma che qualsiasi cambiamento di nazionalità dei coniugi non ha effetti sulle norme previste dalla legge circa la competenza della Chiesa in cui il matrimonio è stato celebrato²⁸⁰.

Ad oggi, comunque, in assenza di giurisprudenza costante e univoca delle Corte di Cassazione sul riconoscimento della legge del 2 aprile 1951 come fondamento normativo anche per l'assegnazione della competenza a dichiarare lo scioglimento del vincolo in capo all'autorità ecclesiastica di celebrazione del matrimonio di persone poi passate ad altra Chiesa, il conflitto sul piano giuridico tra la Chiesa cattolica e quelle Ortodosse sembra radicarsi sempre di più, come ritengono gli operatori del diritto e gli studiosi della materia, concordi nell'individuare la causa del fenomeno nella mancanza di una normativa statale che disciplini l'ottenimento del divorzio civile. Anche le stesse autorità religiose cattoliche

²⁷⁹ Ivi e Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multiethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, conferenza presso il Centre Canoniques d'Arras, Chimey, Blegio, 2007, pag. 271-283.

A proposito della regola riguardante la risoluzione dei conflitti tra tribunali religiosi, il giudice Mitri afferma che *«A partir de 1994, l'assemblée plénière considère clairement que la base légale de la règle de conflit est la loi de 1951, ce pendant elle n'a pas eu l'occasion de décider si la règle établie par l'article 23 paragraphe 2 de l'arrêté no.60 L.R., qui donne la compétence à l'autorité de la nouvelle communauté, demeure en vigueur. Personnellement, je considère qu'une application intégrale de l'article 14 de la loi de 1951 limite la compétence à l'autorité qui a célébré le mariage. Cette interprétation de l'article 14 trouve son appui dans l'article 19 de la même loi de 1951, qui dispose que tout changement de nationalité n'a aucun effet sur le règles prévues par cette loi. Or les règles de conflit sont parmi les règles prévues par cette loi...»*.

²⁸⁰ Cfr Mounah Mitri, *Le role de la Cour supreme libanaise en matière de statut personnel*, disponibile in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/cjsma/mitri.pdf>, pubblicato in *Colloque des Cours judiciaires suprêmes dans le monde Arabe*, ed. CEDROMA, Université Saint Joseph, Beirut, 2001.

individuano la causa di tale fenomeno al di fuori di motivazioni strettamente religiose²⁸¹. Tali autorità, in particolare quelle maronite, hanno più volte espresso il proprio parere su tale questione enucleando due motivazioni giuridiche. La prima tende a sottolineare come la normativa statale del 1936, che riconosce e tutela ampiamente la conversione congiunta dei coniugi, volesse garantire una delle più importanti libertà fondamentali e non possa, quindi, essere utilizzata come strumento per sottrarre il matrimonio alla potestà giurisdizionale dell'autorità religiosa su di esso competente in virtù della celebrazione. La seconda motivazione, invece, riguarda l'ambito normativo ed è tesa a dimostrare che l'unica norma ad oggi validamente applicabile a tali conversioni debba essere la legge del 1951, stante il principio giuridico per cui *lex posterior abrogat legem anteriorem*, anche quando manchi un'espressa abrogazione, come nel caso degli *arrêtés* mandatarî.

Su tali basi, le autorità cattoliche affermano sempre la propria competenza riguardo anche alla dichiarazione di nullità del vincolo matrimoniale contratto da cattolici poi passati congiuntamente ad altra comunità.

Gli operatori del diritto sottolineano l'importanza di questa ferma posizione assunta da parte di queste autorità, che trascende la mera dimensione religiosa ed ecumenica e tocca direttamente quella giuridica. Infatti, da essa deriva la decisione del Patriarca della Chiesa maronita, Bishāra Buṭrus al-Rā'ī, che nel dicembre 2013 ha previsto la sanzione della radiazione dall'albo degli avvocati abilitati a patrocinare presso il tribunale ecclesiastico maronita per quei professionisti, che risultino implicati in procedure di conversioni fraudolente, perché dirette unicamente a sottrarre fedeli cattolici all'autorità del tribunale di quella Chiesa²⁸².

Allo stesso tempo, gli operatori del diritto sottolineano anche che per le autorità ortodosse è particolarmente difficile effettuare una valutazione circa le intime convinzioni religiose di tutti coloro che chiedono di essere ammessi nelle loro Chiese e che tale materia sfugge per sua natura a qualsiasi disciplina giuridica. In tal senso, quindi, essi riprendono motivazioni più volte addotte dalla Corte di Cassazione e fondate, oltre che sulla difficoltà

²⁸¹ Nonostante si sia rivelato impossibile verificare l'aumento di tali conversioni sia rispetto ai matrimoni misti celebrati nel paese e al numero delle unioni contratte da coppie cattoliche, risulta comunque interessante il dato del distretto che fa capo alla città di Baabda, situato a nord est di Beirut, in un'area di circa 500mila abitanti, in maggioranza maroniti, l'unico di cui sia stato possibile verificare i dati direttamente. Riguardo agli ultimi 25 anni, gli ufficiali di stato civile hanno riscontrato una media annua di 50 coppie cattoliche che passano alla Chiesa siro- ortodossa e 40 in quella Assiro- ortodossa.

²⁸² Si veda l'articolo di stampa *Rai denounces conversion for divorce, but Catholics afforded few choices*, pubblicato in The Daily Star il 21 Dicembre 2013, pag.3 e disponibile in <http://www.dailystar.com.lb/>, ripreso da www.lorientlejour.com

di valutazione degli intendimenti della coscienza umana, anche sulla tutela di rango costituzionale garantita alla libertà di coscienza.

E' interessante, tuttavia, notare che l'Assemblea del Concilio Patriarcale d'Antiochia dei greco- ortodossi si era interessata del problema delle conversioni "non genuine" verso la propria Chiesa già nel 1980, quando emanò alcune risoluzioni – vincolanti per tutti i fedeli ed il clero ma non aventi forza di legge per il diritto statale²⁸³ in cui si faceva divieto ai parroci di accettare conversioni che avvenissero per "interesse personale". Tra questi, il divorzio compariva assieme alla ricerca di un incarico pubblico. Pertanto veniva vietato ai parroci di concedere autorizzazioni al matrimonio e certificati di stato libero quando sospettassero che la parte non greca-ortodossa fosse stata interessata alla normativa sul divorzio o ad ottenere un impiego statale nella quota di quella comunità. Per tali motivi, l'Assemblea del Concilio richiedeva in via preliminare la consultazione del parroco con gli ufficiali di stato civile, al fine di verificare la confessione di appartenenza di colui che intendeva contrarre matrimonio o convertirsi alla suddetta Chiesa²⁸⁴.

Sebbene questi dati possano apparire interessanti su un piano religioso ed ecumenico più che su quello giuridico, in realtà hanno uno stretto rapporto con il diritto statale. Tali conversioni avvengono, infatti, all'interno della religione cristiana e ciò significa che, dal punto di vista del diritto statale, tali coppie rimangono soggette alla legge del 2 aprile 1951 e alla normativa mandataria degli *arrêtés* del 1936 e 1938. Giuridicamente, quindi, per la normativa statale, non essendo previste sanzioni per le conversioni dettate dall'interesse per il divorzio invece che da sincera fede, queste coppie rimangono soggette alle medesime norme sia prima sia dopo la conversione, anche per quanto concerne la materia successoria.

Infatti, tutte le comunità non musulmane sono soggette alla legge statale sulle successioni del 23 giugno 1959²⁸⁵ mentre per quelle musulmane questa materia è regolamentata negli statuti personali; quindi la sua disciplina è stata redatta dalle autorità religiose delle diverse comunità.

²⁸³ Affinché tali risoluzioni potessero avere forza di legge e, quindi, modificare gli articoli dello statuto personale greco- ortodosso era necessario il voto del Parlamento che autorizzasse la modifica allo statuto presentato nel 1951. Tuttavia, si deve ricordare che il Parlamento non si è mai espresso nemmeno sull'approvazione dello statuto personale presentato nel 1951.

²⁸⁴ Cfr Najjar Ibrahim, *Chronique de droit privé libanais*, po. cit., pag. 110-111. La rilevanza di queste nuove disposizioni all'epoca della loro emanazione può essere riscontrata dal fatto che l'autore stesso le definisce come il primo tentativo affinché "la communauté grecque- orthodoxe cesse ainsi théoriquement d'être une communauté refuge, ou de passage, pour un grand nombre de couple".

²⁸⁵ Tale legge è, infatti, denominata "Loi sur les successions des non mahométans".

In conclusione, quindi, è possibile rintracciare una radice comune tra le disposizioni normative, che hanno permesso nel tempo un alleggerimento delle procedure per contrarre matrimoni misti intercristiani, e le norme e le pronunce giurisdizionali, che continuano a garantire il diritto alla conversione congiunta dei coniugi.

Tutti questi strumenti giuridici sono finalizzati ad evitare che, per vedersi garantito il diritto di sposarsi (o di risposarsi in seconde nozze) con la persona prescelta, indipendentemente dagli impedimenti decisi dalle singole Chiese, i fedeli cristiani – in particolare cattolici- scelgano di convertirsi all'Islam.

In effetti le conversioni da una religione all'altra per motivi legati alle differenze normative matrimoniali rappresentano un altro tra i problemi più rilevanti nel panorama giuridico libanese.

Tale problematica è legata, da un lato, ancora una volta, all'esercizio della libertà di conversione dei cittadini riconosciuto dall'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936; dall'altro, alla spinosa questione della tutela dei diritti del coniuge che non si converte, che diventa particolarmente necessaria in ordine al diritto successorio ed al regime affidatario della prole.

4.7 La conversione unilaterale del coniuge: i conflitti tra giurisdizioni religiose e il ruolo della Corte di Cassazione

Ancora una volta rileva la libertà di conversione, come disciplinata dall'articolo 23 *arrêté* 60/1936, vigente solo per i cittadini libanesi cristiani, dato che l'*arrêté* 53 L.R. del 30 maggio 1939 esclude la validità delle norme precedenti riguardo ai cittadini musulmani.

Il dettato di tale articolo dispone che, in caso di conversione unilaterale di uno dei due coniugi, il matrimonio e i suoi effetti rimangano sottoposti alla legge della comunità di celebrazione del matrimonio.

Tuttavia, il diritto del singolo ad esercitare la sua libertà personale di conversione, previsto nell'articolo 11 del medesimo *arrêté*, ha il solo limite della maggiore età del richiedente; perciò, ad oggi, qualsiasi fedele cristiano coniugato può legittimamente abbandonare la sua Chiesa per entrare in una comunità musulmana, seguendo le procedure previste dalla legge del 1959, vigente anche per i fedeli musulmani.

La trattazione di questa problematica impone una precisazione metodologica: sebbene l'articolo 9 della Costituzione e la legge del 1959 garantiscano la libertà di coscienza e di conversione per tutti i cittadini libanesi maggiorenni, le norme di derivazione religiosa attualmente in vigore per le comunità islamiche comprimono tale

diritto. Nello specifico della normativa inerente l'istituto del matrimonio, l'apostasia del marito, coniugato con una donna musulmana, è causa di cessazione del vincolo, vigendo nei codici degli statuti personali di tutte le comunità musulmane il divieto di matrimonio tra un uomo non musulmano e una donna musulmana²⁸⁶. L'abbandono della fede islamica da parte della moglie, invece, non invalida il vincolo, poiché tutte le normative religiose delle comunità musulmane ammettono il matrimonio tra un fedele musulmano e una fedele cristiana o ebrea.

Inoltre, i cittadini appartenenti a queste comunità musulmane, desiderosi di entrare in una comunità non musulmana, incontrano spesso ostacoli di natura sociale e familiare, che, sebbene esulino dalla normativa statale, tuttavia rendono difficile perfezionare l'atto formale di conversione di fronte agli ufficiali di stato civile.

Per questo insieme di motivi, lo studio delle implicazioni giuridiche delle conversioni dei singoli cittadini coniugati riguarda prevalentemente casi di fedeli cristiani che si convertono all'Islam.

Più specificamente, inoltre, queste conversioni concernono soprattutto – ma non unicamente- uomini, che abiurano il Cristianesimo per porre fine al vincolo matrimoniale contratto con una donna cristiana e celebrare una nuova unione, senza essere obbligati a attendere né la pronuncia del competente tribunale ecclesiastico cattolico né la sentenza di divorzio emanata dal Vescovo ortodosso, in virtù della liceità della poligamia nei codici degli statuti personali delle comunità musulmane.

La dottrina riconosce concordemente anche in tali conversioni dei rilevanti profili di frode alla legge, perché rappresentano, in generale, uno strumento per sottrarre alla competenza giurisdizionale della comunità di origine non più solo il vincolo matrimoniale, come nel caso delle conversioni congiunte, ma in generale la propria persona e i propri beni²⁸⁷. Infatti, un tale cambiamento di religione implica rilevanti conseguenze nel diritto successorio, dal momento che in questa materia la normativa delle comunità musulmane annovera tra i suoi principi generali, l'impedimento a ereditare tra musulmani e non musulmani, anche se legati da vincolo di coniugio o da vincolo di parentela, come la filiazione²⁸⁸.

Per questo motivo, l'approfondimento giurisprudenziale in materia non può che prendere avvio da pronunce emanate rispettivamente dall'autorità religiosa e da quella

²⁸⁶ Art. 58 della legge del 16 luglio 1962 *“Le mariage entre un homme non musulman avec une femme musulmane est nul”*.

²⁸⁷ Cfr. Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile online <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

²⁸⁸ E' comunque possibile effettuare donazioni tra vivi e legati tra libanesi di differente religione.

civile, e solo dopo verificare come si sia sviluppata la giurisprudenza dei tribunali statali, in particolare della Corte di Cassazione.

Questo tribunale, infatti, è chiamato costantemente a occuparsi delle problematiche legate conversione del singolo coniuge, perché si generano frequenti conflitti di competenza giurisdizionale tra comunità religiose. Ciò avviene, in particolare, qualora il coniuge abbia demandato alla nuova comunità la pronuncia sulla cessazione del vincolo contratto prima della conversione, oppure quando la persona convertita abbia contratto un secondo matrimonio di fronte alla nuova autorità, senza aver ottenuto una pronuncia di scioglimento del vincolo precedente da parte dell'autorità competente.

La Corte deve, quindi, effettuare un bilanciamento tra diritti diversi, mantenendo lo scopo precipuo della salvaguardia dei principi giuridici dell'equità e della certezza del diritto. Nello specifico, da un lato essa deve tutelare la libertà di conversione della persona coniugata, così come prevista dalla normativa statale, cioè senza limitazioni diverse dalla maggiore età; dall'altro, deve garantire la protezione dei diritti acquisiti con il matrimonio dal coniuge che non si converte, per evitare che, l'esercizio del diritto alla libertà di conversione esercitato da una delle parti arrechi una lesione di un qualsiasi diritto dell'altra parte.

La Corte esercita tale funzione di bilanciamento dirimendo un conflitto di attribuzione di potestà giurisdizionali tra autorità confessionali diverse. Qualora il conflitto riguardi la competenza a dichiarare la cessazione di un matrimonio contratto prima della conversione, nell'assegnare la competenza giurisdizionale all'autorità religiosa di celebrazione del matrimonio, la Corte sanzionerà con una dichiarazione di nullità *ex tunc* qualsiasi pronuncia sul punto emessa dall'autorità della comunità di ingresso.

Qualora debba dirimere il conflitto tra giurisdizioni diverse in ordine agli effetti di più matrimoni contemporaneamente sussistenti, contratti validamente, sulla base delle normative delle diverse comunità, da un soggetto che ha modificato nel frattempo la propria appartenenza religiosa, la Corte deve assicurare il rispetto dei principi dell'equità e della certezza del diritto nei confronti di tutti i matrimoni contratti, sanzionando quindi i profili fraudolenti eventualmente connessi alla conversione.

Le corti confessionali, invece, tendono ad estendere le proprie competenze nei casi di conversioni unilaterali, e non sono infrequenti sentenze, emanate dal nuovo giudice confessionale, che dichiarano la cessazione del vincolo o che disciplinano alcuni effetti del matrimonio contratto dal coniuge prima del passaggio nella nuova comunità – tra cui *in primis* l'affidamento dei figli e la successione del *de cuius*.

In quest'ottica è estremamente rilevante la prima pronuncia emessa dalla Corte di Appello sunnita di Beirut, il 22 ottobre 1986, nel caso di una donna, nata siro-cattolica e sposatasi in quella Chiesa (con un uomo di quella comunità), che, dopo una prima conversione con il marito alla Chiesa siro- ortodossa seguita dall'ottenimento del divorzio ecclesiastico, si era convertita all'Islam e aveva contratto un nuovo matrimonio con un fedele sunnita.

Partendo dalla constatazione che tra l'abbandono della comunità siro-cattolica e la celebrazione dell'unione secondo il rito sunnita era intercorso un lasso di tempo molto breve, di soli 51 giorni, la Corte di Appello ha ritenuto questo secondo matrimonio valido, affermando che quel tribunale – religioso-non poteva avere la competenza a verificare il fine ultimo della conversione, quindi l'eventuale realizzazione di una frode della legge, in quanto “*les lois libanais protegent le droit du Libanais de changer sa religion sans en rechercher le but*”. Inoltre, quella Corte precisava anche che “*le fait de chercher à éviter l'application de certaines lois religieuses ou communautaires en recourant à une autre religion n'est pas prohibé par le droit libanais*»²⁸⁹. La Corte, quindi, riconosceva per via deduttiva il diritto a cambiare religione non esclusivamente per un intimo convincimento religioso ma anche per motivi di interesse giuridico e per regolamentare i propri rapporti personali con una normativa ritenuta più favorevole, cioè anche per mettere in atto comportamenti fraudolenti nei confronti della normativa statale²⁹⁰.

La dottrina concorda nell'affermare che per la chiarezza delle motivazioni addotte questa sentenza rappresenta un esempio particolarmente rilevante dei tentativi dei tribunali confessionali sia di escludere qualsiasi sanzione alle conversioni non dettate da intimi convincimenti personali, sia di estendere indebitamente la propria competenza giurisdizionale nella determinazione della validità della conversione, dato che comunque solo la Corte di Cassazione ha la facoltà di valutarla e, eventualmente, di annullare le conversioni ritenute fraudolente.

La seconda sentenza è stata emessa in data 4 gennaio 2000 dal Tribunale civile d'Appello di Beirut, chiamato a dirimere il conflitto di competenza giurisdizionale tra tribunale charitico e tribunale civile nel determinare gli effetti del cambiamento di religione sull'eredità del *de cuius* che, nato maronita e coniugatosi una prima volta in quella Chiesa con una cattolica, successivamente si era convertito all'Islam e, subito dopo

²⁸⁹ Sentenza pubblicata in *Revue Trimestrielle de droit civile*, anno 1988, pag. 445, riportata in Najjar Ibrahim, *Cronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 226-227 e in Hélène Gaudement- Tallon, *La désunion de couple en droit International privé*, op. cit., pag 206.

²⁹⁰ Hélène Gaudement- Tallon precisa che già la sentenza di primo grado del Tribunale sunnita di Beirut aveva espresso lo stesso convincimento, con sentenza del 22 maggio 1985.

la conversione, aveva contratto un nuovo matrimonio con una sunnita (convertita anch'essa dalla Chiesa maronita nell'occasione del matrimonio), senza che il tribunale maronita avesse dichiarato nullo il primo vincolo.

La seconda moglie aveva sollevato questione di incompetenza del tribunale civile a ripartire l'eredità, in quanto, secondo la normativa sunnita, il diritto successorio rientra tra le materie di competenza del tribunale religioso e prevede l'esclusione degli eredi non musulmani dall'asse ereditario; nel caso di specie l'esclusione della famiglia nata dal primo matrimonio. In effetti, la Corte charitica aveva già proceduto a ripartire la successione in base all'asse ereditario del *de cuius*, nel quale figuravano solo la seconda moglie e la loro figlia, evidentemente ascritta nella comunità paterna.

Nonostante la materia successoria non sia oggetto di questo studio, tale sentenza risulta molto interessante perché la Corte d'Appello ha affrontato il problema della necessità di tutelare specificamente il principio della certezza del diritto e del rispetto dell'ordine pubblico nei casi di conversione unilaterale, rigettando la sentenza di primo grado che aveva effettuato una ripartizione dell'eredità tra la prima e la seconda famiglia. Ad avviso della Corte, infatti, questi due principi erano stati violati con la decisione della spartizione dei beni del *de cuius*, presa dal tribunale di primo grado solo giudicando che la successione non fosse un effetto del matrimonio. Di conseguenza per disegnare l'asse ereditario non vi era più la necessità di verificare la validità del secondo matrimonio del *de cuius*, da lui contratto *manente vinculo* di fronte all'autorità maronita.

La Corte d'Appello rigetta l'esclusione della successione dagli effetti del matrimonio in quanto lesiva del principio giuridico della certezza del diritto perché autorizzava due tribunali diversi a ripartire la medesima eredità secondo due normative diverse, e torna a verificare la validità del secondo matrimonio, alla luce della valida esistenza del primo vincolo, dato che la normativa maronita vieta la poligamia.

Inoltre, la Corte di Appello rigetta le motivazioni del tribunale di primo grado che aveva risolto il problema, posto dalla normativa sharitica, dell'incapacità a succedere a motivo della differenza religiosa affermando che essa trovava un limite nella quota della legittima, che, essendo indisponibile allo stesso *de cuius*, era qualificabile come clausola d'ordine pubblico successorio²⁹¹.

²⁹¹ Alla luce di questo, il tribunale di primo grado riconosceva alla prima famiglia, la quota del 30% del patrimonio ereditario, da ripartire tra gli eredi appartenenti a quel nucleo familiare secondo la normativa successoria civile, in vigore per i cristiani, e lasciava alla seconda famiglia il restante 60%, da dividere tra i familiari secondo la normativa religiosa sunnita.

In particolare, la dottrina più autorevole ha evidenziato l'approfondito bilanciamento effettuato dalla Corte, nel riformare la sentenza di primo grado, tra gli articoli 11 e 23 dell'*arrêté* 60/1936, cioè tra la necessità della protezione della libertà del coniuge convertito con l'altrettanto indispensabile tutela dei diritti del coniuge che, non convertendosi, era rimasto sottoposto all'autorità della Chiesa di celebrazione del matrimonio.

Nello specifico, la Corte ha riconosciuto la piena validità della conversione del *de cuius* alla religione islamica, perché avvenuta rispettando le formalità richieste della legge civile – come peraltro già sancito anche dal Tribunale di primo grado- e, allo stesso tempo, ha dichiarato che la libertà personale sancita all'articolo 11 non poteva avere preminenza rispetto al principio affermato, nell'articolo 23 riguardo alle conversioni unilaterali di un cittadino libanese coniugato.

Pertanto, la Corte ha separato la sfera della libertà personale dagli obblighi che le parti si assumono con il matrimonio, inteso come negozio giuridico causa efficiente di effetti giuridici inerenti solo le parti ma anche la famiglia originata con quell'atto. Secondo la Corte, quindi, *“la volonté isolée de l'une de parties ne peut modifier les situations juridiques concernant plusieurs personnes”*.

