

## INTRODUZIONE

### *Le ricerche e il filo del Ricercatore*

I temi che compongono la produzione scientifica di Carlo Cardia sono davvero tanti e spaziano in vari rami della scienza giuridica, oltre che nel diritto ecclesiastico e nel diritto canonico. Ma non è difficile isolare il filo conduttore delle ricerche di questo Autore, che è, e resta, essenzialmente un ecclesiasticista.

Il filo è la libertà religiosa, colta nel suo divenire, con la laicità che le ruota intorno, ed è un filo sempre intrecciato «tra storia e diritto». Questa espressione ricorre in alcune opere di Cardia (*La Chiesa tra storia e diritto*, 2010; *Libertà religiosa tra storia e diritto*, 2013), ma caratterizza il suo intero percorso di ricerca. Essa esprime e riflette la prospettiva dinamica ed evolutiva in cui Cardia sviluppa qualunque tema, istituto o problema giuridico, senza mai scindere la formulazione delle norme e dei concetti giuridici dalla loro dimensione vivente ed effettiva.

Tutto ciò è di chiara evidenza già nello studio del 1975, su *\*Società moderna e diritti di libertà*<sup>1</sup>, dove Cardia esplicita le proprie posizioni sul compito della scienza giuridica e sulle concezioni del diritto. Dichiarò la sua distanza da concezioni strettamente giuspositivistiche e affermò che il giurista deve sottoporre «a verifica continua la credibilità delle *affermazioni giuridiche*», deve «cogliere dietro le tenui formulazioni tecniche *il modo reale in cui l'ordinamento regola e disciplina* i rapporti politici, il fenomeno religioso, la circolazione delle idee etc» (p. 55, p. 34). Così Cardia motiva il peso e la fecondità del «principio di effettività» nelle indagini sui diritti di libertà e, coerentemente, va sempre alla ricerca «della corrispondenza tra *sfera di libertà astratta e sfera di libertà reale*» (p. 57, p. 36). Infatti – osserva – «per una valutazione globale della libertà religiosa garantita da un determinato ordinamento» non basta «rilevare analiticamente le garanzie formali che al singolo spettano nella sua sfera di attività religiosa», ma occorre esaminare e «*valutare adeguatamente*» anche «l'incidenza della educazione familiare (come strumento di trasmissione ideologica ereditaria) nella for-

---

<sup>1</sup>Gli scritti di Carlo Cardia riproposti in questo volume sono segnalati con un asterisco. Le pagine citate per prime sono quelle della pubblicazione originaria; le pagine citate in corsivo corrispondono a quelle di questo volume.

mazione delle convinzioni religiose, o l'incidenza del confessionismo scolastico nella formazione della personalità individuale, o l'influenza degli strumenti di comunicazione sociale nella divulgazione, più o meno diretta, dei messaggi religiosi» (pp. 63-64, pp. 40-41). Da qui la ragione del peso giuridico, e della rilevanza per la scienza del diritto, di «quella *libertà di formazione della propria coscienza* che è anteriore alla determinazione di qualunque opzione e alla estrinsecazione delle conseguenti attività» (p. 59, p. 37).

Sono passaggi ricorrenti negli scritti di Cardia, che guarda alla «*dialettica religiosa*» in tutta la sua latitudine, comprensiva tanto degli «orientamenti confessionali», quanto di quelli «agnostici o indifferentisti, e apertamente ateistici» (p. 64, p. 41).

È quanto Cardia si preoccupa di affermare nella sua prima monografia, del 1973, su *Ateismo e libertà religiosa*, in cui cerca di alzare il velo che copre il «problema ateistico in Italia» (p. 5). Cardia imposta la questione della tutela effettiva della libertà dell'ateismo, perché «è fuori discussione» che la legge e la Costituzione prevedono tale libertà, ma occorre valutare se davvero «la struttura dello stato e l'organizzazione comunitaria danno a tutti gli *strumenti necessari* per scegliere tra ateismo e religione con *eguale consapevolezza e libertà*» (p. 7). Perciò Cardia scava a fondo nel tessuto giuridico e insiste sulle discriminazioni «in via di fatto» (p. 8), sul valore reale e sull'incidenza sociale di norme che «favoriscono la diffusione della religione (e di una determinata religione) ostacolando quella dell'ateismo».