Pertanto dal caso specifico la Corte arriva ad enucleare conclusioni di carattere generale. Innanzitutto, essa ritiene che al momento della celebrazione del secondo matrimonio il *de cuius* fosse ancora validamente coniugato con la parte maronita secondo la normativa di tale Chiesa, in base al dettato dell'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936; pertanto, l'esercizio della libertà di conversione del *de cuius* non poteva comprimere i diritti acquisiti dalla moglie in seguito alla celebrazione di quel vincolo. Come affermato da autorevole dottrina, la Corte ha inteso precisare che *“de même si la Constitution garantit la liberté de croyance et que par conséquence l'article 11 de l'arrêté 60/1936 autorise tout majeure à changer de religion, néanmoins la Constitution ne garantit pas la liberté de se débarrasser des effets d'un mariage par la conclusion d'un autre, rendue possible par cette conversion ; puisqu'il a accepté de conclure le premier mariage, l'époux doit se soumettre aux lois qui le régissent et qui n'admettent pas la polygamie »*. In quest'ottica, la Corte sanziona l'utilizzo fraudolento della libertà di conversione e, in conseguenza della sua prima determinazione, sancisce la nullità della sentenza del tribunale charitico sunnita che aveva ripartito l'eredità in base alla propria normativa solo tra gli eredi della seconda famiglia, perché dichiara incompetente tale giurisdizione confessionale, permanendo la validità del primo matrimonio. Conseguentemente, riconoscendo la successione come uno

degli effetti del matrimonio e rispettando l'impedimento alla qualifica di erede per differenza di religione, assegna la qualifica giuridica di erede solo alla famiglia formata con il primo matrimonio.

Con l'affermazione dell'incompetenza della giurisdizione confessionale a determinare l'asse ereditario del *de cuius* convertito, la Corte sanziona la frode della legge successoria che quella conversione avrebbe generato sia con l'esclusione della prima famiglia dall'asse ereditario decisa dal tribunale sunnita, sia con l'assegnazione ad essa solo della quota della legittima. In conclusione, quindi, la Corte ha inteso sottolineare che, non avendo il *de cuius* mai ottenuto la dichiarazione di nullità del primo matrimonio dalla competente autorità maronita, gli effetti giuridici del vincolo permeavano anche nei confronti del marito ormai convertito e risposato, fin dopo la sua morte.

Questa complessa e articolata sentenza si è inserita nel filone di pronunce dei tribunali civili, che già dagli anni 60 avevano iniziato a sanzionare nell'ambito del diritto successorio i cambiamenti di conversione ritenuti fraudolenti – individuati come quelli in cui il soggetto convertito si era risposato nella nuova comunità senza aver ottenuto precedentemente dalla competente autorità religiosa una pronuncia di cessazione del primo vincolo o quelli in cui la persona che entrava nella nuova confessione si rivolgeva a quella autorità per ottenere la cessazione del primo vincolo²⁹².

In particolare, viene in rilievo la sentenza numero 9183, del 20 ottobre 1983, emessa dalla Corte di Cassazione che, dovendo dirimere un conflitto di competenza in materia successoria, si era trovata a dover effettuare il medesimo bilanciamento tra il diritto alla libertà di conversione *uti singuli* e la necessità di tutelare i diritti del coniuge rimasto nella comunità di celebrazione del vincolo: la Corte arrivò a tale bilanciamento effettuando, addirittura, un allargamento del diritto alla libertà di conversione. Nel caso di specie, infatti, la Corte riconobbe la validità della conversione all'Islam del marito, coniugato secondo il rito latino con una donna di quella comunità ma convertitosi all'Islam unicamente attraverso una dichiarazione orale di volontà, raccolta dal *qadi* senza la presenza dei due testimoni richiesti dalla legge del 1959.

Allo stesso tempo, però, basandosi ancora sull'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936 la Corte dichiarò che questa conversione non poteva essere opposta al riconoscimento della qualifica di erede da parte della moglie cattolica, poiché "*toute autre solution permettrait à*

²⁹² Assemblée Plenaire Cour de Cassation, numéro 112, 14 maggio 1965, recueil Baz, anno 1965, pag. 113. Assemblée Plenaire, 12 giugno 1973, pubblicata in *Revue Jurisprudencielle libanaise*, anno 1973, pag. 1177. Entrambe le sentenze sono commentate da Najjar Ibrahim in *Chronique de droit privé libanais*, op.cit., pag. 29.

un époux d'exhéréder l'épouse, sinon meme ses enfants majeurs, en changeant unilatéralement de religion"²⁹³. Quindi, nonostante l'ampliamento della libertà di conversione, la Corte mantenne stabile la tutela dei principi dell'equità e della certezza del diritto, che in tal caso si declinavano nella necessità di tutelare i diritti patrimoniali della prima moglie, dato che nessun tribunale latino aveva dichiarato la nullità di quel vincolo.

La pronuncia della Corte d'Appello del 2000 sembrò perciò iscriversi in questa consolidata giurisprudenza, tanto che autorevole dottrina affermò che ormai il supremo organo giurisdizionale del paese avesse trovato la strada per consolidare il bilanciamento delle due problematiche giuridiche maggiormente rilevanti in tali conversioni: la tutela della libertà di conversione delle persone coniugate e la necessità del rispetto del principio della certezza del diritto rispetto alla parte non convertita²⁹⁴.

Inoltre, riguardo a quella sentenza, la dottrina aveva sottolineato anche il deciso recupero all'autorità civile dell'assoluta competenza in materia successoria anche in presenza di un secondo matrimonio comunque contratto sotto l'autorità musulmana. Il rigetto di qualsiasi spartizione in quote diverse dell'eredità tra le due famiglie sembrò alla dottrina più autorevole un tentativo riuscito di affermazione della competenza statale in un campo in cui invece l'autorità religiosa musulmana aveva statuito in favore della propria esclusiva competenza giurisdizionale²⁹⁵.

Senza volersi addentrare nella complessa normativa successoria, è tuttavia indispensabile ricordare che il giudizio definitivo della Corte di Cassazione sorprese molto la dottrina, perché, riformando la sentenza di secondo grado, accolse invece il ragionamento operato dal tribunale di primo grado, ed effettuò una ripartizione tra le due famiglie dell'eredità del *de cuius*.

Secondo il supremo tribunale dello Stato, in base alle disposizioni della Costituzione e dell'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936, non essendo soggette ad alcun limite la libertà di credenza e di conversione, non costituiva frode della legge la conversione del *de cuius* che non aveva ottenuto una sentenza di nullità matrimoniale prima di stipulare il secondo matrimonio. Ammettendo la validità di entrambi i matrimoni, quindi, la Corte non ha potuto riconoscere la successione come effetto del matrimonio, perché altrimenti due normative diverse- una statale e una religiosa- sarebbero state utilizzate validamente da due giudici diversi per ripartire la stessa eredità.

²⁹³ *Ivi* pag. 163.

²⁹⁴ *Cfr.* Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile online <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

²⁹⁵ *Ivi*

La Corte ha risolto tale problema affermando che il vincolo di coniugio e il rapporto di filiazione permettevano solo l'acquisizione della qualità di erede. In tal modo, attraverso il recupero del principio dell'ordine pubblico successorio rispetto alla quota della legittima, la Corte ha sentenziato che quella dovesse essere riconosciuta alla prima famiglia e che il resto dell'eredità dovesse essere posto sotto l'autorità del giudice confessionale ed assegnato alla famiglia nata con il secondo matrimonio. In tal modo, la Corte ha eluso le disposizioni di diritto musulmano che prevedono l'incapacità a succedere per differenza di religione e, opponendo alla competenza del giudice confessionale in questa materia la salvaguardia del principio dell'ordine pubblico successorio, limitatamente alla quota di legittima.

Questa decisione afferisce al presente studio in quanto contiene un'implicita accettazione della conversione separata da parte di uno dei coniugi e la non condivisione della nozione di "frode della legge", che era invece stata accolta dal tribunale di Appello.

Al di là della ripartizione del problema ereditario, il punto focale del dibattito dottrinale, generato dal confronto tra la sentenza del Tribunale d'Appello e quella della Corte di Cassazione, ha investito specificamente la facoltà o meno in capo al supremo giudice statale di sanzionare una conversione che presenti evidenti profili di fraudolenza, in quanto effettuata con un lasso di tempo molto breve prima della celebrazione del secondo matrimonio²⁹⁶. Per tale motivo, si è aperto un interessante dibattito in dottrina, tra chi sosteneva che la Corte di Cassazione dovesse applicare il principio dell'equità, nel senso dell'equa salvaguardia sia diritti e gli interessi della prima famiglia sia di quelli della seconda, e chi, invece, sosteneva che l'obbligo della salvaguardia dell'ordine pubblico imponesse alla Corte di far prevalere sugli interessi delle parti l'assoluto rispetto della previsione normativa espressa dall'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936.

Nel primo caso, la dottrina ha accolto con favore la pronuncia della Corte di Cassazione, che ha ripartito l'eredità del *de cuius* ricorrendo all'istituto della legittima, sostenendo che le due famiglie, perfettamente legittime a norma dei rispettivi codici di statuto personale, dovessero essere riconosciute come tali anche dalla giurisdizione statale²⁹⁷. Pertanto, la soluzione della divisione dell'eredità imposta dalla suprema Corte si

²⁹⁶ Cfr Ibrahim Najjar, *Cronique de droit privé libanais*, op. cit., afferma che "*lorsque on prouve que le changement de religion était dans un but vexatoire, frauduleux ou dans l'intention de nuire successoralement à telle ou telle épouse, au lieu d'appliquer la loi de la dernière religion du de cuius, on déclare inopposable le changement de religion à l'épouse qu'en subit un préjudice du fait de la diminution de sa part réservataire* », pag. 28-29.

²⁹⁷ Cfr Moukarel Héchaïme Alexa, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, in *Droit et culture*, numéro 59, anno 2010, pag 121-164

delineava come l'unica ammissibile per non comprimere ovvero eliminare del tutto i diritti della seconda famiglia. In questo senso, quindi, la dottrina ha inteso sottolineare che, sebbene nata da una conversione fraudolenta, la seconda famiglia necessita di una qualche forma di tutela da parte dello stato, poiché è la stessa norma statale prevista all'articolo 23 dell'arrêté 60/1936 a non riconoscere nessuna sanzione diretta della conversione fraudolenta²⁹⁸.

La parte della dottrina in disaccordo con la decisione della Corte di Cassazione ritiene che la mancata sanzione del profilo fraudolento della conversione del marito innovi il diritto matrimoniale, nel senso di una riduzione delle esigenze di certezza del diritto e di tutela del coniuge non intenzionato a convertirsi, fondamento sotteso al testo dell'articolo 23.1 dell'arrêté 60/1936, che lascia alla competenza del tribunale di celebrazione del matrimonio la disciplina degli effetti di esso qualora una delle parti si converta²⁹⁹.

Tale dottrina corrobora la propria posizione con altre sentenze della Corte di Cassazione che, occupandosi dei conflitti tra giurisdizioni diverse sulla disciplina degli effetti di tali matrimoni, avevano sempre sanzionato i profili fraudolenti emergenti e ricondotto la competenza giurisdizionale sugli tali effetti alla comunità di celebrazione del matrimonio, in base al dettato dell'articolo 23 dell'arrêté 60/1936, adducendo due motivazioni principali.

Innanzitutto, la Corte aveva costantemente ribadito la necessità dell'assoluto rispetto della certezza del diritto, in relazione all'unione contratta prima della conversione, che costituisce valida opposizione a qualsiasi pronuncia emanata riguardo a quel vincolo da qualsiasi autorità diversa da quella di celebrazione. In secondo luogo, l'indispensabile garanzia della libertà di conversione di un coniuge, indipendentemente dal vincolo matrimoniale, trovava il suo limite invalicabile nell'altrettanto irrinunciabile divieto di

²⁹⁸ Ivi. Afferma l'autrice: « *Le droit libanais garantit la liberté de conscience et quiconque a atteint l'âge de 18 ans peut se convertir et changer de communauté. La conséquence de ces conversions... est souvent une fraude au mariage... Bien entendu, les rédacteurs de l'arrêté 60L /R avaient prévu cette situation et l'article 23... dispose que dans le cas de conversion de l'époux seul, le premier mariage reste régi par les règles du statut personnel en vertu du quel il a été conclu. On en déduit l'inopposabilité du second mariage à la première famille...* », tuttavia essa prosegue affermando che « *la seconde famille n'est pas illégitime...* » Per quanto riguarda la specifica sentenza della Corte di Cassazione, quindi, l'autrice conclude che « *la Cour de Cassation a longtemps hésité mais semble avoir opté pour une solution d'équité... elle a décidé que les familles se partageraient la succession à égalité... La solution a l'avantage d'inclure dans le partage la seconde épouse.*

²⁹⁹ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les dernies développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile online <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

ledere i diritti acquisiti dall'altra parte con la conclusione di quello stesso matrimonio, così che il diritto di conversione non scada, *de facto*, nel diritto di frodare la legge³⁰⁰.

La costante sanzione da parte del giudice statale di tutti i profili di frodolenzia prodotti da tali conversioni è rilevata in dottrina anche in ordine alla disamina della sentenza del 5 dicembre 1991 del tribunale penale di secondo grado della Bekaa, che, pur esulando dal diritto matrimoniale, è stata studiata con attenzione in materia matrimonialista. Il giudice del caso, infatti, condannò per il reato di poligamia un uomo appartenente in origine alla comunità greco-ortodossa che, dopo aver scelto di passare a quella sunnita, aveva contestualmente presentato alla nuova autorità confessionale la domanda di divorzio dalla prima moglie, rimasta greco-ortodossa, al fine di concludere un secondo matrimonio con una fedele sunnita.

In tal caso, la Corte ritenne che la conversione fosse stata dettata unicamente dall'interesse ad ottenere una pronuncia di divorzio, in quanto la richiesta era stata presentata proprio contestualmente all'accettazione della conversione, ravvisando chiaramente gli estremi della frode della legge. Per questo motivo, il giudice statale ha dichiarato *in primis* l'incompetenza del tribunale sunnita a dichiarare il divorzio, da cui ne è discesa la nullità della sentenza di divorzio e, conseguentemente, ha configurato il reato di poligamia per il soggetto, tornato validamente coniugato per la legge statale con la prima moglie ortodossa, in costanza di matrimonio anche con la seconda moglie sunnita. Poiché il codice dello statuto personale della comunità del primo matrimonio, cioè la Chiesa greco-ortodossa, non permette la poligamia, il giudice ha irrogato una sentenza di condanna ad un anno di detenzione per il reato di bigamia³⁰¹.

Per quanto riguarda, invece, la determinazione da parte della Corte di Cassazione della competenza giurisdizionale tra tribunali religiosi diversi circa gli effetti non successori del matrimonio celebrato prima della conversione, la giurisprudenza è costante e univoca nel riconoscere la competenza al tribunale che ha celebrato il vincolo, dando piena attuazione al quanto previsto dall'articolo 23 dell'*arrêt* 60/1936 e, contestualmente,

³⁰⁰ Cfr Pierre Gannagé, Les mécanisme de la protection de la liberté de conscience dans un Etat multi-communautaire. L'exemple libanais., in *Pluralisme de statut personnel*, ed. Brulyant, Bruxelles, 2013, pag. 217-232.

Cfr Marie- Claude Najm, Droit de la personne et de la famille, in *Proche Orient Etudes juridiques*, numero 51, anno 1998- 1999, pag. 7- 60

³⁰¹ Cfr Antoine Messarra, Les aménagements juridiques des libertés religieuses au Liban, in *Les cahiers de droit*, volume 40, anno 1999, numéro 4, pag. 927-946.

Tale reato è previsto dall'articolo 485 del codice penale e, ovviamente, esercita la propria forza di legge unicamente nei confronti dei cittadini libanesi di fede cristiana o drusa, poiché la poligamia è vietata nei rispettivi codici degli statuti personali. Non è così per i musulmani sciiti e sunniti, che avendo la facoltà di contrarre fino a quattro unioni validamente, non possono incorrere in tale reato.

sanzionando con la sentenza di nullità *ex tunc* qualsiasi pronuncia del tribunale della comunità di conversione.

Tra queste sentenze, la dottrina ne ha considerate in particolare due, la numero 24/1997 e la 7/1998, emanate dall'Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione, chiamata a dirimere un conflitto di competenza giurisdizionale sul regime affidatario della prole minorenni tra il tribunale della comunità di celebrazione del matrimonio, e quello della comunità in cui il marito era entrato, causando *ex officio* l'iscrizione in essa anche dei figli minorenni.

In entrambe le pronunce, la Corte ha riconosciuto la competenza del tribunale della comunità di celebrazione del matrimonio anche riguardo alla determinazione del coniuge affidatario della prole e delle regole disciplinanti il diritto di visita dell'altro genitore, considerando i figli effetti del matrimonio in base alla normativa dello statuto personale della confessione religiosa all'interno della quale era stato celebrato il matrimonio. Quindi, la Corte conclude che la determinazione del regime affidatario deve rimanere in capo all'autorità che ha celebrato quel matrimonio, nonostante la legge statale affermi che l'appartenenza confessionale dei figli minori muta al modificarsi dell'affiliazione del padre³⁰².

Pertanto, nella sentenza 7/98 la Corte rigetta l'opposizione del padre, convertito alla Chiesa greco - cattolica, alla sentenza della Corte di Appello sunnita di Beirut, che aveva riconosciuto alla madre – rimasta nella comunità sunnita- la qualifica di genitore tutore dei figli minori in ragione della sua appartenenza confessionale, poiché, a norma del codice dello statuto personale sunnita, l'abbandono dell'Islam da parte del marito osta alla sua nomina a tutore dei figli.

Con la sentenza 24/97, oltre ad affermare il medesimo principio giuridico rispetto alla competenza a determinare il genitore affidatario dei figli minori in caso di conversione unilaterale di uno dei due coniugi, la Corte opera un passaggio ulteriore, che va nel senso dell'applicazione ristretta di questa competenza confessionale a vantaggio del riconoscimento della competenza del giudice civile anche nel diritto di famiglia.

Infatti, la Corte dichiara che, a norma dei codici di statuti personale delle diverse comunità, queste affermano la propria competenza – riconosciuta dallo stato- per quanto riguarda esclusivamente i figli legittimi: pertanto, nel caso di figli nati fuori dal vincolo

³⁰² Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile online <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

Cfr Marie- Claude Najm, *Droit de la personne et de la famille*, in *Proche Orient Etudes juridiques*, numero 51, anno 1998- 1999, pag. 7- 60.

Cfr Antoine Messarra, *Les aménagements juridiques des libertés religieuses au Liban*, op. cit., pag. 927-946.

matrimoniale, la suprema Corte avoca al giudice civile la determinazione del genitore tutore e del regime affidatario della prole. In questa decisione, autorevole dottrina vi ha letto un tentativo da parte della Corte di affermare una lettura restrittiva delle competenze confessionali, limitata cioè all'interpretazione letterale delle norme degli statuti confessionali. Non è evidentemente casuale che tale sentenza sia giunta cronologicamente pochi mesi prima della celebre pronuncia del 1998 in cui la stessa Corte affermò il principio della discendenza della competenza confessionale nelle materie degli statuti personali da una delega di potestà normativa da parte dello stato, che rimaneva detentore del sovrano potere legislativo in materia³⁰³.

Infine, numerose sentenze testimoniano la costante giurisprudenza del supremo tribunale del paese riguardo alla soluzione dei conflitti di competenze tra autorità confessionali in riferimento ad altro effetto del matrimonio: il riconoscimento di un assegno mensile di mantenimento al coniuge economicamente più debole.

A partire dalla sentenza numero 2 del 14 febbraio 1989³⁰⁴, la Corte di Cassazione, infatti, ha costantemente affermato che la conversione del marito all'Islam non osta alla competenza del tribunale della Chiesa di celebrazione del matrimonio per la determinazione dell'assegno di mantenimento dovuto dal convenuto alla moglie. In questo modo il giudice civile ha inteso proteggere il diritto specifico e particolare del coniuge economicamente più debole, poiché tale tutela era espressamente prevista dal codice dello statuto personale della comunità di celebrazione dell'unione, nel caso specifico la Chiesa Armeno- ortodossa.

La Corte aveva recuperato ancora una volta l'esigenza della tutela massima dei diritti del coniuge non convertitosi e anche in questo caso aveva fatto ricorso al testo dell'articolo 23 dell'*arrêté* 60/1936, sottolineando che esso lascia sotto l'autorità della confessione di celebrazione del vincolo l'atto di matrimonio e tutti i suoi effetti di qualsiasi natura, ivi compreso, quindi, il diritto ad un sostegno economico mensile.

La giurisprudenza, comunque, si è dimostrata costante sul punto anche, *a contrario*, quando ha affermato l'incompetenza dei tribunali statali a determinare il diritto di una donna cattolica, che aveva fatto ricorso al giudice civile, a ricevere un sostegno economico dal coniuge, economicamente più forte, convertitosi ad altra religione, in mancanza di una sentenza del tribunale religioso che dimostrasse l'introduzione almeno di una causa di

³⁰³ Cfr Marie- Claude Najm, Droit de la personne et de la famille, in *Proche Orient Etudes juridiques*, op. cit., pag. 7- 60.

³⁰⁴ Sentenza commentata da Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 289.

“*separation des corps*” presso quel tribunale³⁰⁵. Ugualmente, la Corte di Cassazione ha riconosciuto la propria incompetenza, a favore del giudice religioso, nella determinazione della sospensione di tale sostegno economico, avendo riconosciuto che, qualora la parte rimasta nella confessione di celebrazione del matrimonio ottenga dalla propria autorità religiosa la dichiarazione di nullità del vincolo contratto con una parte convertitasi, il tribunale statale è chiamato unicamente ad eseguire tale sentenza, ordinando la trascrizione nei registri di stato civile e la cessazione dell’obbligo di corresponsione dell’assegno alimentare in capo all’ormai ex coniuge³⁰⁶.

In tali decisioni, la Corte ha desunto la necessità di una pronuncia da parte del tribunale religioso dal momento che la normativa assegna chiaramente a quel tribunale l’esclusiva competenza circa il matrimonio e tutti i suoi effetti. Pertanto, la Corte non ha potuto non riaffermare la conseguente assoluta incompetenza del tribunale statale a conoscere qualsiasi causa avente ad oggetto gli effetti del matrimonio celebrato dall’autorità religiosa.

Questo insieme di pronunce diverse permette di mettere chiaramente in luce come, nei casi di conversione singola del coniuge, la legge statale riconosce al suo supremo tribunale unicamente la competenza a individuare l’autorità religiosa cui assegnare la potestà giurisdizionale sull’atto di matrimonio e sui suoi effetti.

Sebbene, come dimostrato dalla sentenza 24/97, la Corte di Cassazione segua una lettura ristretta e letterale delle competenze confessionali in materia di istituto del matrimonio, essa non può riconoscere al giudice civile una vera e propria potestà giurisdizionale, ad eccezione di quella nei confronti del diritto successorio per i non musulmani, in quanto i matrimoni conclusi da coloro che esercitano la libertà di conversione, sia prima sia dopo il passaggio da una fede all’altra, sono comunque sempre contratti di fronte ad un’autorità religiosa.

Ugualmente, l’analisi della giurisprudenza della Corte di Cassazione per quanto riguarda le conversioni congiunte di coppie di cittadini libanesi, ha messo in evidenza che ancora una volta il supremo organo giurisdizionale dello stato può declinare la propria potestà solo nei termini dell’individuazione del giudice confessionale competente, sia che la giurisprudenza continui ad applicare l’articolo 23 dell’*arrêté* 60/1936, sia che si arrivi all’accoglimento dell’articolo 14 della legge del 2 aprile 1951 come una fonte normativa.

³⁰⁵ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, sentenza numero 38 del 24 giugno 1994, non pubblicata e commentata da Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 290-291.

³⁰⁶ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, sentenza numero 4, dell’11 aprile 1994, non pubblicata e commentata da Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 347.

Anche in quel caso, infatti, il cambiamento di affiliazione confessionale avviene sempre nel senso del passaggio da una fede all'altra, quindi da un giudice religioso all'altro, in mancanza della normativa civile valida per la "*communauté de droit commun*".

Da questa ormai pluridecennale e cronica mancanza del legislatore statale deriva che la Corte di Cassazione può realizzare e assicurare, nel diritto matrimoniale, la salvaguardia e la tutela dei principi dell'equità, della certezza del diritto e dell'ordine pubblico, su cui si fonda l'ordinamento dello Stato, solo attraverso l'assegnazione della competenza al giudice religioso, che risulta sempre competente in virtù della mancata espressione della potestà normativa dello Stato. Infatti, anche la stessa affermazione della potestà normativa e giurisdizionale dello Stato nell'ambito del diritto successorio, espressa dalla legge ordinaria del 1959 sulle successioni, trova una fortissima limitazione nel rinvio all'ambito religioso, contenuto già nel titolo della legge, essendo la normativa indirizzata solo ai "non maomettani". Per i musulmani non ha forza di legge neanche questo parziale recupero della potestà statale.

Oltre alla mancata creazione della normativa statale per la *communauté de droit commun*, la difficile individuazione della giurisdizione statale nell'ambito dell'istituto matrimoniale deriva anche dal divieto posto dalla normativa statale ai non musulmani di celebrare validamente un matrimonio nel territorio libanese di fronte ad un'autorità non religiosa, che bilancia la prescrizione della norma sharitica che riconduce sotto la sua giurisdizione qualsiasi matrimonio contratto da almeno una parte musulmana, sia nel paese sia all'estero.

Questo specifico apparato normativo conduce, quindi, all'analisi dei matrimoni celebrati all'estero, *in primis* quelli islamo-cristiani, spesso celebrati in paesi che ammettono la forma civile dell'istituto del matrimonio, per ovviare ai divieti posti dalle diverse normative religiose. In questa tipologia di unioni, grazie alle previsioni normative dell'articolo 25 dell'*arrêté* 146 del 18 novembre 1938, lo Stato recupera per se stesso una competenza giurisdizionale, ancorché parziale, pur trovandosi *de facto* sprovvisto di una propria normativa in materia, e realizza una limitazione delle competenze delle autorità confessionali³⁰⁷.

³⁰⁷ Cfr. Pierre Gannagé, L'Etat face au pluralisme des statuts familiaux au Liban, in *Pluralisme de statut personnel*, ed. Bruyant, Bruxelles, 2013, pag. 26-39.

CAPITOLO V

I MATRIMONI CIVILI E I CONFLITTI TRA GIURISRIZIONI STATALI E RELIGIOSE

5.1. I matrimoni celebrati all'estero: una strada per la giurisdizione statale?

In virtù dell'articolo 25 dell'*arrêté* 60 del 19 marzo 1936, ai cristiani è riconosciuta la facoltà di celebrare in paesi stranieri matrimoni nella forma civile e di chiederne la trascrizione presso i registri di stato civile libanesi. La legge del 2 aprile 1951 non ha abrogato la disposizione contenuta nella normativa mandataria, limitandosi a rendere esplicito per i fedeli delle diverse Chiese il divieto di celebrare in Libano un matrimonio di fronte ad un'autorità non religiosa.

Questo divieto derivava sia dalla statuizione nella stessa legge della competenza confessionale sull'istituto matrimoniale, sia dall'esigenza di equità di fronte alla legge statale per tutte le comunità, dal momento che, in base al dettato dell'*arrêté* del 1939, i fedeli musulmani sono esclusi dalla validità del precedente *arrêté* 14/1938 e non possono, quindi, celebrare unioni nella forma civile in nessun paese estero. In base a quanto previsto dagli articoli 61 e 62 della legge del 1962 relativa all'organizzazione delle giurisdizioni sunnita e sciita, poi, qualsiasi matrimonio concluso tra fedeli musulmani è sottoposto alla legge islamica, anche se celebrato in forma civile.

Tali disposizioni mandatarie, che hanno garantito, quindi, ai fedeli cristiani la possibilità di sottrarsi alla giurisdizione della competente autorità confessionale per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio, rappresentano una garanzia effettiva del rispetto della libertà di credo nei confronti di chi non vuol sottoporre il proprio matrimonio alla normativa ecclesiastica, pur rimanendo nei registri dello stato civile formalmente iscritto ad una Chiesa.

E' tuttavia evidente che la normativa dell'articolo 25 dell'*arrêté* 60 del 19 marzo 1936 da sola non è sufficiente a garantire a pieno la tutela della libertà di credo dei fedeli cristiani, poiché manca qualsiasi previsione normativa circa la competenza giurisdizionale in caso di conflitto matrimoniale.

Tale mancanza deve essere correttamente inserita nel quadro storico cui tale *arrêté* fa riferimento: non si deve dimenticare che il sistema di *arrêtés* adottati dal governo mandatario doveva costituire una legge organica per il territorio libanese al cui interno era prevista anche, all'articolo 22, la creazione della *communauté de droit commun*, disciplinata dalla normativa statale e soggetta alla giurisdizione dei giudici statali. E' stata

proprio la mancata approvazione dal 1939 ad oggi di tale normativa statale, contenente anche la disciplina dell'istituto del matrimonio civile per i membri di tale comunità, a rendere insufficiente la tutela alla libertà di credenza posta dall' *arrêté* 60/1936, già limitata ai soli fedeli cristiani.

Quando, nel 1985, è stato approvato l'articolo 79 del nuovo Codice di Procedura Civile come strumento di codificazione della competenza giurisdizionale dei giudici statali su tali unioni, il Parlamento ha scelto di non procedere all'approvazione di una legge che disciplinasse anche la competenza normativa dello stato.

Pertanto, ancora oggi, qualsiasi matrimonio tra cittadini libanesi contratto all'estero nelle forme previste in tale paese per la celebrazione civile rimane sottoposto alle leggi di quel paese anche in caso di cessazione del vincolo. Infatti, la competenza giurisdizionale appartiene ai giudici civili, che però, sprovvisti di una normativa statale da applicare per sentenziare la cessazione del vincolo e per disciplinare gli effetti di tale pronuncia, devono ricorrere alla legge in vigore nel paese di celebrazione del vincolo in base al principio del *locus regit actum*.

Inoltre, la giurisprudenza della Corte di Cassazione aveva riconosciuto la competenza dei giudici civili su tali atti di matrimoni fin dall'approvazione dell'*arrêté* del 1936, dal momento che a nessuna giurisdizione religiosa poteva essere assegnata la competenza a conoscere di matrimoni celebrati di fronte ad autorità civili di paesi esteri.

Il nuovo Codice di Procedura Civile, quindi, si è limitato a codificare tale principio giuridico già corroborato dalla pluridecennale giurisprudenza della Corte di Cassazione.

Alla luce di tale impianto normativo, le unioni contratte all'estero nella forma civile da due fedeli cristiani di nazionalità libanese non creano particolari conflitti giurisdizionali: in caso di conflitti matrimoniali, il giudice civile libanese applica la normativa vigente nello stato di celebrazione dell'unione e disciplina tutti gli effetti derivanti dalla cessazione di quel vincolo in base a tale normativa, ivi compresi il regime affidatario della prole e i rapporti patrimoniali tra ex coniugi³⁰⁸.

Riguardo a queste unioni, quindi, l'attuazione della disposizione mandataria creata per rendere effettiva la tutela della libertà di credo, anche nella accezione di libertà di non credere, ha permesso la chiara e netta affermazione dell'assoluta competenza giurisdizionale da parte dello stato nei confronti delle giurisdizioni religiose, seppur limitatamente a quelle cristiane.

³⁰⁸ Per le problematiche inerenti il diritto successorio si ricorda che i fedeli cristiani sono sottosti dal 1959 alla normativa statale.

Infatti, i fedeli cristiani, che scelgono di celebrare un'unione nella forma civile, esprimono l'evidente volontà di non sottomettere la disciplina del proprio matrimonio alla normativa religiosa; tuttavia, tale scelta non pone loro *ipso facto* fuori dalla comunità ecclesiale né può configurarsi come atto di abiura della fede cristiana, in base a quanto espressamente affermato dalle stesse normative delle diverse Chiese cattoliche ed ortodosse.

Pertanto, le parti contraenti tali unioni rappresentano una prima eccezione nel quadro del confessionalismo giuridico libanese: il loro regime matrimoniale è regolamentato da una legge civile straniera, invece che da quella ecclesiastica, pur essendo cristiane di fronte allo stato; i loro figli sono iscritti nella comunità cristiana paterna; accedono agli incarichi pubblici attraverso le quote riservate alle diverse confessioni cristiane; esprimono il proprio diritto di voto attivo e passivo in base alla ripartizione dei seggi assegnati ad ogni comunità cristiana nelle diverse circoscrizioni elettorali. Per questo motivo la dottrina è concorde nell'affermare che la loro libertà di credo, per quanto maggiormente tutelata dallo stato rispetto ai fedeli musulmani, non arrivi comunque ad una tutela effettiva e totale: nemmeno chi sceglie di sottrarre il proprio matrimonio alla normativa religiosa può condurre la propria esistenza, sul piano giuridico, completamente priva di appartenenza religiosa.

Riguardo a tali unioni si apre anche una seconda problematica, che riguarda specificamente il giudice civile: la mancata istituzione della *communauté de droit commun* fa sì che il giudice civile libanese debba emanare sentenze applicando il dettato normativo proprio di un altro paese, così che non si ha omogeneità e uniformità nel trattamento giuridico delle unioni contratte in forma civile. I giudici civili, di conseguenza, devono conoscere le normative matrimoniali in vigore in tutti i paesi in cui la legge prevede la celebrazione civile del matrimonio e applicarle per disciplinare l'ottenimento della sentenza di separazione o divorzio e gli effetti di tali sentenze.³⁰⁹ Nella pluridecennale vigenza dell'articolo 25 dell'*arrêté* si poi verificata una sempre più marcata scelta da parte dei cittadini libanesi di alcuni paesi specifici, come ad esempio Cipro o la Francia, sia per vicinanza geografica sia per condizioni particolarmente favorevoli della legislazione matrimoniale³¹⁰.

³⁰⁹ Cfr Pierre Gannage, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires, droit libanais et droits Proche Orientaux*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2001, pag. 70-71.

³¹⁰ Numerosi studi hanno analizzato il fenomeno e, in assenza di dati statistici forniti dalle competenti autorità statali libanesi, hanno cercato di produrre un'analisi quantitativa del fenomeno studiando i dati disponibili nei paesi di celebrazione del matrimonio. Assume, perciò, un'importanza particolare il comunicato del febbraio 2015 del Ministero libanese degli Affari Esteri, che riportando i dati

E' evidente che la mancata approvazione di una disciplina statale dell'istituto del matrimonio crea un *vulnus* rilevante nell'ordinamento giuridico libanese, che si ripercuote sia sui cittadini, che non possono sottrarre completamente la dimensione giuridica dell'esistenza dall'affiliazione religiosa, sia sugli operatori del diritto, in particolare sui giudici, che chiamati dallo stato ad amministrare la giustizia si trovano sprovvisti di una normativa statale da applicare in un ambito fondamentale come quello matrimoniale.

Da decenni tali problematiche sono tra le motivazioni principali del sostegno della dottrina e degli operatori del diritto alle diverse proposte di legge, succedutesi nel tempo, inerenti la normazione del matrimonio civile. In questo quadro, vengono in rilievo anche altri profili forieri di complesse problematiche giuridiche che potrebbero trovare soluzione con l'approvazione da parte del legislatore della suddetta normativa statale.

Si fa riferimento, in particolare, ai matrimoni tra fedeli cristiani e fedeli musulmani e a quelli celebrati in forma civile all'estero e successivamente in forma religiosa nel territorio libanese.

5.2. I matrimoni islamo-cristiani

I matrimoni islamo-cristiani rappresentano la maggioranza di quelli celebrati all'estero perché spesso rappresentano una breccia nell'endogamia comunitaria e nelle norme religiose che la disciplinano, tanto che tali unioni hanno ripercussioni ancor più rilevanti per il sistema confessionale *tout court*, poiché ne rappresentano una vera e propria rottura³¹¹.

Il matrimonio all'estero permette, infatti, di sottoporre quell'unione mista dal punto di vista religioso ad una normativa terza e laica rispetto a quelle religiose di origine dei nubendi. Inoltre, la celebrazione fuori dal paese accorda a queste coppie la possibilità di celebrare matrimoni vietati dalle norme religiose, quindi non contraibili in patria³¹². E' questo il caso, per il diritto delle comunità musulmane, delle unioni tra una donna

dell'Ambasciata libanese presso la Repubblica cipriota, afferma che nel 2014 560 coppie di cittadini libanesi hanno contratto matrimonio civile sull'isola. La traduzione parziale in francese del comunicato è disponibile in <http://www.iloubnan.info/societe/85826/Mariage-civil:-560-couples-libanais-maries-a-Chypre-en-2014>

³¹¹ Cfr Aida Kanafani Zahar, *Liban: le vivre ensemble*, ed. Geuther, 2002, pag. 166.

Lo studio condotto dalla professoressa Mirna Abboud Mzawak, *Le mariage mixte au Liban: réalité et enjeux*, ed. Université Saint Esprit de Kaslik, 2012 contiene approfonditi dati statistici che permettono di delineare una maggiore incidenza e accettazione di queste unioni nelle famiglie composte da persone con livelli di istruzione e di reddito più alti e in quei nuclei familiari che già hanno sperimentato tale genere di matrimoni nelle generazioni precedenti. Inoltre, l'autrice mette in relazione anche pratica religiosa e accettazione di queste unioni, in fasce di popolazione diverse per sesso, età, provenienza geografica, condizione economica e livello di istruzione.

³¹² Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multi ethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, relazione presso il Centre Canonique d'Arras, Chimey, 2007.

musulmana ed un uomo non musulmano, che non accetti di convertirsi all'Islam e preservi quindi la sua fede; per il diritto delle Chiese ortodosse, di qualsiasi unione tra un suo membro ed una parte non cristiana, poiché tutti i codici di quelle Chiese prevedono per i propri fedeli il divieto di celebrazione di unioni con fedeli non cristiani, obbligando la parte non battezzata a ricevere il Battesimo prima della celebrazione del matrimonio.

Anche nei casi di unioni ammesse dalle normative religiose delle comunità di appartenenza degli sposi, tuttavia, la celebrazione all'estero nella forma civile permette di oltrepassare gli obblighi previsti dalle norme religiose per la disciplina di tali unioni quando contratte nel paese.

Ciò risulta particolarmente evidente nel caso in cui la coppia mista decida di contrarre matrimonio di fronte ad un'autorità religiosa cattolica³¹³.

Per i codici degli statuti personali di queste Chiese, infatti, i matrimoni con non battezzati possono essere validamente celebrati solo previa concessione della licenza da parte dell'ordinario del luogo, sussistendo per il diritto canonico l'impedimento di "*disparitas cultus*". Per ottenere la licenza la parte cattolica deve impegnarsi a non abbandonare la propria fede dopo il matrimonio e ad educare la prole nella medesima fede. La parte non battezzata deve, invece, accettare le proprietà fondamentali del matrimonio cattolico, pur senza essere obbligato a convertirsi³¹⁴.

³¹³ Dal punto di vista delle normative vigenti per le comunità musulmane, la celebrazione di un'unione tra un uomo musulmano e una donna non musulmana non presenta profili assimilabili alla licenza cattolica, perché tali unioni seguono la disciplina ordinaria del matrimonio islamico.

³¹⁴ A tal proposito risulta interessante la giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici cattolici, confermata ampiamente dal Supremo Tribunale della Rota Romana, che riconosce spesso la nullità matrimoniale di queste unioni per vizio del consenso e simulazione del consenso da parte della parte non battezzata, sebbene non possa essere evidentemente una regola generalizzata. La giurisprudenza più autorevole ha affermato che, anche in presenza di impegni scritti da parte del nubendo non musulmano di convertirsi alla fede cattolica e di battezzare i figli, il concetto di matrimonio tipico del diritto islamico, al cui rispetto la parte è stata verosimilmente educata per molti anni, rendeva estremamente difficile che essa potesse arrivare a comprendere e condividere l'indissolubilità come elemento essenziale del matrimonio cattolico. Si veda, tra la giurisprudenza più autorevole, la sentenza del tribunale di secondo grado maronita del 7 agosto 1990, ponente padre Hanna Alwan, ampiamente ripresa dalla giurisprudenza rotale e dagli stessi operatori del diritto, secondo cui "*Le persone appartenenti a comunità che accettano facilmente il divorzio e la poligamia, come nel caso dei fedeli musulmani, potrebbero non tenere conto dei principi propri della Chiesa. Tali persone restano profondamente influenzate dalla loro educazione, poiché è estremamente difficile, se non impossibile, che esse possano distaccarsi dal loro passato e dalla loro fede, che avevano praticato per molti anni*".

Tra le sentenze più recenti che riconoscono la nullità di queste unioni per simulazione della parte non battezzata circa l'indissolubilità, si vedano le sentenze del 28 febbraio 2006 e del 27 marzo 2007 del tribunale d'Appello maronita e del 18 dicembre 2007 del tribunale latino.

Il complesso problema dei matrimoni islamo-cristiani dal punto di vista delle Chiese cattoliche è affrontato più diffusamente da Ibrahim Traboulsi, *Les mariages islamo-chrétiens au Liban et en Europe*, intervento presentato presso il Centre Canonique d'Arras, Namur, 2009.

Il professor Traboulsi si inserisce nel solco di questa dottrina più autorevole, che concorda nell'affermare che la sentenza precitata esprime chiaramente i motivi per cui le autorità cattoliche tendano a dissuadere dalla

Per la celebrazione in forma civile in un paese straniero, invece, la parte cattolica non deve evidentemente ottenere la dispensa dalla forma canonica e la parte non battezzata non è più tenuta a accettare la celebrazione religiosa e le proprietà essenziali del matrimonio cattolico.

In tale tipologia di unioni la problematica giuridica più rilevante riguarda l'assegnazione della competenza giurisdizionale al giudice civile invece che a quello religioso musulmano, stante la prescrizione del diritto delle comunità sunnita e sciita che riconosce la competenza giurisdizionale al giudice confessionale per i matrimoni contratti anche all'estero nella forma civile da parte di fedeli musulmani, di cui almeno uno sia cittadino libanese.

Tale questione ha rappresentato un problema sempre di maggiore importanza per gli operatori del diritto dal momento che la mancata approvazione di una legge statale disciplinante la forma civile del matrimonio nel paese e le leggi del 1951 e del 1962 se da un lato avevano lasciato invariata la normativa mandataria riguardo ai matrimoni all'estero, come normata dall'articolo 25 dell'*arrêté* 146, dall'altro non avevano chiarito se i matrimoni in cui solo uno dei due coniugi fosse musulmano ricadevano nella giurisdizione confessionale o meno³¹⁵.

La giurisprudenza della Corte di Cassazione, chiamata a disciplinare il conflitto di competenza tra tribunale chariatico e tribunale civile in ordine alla dichiarazione di cessazione di tali vincoli e alla disciplina degli effetti di questa dichiarazione, già dagli anni '50 aveva assegnato la competenza al giudice statale, basandosi su due motivazioni principali³¹⁶.

In primis, la Corte aveva affermato che la normativa dell'articolo 25 dell'*arrêté* 146 riconosceva la competenza al giudice statale perché l'autorità di celebrazione del matrimonio nel paese estero era un'autorità civile, dando piena tutela al principio dell'autonomia della volontà delle parti, che chiaramente avevano espresso l'intenzione di non sottomettere la propria unione a nessuna norma religiosa. Pertanto, essendo anche le

celebrazione di queste unioni secondo il rito cattolico, tanto che spesso proprio la loro opposizione costituisce un ulteriore motivo per queste coppie per la scelta della celebrazione nella forma civile all'estero.

³¹⁵ Cfr Pierre Gannagé, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires - Droit libanais et droits proche-orientaux*, ed. Presses de l' Université Saint-Joseph, Beirut, 2001.

Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes : constitution libanaise et pacte national en perspective comparée*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 2012.

Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multi- ethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, in *Les conférences du CEDROMA*, tome 2, 2002-2006, pag. 261.

³¹⁶ Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione, sentenza del 26 giugno 1950, recueil Al- Muhami, anno 1950, pag. 453, riportata da Pierre Gannagé, *Les mariages des Libanais célébrés à l'étranger dans les formes civile et religieuse*, in *Le pluralisme de statut personnel dans les États multicommunautaires*, op. cit., pag. 125- 130.

unioni islamo- cristiane celebrate di fronte ad autorità civili, nessuna autorità religiosa islamica poteva avere competenza giurisdizionale su un matrimonio contratto di fronte ad un'autorità non religiosa.

In secondo luogo, la Corte sottolineò come sul piano normativo non vi fossero disposizioni che riconoscessero espressamente la competenza charitica su tali unioni islamo-cristiane: la sola norma in vigore all'epoca, come oggi, attribuisce tale competenza solo nei casi di unioni contratte all'estero da due fedeli musulmani di cui almeno uno sia cittadino libanese.

La Corte, quindi, pur in assenza di un chiaro riferimento normativo per tali matrimoni, attraverso un'interpretazione restrittiva della normativa mandataria in vigore, letta in combinato disposto con il principio giuridico del rispetto dell'autorità di celebrazione e dell'autonomia della volontà delle parti contraenti, concludeva che queste unioni dovessero ricadere nell'esclusiva competenza del giudice statale³¹⁷.

In una interessante sentenza del 1967³¹⁸ la suprema Corte aveva potuto motivare la propria decisione basandosi sul fatto che i coniugi, un sunnita ed una cristiana (di nazionalità greca) non solo avevano regolarmente registrato l'atto di matrimonio civile contratto negli Stati Uniti, ma avevano anche depositato una dichiarazione scritta, al momento dell'apertura della procedura di divorzio, con la quale dichiaravano di riconoscere unicamente la forma civile del loro matrimonio. In tal modo, la Corte poté dichiarare che erano gli stessi atti conclusi dalle parti a evidenziare la precisa, concorde e stabile volontà di entrambi di sottrarre a qualsiasi giudice confessionale musulmano il loro matrimonio tanto al momento della celebrazione quanto nella fase della dissoluzione del vincolo³¹⁹.

Solo con la riforma del Codice di Procedura Civile del 1985, tuttavia, il principio della competenza esclusiva del giudice statale su tali unioni è stato espressamente codificato nell'articolo 79, che riconosce l'assoluta competenza dei tribunali statali per tutte quelle unioni contratte all'estero nella forma civile tra due libanesi (o tra un libanese ed un cittadino straniero), a meno che entrambi i coniugi siano musulmani o drusi.

Come nel caso precedentemente studiato dei matrimoni misti all'interno della comunità drusa, quindi, la codificazione di tale articolo ha fornito all'ordinamento statale lo strumento legislativo più appropriato per restringere la competenza giurisdizionale dei

³¹⁷ *Ibidem*

³¹⁸ Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, sentenza numero 3 dell'11 febbraio 1967, recueil Al- Adl, riportata in Ibrahim Najjar, *Chronique de droit libanais*, op.cit., pag. 202.

³¹⁹ *Ibidem*

tribunali musulmani, facendo sì, quindi, che qualsiasi matrimoni misto celebrato all'estero sia ad oggi sottoposto unicamente alla giurisdizione statale.

Attraverso la codificazione di questo articolo 79, quindi, il legislatore statale ha voluto affermare la propria competenza su unioni che, essendo interconfessionali, rappresentano una reale messa in discussione del principio del confessionalismo su cui si basa lo stato libanese³²⁰. Inoltre, questa codificazione codifica anche l'espressione della volontà da parte del legislatore statale di prendere atto e rispettare la volontà degli sposi, che scegliendo la celebrazione civile del matrimonio e registrando tale atto presso gli uffici di stato civile libanesi, avevano chiaramente inteso esprimere la volontà di escludere l'autorità religiosa da qualsiasi ambito giuridicamente rilevante per il proprio matrimonio³²¹.

All'interno di questo quadro normativo rientrano anche i matrimoni civili contratti all'estero tra cittadini libanesi e cittadini stranieri, anche qualora la parte libanese appartenga ad una comunità musulmana purché l'altra parte sia cristiana.

La Corte di Cassazione ebbe modo di affermare chiaramente la competenza del giudice civile su queste unioni subito dopo la riforma del C.P.C. del 1985, dal momento che, approvata tale norma, il giudice chariatico si era dichiarato competente per pronunciare la cessazione di un matrimonio contratto in Francia da un libanese sunnita ed una cittadina francese cattolica di rito latino, invocando la frode della legge confessionale da parte dello sposo musulmano. La Corte di Cassazione ha rifiutato di riconoscere la competenza del giudice confessionale, richiamando il dettato dell'articolo 79 del c.p.c. e dichiarando espressamente che esso "non permette altre soluzioni nei casi di conflitto di giurisdizioni riguardo a tali unioni, nemmeno nei casi di unioni tra stranieri e libanesi"³²². La sola eccezione a tale norma, anche nel caso di unioni con stranieri, rimane quella relativa ai matrimoni tra due fedeli musulmani (o drusi): tali matrimoni rimangono soggetti alla legge religiosa anche se una delle due parti, di fede islamica, è cittadina di un altro stato.

Questa pronuncia della suprema Corte evidenzia come i giudici religiosi non abbiano cessato dall'avocare a sé la competenza su tali unioni miste, venendo spesso aditi

³²⁰ Cfr Faïza Tobich, *Le statut personnel libanais. Le statu-quo normatif*, in *Les statuts personnels dans les pays arabes de l'éclatement à l'harmonisation*, ed. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008, pag. 161-183.

³²¹ Cfr Pierre Gannagé, *Les mariages des Libanais célébrés à l'étranger dans les formes civile et religieuse*, in *Le pluralisme de statut personnel dans les Etats multicommunautaires*, op. cit., pag. 125- 130.

³²² Assemblea Plenaria Corte di Cassazione, numero 2 del 13 novembre 1986, recueil Al- Adl, 1987, volume 2, pag. 152.

dal coniuge musulmano per ottenere comunque una sentenza di divorzio favorevole alla tutela dei propri interessi personali, così che dal 1985 ad oggi la Corte di Cassazione ha dovuto pronunciarsi a più riprese sull'assoluta competenza del giudice statale per tali unioni.

Le unioni islamo- cristiane evidenziano, ancora una volta, come il supremo organo giurisdizionale del paese avesse prodotto una giurisprudenza favorevole al recupero della competenza del giudice statale su tali unioni attraverso una lettura dei testi mandatarie restrittiva nei confronti della competenza del giudice confessionale, soprattutto musulmano, ancor prima della codificazione di tale principio con la riforma del codice di procedura civile del 1985.

Anche relativamente a tali unioni, all'attività giurisdizionale della Corte di Cassazione, tesa al rafforzamento della competenza statale nell'ambito del diritto matrimoniale, non è seguita alcuna attività legislativa da parte del Parlamento al fine di codificare definitivamente l'assoluto recupero di tale competenza da parte dello stato.

L'assenza di questa normativa statale produce una mancanza di uniformità nel recupero della competenza giurisdizionale a favore dei giudici statali: lo prova la giurisprudenza della Corte di Cassazione riguardo ai matrimoni civili contratti all'estero seguiti da una celebrazione religiosa in Libano.

Per tali unioni la suprema Corte ha sviluppato una giurisprudenza favorevole al riconoscimento della competenza dei giudici religiosi in base alle disposizioni normative ad oggi in vigore, quindi sia quelle mandatarie sia quelle approvate dal legislatore indipendente, nonostante la maggioranza della dottrina proponga un'interpretazione dei testi normativi favorevole al recupero della competenza statale anche riguardo a tali unioni.

5.3. La doppia celebrazione del matrimonio: la prevalenza della competenza confessionale su quella statale

La doppia celebrazione riguarda per lo più matrimoni contratti all'estero in forma civile, registrati come tali presso gli uffici di stato civile ma seguiti, successivamente, in Libano da una celebrazione religiosa. Tale doppia celebrazione può avvenire sia nel caso di matrimoni tra due cristiani, sia per le unioni islamo- cristiane; in quest'ultimo caso non è infrequente anche una doppia celebrazione religiosa, sia per le unioni tra due cittadini libanesi sia tra libanese e straniero.

Alla base di una tale scelta, che spesso non tiene conto del complesso panorama normativo libanese in materia, vi è quasi sempre la necessità di un riconoscimento sociale

del matrimonio da parte delle comunità di appartenenza degli sposi, anche qualora non siano credenti e non desiderino sottomettere il loro matrimonio alle norme religiose proprie di quella comunità. In queste unioni, quindi, torna a manifestarsi in modo decisivo il ruolo delle confessioni religiose, non solo insieme di fedeli, ma fattori costitutivi e quasi imprescindibili nella costruzione dell'identità dei cittadini libanesi e del loro senso di appartenenza ad una comunità.

La motivazione, frequentemente alla base della decisione della doppia celebrazione, è giuridicamente rilevante perché tra i due atti di matrimoni firmati, quello di cui gli sposi nella quasi totalità dei casi chiedono la trascrizione presso gli uffici di stato civile è quello relativo al matrimonio concluso all'estero nella forma civile. Questo elemento riveste un'importanza cruciale nella disamina del dibattito dottrinale e della giurisprudenza della Corte di Cassazione. Parte della dottrina, infatti, vede nella natura declaratoria della trascrizione nei registri di stato civile l'elemento essenziale per discernere la volontà dei contraenti; quindi, uno dei fattori più rilevanti per assegnare la competenza giurisdizionale al giudice statale.

Questa dottrina sottolinea che la scelta di registrare l'atto di matrimonio contratto nella forma civile palesa la concorde volontà che lo stato libanese conosca solo quel matrimonio, contratto di fronte ad un'autorità non religiosa e disciplinato secondo la normativa statale in vigore nel paese di celebrazione. Per questo motivo, la dottrina propende nel privare il successivo matrimonio religioso di qualsiasi validità sul piano giuridico, riconoscendolo unicamente come atto di valore sociale per gli sposi, strumento di accettazione nella comunità a cui gli sposi appartengono, anche se coniugati civilmente³²³.

Inoltre, dal punto di vista normativo, almeno per quanto concerne le unioni tra fedeli cristiani, tale posizione dottrinale fa riferimento al dettato dell'articolo 14 della legge del 2 aprile 1951, che in caso di due o più celebrazioni afferma il principio della prevalenza della validità della prima. Non essendo specificato che tale norma sia vigente solo nel caso di due o più celebrazioni religiose, la dottrina la pone a fondamento normativo della propria posizione, ricordando come proprio il principio espresso in tale articolo venga talvolta utilizzato dalle autorità cattoliche per avocare a sé la competenza

³²³ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multi-ethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, studio presentato al Centre Canonique d'Arras, Chimey, 2007.
Cfr Marie Claude Najm, *Pour une législation unifiée de la famille au Liban*, in *Travaux et Jours*, num. 74, 2004, pag. 131-172.

giurisdizionale riguardo ad unioni celebrate di fronte all'autorità cattolica da due fedeli poi convertiti ad una Chiesa ortodossa³²⁴.

Infine, riguardo ai matrimoni contratti con rito cattolico, quindi sottoposti ad una normativa che non prevede il divorzio, tale dottrina sottolinea che la prevalenza del rito civile permetterebbe a tale coppie di ottenere la cessazione del vincolo matrimoniale senza dover convertirsi entrambi ad una Chiesa ortodossa, la cui normativa prevede la possibilità di scioglimento del vincolo³²⁵.

L'impianto normativo dell'articolo 14 della legge del 1951 e il principio del rispetto della volontà degli sposi e del valore declaratorio della trascrizione degli atti di matrimonio presso i registri di stato civile sono elementi recuperati costantemente anche dalla giurisprudenza della Corte di Cassazione, che tuttavia giunge a conclusioni opposte, muovendo dal riconoscimento del principio giuridico che costituisce l'architrave del confessionalismo giuridico su cui si fonda lo stato libanese: il sistema degli statuti personali come strumento di normazione del diritto matrimoniale combinato con l'assenza di normativa statale in materia.

Secondo quanto più volte affermato dalla Corte dagli anni '80 ad oggi, questi due elementi fanno sì che, in presenza di due atti di matrimonio, quello relativo alla celebrazione religiosa prevalga su quello relativo al matrimonio civile³²⁶. Per l'analisi della giurisprudenza della suprema Corte vengono in rilievo soprattutto la sentenza 37/2001 della Corte emanata il 26 marzo 2001, per la chiarezza del ragionamento giuridico operato nella ricostruzione della competenza giurisdizionale confessionale. La Corte in queste due pronunce ha affermato, infatti, che nell'ordinamento libanese il legislatore statale ha mantenuto il diritto matrimoniale tra le materie comprese negli statuti personali, lasciando alle comunità religiose la competenza normativa tanto da esser vietata la celebrazione di qualsiasi matrimonio civile nel paese, l'atto di matrimonio religioso, sebbene successivo a quello del matrimonio civile, ha validità per lo stato in quanto redatto di fronte all'autorità, quella religiosa, riconosciuta competente dal diritto statale, indipendentemente dal fatto

³²⁴ Cfr Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 274.

Cfr Mounah Mitri, *Le rôle des Cours suprême dans les monde arabe*, in *Actes du Colloque des Cours Judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, ed. CEDROMA, Beirut, anno 2001.

L'opinione del professor Mitri assume una rilevanza particolare avendo rivestito la carica di Presidente della Corte di cassazione. Il professore afferma che « *pour régler ce conflit, la loi du 2 avril abroge, d'après lui toutes les lois antécédentes et constitue par suite l'unique fondement légal pour régir ce litige et règles les conflits de compétence.* »

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Les crises des familles multi- ethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, studio presentato al Centre Canonique d'Arras, Chimey, 2007.

che l'unico atto registrato presso gli uffici di stato civile rimanga quello relativo all'unione in forma civile³²⁷.

Il principio del rispetto della volontà degli sposi viene, quindi, letto in un'ottica opposta: essendo essi consapevoli del fatto che la forma religiosa del matrimonio è l'unica ammessa nel paese, nel momento in cui una coppia, già coniugata civilmente, decide di celebrare una seconda unione religiosa accetta *ipso facto* la sottomissione di quel vincolo alla normativa della autorità competente a celebrare il matrimonio. In questo senso, pertanto, la successiva celebrazione religiosa fa decadere qualsiasi applicazione dell'articolo 25 dell'*arrêté* 146/1938, poiché esso, esprimendo un'eccezione alla regola della celebrazione del matrimonio nella sola forma religiosa, non può più trovare applicazione quando quella regola viene ristabilita dagli stessi coniugi attraverso la celebrazione di un matrimonio religioso³²⁸.

Riguardo, invece, alla trascrizione dell'atto di matrimonio contratto nella forma civile, la Corte ribadisce che proprio la mera natura declaratoria della trascrizione fa sì che essa sia non opponibile al principio generale della competenza normativa e giurisdizionale dell'autorità religiosa in materia matrimoniale, riconosciuta dallo stesso legislatore civile³²⁹.

La costante giurisprudenza della suprema Corte muove il proprio ragionamento giuridico circa tali atti di matrimonio basandosi sul principio giuridico, fondamento della Repubblica libanese e proprio dei regimi multiconfessionali in cui non vi sia una normativa statale superiore a quelle religiose³³⁰, in base al quale *“Dans les systèmes juridiques multiconfessionnels, comme le système libanais, la compétence de juridictions confessionnelles, envisagées par rapport a celle des juridictions civiles, est absolue dans les relations interne. Cette rigidité s'étend aux relations internationales, les décisions de juridictions civiles étrangères ne pouvant bénéficier au Liban d'une efficacité qui est*

³²⁷ Cfr Pierre Gannagé, Les mariages des Libanais célébrés dans les formes civile et religieuse, in *Le pluralisme de statut personnel dans les Etats multicommunautaires*, op. cit., pag. 125-130.

³²⁸ Ibidem. Il professor Pierre Gannagé già nel 1965 affermava che *« les époux en contractant volontairement un mariage religieux, manifestent, en effet, suffisamment que le droit religieux ne contredit pas leurs convictions, qu'il peut jouer à leur égard le rôle de droit civil que le législateur libanais lui attribue... Cette solution radicale permet de préserver l'unité du statut matrimonial et d'éviter les désordres que provoquerait la prise en considération de célébrations multiples, qui favorisent les spéculations frauduleuses des époux et déterminent l'instabilité des liens familiaux »*

³²⁹ Parte della dottrina si è mostrata discorde con questa interpretazione della Corte e si è però domandata se i supremi giudici avrebbero effettuato lo stesso ragionamento se i due sposi avessero registrato prima il matrimonio religioso e poi quello civile, considerando la registrazione una formalità amministrativa con meri effetti declaratori.

Si veda Ibrahim Traboulsi, *Derniers développements en matière de statut personnel au Liban et en Egypte*, disponibile sul sito www.cedroma.org

³³⁰ Definiti dal professor Antoine Messarra come regimi confessionali “chiusi” per questo motivo.

refusée aux décisions des juridictions civiles libanaises. La compétence exclusive des juridictions confessionnelles libanaises dans les relations internationales fait écho à leur compétence absolue dans le domaine interne”.³³¹

Come ulteriore conseguenza del riconoscimento della competenza confessionale per i matrimoni con doppia celebrazione, la Corte ha prodotto stabile giurisprudenza in ordine alle unioni contratte da fedeli cattolici, in base alla quale non è delibabile dal giudice civile libanese la sentenza di divorzio pronunciata da giudice straniero relativa al matrimonio contratto all'estero da due libanesi cattolici, successivamente unitisi in matrimonio canonico in patria, in quanto per l'ordinamento libanese questa seconda celebrazione rende il vincolo soggetto alla legge cattolica; pertanto la sentenza di divorzio civile lede il principio dell'ordine pubblico statale, in quanto contraria all'ordinamento della giurisdizione competente, quello canonico³³².

Come sottolineato da autorevole dottrina, attraverso l'affermazione di questo indirizzo giurisprudenziale, la suprema Corte ha inteso evidenziare in modo netto che *“aucune dissociation dans le lien matrimonial, entre la validité de mariage civil et le mariage religieux n'est possible au Liban. Le lien matrimonial étant unique, l'annulation du mariage civil ne saurait recevoir effet sur les registres d'état civil, alors que le mariage religieux est toujours valide au Liban*”.³³³

La costanza di tale giurisprudenza della suprema Corte è confermata, *a contrario*, anche dal rigetto delle pronunce dei tribunali civili di primo e secondo grado, che, in alcuni casi di richieste di divorzio consensuale avevano invece avocato a sé la competenza per delibare sentenze di giudici stranieri in caso di unioni tra due cittadini libanesi cristiani, celebrate in forma civile all'estero e seguite da una seconda celebrazione religiosa³³⁴.

Per comprendere a pieno il principio giuridico fondamentale, su cui la Corte basa la propria giurisprudenza su tale argomento, è utile osservare l'indirizzo giurisprudenziale, ormai concorde, espresso dalla suprema Corte riguardo ai conflitti di competenza giurisdizionale per dichiarare la cessazione dei matrimoni contratti nel paese, quindi in forma religiosa, da cittadini libanesi cristiani, che successivamente hanno acquisito la

³³¹ Cfr Pierre Gannagé, *Chronique de jurisprudence libanaise*, in *Journal de Droit international*, numero 3, anno 2001, pag. 863 -882.

³³² Assemblea Plenaria della Corte di Cassazione, numero 13/1991 del 14 marzo 1991. Corte d'Appello della Bekaa, numero 31 del 30 aprile 1997, pubblicate in *Revue judiciaire libanaise*, anno 1997.

³³³ Cfr Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 274.

³³⁴ Tali sentenze sono sempre state rigettate dalla Corte di Cassazione e criticate anche da parte della dottrina poiché si ponevano in palese contrasto con la giurisprudenza ormai univoca della suprema Corte. Si veda in particolare il dibattito provocato dalla sentenza della Corte d'Appello di Beirut, numero 565/2000 del 18 maggio 2000, riportata da Ibrahim Najjar, *Chronique de droit privé libanais*, op. cit., pag. 393-394.

cittadinanza di un paese straniero, presso i cui tribunali hanno in seguito presentato richiesta di divorzio. Anche in tal caso, la suprema Corte dichiara non delibabile la sentenza emessa dal giudice civile straniero e riconosce come unico giudice competente a conoscere della causa di cessazione del vincolo quello validamente designato dalla comunità di celebrazione del matrimonio. Infatti, poiché l'acquisizione di una cittadinanza straniera non fa decadere quella libanese, i supremi giudici affermano che di fronte alla loro giurisdizione l'unica cittadinanza rilevante è quella libanese, come stabilito dall'articolo 19 della legge del 2 aprile 1951. Pertanto, la competenza per dichiarare la cessazione del vincolo deve essere assegnata in base al principio espresso da quella norma, che riconosce l'autorità religiosa come la sola validamente titolata a celebrare unioni e a dichiararne la fine. In conseguenza, anche se fondata sul legame di cittadinanza delle parti rispetto alla normativa statale in base alla quale il divorzio viene dichiarato, la sentenza di un giudice diverso da quello religioso non può essere delibata nell'ordinamento libanese. La superiorità della competenza normativa e giurisdizionale confessionale si pone come principio di ordine pubblico, fondamento del confessionalismo giuridico su cui poggia lo stato libanese, quindi non sovvertibile per via giurisdizionale.

La suprema Corte può effettuare solo la ricognizione degli ambiti in cui non vige la giurisdizione religiosa o perché la confessione religiosa rifiuta di averla, come nel caso della normativa drusa per cui non sono previsti matrimoni tra fedeli drusi e fedeli di altre confessioni, o perché le parti contraenti si rifiutano di riconoscerla, come nel caso dei matrimoni civili celebrati all'estero- con l'importante eccezione dei matrimoni tra fedeli musulmani.

Dunque, *“le religieux l'importe sur le civil”*, nonostante la celebre sentenza della suprema Corte del 1998 riconosca la giurisdizioni religiose come “giurisdizioni di eccezione”, vigenti solo in quanto riconosciute dallo stato, detentore della originaria competenza normativa giurisdizionale. Eppure, la non approvazione da parte del Parlamento di una legge sul matrimonio civile, fa sì che la competenza normativa statale in materia sia inesistente e che la competenza giurisdizionale debba essere *de facto* ricostruita dalla Corte di Cassazione in via giurisprudenziale lì dove la competenza del giudice confessionale non possa applicarsi.

Al termine della disamina delle attuali problematiche del diritto matrimoniale, si comprendono i motivi per cui, fin dall'approvazione della legge del 2 aprile 1951 da parte del Parlamento, non sia mai cessato il dibattito giuridico e politico sulla necessità di laicizzare il diritto matrimoniale, attraverso l'approvazione di una legge statale in materia,

e di trasformare il regime politico- giuridico multiconfessionale libanese in un sistema ancora multiconfessionale ma “aperto” alla tutela effettiva di coloro che scelgono di non essere membri di nessuna confessione. Oltre al lungo sciopero indetto nel 1951 dall’ordine degli avvocati per impedire l’approvazione della legge sugli statuti personali delle comunità cristiane, l’introduzione di una normativa statale tornò ad essere una priorità dell’immediato dopoguerra, come uno strumento per ripristinare lo stato di diritto. E’ del 1998, infatti, la proposta di legge presentata al Parlamento direttamente dall’allora Presidente della Repubblica, Elias Hraoui, per istituire il matrimonio civile come istituto facoltativo, per quei cittadini che non intendevano sottomettere alla legislazione religiosa la propria unione, senza che questo li ponesse giuridicamente al di fuori dalla comunità di appartenenza. E’ importante sottolineare che tale progetto, redatto da una commissione di giuristi nominati dal Presidente della Repubblica, inglobava i principi fondamentali espressi in uno studio dell’associazione *Haraqet Hoqouq an-Nâs* (mouvement pour les droits des gens) sulle proposte di legge sul matrimonio civile già presentate all’epoca in alcuni paesi medio- orientali³³⁵. Questa associazione espressamente riconosceva alla normativa statale disciplinante il matrimonio civile il ruolo di elemento unificante sotto l’unica appartenenza statale delle diverse comunità che si erano lungamente combattute *manu militari*. Anche i partiti che appoggiarono il progetto di legge al momento della presentazione in Consiglio dei ministri da parte dello stesso presidente della Repubblica sottolinearono che esso avrebbe prodotto i suoi effetti più rilevanti in tre ordini di problematiche giuridico- politiche discendenti dalla piena attuazione al principio della libertà di coscienza garantita dall’articolo 9 della Costituzione: la creazione di una disciplina dei matrimoni misti; il rafforzamento di un legame di appartenenza sociale tra i cittadini diverso da quello religioso e quindi capace di contribuire a colmare le profonde fratture provocate dalla guerra; l’attenuazione delle discriminazioni verso le donne di religione musulmana; il riconoscimento del diritto per i fedeli cattolici di rompere l’unione anche nei casi in cui non vi fossero elementi di nullità del vincolo.

La realizzazione di tali obiettivi era realizzata in diverse prescrizioni normative, che delineavano il matrimonio civile come un contratto tra un uomo e una donna che intendevano formare un’ “*association de vie commune dans le but de former une famille*”³³⁶. In particolare il progetto di legge introduceva: il divieto della poligamia, il

³³⁵ Cfr Karam Karam, « *Les associations au Liban : entre caritatif et politique* », in Sarah Ben Néfissa, *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, ed.CNRS-IREMAM, Parigi, 2002, p. 57-75.

³³⁶ Dichiarazione del professor Traboulsi pubblicata in *La Revue du Liban, hebdomadaire*, num 1991 28 marzo 1998.

riconoscimento agli ufficiali di stato civile della competenza alla celebrazione di tali unioni alla presenza di due testimoni, la facoltà per entrambi i coniugi di proporre istanza di divorzio, la validità delle unioni contratte dalle donne musulmane con uomini non musulmani e il riconoscimento della qualità di erede indipendentemente dalle differenze di religione con il *de cuius*³³⁷.

Proprio tali profonde innovazioni causarono la reazione delle autorità religiose, che dichiararono subito la loro opposizione a tale progetto. Tali proteste risultano molto interessanti per questo studio poiché è riscontrabile un legame tra la posizione espressa già durante il mandato, quando le autorità francesi approvarono la prima disciplina organica degli statuti personali, e quella espressa nel 2013, quando il primo matrimonio civile è stato trascritto per decreto del Ministro degli interni. Tenendo presente la costante posizione delle autorità religiose, ed *in primis* di quelle musulmane, e le ripercussioni sul legislativo è possibile comprendere ancora più profondamente quanto il dibattito odierno su tale argomento riproponga una problematica giuridico- politica di importanza centrale per lo stato ma che trova un'opposizione immutata nel tempo da parte delle autorità religiose³³⁸.

³³⁷ Nella stessa dichiarazione il professor Traboulsi aggiungeva che « *Ce genre de mariage s'adresse à toute personne désirant contracter un mariage non soumis au régime religieux (...). Il ne faut pas oublier que l'article 9 de la constitution libanaise prévoit la liberté de croyance. Cette liberté est garantie par l'État qui propose un projet facultatif non obligatoire.* »

³³⁸ Il Gran Mufti della Repubblica, il presidente del Consiglio superiore sciita e lo *Sheikh 'Aql* della comunità drusa dichiararono rispettivamente: « *il faut refuser le mariage civil (...). La question fut abordée en 1951, elle a provoqué ce qu'elle a provoqué et il ne faut pas revenir sur cette question (...). Les limites (udûd) sont les limites de la religion et de la famille, si ces limites sont violées, on ne peut rester les mains croisées (...). le mariage facultatif rend l'interdit licite et interdit le halâl* », « *Le Liban restera un lieu pour la foi et pour les fidèles, et personne ne réussira à supprimer sa réalité, à infléchir sa voie ou à le rattacher au train de la laïcité, de l'athéisme ou du matérialisme, qui n'ont apporté au monde que la souffrance, et qui ont dépouillé l'homme de ses valeurs et de sa dignité* ». Interviste pubblicate dal giornale *as- Safir*, 23 marzo 1998.

L'Arcivescovo maronita Bechara Rai, futuro Patriarca Bichara Butros Rai, dichiarò « *il serait intolérable d'instaurer une législation qui serait au-dessus de la législation divine, pour permettre à des non-croyants de vivre dans une anarchie morale.* ». Interviste pubblicate dal giornale *as- Safir*, 31 marzo 1998.

Il difensore del vincolo del tribunale greco- cattolico, Monsignor Elias Rahal dichiarò che un tale matrimonio configgeva con la natura sacramentale del vincolo, riconosciuta da Cristo stesso. Pertanto, egli si dichiarava favorevole alla creazione di una diciannovesima comunità, formata da tutti coloro che erano usciti dalle comunità religiose di nascita e che si dichiaravano quindi ufficialmente atei. A questa comunità lo stato avrebbe dovuto applicare la normativa civile per l'istituto del matrimonio, sia per la celebrazione sia per l'eventuale cessazione del vincolo e per la ripartizione successoria.

Il testo ufficiale della sua dichiarazione afferma: « *Le projet de loi instaurant le mariage civil au Liban ne peut concerner les croyants, car il porte atteinte au caractère sacramentel du mariage. Je propose, la création d'une dix-neuvième communauté regroupant les non-croyants et régie, exclusivement, par un code civil de statut personnel.* »

Dichiarazione rilasciata alla rivista *La revue du Liban hebdomadaire*, num 1991, 28 marzo 1998.

Tutte le dichiarazioni ufficiali sono riportate in Faiza Tubich, *Le statut personnel libanais. Le statu-quo normatif*, in *Les statuts personnels dans les pays arabes. De l'éclatement à l'harmonisation*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008, pag. 161-183. L'autrice riporta anche le prescrizioni normative più rivelanti di quella proposta di legge, estremamente utili anche ai fini di questo studio:

Tuttavia, l'insuccesso di questo progetto di legge risulta ancora oggi un momento particolarmente rilevante perché il progetto era stato presentato direttamente dallo stesso Presidente della Repubblica ed era stato bocciato in Consiglio dei Ministri dallo stesso primo ministro, provocando una contrapposizione netta tra due delle tre massime autorità del paese.

Successivamente diversi deputati hanno presentato proposte di legge per la normazione del matrimonio civile, sia attraverso la creazione della *communauté de droit commun*, sia attraverso la creazione dell'istituto del matrimonio civile obbligatorio per tutti, sul modello francese, ovvero facoltativo, in un regime di riconoscimento da parte dello stato degli effetti civili di matrimoni religiosi; quindi, con la previsione dell'istituto del divorzio civile come strumento per la loro cessazione, indipendentemente dalle norme religiose al riguardo. Tuttavia, l'opposizione delle autorità religiose ha sempre causato l'impossibilità di ottenere il voto favorevole della maggioranza dei deputati e, quindi, ha ripresentato l'irrisolto problema del rapporto tra potere statale e potere religioso nel sistema politico- giuridico del multi confessionalismo libanese.

Infatti, se è del tutto evidente l'assoluta libertà delle autorità religiose a porsi in modo nettamente contrario di fronte all'istituto del matrimonio civile, ciò che rileva per il nostro studio è la rilevanza che la religione assume nelle istituzioni statali, ed in particolare all'interno del Parlamento, dove i deputati della Repubblica sovente si allineano alle indicazioni delle autorità religiose delle comunità cui essi appartengono- uti singuli e non però come rappresentanti del popolo. L'incapacità del potere legislativo, ed in generale del potere politico, cioè dello Stato di limitare l'influenza delle norme religiose rappresenta, quindi, l'elemento cruciale, attraverso cui si può comprendere sia il continuo insuccesso di

“Le mariage est un contrat ayant pour but de constituer une vie commune et stable entre un homme et une femme.” (article 3).

La polygamie est interdite. (article 9).

Le contrat de mariage est conclu devant le fonctionnaire de l'état civil spécialisé dans les statuts personnels (article 11).

Les libanais désirant se marier doivent fournir une attestation mentionnant qu'ils ne sont pas liés par un autre contrat de mariage. (article 13).

Le mariage est conclu devant le fonctionnaire de l'état civil en présence des deux époux et de deux témoins.

Le projet n'exige pas le tuteur matrimonial pour la femme. Article 18.

Les dépenses ménagères incombent en principe au mari, qui doit subvenir aux besoins de sa famille. Toutefois la femme doit participer aux dépenses si elle a des biens.

Les époux sont égaux devant le divorce (article 25).

Les époux doivent patienter trois ans après la célébration du mariage avant de pouvoir présenter une action en divorce, à moins que le mariage ne soit vicié par l'existence d'une cause de nullité.

Ils ne peuvent divorcer par consentement mutuel.

Le divorce est admis pour cause d'adultère.

La religion n'est plus un critère déterminant en cas d'héritage entre les deux conjoints (article 111).

Le mariage contracté entre une musulmane et un non musulman est légal.

qualsiasi proposta di legge sull'argomento sia l'iter percorso dalla coppia di libanesi che, invece, è riuscita a far riconoscere dalle autorità statali il loro matrimonio celebrato senza autorità religiose.

5.4. Il primo matrimonio civile celebrato nel paese: le sfide al sistema confessionale

Nel corso dei decenni il dibattito sulla laicizzazione del diritto matrimoniale e sul recupero allo stato della originaria competenza normativa in materia si è sempre più inserito nel quadro del più generale problema del superamento ovvero della riforma dell'intero sistema politico- giuridico libanese, fondato sul principio del confessionalismo giuridico e politico, come espresso dagli articolo 9 e 95 della Costituzione.

Nel novembre 2012 tale architrave costituzionale è stata messa in discussione dalla celebrazione dell'unione dei coniugi Kouloud Succariyeh e Nidal Darwish, appartenenti per nascita rispettivamente alla comunità sciita e a quella sunnita. Al termine di un lungo *iter* burocratico, essi hanno contratto il primo matrimonio di fronte ad un'autorità non religiosa nel paese. Tale unione è stata immediatamente definita anche dalla dottrina più autorevole e dagli operatori del diritto come "il primo matrimonio civile libanese", sebbene tale definizione sia impropria giuridicamente, dal momento che tale unione non è stata contratta in base ad una normativa approvata dal legislatore statale libanese.

Ciò costituisce l'elemento centrale da cui scaturiscono molteplici problematiche: innanzitutto, l'*iter* burocratico precedente la celebrazione del matrimonio, che ha previsto la cancellazione della menzione dell'appartenenza confessionale dei nubendi dai rispettivi registri dello stato civile; successivamente, per quanto riguarda la forma della celebrazione, viene il rilievo la figura del notaio che ha assistito allo scambio del consenso e alla firma dell'atto di matrimonio; infine, si pone il problema della produzione degli effetti giuridici di tale atto, in particolare nei confronti del figlio nato da tale unione.

Il dibattito sviluppatosi sul piano giuridico dopo questo matrimonio s'incentra soprattutto su un quesito preciso: se una procedura di tal genere possa supplire, "dal basso", all'impossibilità conclamata da parte del Parlamento di arrivare alla promulgazione di una legge statale in materia. Ci si è chiesti, in altri termini, se un matrimonio civile che abbia seguito questo *iter* burocratico possa essere sufficiente per istituzionalizzare *de facto* il matrimonio civile nel quadro normativo del paese, che prevede invece una tutela statale di rango costituzionale delle competenze normative e giurisdizionali delle comunità religiose per le materie comprese negli statuti personali.

Per quanto riguarda l'*iter* burocratico precedente alla celebrazione del matrimonio, è indubbio che l'articolo 11 dell'*arrêté* 60/1936 riconosca la facoltà a qualsiasi cittadino maggiorenne di chiedere la cancellazione della propria appartenenza confessionale dal registro di stato civile. Tuttavia, nella prassi giuridica sviluppatasi nel corso dei decenni con l'istituzionalizzazione del confessionalismo anche in ambito politico, l'appartenenza confessionale è divenuta la *conditio sine qua non* giuridicamente vincolante per tutti i cittadini per poter accedere alla pubblica amministrazione e alle cariche statali, comprese le più alte magistrature come la Presidenza della Repubblica, la Presidenza del consiglio dei ministri e del Parlamento, ripartite in base ad un sistema di quote confessionali. Gli stessi partiti, inoltre, hanno rafforzato nel corso dei decenni il proprio carattere confessionale, rendendo di fatto necessaria l'appartenenza confessionale anche per esercitare il diritto all'elettorato passivo.

Tuttavia, come illustrato dal notaio che ha raccolto il consenso dei ricorrenti, il rifiuto delle autorità competenti di eliminare l'appartenenza confessionale dai registri di stato civile di coloro che, dal 1936 all'epoca attuale, ne avevano fatto richiesta è sempre stato motivato per via di prassi, senza cioè opporre una normativa posteriore e abrogante quella del 1936. A riprova di ciò, le parti hanno addotto il testo della legge del 7 dicembre 1951, che, regolamentando la disciplina dei registri di stato civile nel paese, cristallizza una lista esaustiva delle informazioni che tali registri devono obbligatoriamente contenere per la loro validità. Tra queste informazioni non compare la menzione dell'appartenenza confessionale, che gli avvocati dei ricorrenti hanno dimostrato essere stata introdotta durante il periodo mandatario solo nei registri dei beni fondiari, seguendo l'antica prassi ottomana di indicare l'appartenenza confessionale del *pater familias* proprietario dei beni³³⁹.

Inoltre, gli attori hanno basato la richiesta di cancellazione dell'appartenenza confessionale dai registri di stato civile anche sul dettato delle norme statali che hanno autorizzato la cancellazione della propria confessione dalle carte d'identità e dai passaporti.

Le motivazioni giuridiche addotte dalle parti in questa prima fase sono state insufficienti per l'accoglimento della richiesta da parte del giudice civile, tanto che solo il successivo ricorso al giudizio del ministro degli interni, conformemente a quanto previsto dalla normativa statale, ha soddisfatto le loro pretese.

³³⁹ Cfr. Muriel Roziel, Alexa Héchaimé, Mariage civil : une pratique en train de prendre forme, in *Le commerce du Levant*, anno 85, numéro 5652, maggio 2014, pag. 84-86.

Il decreto ministeriale promulgato *ad hoc* nel 2009, dall'allora ministro Ziyad Baroud, ha perciò supplito in questa prima fase alla mancanza di una legge ordinaria che esprimesse con chiarezza l'obbligatorietà o meno della menzione dell'appartenenza confessionale tra le informazioni contenute nei registri dello stato civile. Tale decretazione amministrativa ha, quindi, permesso di risolvere una problematica giuridica su cui ad oggi manca ancora una disciplina di carattere ordinario³⁴⁰. Richiamando proprio la natura amministrativa di questo atto, la dottrina e gli operatori del diritto che si oppongono a questa procedura mettono in rilievo come, riguardando esclusivamente la richiesta dei ricorrenti, il decreto non possa essere considerato come atto giuridico con validità *erga omnes* e, pertanto, non risolva le conseguenze giuridiche della mancanza di una normativa statale³⁴¹.

Ottenuta la cancellazione della propria appartenenza confessionale dai registri di stato civile, gli attori sono stati formalmente riconosciuti come il primo caso di cittadini libanesi privi di appartenenza confessionale, soggetti, quindi, alla giurisdizione della comunità di "diritto comune" prevista dall'*arrêté* 60/1936.

E' possibile, perciò, mettere in rilievo due aspetti fondamentali di questo *iter* burocratico: la contrapposizione tra appartenenza confessionale e matrimonio civile da un lato; la caratterizzazione della comunità di "*droit commun*" come comunità dei cittadini "senza comunità", dall'altro.

Per quanto riguarda il primo aspetto, appare evidente che senza un atto formale che sancisca l'uscita di questi due cittadini dalla confessione di appartenenza per nascita, il matrimonio in forma civile non avrebbe potuto avere luogo, giacché essendo originariamente i due attori membri della comunità musulmana, il loro matrimonio non avrebbe potuto essere sottomesso a nessun'altra legislazione se non quella sciaria, come previsto dalla normativa statale.

Tuttavia, la preventiva obbligatoria fuoriuscita dalla confessione religiosa espone questa procedura al rischio di essere adita unicamente da coloro che vogliono affermare il proprio rifiuto verso qualsiasi credenza religiosa, escludendo quelle coppie che, ad esempio, intenderebbero ricorrere ad una legislazione civile per celebrare unioni con fedeli di altre confessioni religiose, avversate o vietate dai diversi diritti confessionali.

³⁴⁰ Cfr. Alexa Héchaimé, *Actualités du statut personnel des communautés musulmans au Liban*, *op. cit.*, pag. 161.

³⁴¹ Cfr. Ibrahim Traboulsi, *op. cit.* Si vedano anche gli innumerevoli articoli scritti per la stampa dall'ex ministro della giustizia Ibrahim Najjr e dalla professoressa Marie- Claude Najm.

Da questo primo aspetto discende, poi, il secondo, cioè la definizione di una comunità di *droit commun* nel senso di una diciannovesima comunità, nella quale confluirebbero tutti i cittadini che rifiutano le comunità religiose.

Per questo motivo, la dottrina contraria a tale procedura sottolinea come essa, nel tentativo di superare la logica confessionale, finisca per estenderla, creando una nuova comunità in luogo di fornire uno strumento giuridico atto alla soppressione sul piano giuridico di tutte le appartenenze confessionali³⁴².

Tale procedura pone una complessa definizione del pluralismo religioso che pare claudicante nel momento in cui il fedele decide di abbandonare la propria comunità e di accedere laicamente alla comunità di *droit commun*: egli potrebbe farlo solo se abiurasse preventivamente anche al proprio credo sul piano strettamente religioso, rendendo questa comunità di diritto comune la comunità degli “atei”. In tal caso, quindi, autorevole dottrina sottolinea che questa comunità non risolverebbe il problema dell’apertura del sistema confessionale al rispetto assoluto della libertà di coscienza, come previsto invece dal dettato costituzionale.

Data questa correlazione tra abiura della propria fede e cancellazione dell’appartenenza confessionale sul piano giuridico statale, pare quindi impossibile la confluenza in tale comunità di quegli individui che, pur volendo mantenere la propria fede sul piano religioso, intendano rifiutare di sottoporre alla normativa religiosa la disciplina dei propri rapporti giuridici.

Da ciò deriva, inoltre, il problema dell’individuazione della figura titolare della potestà di emettere l’atto di uscita dalla comunità religiosa e di entrata nella comunità di diritto comune, giacché la normativa statale regola esclusivamente la competenza delle diverse autorità religiose e statali nei casi di conversione da una comunità ad un’altra.

L’individuazione di tale autorità competente è, invece, un elemento necessario a integrare la definitiva fuoriuscita dell’individuo dalla comunità, perché permette di comprendere l’esatta natura di tale atto giuridico. Infatti, la richiesta della cancellazione dell’appartenenza confessionale dai registri dello stato civile, di per sé non è atto sufficiente a giustificare nel diritto islamico e in quello canonico delle diverse chiese cristiane, le fattispecie giuridiche dell’apostasia dell’Islam o dell’abiura del Cristianesimo: infatti, in entrambi i casi le autorità competenti a rilevare tali atti sono quelle designate dalle diverse normative religiose e non le autorità statali. Pertanto, deve esserci un

³⁴² Cfr. Marie- Claude Najm, Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban, in *Travaux et jours*, num. 74, automne 2004, pag. 131- 171.

accertamento giudiziario a seguito di una palese e pubblica violazione dei principi e delle verità teologiche affermate dal credo religioso professato in origine. Poiché, soprattutto nel quadro del diritto islamico, il *murtad* (apostata) può incorrere anche nella pena capitale, operatori del diritto ed autorità confessionali hanno posto in rilievo la necessità di verificare se l'eliminazione della propria appartenenza confessionale di fronte agli ufficiali di stato civile possa definirsi anche come palese e pubblica violazione delle verità di fede di ciascun credo.

La questione si è aperta soprattutto a seguito delle dichiarazioni pubbliche rese dal gran Mufti della Repubblica, *šayḥ* Muḥammad Rachid Kabbani, massima autorità della comunità sunnita del paese, durante una riunione straordinaria di *Dar el-Fatwa* convocata appositamente per la discussione delle problematiche giuridiche insorgenti per la normativa sunnita dalla registrazione di questo atto di matrimonio. Lo *šayḥ* Kabbani ha, infatti, emanato una *fatwa* nella quale ha definito “apostata” qualsiasi funzionario civile che avesse registrato ufficialmente questa unione o legalizzato il matrimonio civile *tout court*³⁴³.

Al contrario, la dichiarazione ufficiale del Consiglio superiore sciita, massimo organo giurisprudenziale di questa comunità, non ha condiviso il riferimento all'apostasia, limitandosi a sottolineare che il matrimonio religioso non poteva essere considerato valido perché “contrario alla *Sharī'a*” ma richiamando, allo stesso tempo, la necessità che tale questione venisse disciplinata nel quadro di un più ampio “*dialogo tra autorità statali e religiose circa le rispettive diverse accezioni dell'istituto del matrimonio*”³⁴⁴. Tuttavia,

³⁴³ Dichiarazione del 28 gennaio 2013 disponibile sul sito <http://www.darfatwa.gov.lb/>: « *Tout responsable musulman qui approuve la légalisation du mariage civil est considéré comme apostat et traître à la religion musulmane, il ne sera ni lavé, ni mis dans un linceul et ne recevra pas les prières à sa mort, ni ne sera enterré dans les tombes des musulmans* ».

³⁴⁴ Dichiarazione del 30 gennaio 2013 del Presidente del Consiglio superiore sciita, imam Shamseddin: « *Tout en condamnant le contrat de mariage civil, jugé contraire à la Chari'a comme au lien social national, le Conseil Supérieure Chiite a demandé que la question soit soulevée avec objectivité, dans ses prolongements religieux et nationaux, de manière à ce que des convictions communes surgissent grâce à un dialogue engageant les instances religieuses et nationales et les élites intellectuelles* ».

Precedentemente a tale dichiarazione ufficiale, tuttavia, il Consiglio superiore sciita aveva più volte espresso il proprio parere su tale problematica, affermando che, sul piano giuridico, lo stato non aveva competenza a legiferare su materie che riguardino la fede e la dottrina e che, quindi, *l'adoption du mariage civil doit s'harmoniser avec la législation libanaise, sans transgresser les obligations de la loi religieuse relative à la famille. Puis, le système libanais ne tolère pas une telle législation qui requiert l'approbation des institutions religieuses*.

Questa dichiarazione ufficiale del presidente del Consiglio superiore sciita è disponibile in <http://rdl.com.lb/1998/1983/shamseddin.htm>

Per lo studio del ruolo svolto dalle autorità religiose negli sviluppi della problematica legata all'adozione di una normativa statale disciplinante il matrimonio civile dal 1998 ad oggi si rimanda a Karam Karam, *Le mouvement civil au Liban: revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, KARTHALA Editions, Parigi, 2006, pag. 230.

questo richiamo pare essere destinato a rimanere un mero auspicio, stanti la mancata esplicitazione di strumenti concreti atti a favorire tale dialogo sul piano giuridico e la ripetuta opposizione mostrata da parte delle autorità religiose, dei parlamentari e dei ministri appartenenti a tale comunità rispetto a qualsiasi proposta di legge presentata in Parlamento sull'introduzione di una disciplina statale del matrimonio dalla prima, nel 1998, ad oggi.

Risulta, pertanto, maggiormente chiarificatrice la posizione espressa a più riprese in passato da uno dei più eminenti giurisperiti sciiti, Muḥammad Husayn Faḍlallāh, che già nel 1992 proponeva un'articolata critica del matrimonio civile dal punto di vista del diritto islamico³⁴⁵. Nel suo ragionamento giuridico, infatti, non giunge a considerare illecito *tout court* il matrimonio civile, ma opera una fondamentale differenziazione tra questo istituto e quello che nel diritto islamico prende il nome di *Nikāḥ* (o *Zawaj*) e che viene assimilato, nella traduzione nelle diverse lingue occidentali, all'istituto del "matrimonio". Egli, quindi, piuttosto che argomentare circa l'illiceità dell'istituto giuridico del matrimonio civile, ne mette in evidenza tre elementi che lo rendono istituto diverso rispetto al *Nikāḥ* in ordine alla forma e al contenuto. Alla luce di tali punti, egli sottolinea come l'Islam non possa

Si deve rilevare anche la dichiarazione ufficiale del Patriarcato maronita, che ha sottolineato la duplice natura –religiosa e civile– dell'istituto del matrimonio, precisando che il mantenimento della competenza religiosa sulla celebrazione nella forma religiosa non ostava all'azione normativa dello stato in ambito civile su tale materia.

Il testo della dichiarazione ufficiale, infatti, diceva: «*Au niveau constitutionnel, les autorités doivent amender l'article 9 de la Constitution pour permettre le mariage civil et au niveau religieux, celui-ci ne peut remplacer le mariage religieux qui est un des préceptes de l'Église*».

Per una disamina più approfondita della posizione della Chiesa maronita si veda Najib Baaklini, *La préparation au sacrement de mariage dans l'Église maronite au Liban*, ed. Bureau de la pastorale du mariage et de la famille, Curie Patriarcale Maronite, Bkerké, Liban, anno 2014, pag. 85-95.

L'autore riporta la posizione ufficiale della Chiesa maronita, che riconosce la legittimità del matrimonio civile come semplice contratto per le persone che non hanno ricevuto il sacramento del Battesimo e allo stesso tempo difende la natura sacramentale dell'unione matrimoniale come affermata da Cristo stesso e codificata nel canone 1055 §1. *Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento.*

§2. *Pertanto tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento.*

Alla luce di ciò, il Patriarca Bechara Rai si è opposto al riconoscimento del primo matrimonio civile contratto di fronte all'autorità notarile, ma ha espresso il suo sostegno ad una normativa statale che istituisca il matrimonio civile obbligatorio per tutti i cittadini libanesi, sostenendo che il matrimonio religioso sarà poi celebrato da quei nubendi che, battezzati, intendano ricevere anche questo sacramento ed impegnarsi a vivere la dimensione religiosa della loro unione, secondo le prescrizioni del diritto canonico.

Nel testo è riportata la dichiarazione ufficiale rilasciata dal Patriarca il 30 luglio 2012: “*Le sacrement du mariage viendrait ensuite et seait l'expression de la conviction religieuse des mariés*”

³⁴⁵ L'Ayatollah Sayyid Muḥammad Husayn Faḍlallāh è considerato uno dei più eminenti giuristi sciiti libanesi, per questo gli fu riconosciuto anche il titolo di *Marja' Al-Taqlid*.

Egli sviluppò il suo ragionamento giuridico circa l'istituto del matrimonio civile già nel 1992 nella sua opera “*Regards islamiques sur la femme*” e lo ribadì a più riprese fino alla sua morte nel 2010. Attualmente il suo pensiero, organicamente tradotto dall'arabo, è consultabile sul sito della sua fondazione www.bayynat.org.lb.

approvare l'istituto del matrimonio civile, pur ammettendo che possano ben esistere lecitamente e legalmente matrimoni civili per l'ordinamento statale.

In ordine alla forma, in particolare, Faḍlallāh sottolinea che il *Nikāh* prevede, per la validità del contratto di matrimonio, che le parti pronuncino formule determinate per lo scambio del consenso, che fanno espresso riferimento al *mahr* riconosciuta dal marito alla moglie. Ciò fa sì che il momento della costituzione del vincolo necessiti di questi due elementi: oltre al consenso ad unirsi in matrimonio, l'affermazione della corresponsione di una somma in denaro. E' per la necessaria presenza di questi due elementi che tale vincolo è istituito diverso da quello del matrimonio civile, nella visione dell'Ayatollah, che pure riconosce che quest'ultimo istituto possa prevedere qualsiasi formula per lo scambio del consenso e la costituzione del vincolo. Egli considera, quindi, legittimo e lecito per il diritto islamico che ogni stato possa disciplinare tale istituto, compresa la forma della celebrazione, prevedendo qualsiasi formula per lo scambio del consenso, purché essa preveda una trascrizione dopo l'espressione orale dell'accettazione e sia fondata sul rispetto della libera volontà delle parti.

Il fondamento della condivisione, anche da parte dell'Ayatollah, della non conformità di tale istituto con il diritto islamico si fonda, invece, su due elementi particolari: la figura della donna e le procedure per la dissoluzione del vincolo. Per quanto riguarda il primo punto, infatti, egli sottolinea il divieto espresso dal Corano riguardo al matrimonio tra la donna musulmana con un uomo non musulmano e a quello tra un uomo musulmano ed una donna atea o appartenente ad una fede diversa da quelle fondate su un testo sacro rivelato da Dio. Il matrimonio civile, invece, non pone nessun altro obbligo alle parti se non la maggiore età e la capacità di comprendere gli obblighi che discendono dal matrimonio, escludendo quindi qualsiasi impedimento di natura religiosa. Per il diritto islamico, invece, i contratti di matrimoni tra una donna musulmana e un uomo non musulmano e tra un uomo musulmano e una donna atea o di fede diversa dalle religioni "del Libro" sono considerati nulli e tali unioni sono, pertanto, illecite, anche se contratte validamente e lecitamente per l'ordinamento statale del paese di celebrazione. La conseguenza più rilevante è che i figli non possono essere considerati legittimi per il diritto islamico.

Il secondo elemento che osta al riconoscimento della liceità dell'istituto del matrimonio civile concerne le procedure di dissoluzione del vincolo, poiché l'istituto del divorzio civile non rispetta gli elementi essenziali del diritto islamico per la dichiarazione dello scioglimento del vincolo. In particolare, le leggi statali non fanno riferimento né al

periodo di tre mesi ritiro della donna, condizione indispensabile invece per il diritto islamico, né alla dichiarazione di ripudio da parte del marito. Per tali motivi egli arriva ad affermare che « *pour l'Islam, un mariage légal du point de vue civil ne soit légal du point de vue de la jurisprudence islamique et il arrive qu'une rupture légale du point de vue civil ne soit pas légale du point de vue jurisprudentiel islamique* »³⁴⁶.

Proprio la forma della celebrazione del matrimonio costituisce un'ulteriore problematica sorta nell'analisi di questo primo matrimonio civile. I nubendi, infatti, hanno scambiato il proprio consenso ad unirsi in matrimonio di fronte ad un notaio³⁴⁷, nello studio del quale erano già state affisse per 15 giorni le pubblicazioni³⁴⁸.

Il primo aspetto da approfondire concerne, pertanto, il ruolo del notaio come autorità competente a ricevere il consenso dei contraenti. Parte della dottrina³⁴⁹ deduce la competenza dei notai attraverso una lettura estensiva della normativa riguardante il diritto successorio. Infatti, sia la legge statale in vigore per i non musulmani, sia la normativa confessionale valida per i musulmani riconoscono ai notai la competenza a ricevere atti di ultima volontà. Attraverso una lettura estensiva, tali giuristi arrivano a riconoscere ai notai la competenza a ricevere anche qualsiasi altra espressione della volontà dei cittadini, ivi compresa quella a contrarre matrimonio³⁵⁰.

Tuttavia, non si può non rilevare che di per sé l'atto di matrimonio non possa essere assimilato ad un atto di ultima volontà; risulta, pertanto, problematico rintracciare un fondamento in questo per la competenza dei notai a ricevere il consenso matrimoniale. Si sottolinea, inoltre, che tale competenza a ricevere atti di ultima istanza non dota, evidentemente, i notai della qualifica di ufficiali di stato civile, che risulta invece indispensabile, a norma di legge, per poter procedere alla verifica dello stato libero ovvero della presenza di validi impedimenti al matrimonio dei nubendi.

La definizione della competenza dell'autorità notarile risulta ancor più rilevante se combinata con l'analisi della formula adottata per lo scambio del consenso tra i nubendi. Infatti, in assenza di una normativa statale non vi era nemmeno una formula per la valida manifestazione del consenso dei nubendi.

³⁴⁶ Ampi riferimenti all'opera "*Les regards islamiques sur la femme*" sono disponibili in lingua francese, inglese ed araba nel sito http://francais.bayynat.org.lb/femme_en_islam/55.htm#.VIO3M15mhDo

³⁴⁷ Joseph Béchara

³⁴⁸ Esse erano state affisse per lo stesso lasso di tempo anche al domicilio dei nubendi, come peraltro previsto dalla normativa di tutte le confessioni religiose.

³⁴⁹ Intervista dell'autrice con la professoressa Alexa Héchaimé.

³⁵⁰ Cfr. Muriel Roziel, Alexa Héchaimé, *Mariage civil : une pratique en train de prendre forme*, in *Le commerce du Levant*, anno 85, numéro 5652, maggio 2014, pag. 84-86

Mancando un testo normativo statale di riferimento, nell'atto di matrimonio è stato fatto riferimento esplicito all'articolo 16 della Dichiarazione Universale ONU su diritti umani³⁵¹. La scelta di questo riferimento normativo come fonte per la conclusione dell'atto ha permesso all'autorità che ha raccolto il consenso di sottolineare l'inquadramento del diritto a contrarre un matrimonio civile nel novero dei diritti umani. Gli attori hanno più volte sottolineato che tale scelta era motivata dalla volontà di porre il diritto al matrimonio civile in un quadro normativo che superasse la dimensione nazionale libanese.

Al di là di questo primo caso, comunque, alcuni giuristi hanno sostenuto che lo scambio del consenso possa avvenire attraverso formule tipiche delle normative statali di altri paesi, ed in particolare di quella francese. Anzi, essi ritengono che nell'atto di matrimonio le parti possano anche espressamente prevedere a quale normativa straniera ricondurre il proprio atto di matrimonio³⁵².

In particolare, quei giuristi che sostengono la validità di tali unioni civili affermano che, nell'assenza di una normativa statale in materia, le parti godano della libertà di scegliere la normativa straniera che dovrà, eventualmente, essere applicata dal giudice civile libanese chiamato a sancire la cessazione del vincolo. Tale libertà in capo alle parti viene ricavata per via deduttiva, applicando a tali coppie la stessa libertà esercitata da coloro che scelgono il paese straniero in cui celebrare il proprio matrimonio civile. Tuttavia, appare necessario sottolineare che la normativa straniera viene applicata dal giudice libanese, nelle cause riguardanti matrimoni celebrati all'estero, in forza di un legame tra l'atto di matrimonio e il luogo della celebrazione, legame non rintracciabile nel caso di matrimoni contratti nel territorio libanese³⁵³.

Inoltre, sembra profilarsi anche la possibilità che attraverso il riconoscimento della libertà delle parti di scegliere la normativa di riferimento per il proprio atto di matrimonio, possano essere adottate normative straniere in contrasto con l'ordine pubblico libanese, eventualità che sembra chiamare in causa il ruolo della Corte di Cassazione.

³⁵¹ Articolo 16 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo:

1. Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.
2. Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi.
3. La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato.

Il testo integrale è disponibile sul sito <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

³⁵² Cfr. Alexa Héchaimé, *Actualités du statut personnel des communautés musulmans au Liban*, *op. cit.*, pag. 161.

³⁵³ Cfr. Muriel Roziel, Alexa Héchaimé, *Mariage civil : une pratique en train de prendre forme*, in *Le commerce du Levant*, anno 85, numéro 5652, maggio 2014, pag. 84-86.

Evidentemente, sarà necessario porre particolare attenzione ai matrimoni celebrati seguendo tale *iter* burocratico, al fine di verificare quale normativa verrà scelta dalle parti e quale ruolo sarà chiamata a rivestire la Corte di Cassazione nella tutela del principio dell'ordine pubblico.

L'ultimo aspetto giuridicamente innovativo del primo matrimonio civile riguarda la procedura seguita per chiedere la trascrizione dell'atto nei registri di stato civile. Inizialmente tale trascrizione era stata rigettata per il contrasto tra l'atto di matrimonio e la già citata normativa del 1951, che dichiara la nullità di qualsiasi atto di matrimonio contratto nel territorio della Repubblica libanese di fronte ad una autorità civile da parte di non musulmani.

Tuttavia, il ricorso presentato dagli attori presso il competente ufficio del registro centrale dello stato civile ha permesso allo stesso Ministro degli interni di pronunciarsi direttamente, emanando un decreto ministeriale *ad hoc*, che imponeva al competente ufficiale di stato civile di procedere alla registrazione dell'atto di matrimonio³⁵⁴. Riguardo a tale decreto si pone il problema della delimitazione dei suoi effetti giuridici, se possa esplicitare i propri effetti giuridici unicamente nei confronti dell'unione contratta dalle parti o se tali effetti possano essere estesi a tutti i matrimoni contratti seguendo il medesimo *iter* burocratico.

Secondo la maggioranza della dottrina, tale decreto produce solo l'effetto di obbligare alla trascrizione di questo specifico atto di matrimonio e non disciplina una nuova procedura che possa essere validamente estesa anche ad altri atti di matrimonio. Sembra avvalorare tale posizione della dottrina il fatto che i ricorsi attualmente presentanti da altre coppie, unitesi in matrimonio seguendo l'*iter* tracciato da questo primo caso, hanno per oggetto la richiesta di trascrizione del proprio atto di matrimonio: il primo decreto è risultato, pertanto, il fondamento giuridico per la presentazione dei successivi ricorsi e non invece per l'automatica trascrizione degli atti di matrimonio.

I giuristi, invece, sostenitori della validità di questo decreto ministeriale come strumento atto a normare la materia dei matrimoni civili, sottolineano come, in assenza di una legge di rango ordinario, sia sufficiente un decreto ministeriale per imporre regole giuridiche valide per tutti i cittadini libanesi³⁵⁵.

³⁵⁴ Tale decisione del Ministro degli interni aveva potuto godere di una favorevole congiuntura politica, poiché anche il Presidente della Repubblica e alcuni dei principali esponenti politici hanno manifestato il proprio sostegno al ricorso dei signori Darwish.

³⁵⁵ Cfr. Alexa Héchaimé, *Actualités du statut personnel des communautés musulmans au Liban*, *op. cit.*, pag. 161.

Infine, è opportuno completare questo studio approfondendo gli effetti giuridici sul figlio nato da questa unione tra cittadini libanesi non appartenenti a nessuna confessione religiosa.

Poiché la normativa statale riconosce ai figli la medesima appartenenza confessionale del padre, alla nascita il figlio si è trovato nello *status* giuridico di cittadino libanese “senza appartenenza confessionale”. Attualmente, essendo ancora in vigore sia l’articolo 95 della Costituzione, che disciplina l’accesso alle cariche pubbliche e all’amministrazione statale sulla base di una rigida ripartizione confessionale, sia le legge elettorale, che assegna quote di seggi parlamentari in base all’appartenenza confessionale, sembrano potersi profilare problemi qualora, una volta maggiorenne, il figlio cerchi di avere accesso alle cariche pubbliche o di esercitare il suo diritto di elettorato passivo.

Alcuni studiosi prospettano l’inserimento del figlio dei signori Darwish, e di tutti coloro che nasceranno da coppie che celebreranno matrimoni civili seguendo la procedura inaugurata da questo caso, nella comunità delle minoranze religiose, cui la legge assegna una quota di cariche pubbliche e di deputati in Parlamento³⁵⁶. Tuttavia, ancora una volta, se non verrà approvata una legge statale disciplinante la materia, sembra necessario dover fare ricorso all’appartenenza confessionale per garantire il rispetto di tutti i diritti costituzionalmente previsti per i cittadini libanesi, compresi quelli non appartenenti ad alcuna confessione religiosa.

5.5 Le diverse proposte di una legge organica

Dopo aver approfondito le problematiche connesse al primo matrimonio civile registrato nel paese, appare opportuno mettere in evidenza le proposte portate, nel dibattito giuridico attualmente in corso nel paese, dalla dottrina e dagli operatori del diritto che, invece, propendono per la necessità nel diritto matrimoniale di una normativa statale organica e vincolante per tutti i cittadini, quindi sopra religiosa.

Tale dottrina è risalente nel tempo, poiché già nel 1951 essa aveva raccolto amplissimi consensi tra gli operatori del diritto, che avevano aderito al lungo sciopero indetto dall’ordine degli avvocati come eccezionale forma di protesta contro l’approvazione dal parte del Parlamento della legge che riconosceva la competenza normativa e giurisdizionale delle autorità confessionali non musulmane nell’ambito delle materie ricadenti negli statuti personali. Nonostante il diverso orientamento seguito dal legislatore all’epoca e nella successiva codificazione degli statuti personali delle comunità

³⁵⁶ *Cfr Ibidem*

musulmane, la proposta di una normativa statale prevalente rispetto alla pluralità degli statuti personali confessionali tornò ad occupare un posto di rilievo nel dibattito giuridico libanese subito dopo la fine della guerra civile, proprio come strumento per il ripristino della convivenza multiconfessionale e per il recupero da parte dello stato del suo ruolo prevalente ed unificante rispetto alle differenti identità giuridiche delle molteplici confessioni religiose. Con tale intendimento, il 18 marzo 1998 l'allora Presidente della Repubblica, Elias Hraoui, presentò al Consiglio dei ministri, presieduto dal primo ministro Rafik Hariri la proposta di legge per l'istituzione di uno statuto personale civile facoltativo, che concretizzava largamente la prospettiva della dottrina che avvalorava la necessità di una normativa statale prevalente su quelle religiose ma che non comprimesse la tutela dei diritti e delle potestà delle comunità religiose così come proclamati e garantiti dall'articolo 6 della Costituzione. Allo stesso tempo, proprio le dinamiche che hanno portato al suo fallimento dimostrano quanto profondi fossero i timori di chi vedeva nell'istituzione del matrimonio civile, invece, un indebolimento della struttura giuridica e sociale dello stato libanese, che fino allo scoppio della guerra civile nel 1975 aveva costruito la propria identità sull'appartenenza confessionale, che negli anni Novanta doveva essere ricostruita e consolidata invece che abbattuta.

L'organicità di questo progetto di legge mostra un tentativo opposto nella forma a quello seguito dai coniugi Darwish per ottenere lo stesso scopo, l'istituzione del matrimonio civile. Infatti, essi hanno perseguito la strada della domanda di riconoscimento allo stato di un atto giuridico, il loro matrimonio, dopo aver adempiuto ad alcune prescrizioni normative mai attuate dalle stesse istituzioni statali e dopo aver stipulato il loro atto di matrimonio. La proposta di legge presentata dal Presidente Hraoui era, invece, una legge organica, che disciplinava cioè tutti gli aspetti del matrimonio, dalla formazione del vincolo, alla disciplina della filiazione e dei rapporti economici tra i coniugi fino alla previsione delle forme per la dichiarazione della cessazione del vincolo³⁵⁷. In tal modo, si poteva perseguire anche l'uniformazione del diritto successorio, che attualmente vede una disciplina diversa per i musulmani, fondata sul diritto islamico, e per i non musulmani, che invece seguono una normativa emanata dal Parlamento, fermo restando il principio della impossibilità a succedere tra eredi di diversa appartenenza confessionale.

³⁵⁷ Cfr Ibrahim Traboulsi, *Mariage civil à la libanaise*, in *Le mariage et ses effets chez les communautés régies par la loi du 2 Avril 1951 au Liban* (titolo originale in lingua araba), nuova edizione, ed. Saader, Beirut, 2011, pag 167- 171. L'analisi del professor Traboulsi assume un'importanza particolare perché il professore ha fatto parte della commissione di giuristi incaricata dal Presidente Hraoui di redigere la proposta di legge.

Inoltre, tale proposta di legge intendeva istituire uno statuto personale civile facoltativo, che può essere scelto da tutti coloro che, per motivazioni diverse, intendessero sottrarre il proprio matrimonio alla legislazione confessionale. Questa sarebbe stata l'unica soluzione giuridicamente valida per coloro i quali volevano eliminare il legame di appartenenza con la confessione religiosa, permettendo quindi la piena attuazione del dettato normativo 60/1936 riguardante la comunità di diritto comune. Uno statuto civile facoltativo avrebbe rappresentato, però, una soluzione anche per le coppie formate da fedeli appartenenti a comunità diverse, in particolare per le coppie islamo- cristiane, perché avrebbe permesso di superare il divieto di origine coranica all'unione tra donne musulmane e uomini cristiani e l'impegno all'educazione dei figli nella fede cattolica richiesto dal diritto canonico ai cattolici nei matrimoni con musulmani. In generale, però avrebbe garantito una libertà di scelta anche per tutte quelle coppie formate da cristiani appartenenti a Chiese diverse o da musulmani seguaci di comunità diverse che, talvolta, come nel caso del diritto proprio della comunità drusa, proibiscono qualsiasi unione con membri di altre comunità³⁵⁸.

In tal modo, si sarebbe evitata la caratterizzazione della comunità “di diritto comune” come la diciannovesima comunità ufficialmente riconosciuta, quella dei “senza comunità”, cioè di coloro che non appartengono a nessuna confessione religiosa. Ciò, risultava tanto più necessario all'epoca, e risulta invero anche oggi, in quanto la situazione politica libanese nell'immediato dopoguerra – così come ancora oggi- sembra indicare l'impossibilità di un concreto ripensamento del principio dell'appartenenza confessionale come cardine per la partecipazione dei cittadini alla vita dello stato. Per questi motivi, quella proposta di legge è tornata negli ultimi anni nel dibattito giuridico sull'argomento, apparendo come una soluzione cui guardare per arrivare a fornire una tutela giuridica effettiva per tutti gli effetti che l'istituto del matrimonio produce in capo alle parti contraenti e alla prole.

Attraverso l'approvazione di una normativa statale facoltativa, infatti, si potrebbe raggiungere il bilanciamento tra la tutela della libertà di coscienza dei singoli e il rispetto degli statuti personali delle confessioni religiose, come previsti dall'articolo 6 della Costituzione, creandosi quel sistema multiconfessionale “aperto” in cui ogni cittadino si vedrebbe garantita l'effettiva libertà di religione e di culto, che comprende anche la libertà

³⁵⁸ Cfr. Faiza Tubich, *Le statut personnel libanais. Le statu-quo normatif*, in *Les statuts personnels dans les pays arabes. De l'éclatement à l'harmonisation*, op.cit, pag. 161-183.

di non credere in nessuna religione e, quindi, di scegliere se sottoporre il proprio vincolo matrimoniale alla legislazione statale o a quella religiosa³⁵⁹.

In tal modo, lo stato e le confessioni religiose condividerebbero in parte le potestà normative e giurisdizionali perché le confessioni religiose vedrebbero mantenuto il riconoscimento delle loro potestà su quei matrimoni celebrati conformemente alle norme religiose da fedeli intenzionati a sottomettere il proprio vincolo anche alla legge religiosa, secondo un modello definito “italiano”, perché fondato sul riconoscimento degli effetti anche civili del matrimonio contratto di fronte all’ autorità religiosa.

Si eviterebbe, quindi, la creazione di una diciannovesima comunità, quella dei “senza comunità”, perché si creerebbe piuttosto una ripartizione tra quei cittadini che hanno contratto matrimonio nella forma civile e quelli che hanno contratto un’ unione religiosa con effetti anche civili. In questa ipotesi, quindi, i due sistemi giuridici, quello statale e quello religioso, continuerebbero a porsi in rapporto tra loro e il diritto religioso continuerebbe ad avere una rilevanza sul piano statale, pur risultando quest’ ultimo prevalente e vincolante per l’ intera collettività statale.

Su questo aspetto è da sottolineare la diversa posizione assunta da coloro che, invece, prospettano l’ approvazione da parte del Parlamento di una normativa sul matrimonio civile obbligatoria per tutti i cittadini, sul modello francese. In tal modo la forma civile diverrebbe l’ unica riconosciuta come valida dalla legislazione statale, lasciando poi alla sfera della libertà di coscienza dei singoli la decisione se celebrare anche un matrimonio religioso secondo il rito di appartenenza. Di conseguenza si attribuirebbe al giudice l’ esclusiva competenza giurisdizionale su tutte le cause inerenti la cessazione del vincolo. I tribunali religiosi, soprattutto quelli cattolici, manterrebbero una competenza residuale, per quei casi in cui almeno una delle due parti intenda ottenere anche la dichiarazione di nullità matrimoniale, necessaria per poter contrarre un nuovo matrimonio secondo la normativa religiosa³⁶⁰.

Entrambe tali proposte condividono, seppur con modalità di applicazione concreta diverse, la necessità che vi sia una legislazione statale vincolante *ratione personae* l’ insieme della collettività dei cittadini libanesi, così che tutti possano trovare un’ adeguata tutela non solo del diritto fondamentale al matrimonio ma anche di tutte le fattispecie

³⁵⁹ Cfr Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes. Constitution libanaise et Pacte national en perspective comparée*, op. cit., pag. 52-53.

³⁶⁰ Cfr Faïza Tobich, *Le statut personnel libanais. Le statu-quo normatif*, in *Les statuts personnels dans les pays arabes. De l’ éclatement à l’ harmonisation*, op. cit., pag. 161-183.

giuridiche che tale istituto ingenera reciprocamente in capo alle parti contraenti e verso la prole.

L'obbligatorietà ovvero la libertà di scelta tra matrimonio civile o matrimonio religioso cui lo stato riconosce effetti civili delinea, quindi, un diverso significato del concetto di laicità dell'ordinamento statale. Se essa può essere intesa come "l'assegnazione allo stato di tutte le potestà normative e giurisdizionali nell'ambito del diritto di famiglia"³⁶¹, l'obbligatorietà della forma civile del matrimonio confinerebbe la fede dei cittadini esclusivamente all'intimità della sfera personale e familiare³⁶² mentre la previsione della facoltà di contrarre il vincolo o nella forma civile o nella forma religiosa, cui lo stato riconosce effetti civili, garantirebbe il riconoscimento da parte dello stato di un ruolo giuridico e sociale per le comunità religiose³⁶³.

Tutte le proposte attualmente presenti, sia quella inaugurata dai coniugi Darwish sia quella della normativa statale facoltativa ovvero obbligatoria riguardo al matrimonio civile, hanno, comunque, in comune un dato di fondo: rafforzare la comune appartenenza alla Repubblica libanese come legame supra-religioso di tutti i cittadini ed evitare che la richiesta di una parte di essi di ridefinire il rapporto tra normativa religiosa e statale nel diritto di famiglia possa o condurre all'impossibilità di tutelare queste nuove istanze, o minare nuovamente l'equilibrio su cui fino ad adesso si è retto il sistema confessionale sul piano giuridico e politico³⁶⁴.

Tuttavia, la recente decisione del nuovo Ministro degli Interni, Nouhad Machnouk, di bloccare l'iter per la trascrizione di ulteriori matrimoni contratti di fronte a notai da cittadini libanesi, che avevano precedentemente chiesto la cancellazione della loro appartenenza confessionale dai registri di stato civile, dimostra la volontà da parte dell'esecutivo di non voler procedere attraverso atti amministrativi alla normazione di una

³⁶¹ Pierre Gannagé, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires, droit libanais et droits Proche Orientaux*, op. cit., pag. 99. L'autore definisce in questi termini la laicità: « l'octroi à l'État, à l'autorité civile, de toutes les prérogatives législatives et judiciaires dans le domaine des institutions familiales ».

³⁶² A proposito di questo concetto di laicità, il professor Gannagé dichiara che « celle-ci cherche non seulement à détacher le droit familial des autorités religieuses, mais se propose de libérer ses sources des coutumes et des croyances susceptibles d'inspirer le législateur civil ».

³⁶³ Cfr Faïza Tobich, *Le statut personnel libanais. Le statu-quo normatif*, in *Les statuts personnels dans les pays arabes. De l'éclatement à l'harmonisation*, op. cit., pag. 161-183.

³⁶⁴ Cfr. Pierre Gannagé, *Le pluralisme des statuts personnels au Liban. Son régime, ses limites*, pag.171, in *Les statuts personnels en droit comparé. Actes du colloque les 20 et 21 novembre 2006*. ed. Peeters, Leuven, 2009.

Cfr Antoine Messarra, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes. Constitution libanaise et Pacte national en perspective comparée*, op. cit., pag 53.

L'autore afferma che « Il y a un grand débat au Liban pour la création d'un statut civil facultatif. C'est un grand problème que de démocratiser et moderniser les régimes de statut personnel ».

materia così cruciale come il diritto matrimoniale. Il ministro stesso ha motivato la decisione di rifiutare la firma di ulteriori atti amministrativi sostenendo che è lo stesso articolo 16 dell' *arrêté* 60/1936 a indicare la necessità di una normativa statale per la disciplina della *communauté de droit commun*, in quanto gli organi statali preposti devono ricevere dalla comunità stessa menzione del *corpus* normativo cui intendono sottomettersi e devono poter effettuare un controllo di costituzionalità sulle norme disciplinanti tale comunità, come previsto per le comunità religiose riconosciute³⁶⁵. L'assenza di tale controllo rende questa comunità libera di darsi norme giuridiche in contrasto con i principi fondamentali dell'ordinamento libanese e pone il problema dell'esistenza di cittadini libanesi soggetti ad una normativa scelta autonomamente e sconosciuta alla giurisdizione statale. E' significativo, in questa ottica, che la dichiarazione ufficiale del Ministero degli interni si chiuda con l'esplicita sottolineatura della necessità che sia il Parlamento a adottare "*les lois nécessaires sur le mariage civil*".

Tale decisione si inserisce nel quadro normativo tracciato dalla dottrina più autorevole, che, dagli anni '50 in poi, ha indicato la legge statale come unico strumento per la normazione della materia. La decisione del Ministro degli Interni è stata accolta con favore anche dagli operatori del diritto, *in primis* dall'ordine degli avvocati, che aveva sollevato dubbi circa l'applicazione della normativa francese al matrimonio contratto dai signori Darwish.

E' indubbio, comunque, che l'interruzione di tale *iter* amministrativo non sia stata accompagnata dalla presentazione da parte dell'esecutivo di una proposta di legge disciplinante la materia del matrimonio civile. Nel contempo risulta anche bloccato il cammino parlamentare della proposta presentata allo studio del Parlamento nel 2013. Si

³⁶⁵ Dichiarazione ufficiale emessa dal Ministero degli Interni, in data 4 febbraio 2015: «*En l'absence d'un texte de loi civile régissant ce mariage et spécifiant les mesures, les mécanismes, les documents nécessaires et l'autorité à même de le prononcer, il est impossible actuellement d'enregistrer les mariages civils contractés au Liban auprès d'un notaire. La loi 60 L.R du 13/3/1936 et sur laquelle se basent ceux qui contractent des mariages civils au Liban a autorisé la création de communautés relevant du droit commun mais à la condition que la reconnaissance de ces communautés soit tributaire de leurs principes qui ne doivent pas contredire la sécurité publique, les mœurs ou la Constitution des Etats... et ce, sur la base de l'article 15 de cette loi. En revanche, l'article 16 de cette même loi, ces communautés doivent présente au gouvernement un résumé de leurs structures et de leurs principes religieux et moraux.. or cela ne s'est pas fait jusque- là.*

Le fait de rayer la religion des registres officiels pour un candidat au mariage n'est autre que la dissimulation de son appartenance à une communauté, parmi celles qui sont reconnues par la loi. Ce fait, qui n'est en aucun cas une sortie de la communauté religieuse, ne permet pas à l'individu qui a rayé la mention de sa religion de faire partie de la communauté de droit commun. Les personnes concernées peuvent recourir aux tribunaux civils qui se prononceront sure le caractère légal des contrats, avec l'aide du comité de législation et de consultation et prendront les décisions judiciaires correspondantes avant de les remettre à la direction générale du statu personnel. »

Il testo del comunicato è disponibile in lingua francese sul sito www.lorientlejour.com

può affermare, quindi, che il dibattito sulla necessità di introdurre una legislazione civile in ambito matrimoniale sia tornato ad avere un carattere strumentale nella vita politica del paese: ufficialmente sostenuta da molti uomini politici e parlamentari e richiesta insistentemente dalla dottrina più eminente e dagli operatori del diritto, nessuna proposta di legge è però giunta al voto del Parlamento.

Anche la recente decisione del Ministro degli Interni di nominare una commissione consultiva, formata dai capi delle comunità ufficialmente riconosciute, per discutere circa le due opzioni normative, quella sul modello francese della celebrazione civile obbligatoria per tutti i cittadini e quella sul modello concordatario con riconoscimento degli effetti civili della celebrazione religiosa e possibilità di sola celebrazione civile, se da un lato può essere interpretata come un mezzo per continuare il percorso per l'approvazione di una legge da parte del Parlamento, dall'altro mostra tutta la debolezza del potere statale libanese nei confronti delle autorità religiose. Il preliminare dialogo con i capi religiosi, infatti, sembra voler indicare l'intenzione anche degli organi statali di ridurre il primo matrimonio civile al ruolo di "breccia", capace di scalfire il sistema confessionale in una sua diramazione piuttosto periferica – la cancellazione dell'appartenenza confessionale dai registri di stato civile- senza arrivare al punto nevralgico del sistema politico- giuridico su cui è stato costruito il Libano: l'appartenenza confessionale come elemento determinante e necessario per l'appartenenza statale.

In quest'ottica emerge, quindi, che sia impossibile una riforma del diritto matrimoniale, cioè la modifica del confessionalismo giuridico, senza una riforma anche del confessionalismo politico, ovvero senza la piena attuazione del dettato testuale dell'articolo 95 della Costituzione, oggi ampiamente disatteso.

CONCLUSIONI

Le riforme legislative : esercizio dei diritti e appartenenza confessionale

Al termine di questa disamina della disciplina matrimoniale e delle sfide che hanno investito l'istituto del matrimonio in epoca recente risulta evidente la necessità di inserire tale istituto all'interno della cornice dei più ampi tentativi di riforma del sistema confessionale libanese.

Il dibattito sul matrimonio civile, infatti, si inserisce nel più ampio orizzonte della definizione di un nuovo regime politico- giuridico che dovrebbe sostituire il confessionalismo attuale: la proposta di soppressione del confessionalismo non può non accompagnarsi con quella di un regime nuovo ma ugualmente capace di garantire la pacifica convivenza tra le diverse comunità religiose del paese e di salvaguardare le particolarità libanesi rispetto alla regione medio – orientale. In tal senso, quindi, la necessità di un intervento normativo statale nell'ambito del diritto matrimoniale non rappresenta che uno degli strumenti legislativi atti a rendere effettivo l'esercizio dei diritti fondamentali di ogni cittadino, che comprendono anche il diritto di contrarre matrimonio senza limitazioni diverse dai requisiti della maggiore età e dalla capacità di esprimere il proprio pieno e libero consenso³⁶⁶, indipendentemente dall'appartenenza confessionale. In questo modo, le tutele poste dalla Costituzione e dalle leggi ordinarie, a garanzia dell'uguaglianza di tutte le confessioni religiose di fronte alla legge e del loro ruolo storicamente decisivo nella formazione della struttura statale e della società libanese, non implicheranno più l'impossibilità di garantire anche i diritti e le libertà di quei cittadini che non vogliono appartenere ad alcuna comunità.

Se già il matrimonio tra cittadini libanesi appartenenti a comunità diverse pone il problema della mancanza di una normativa statale prevalente rispetto a quelle religiose, applicabile anche quando queste ultime invece vietino tali unioni, la registrazione del primo matrimonio civile ripropone con maggior forza l'esigenza dell'approvazione non solo di una normativa statale in materia matrimoniale ma anche di altre riforme legislative necessarie a svincolare l'appartenenza confessionale dalla sua funzione di forma giuridicamente vincolante per l'esercizio dei diritti e delle libertà dei libanesi.

³⁶⁶ Si veda il dettato dell'articolo 16 della Dichiarazione ONU dei diritti dell'uomo del 1948: 1. Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione.

Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.
2. Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi

L'individuazione della legge sul matrimonio civile come una delle riforme legislative necessarie allo stato libanese per affermare il proprio ruolo sopra-religioso è più evidente se si considerano gli effetti del confessionarismo giuridico e politico nell'ambito della tutela dei diritti del figlio della prima coppia coniugata civilmente nel paese, che risulta ufficialmente il primo cittadino privo alla nascita di formale appartenenza confessionale, essendone privo il padre.

La necessità di tutela del minore risulta prevalente anche rispetto alla tutela giuridica della volontà dei genitori di contrarre un'unione matrimoniale al di fuori delle normative proprie delle comunità religiose. Il minore, infatti, che non ha operato la scelta circa la propria appartenenza confessionale, attuata, invece, dai genitori, ne subisce le conseguenze più rilevanti.

Il dibattito dottrinale circa la tutela dei suoi diritti fondamentali, segnatamente del diritto di voto attivo e passivo e di accesso alle funzioni pubbliche, appare di difficile soluzione senza la separazione dell'esercizio dei diritti e della garanzia delle libertà fondamentali dall'appartenenza confessionale. Infatti, i tentativi di ricondurre il figlio, una volta raggiunta la maggiore età, nelle quote riservate alle cosiddette "altre minoranze religiose" o in una costituenda diciannovesima comunità dei "senza comunità" rivela la perpetrazione della logica dell'appartenenza confessionale come struttura intermedia tra il cittadino e lo stato, necessaria per il primo al fine dell'accesso alle strutture costituenti il secondo. Ciò contrasta col fatto che per lo stato oggi questo cittadino risulta formalmente privo di un'appartenenza confessionale, conseguentemente alla decisione dei genitori di rinunciare alla loro appartenenza confessionale. Appare paradossale, quindi, che il figlio di questi due cittadini, privato di appartenenza confessionale per volontà religiosa, possa trovare la tutela dei propri diritti di cittadino negli strumenti legislativi propri del confessionarismo.

Oltre al diritto di contrarre matrimonio, viene qui in rilievo la tutela del diritto di voto attivo e passivo e del diritto di concorrere per incarichi all'interno delle strutture politiche ed amministrative dello stato, che tale minore acquisirà con la maggiore età. Poiché in questo secondo ambito viene in rilievo lo stesso dettato dell'articolo 95 della Costituzione, che, seppur inapplicato, già prevede il superamento del sistema delle quote confessionali per l'attribuzione delle cariche nella pubblica amministrazione e per la selezione dei funzionari pubblici, la presenza di un individuo a fortiori non ascrivibile a nessuna quota confessionale, accentua la necessità dell'applicazione di tale articolo.

Invece, per quanto concerne la legge elettorale, poiché l'appartenenza confessionale attualmente vincola l'esercizio del diritto di voto, sia attivo che passivo, la sua riforma appare indispensabile per il superamento del confessionalismo nell'ottica della tutela dei diritti e delle libertà anche dei cittadini privi di appartenenza confessionale. Per quanto riguarda il diritto di voto passivo, ad oggi risulta strutturalmente soggetto all'appartenenza confessionale, poiché lo stesso accordo di Ta' if disciplina l'elezione dei membri del Parlamento attraverso un sistema di quote confessionali, che obbligherebbe i cittadini privi di appartenenza confessionale a costituirsi come ulteriore comunità o ad inserirsi nella quota riservata alle minoranze religiose. Anche l'esercizio del diritto di voto attivo risulta compresso e vincolato dall'appartenenza confessionale³⁶⁷. Infatti, poiché ogni cittadino viene registrato nella circoscrizione elettorale di nascita, e non di residenza, il legame con la famiglia e con il luogo di origine familiare assume un ruolo preminente poiché molte unità amministrative, in cui è ripartito il territorio libanese, vedono la presenza omogenea di comunità religiose diverse, per cui ciascuna circoscrizione elettorale ha una comunità dominante. In conseguenza, l'esercizio del diritto di voto attivo risulta vincolato alla scelta di candidati che, pur facendo parte di partiti diversi, provengono da un contesto comunitario determinato. Non è un caso che tutte le proposte di riforma di queste legge abbiano sempre riguardato in primis la ridefinizione dei confini geografici e dell'ampiezza della popolazione compresa in ogni circoscrizione. Tuttavia, concludendo questo studio, appare interessante notare come nel dibattito parlamentare sulla riforma della legge elettorale l'esigenza di affievolire il legame con l'appartenenza confessionale, attraverso il rafforzamento di un voto intercomunitario³⁶⁸, orientato in base a convinzioni politiche piuttosto che confessionali, sia emersa quando il partito greco-ortodosso ha presentato una proposta di legge tesa a restringere il diritto di voto attivo esclusivamente ai candidati della confessione religiosa da appartenenza.

Ancor più rilevante risulta il parallelismo tra questa novità e gli sviluppi sul piano giuridico della trascrizione del primo matrimonio civile, in particolare il dibattito apertosi dopo la nascita del primo figlio dei coniugi sposati civilmente: non è casuale che proprio

³⁶⁷ Cfr, Ali El Samad, Le découpage électoral au Liban : une lecture géopolitique de la loi de 2000 , in *L'Espace Politique*, vol. 3, anno 2007.

³⁶⁸ Si veda in particolare il programma delle riforme legislative contenuto nel documento ufficiale del partito Kataeb, nel quale figurano sia l'approvazione della legge sul matrimonio civile sia la riforma della legge elettorale.

dal 2013 la necessità di un voto intercomunitario sia diventata un elemento ricorrente nelle proposte di riforma della legge elettorale sostenute da alcuni partiti politici³⁶⁹.

Sebbene vi sia una sola coppia di cittadini validamente privi di appartenenza confessionale e un solo cittadino libanese alla nascita non iscritto ad alcuna comunità religiosa, la loro presenza pone evidenti problemi di ordine giuridico, con cui il legislatore dovrà confrontarsi in futuro. La decisione del Ministro degli Interni di bloccare le trascrizioni di ulteriori matrimoni contratti di fronte all'autorità notarile e di nominare una commissione consultiva per la riforma dell'istituto del matrimonio, formata da autorità religiose, comprova le difficoltà politiche e giuridiche che si prospettano in tale ambito.

Pertanto la sfida posta dal primo matrimonio civile non coinvolge solo il confessionalismo giuridico e politico, ma si rivolge direttamente alla ridefinizione del plurisecolare rapporto tra diritto statale e diritto religioso. Tale sfida, però, nasce direttamente dall'interno dello stato verso le sue stesse istituzioni: la trascrizione di questo primo atto di matrimonio attraverso lo strumento di un'ordinanza ministeriale sfida le istituzioni statali- ed *in primis* il Parlamento- a rendere effettive sul piano normativo le parole scritte dalla Corte di Cassazione nella celebre pronuncia del 1998 e riaffermate dal *Conseil Constitutionnel* nell'*arrêté* emesso l'8 giugno 2000.

Da tempo questi organi sottolineano al legislatore statale la necessità della piena affermazione della propria superiore ed originaria potestà normativa e giurisdizionale, oltre che della già tutelata equidistanza rispetto alle giurisdizioni confessionali, non esitando a ribadire che la giurisdizione delle comunità confessionali non può configurarsi che come giurisdizione d'eccezione. Se nel 1998 la Suprema Corte chiariva che “*Toutes les fonctions publiques sont du ressort de l'Etat. L'Etat exerce ses fonctions par ses moyens propres, et le justice, qui fait partie de cette fonction publique de l'Etat, est exercée par le magistrats du corps judiciaire, et par conséquent, quant l'Etat délègue une ou plusieurs de ces fonctions propres à d'autres institutions, le texte de délégation doit être interprété très restrictivement*”³⁷⁰, con l'*arrêté* 2/2000 dell'8 giugno 2000 il *Conseil Constitutionnel*

³⁶⁹ Cfr Mostapha Diss, Abdallah Zouache, Une étude de la répartition du pouvoir confessionnel au Liban, in *Revue d'économie politique*, anno 2015, numéro, 4, Volume 125, pag. 527 – 546.

Nell'ampio dibattito sviluppatosi dopo la presentazione di tale proposta di legge da parte del deputato greco-ortodosso Elie Ferzli, è interessante mettere in evidenza la posizione dell'allora Presidente della Repubblica Michel Sleiman, che in un comunicato ufficiale in cui definì tale progetto “incostituzionale”.

Per il testo della traduzione in francese del comunicato ufficiale della Presidenza della Repubblica si veda: http://www.lorientlejour.com/category/Liban/article/795722/La_loi_orthodoxe_%3C%3C+signera_la_fin_du_Liban+%3E%3E%2C_selon_le_collectif_chretien_mene_par_Boutros_Harb.html

³⁷⁰ Corte di Cassazione, sentenza del 23 gennaio 1998, riportata in Ibrahim Traboulsi, *Les derniers développements en matière de statut personnel Au Liban et en Egypte*.

Disponibile in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/conf1/Pdf/Traboulsi.pdf>

ribadiva “attendu que le droit de légiférer de l’Etat est une des attribution de la souveraineté, qui a sa source dans le peuple et que l’Etat exerce à travers les institutions constitutionnelles sur son territoire... attendu que le pouvoir de légiférer est un pouvoir originel et absolu exclusivement réservé par la Constitution à un organe qui est la Chambre des députés...”³⁷¹

³⁷¹ Conseil Constitutionnel, *arrêté 2/2000* dell’ 8 giugno 2000, *Loi relative à l’organisation de l’autorité religieuse suprême de la communauté des unitaires druzes*, Rec.1997- 2000, pag. 429, pubblicato in Michel Tabet, *jurisprudence constitutionnelle et jurisprudence administrative*.
Disponibile in <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/cconst/textes/Tabet.pdf>

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Il matrimonio tra cattolici e islamici, Atti del Congresso nazionale di diritto canonico del 3 marzo 2001*, ed. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2002.

AA. VV., *Les mariages mixtes. Législation canonique et jurisprudence*, ed. Université de Kaslik, Kaslik, 2005.

Abi Khattar Josiane, *Le mariage mixte*, Mémoire Licence en Droit, Université Saint-Esprit, Kaslik, 1997.

Abu- Sahlieh Sami Awad Aldeeb, *Religion et droit dans les pays arabes*, ed presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2009.

Acquarone Lorenza, Annunziata Filippo, Cavalieri Renzo, Colombo Giorgio, Mazza Mauro, Negri Alba, Passanante Luca, Rossolillo Giulia, Sempi Laura, *Sistemi giuridici nel mondo*, ed. Giappichelli, 2012.

Al-Jamil Mikhael, *Statuto personale della “gente del libro” e autorità patriarcale nella città islamica. Studio storico-giuridico sul “berat” concesso al Patriarca dei siro-cattolici Pietro Jarwé*, ed. Serafica, Roma, 2009.

Alland Denis, Rials Stephane, *Dictionnaire de la culture juridique*, ed. Puf, Parigi, 2003.

Aluffi Beck-Peccoz Roberta, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, ed. Giuffrè, Milano, 1990.

Aluffi Beck-Peccoz Roberta, Ferrari Alessandro, Mordechai Rabello Alfredo, *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, ed. Giappichelli, Torino, 2006.

Aluffi Beck-Peccoz Roberta, *Relazioni familiari nella società islamica*, ed. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002.

Aoun Marc, *Les statuts personnels en droit comparé : évolutions récentes et implications pratiques*, ed. Peeters, Leuven, 2009.

Azar Fabiola, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban : approche pluridisciplinaire*, ed. L'Harmattan, Parigi, 1999

Azzam Intisar, *Gender et religion: druze women*, ed. Druze Heritage Foundation, Londra, 2007.

Baaklini Najib, *La préparation au sacrement de mariage dans l'Eglise maronite au Liban*, ed. Bureau de la pastorale du mariage et de la famille, Curie Patriarcale Maronite, Bkerké, Liban, anno 2014

Baldinetti Anna, Pitassio Armando, *Dopo l'impero ottomano: stati-nazione e comunità religiose*, ed. Rubbettino, 2006.

Basile Basile, *Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban : étude juridique comparée*, ed. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, 1993.

Bat Ya'or, *Les chrétiens d'Orient entre Jihad et dhimmitude VII- XX siècles*, ed. Le Cerf, Parigi, 1991.

Bearman P. J (a cura di), *Encyclopédie de l'Islam*, ed. Brill Maisonneuve&Larose, New York- Parigi, 1993.

Bharanikulangara Kuriakose, Furst Carl Gerold, *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, ed. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1995.

Campanini Massimo, *Dizionario dell' Islam*, ed. BUR, Milano, 2005.

Castro Francesco, *Diritto musulmano*, ed. UTET, Torino, 2006.

Castro Francesco, *Diritto musulmano e dei paesi islamici*, in Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile, vol. VI, Utet, Torino, 1990.

Castro Francesco, *Il modello islamico*, ed. Giappichelli, Torino, 2007.

Canal-Fargues Eric, *Recueil des constitutions des pays arabes*, ed Bruylant, Bruxelles, 2000.

Carlier Jean Yves, Verwilghen Michel, Rigaux François, *Le statut personnel des musulmans : droit comparé et droit international privé*, ed Bruylant, Bruxelles, 1992.

Catala Pierre, Gervais André, Bilani Bechir, *Le droit libanais, tome I*, ed. Librairie générale de droit et de jurisprudence, Parigi, 1963.

Cecchi Fabrizio, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium quale fonte del diritto in Libano*, ed. Pontificio istituto orientale, Roma, 2009.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Le Conseil constitutionnel libanais : gardien, régulateur, protecteur*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2003.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Les sources du droit. Aspects contemporains*, ed. Société de législation comparée, Parigi, 2008.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Les constitutions du monde arabe*, ed. Bruylant, Bruxelles, 1999.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Les cours judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2001.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Les droits fondamentaux. Inventaire et théorie générale*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2005.

Centre d'études des droits du monde arabe, *Les principes généraux du droit. Droit français, droits des pays arabes, droit musulman*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2005.

Chaliand Gérard e Rageau Jean-Pierre, *Atlas historique du monde méditerranéen : chrétiens, juifs et musulmans de l'Antiquité à nos jours*, ed. Payot, Paris, 1995.

Charaf Georges, *Communautés et pouvoir au Liban*, ed. Centre libanais de documentation et de recherche, Beirut, 1981.

Cilaro Agostino (a cura di), *L'Islam oggi*, ed. Dehoniane, Bologna 2003.

Corm Georges, *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, ed. Geuthner, Parigi, 1998.

Corm Georges, *Le Liban contemporain*, ed. La Découverte, Parigi, 2014.

Courbage Youssef e Fargues Philippe, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, ed. Petite bibliothèque Payot, Paris, 2005.

Drieskens Barbara, *Les métamorphoses du mariage au Moyen Orient*, ed. Presses de l'Ifpo, Beirut 2008.

Dupret Baudouin, *La charia aujourd'hui Usages de la référence au droit islamique*, Ed. La Découverte, Parigi, 2012.

El Gemayel Antoine Elias, *The lebanese legal system*, ed. Georgetown University, Washington, 1985.

El Houeiss Rrodrigue, *Le régime des biens des époux en droit libanais : droit libanais comparé*, ed. SFXET, Parigi, 2008.

Elgeddawi Kessmat, *Relations entre systèmes confessionnel et laïque en droit international privé*, ed. Dalloz, Parigi, 1971.

Fattal Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, ed. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1958.

Gannagé Lena, *Les méthodes du droit international privé à l'épreuve des conflits de culture*, ed. Brill, Parigi, 2013.

Gannagé Pierre, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires - Droit libanais et droits proche-orientaux*, ed. Presses de l'Université Saint-Joseph, Beirut, 2001.

Gannagé Pierre, *Au fils du temps*, ed. Presses de l'Université Saint-Joseph, Beirut, 2013

Gellad Magali, *Droit international privé des successions dans un système interconfessionnel: impact de la laïcité*, Mémoire de Master 2, Université Saint-Esprit de Kaslik, Kaslik, 2011.

Ghossoub Abdo, *Les effets des jugements étrangers au Liban*, ed. Al Manhal, Beirut, 1995.

Girgis Raimondo O.F.M., *I Matrimoni misti nelle situazioni particolari delle Chiese orientali*, ED. Dar el Machreq, Beirut, 2004.

Grafton David D., *The Christians of Lebanon*, ed. Tauris, Londra, 2003.

Greene Molly, *Minorities in The Ottoman Empire*, ed. Marcus Weiner, Princeton, 2005.

Hanf Theodor, Salam Nawaf, *Lebanon in limbo*, ed. Nomos, Baden Baden, 2003.

Heyberger Bernard, *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'Islam*, ed. Autrement, Paris, 2003.

Hobeika Pierre, *Du statut personnel dans la République libanaise. Etude juridique, historique, religieuse et sociale*, ed. Imprimerie catholique du Liban, Beirut, 1932.

Hokayem Antoine, *La genèse de la Constitution libanaise de 1926*, ed. Editions universitaires du Liban, Antelias- Beirut, 1996.

Istfân Dabbous Samira, *Le mariage mixte au Liban et son effet sur les enfants*, DEA de Droit privé, Université Saint Joseph, Beirut, 2003.

Khair Antoine, *Le Moutacariffat du Mont-Liban*, ed. Université libanaise, Beirut, 1974.

Jahel Sélim, *La place de la Chari'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*, ed. Université Panthéon- Assas, Parigi, 2012.

Jelwan Amalia, *Le droit à la liberté de religion et de croyance au Moyen-Orient selon le système international juridique*, ed. Pontificia Universitas lateranensis, Roma, 2007.

Karam Karam, *Le mouvement civil au Liban*. ed. Karthala- IREMAM, Paris- Aix-en-Provence, 2006.

Khaiat Lucette, Marchal Cécile, *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen Orient) : actes du colloque du 14 janvier 2008*, ed. Société de législation comparée, Parigi, 2008.

Khair Diane, *Unité de l'état et droits des minorités. Etude constitutionnelle comparée du Porche- Orient*, ed. Institut universitaire Varenne, Parigi, 2012.

Khair Diane, *Unité de l'état et droits des minorités. Etude constitutionnelle comparée du Porche- Orient*, ed. Institut universitaire Varenne, Parigi, 2012.

Khairallah Laura, *Les liens de compétence judiciaire et législative en matière de statut personnel libanais*. DEA de Droit privé, faculté de droit et sciences politiques, Université Saint Joseph, Beirut 2001-2002.

Khodari Talal, *Le statut juridique du mineur né du père musulman dans les unions mixtes*, ed. PU du Septentrion, Parigi, 1999

Khuri Fuad, *Being a druze*, ed. Druze heritage foundation, Londra, 2004.

Kienle Eberard, Mezzetti L, Papa Massimo, *Islam, democrazia e diritti*, ed. Libreria Bonomo, Bologna, 2005.

Laboratoire interdisciplinaire droit et mutation social, *Droit et Religion, Annuaire année 2006- 2007*, ed. Presses universitaires d' Aix-en- Provence, Aix- en- Provence, 2007.

Ladjili Mouchette, J., *Histoire juridiques de la Méditerranée. Droit romain, droit musulman*, ed. Publications scientifiques tunisiennes, Tunisi, 1990.

Lavorel Sabine, *Les constitutions arabes et l'islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Presses de l'Université du Québec, Montréal, 2005

Lorieux Claude, *Chrétiens d'Orient en terre d'Islam*, ed. Perrin, Parigi, 2001.

Luizard Jean Pierre, *Le choc colonial et l'Islam, le politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, ed. La Découverte, Parigi, 2006.

Mahmassani Maher , Messarra Ibtissam ; Bilani Béchir , *Statut personnel : textes en vigueur au Liban*, ed. Sirey, 1970.

Meier Daniel, *Mariages et identité nationale au Liban*, ed. Karthala, Parigi, 2008

Menassa Béchara, *Dictionnaire de la Constitution libanaise*, ed. Dar An-Nahar, Beirut, 1993.

Messner Francis, *Droit des religions*, ed. CNSR, Parigi, 2011.

Messarra Antoine, *Observatoire du pluralisme religieux au Liban et dans les sociétés arabes*, ed Librairie Orientale, Beirut.

Messarra Antoine, *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes : constitution libanaise et pacte national en perspective comparée*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 2012.

Milliot Louis, Blanc François- Paul, *Introduction à l'étude du droit musulman*, ed. Dalloz, Parigi, 1988.

Mzawak Mirna, *Le mariage mixte au Liban. Réalités et défis*, ed. Commission épiscopale pour la famille et la vie au Liban, Beirut, 2012.

Najjar Ibrahim, *Chroniques de droit International privé libanais*, ed. Presse Université Saint Joseph, Beirut, 2001.

Najjar Ibrahim, *Droit patrimonial de la famille, droit matrimonial- Successions*, ed. Presse Université Saint Joseph, Beirut, 2003.

Najm Marie-Claude, *Principes directeurs du droit international privé et conflit de civilisations, Relations entre systèmes laïques et systèmes religieux*, Dalloz, Paris, 2005.

Nawaf Salam, *La condition libanaise : communautés, citoyen, État*, ed. Dar An-Nahar, Beirut, 2001.

Otto Jan Michiel, *Sharī'a incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present*, ed. Leiden University Press, Lieden, 2010.

Parlato Vittorio, *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto*, ed. G.Giappelli, Torino, 2003.

Prader Joseph, *Il matrimonio nel mondo: celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, ed. CEDAM, Padova, 1986.

Predieri Alberto, *Sharī'a e Costituzione*, ed. Laterza, Bari, 2006.

Rabbath Edmond, *La constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*, ed. Librairie Orientale, Beirut, 1982.

Rai Bechara, *Le statut personnel au Liban et dans le pays islamo-arabes*, ed. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, 1975.

Rizk Charles, *Le régime politique libanais*, ed. Librairie générale de droit et jurisprudence, Parigi, 1966.

Rondot Pierre, *Les institutions politiques du Liban : des communautés traditionnelles à l'Etat moderne. Tome 1*, ed. Institut d'études de l'Orient contemporain, Beirut, 1947.

Rondot Pierre, *Les communautés dans l'Etat libanais*, ed. Editions du Pylone, 1979

Saad Charles, *Les mariages islamo-chrétiens*, ed. L'Harmattan, Parigi, 2005.

Salibi Kamal, *The druze : realities & perceptions*, ed. Druze heritage foundation, Londra, 2005.

Salibi Kamal, *A house of many mansions*, ed. I.B. Tauris, Londra, 2003.

Sokn Imane, *Les effets du Liban des jugements étrangers en matière de statut personnel*, mémoire DEA, Université Saint Joseph, Faculté de droit et Sciences Politiques, Beirut, 2007

Tobich Fianza, Bleuchot Hervé, *Les statuts personnels dans les pays arabes: de l'éclatement à l'harmonisation*, ed. CEDROMA, Beirut, 2008.

Traboulsi Ibrahim, *Le mariage et ses effets chez les communautés régies par la loi du 2 Avril 1951 au Liban* (titolo originale in lingua araba), ed. Saader, Beirut, 2000.

Vercellin Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, ed. Einaudi, Torino, 2002.

Voorhoeve Maaïke, *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*, ed. Tauris, London, 2012.

Weber Anne-Françoise, *Le cèdre islamo-chrétien: des libanais à la recherche de l'unité nationale*, ed. Nomos, Baden-Baden, 2007.

Welchman Lynn, *Women and Muslim Family Laws in Arab States. A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, ed. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007.

ARTICOLI

Al-Midani Mohammed Amin, La liberté religieuse en tant que droit de l'homme dans l'Islam, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2009.

Aluffi Beck-Peccoz Roberta, La libertà religiosa come diritto universale. La prospettiva islamica, in *ANNUARIO DIRECOM*, Vol.: VII, 2006, pag. 113- 121.

Aluffi Beck-Peccoz Roberta, Tutela del coniuge e cause di divorzio: l'esperienza musulmana, in *NOTARIATO*, Vol. 19, 2007, pag. 69- 77.

Al-Midani Mohammed Amin, La liberté religieuse en tant que droit de l'homme dans l'Islam, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2009.

Antaki Rizkallah, La question du statut personnel en Syrie, in *Proche- Orient études juridiques*, numero 55, Janvier- Avril, 1968, pag. 1- 12.

Assaf G.J, Les bases constitutionnelles de la liberté de religion dans un pays multicommunautaire : le cas du Liban, in *Les droits de l'homme au seuil du troisième millénaire. Mélanges en hommage à Pierre Lambert*, ed. Bruylant, Parigi, 2000.

Ben Jemia Monia, Liberté de religion et statut personnel, in *Diritto e questioni pubbliche*, numero 9, 2009, pag. 91-1106.

Bucci Onorato, Le radici storiche della Shari'a, in *IURA ORIENTALIA VI*, 2010, pag. 232-259

Bucci Onorato, Personalità del diritto e territorialità della legge nella storia, in *Atti del XII Congresso internazionale di diritto canonico*, Beirut, 2008.

Ceccarelli Morolli Danilo, Sharī'a e Costituzioni nei paesi musulmani in *IURA ORENTALIA*, 2006, pag. 92-109.

Chahal Nahla, Le système communautaire au Liban : du compromis au consensus, in *Annales de philosophie et des sciences humaines*, numero 21, tomo 2, 2005, pag. 71-81.

Charfi Mohamed, L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans, in *Recueil des cours de La Haye*, tomo III, 1987, pag. 329- 439.

Chehata Chafik, Le lien matrimonial en Islam, in Metz René, Schlick Jean, *Le lien matrimonial*, ed. CEDRIC, Strasburgo, 1970

Chebat Fouad, Le statut personnel des non- musulmans en Syrie et au Liban, in *Proche Orient études juridiques*, numéro 55, Janvier- Avril 1968, pag. 1-7.

Christians Louis-Léon, Le droit canonique internormatif. Conflits de loi et de juridictions avec les systèmes étatiques et les autres systèmes religieux en droit matrimonial, in *Revue critique de droit international privé*, numero 2, anno 1998, pagine 217- 247.

Gannagé Pierre, Chronique de la jurisprudence libanaise, in *Journal du droit international*, vol 1, Gennaio- Marzo, 1972.

Gannagé Pierre, Chronique de la jurisprudence libanaise, in *Journal du droit international*, numéro 3, Luglio- Settembre 2001.

Gannagé Pierre, Droit intercommunautaire et droit international privé (A propos de l'évolution du droit libanais face aux droit porche orientaux), in *Journal du droit international*, numero 110, 1983.

Gannagé Pierre, Jurisprudence libanaise récente en matière de conflit de juridictions confessionnelles, in *Annales de la faculté de droit, Université Saint Joseph*, numéro 2, anno 1951, pag. 79- 94.

Gannagé Pierre, La coexistence des droits confessionnels et des droits laïcisés dans les relations privées internationales, in *Recueil des cours de l'Académie de La Haye*, tomo 164, pag 392- 424, anno 1980.

Gannagé Pierre, La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille, in *Revue critique de droit international privé*, numero 81, Luglio-Settembre 1982.

Gannagé Pierre, Le droit libanais face à la diversité des communautés et des cultures, in *Colloque Franqui*, Bruxelles, 2006

Gannagé Pierre, Le juge civil face aux droits religieux, in « De topus horizons : mélange Xavier Blanc- Jouvan », pag. 247-257, Parigi, 2005.

Gannagé Pierre , L'articulation des ordres juridiques dans un état multicommunautaire : l'exemple libanais, in *Études à la mémoire du professeur Bruno Oppetit* , pag. 247-259, ed. LexisNexis Litec, Parigi, 2009.

Gannagé Pierre, Les effets des jugements étrangers dans la jurisprudence libanaise récente, in *Proche Orient études juridiques*, numero 54, anno 1967, pag. 703.

Gannagé Pierre, Observations sur la laïcisation partielle d'un système juridique : l'exemple des droits proche-orientaux, in *Etudes offertes au Professeur Philippe Malinvaud*, ed. Litec, Parigi, 2007.

Gannagé Pierre, Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les Etats multicommunautaires, in *Mélanges François Terré*, ed. Dalloz, Parigi, 1999, pag. 431-440.

Gannagé Pierre, Lebanese Law in Face of the Diversity of Communities and Cultures, in *Cultural diversity and the law : state responses from around the world*, vol. 1, 2010, pag. 333-344, ed. Bruylant, Bruxelles.

Gannagé Pierre, L'évolution du droit de la famille au Proche-Orient et en Afrique du Nord, in *Travaux et Jours*, Janvier- Février 1962, pag. 53-68.

Gannagé Pierre, L'exercice de la liberté de conscience dans un état multi-communautaire, in *Proche- Orient études juridiques*, numéro 70, Mai- Septembre 1971, pag. 779.

Gannagé Pierre, Les droits fondamentaux entre la tradition et la modernité : l'exemple libanais", in *Les droits fondamentaux : inventaire et théorie générale : Colloque de Beyrouth, 6 et 7 novembre 2003*, pag. 35-41, ed. Centre d' Études des Droits du Monde Arabe, Beirut, 2003.

Geadah Ramzi- Roland, Approche synthétique des unions dites « mixtes », in *Travaux et jours*, numero 97, Printemps 2001, pag. 165- 178.

Jahel Sélim, La famille musulmane dans les codes arabes, in *Les cahiers de l'Orient*, anno 1992, pag. 167.

Kanafani-Zahar Aida, Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de laïcité relative, in *Archives de sciences sociales des religions*, numero 109, 2000, pag. 119-145.

Khair Antoine, Les communautés religieuses au Liban personnes morales de droit public, in *Droit et religion*, ed. Bruylant, Bruxelles, 2003.

Iozzo R, Il matrimonio musulmano e la sua modernizzazione negli ordinamenti giuridici di alcuni paesi islamici in *Rivista della cooperazione giuridica internazionale*, 2006, pag 96-112.

Issa Ali, Constitution et religion dans les Etats arabes : la place de la religion dans le système constitutionnel moderne du monde arabe, in *Actes du 8e congrès français de droit constitutionnel*, Nancy, 2011

Messarra Antoine, La régulation étatique de la religion dans le monde arabe, in *social compass*, numero 40, volume 4, décembre 1993.

Mouannès Hiam, Liberté religieuse entre universalisme et communautarisme, le cas du Liban est-il à part ?, in *Actes du VIIIème Congrès Français de Droit Constitutionnel*, Nancy, 16, 17 et 18 juin 2011.

Najm Marie- Claude, Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban, in *Travaux et jours*, num. 74, automne 2004, pag. 131- 171.

Nawaf Salam, Note sur le système confessionnel au Liban in Abdel-Wahab Bouhdiba (ed.), *Mélanges en l'honneur de Dominique Chevallier*, Parigi-Tunisi, 2006, p. 77-86.

Rustum Shehadeh Lamia, The legal status of married women in Lebanon, in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, numero 4, 1998, pag. 501-519.

Saadeh Sofia, Basic Issues Concerning the Personal Status Laws in Lebanon, in Scheffler Thomas. (dir.), *Religion between Violence and Reconciliation*, ed. Ergon, Beirut, 2002, pp. 449-456.

Tyan Emile, Compétence judiciaire en matière de statut personnel des étrangers, in *Annales de la faculté de droit et sciences économiques de Beyrouth*, Beirut, 1959.

Traboulsi Berge, Secularism in a multi-confessional Lebanon, in *Annales de philosophie et des sciences humaines*, numero 25, anno 2009.

Weber Anne Françoise, Briser et suivre les normes : les couples islamo-chrétiens au Liban, in *Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient, Cahiers de l'IFPO*, 2012.

Welchman Lynn, Women, Family and the Law. The Muslim personal status law debate in Arab states, in Hefner, Robert, (a cura di), *New Cambridge History of Islam*, Vol.6., 2010, ed. CUP, pp. 411-437.

RINGRAZIAMENTI

Alla fine di questo lavoro triennale il ringraziamento più sentito va alla mia famiglia, per aver creduto in me e avermi sostenuto durante questo lungo cammino, nei molti momenti difficili, ed, in particolare, per avermi sostenuto prima della partenza per il Libano: mio fratello, i miei genitori, i miei cugini, i miei zii, i miei nonni.

Un ringraziamento altrettanto sentito e commosso va alla mia famiglia libanese, il regalo più inaspettato e straordinario che il Libano mi abbia fatto, il mio “centuplo quaggiù”, per l’aiuto e il sostegno datomi nei mesi e, soprattutto, per avermi accolto come un nuovo membro della famiglia, facendomi amare quel paese con un’intensità che non credevo possibile.

Ugualmente, il mio ringraziamento più profondo va alla mia “famiglia veneziana”, per avermi fatto entrare nella vostra famiglia ogni volta che ho avuto bisogno, come veri compagni di cammino della vita e non solo del dottorato di ricerca.

Desidero ringraziare, inoltre, Sua Ecc. Rev.ma Mons. Dott. Hanna Alwan, presidente del tribunale maronita di Appello, per avermi introdotto alla realtà giuridica, politica e sociale libanese, con pazienza e con una grande disponibilità, aiutandomi anche a vincere il timore per la partenza e il soggiorno nel paese.

La mia gratitudine più sincera va anche a Sua Ecc. Rev.ma Mons. Giuseppe Nazzaro, Vicario apostolico emerito per i latini di Aleppo, cui avrei tanto desiderato poter mostrare questa tesi compiuta e che spero guardi dal Paradiso, con paterna benevolenza, questo ennesimo frutto dell’amore che lui mi ha trasmesso per il Medio-Oriente come terra di incontro e convivenza tra cristiani e musulmani.

Infine, questo movimentato progetto di ricerca non sarebbe mai arrivato a conclusione senza il sostegno di tutti i miei amici. Quelli italiani, Ester, il Peccia, Maria Petra, Laura, suor Marta e tutto il convento di ‘Azeir, Paolo, Agnese, la famiglia di Elias, Elisa, Federico, Marco, Manuela, Sara, Gregorio, Veronica, don Roberto, don Filippo e don Nadim, che hanno saputo sostenermi, nelle frequenti difficoltà sorte lungo questo cammino, anche da lontano, anche quando c’era un bel pezzo di Mediterraneo a separarci; quelli libanesi, che mi hanno accolto e aiutato a vedere oltre gli stereotipi e le paure occidentali, per cogliere tutta la commovente bellezza del paese più straordinario del Medio- Oriente. Tra tutti, un grazie particolare al Paf, per la guida paterna e caritatevole che esercita nella mia vita anche al di là dei confini geografici e dei continenti.

Sul piano scientifico, il primo e più importante ringraziamento va al professor Massimo Papa e al professor Andrea Pin, che, come tutor scientifici, hanno seguito la mia ricerca con pazienza, attenzione e grande disponibilità.

Questo lavoro non sarebbe stato possibile, inoltre, senza le preziose e puntuali indicazioni ricevute da molti docenti libanesi dell'Università Saint Esprit de Kaslik e Saint Joseph di Beirut tra i quali desidero ringraziare in particolare i professori Antoine Messarra, Ibrahim Traboulsi, Mohammed Nokkari, Marie Claude Najm, Alexa Moukarzel Héchaime, Fadi Bechara, padre Talal Hachem e padre Nagi Edelby, padre Fadi Daou; inoltre, Sua Ecc. Rev.ma Mons. Elias Rahal e Mons. Mouawad Nabih.

Il mio più sincero grazie è rivolto poi alla professoressa Marta Petricioli, che mi ha trasmesso l'amore per il Medio- Oriente ormai 10 anni fa, dimostrando quanto un docente possa cambiare la vita dei propri studenti, quando insegna con passione la propria materia.

Un ringraziamento speciale va alla dottoressa Deborah Scolart, per avermi dato preziose indicazioni fin dal primissimo giorno di questo dottorato di ricerca, permettendomi di definire meglio l'oggetto stesso del lavoro e, nel corso del triennio, per il supporto scientifico e il sostegno morale che tante volte ha saputo dimostrarmi.

Uguualmente, un ringraziamento particolarmente sentito va a Paola Pepi, senza la quale non avrei potuto risolvere tutti gli innumerevoli problemi amministrativi e logistici che un progetto di ricerca da pendolare tra Firenze, Venezia e Roma comporta.