La scelta di sottoporre «a verifica continua la credibilità delle affermazioni giuridiche» (*Ateismo e libertà religiosa*, p. 55) si ritrova anche negli studi sui sistemi di relazione Stato-Chiese sperimentati nell'area cristiana. Questi studi guardano al tempo in cui la libertà religiosa e la laicità iniziano il loro cammino nello stato moderno separatista, evolvendosi in connessione all'evoluzione della società e delle sue istituzioni (\**Stato laico*, 1990; *Manuale di diritto ecclesiastico*, 1996, p. 114 ss.). A Cardia interessa valutare il grado effettivo di libertà religiosa e laicità di ciascuno dei sistemi indagati. E negli studi così orientati ha modo di dare sfogo alla sua smisurata passione per la storia, appoggiandosi alle lezioni dei grandi Padri del diritto ecclesiastico e del diritto canonico.

Così incontriamo Francesco Ruffini (soprattutto Ruffini) e, con Lui, Arturo Carlo Jemolo, Pietro Agostino D'Avack e altri ancora ...

Ruffini ha insegnato a tutti a rifuggire da una catalogazione astratta dei sistemi di relazione Stato-Chiese, come può essere quella legata al sistema delle fonti, che, tra l'altro, porterebbe ad accostare il separatismo americano a quello francese. Ma il separatismo americano è altro rispetto a quello francese se si guarda ai contenuti della legislazione interna ai singoli ordinamenti e al modo in cui essi prendono corpo nella realtà sociale circostante. Cardia si serve di questa lezione per dilatare il confronto tra diverse esperienze separatiste, amiche, ostili o addirittura persecutrici verso la religione, come anche per allargare lo sguardo

ai diversi tipi di relazione Stato-Chiese sperimentati nel Novecento all'interno del continente europeo. Cardia va comunque sempre alla ricerca dei contenuti effettivi delle legislazioni indagate. E in quest'ottica guarda anche all'esperienza italiana, spesso, e in più studi, definita originale o comunque sfuggente a qualificazioni tradizionali. È quanto rileva a proposito della parentesi separatista ottocentesca dell'esperienza italiana (*Risorgimento e religione*, 2011), ma altrettanto rileva a proposito di altre, successive tappe di tale esperienza, parlando degli accordi lateranensi (*\*Novanta anni dai Patti Lateranensi*, 2019), della Costituzione e del processo di revisione concordataria.

Cardia partecipa attivamente a tale processo almeno dal 1976, insieme a Francesco Margiotta Broglio e ad altri studiosi, ed esplicita le sue opzioni al riguardo in tanti scritti. In *\*Abrogazione o revisione del Concordato?*, del 1980, Cardia pone subito l'accento sui contenuti della legislazione ecclesiastica e fa questo soprattutto a due fini. Vuole denunciare l'ormai «innaturale coesistenza tra la Carta costituzionale e il Concordato del 1929» (p. 90, p. 63), progressivamente sottoposto ad «un processo di sostanziale abrogazione» ad opera di diversi interventi legislativi e giurisprudenziali. E poi Cardia vuole mettere in discussione «l'alternativa rigida» tra abrogazione/revisione del Concordato, come alternativa basata soltanto su criteri formali, legati al sistema delle fonti: ritiene, infatti, che anche lo strumento concordatario potrebbe essere usato per introdurre norme e contenuti finalizzati a completare l'opera di laicizzazione avviata a livello di legislazione unilaterale a partire dagli anni settanta del Novecento (p. 92, pp. 64-65).

Tali tesi vengono sviluppate anche in studi di respiro monografico, sia antecedenti (*La riforma del Concordato*, 1980), sia successivi agli accordi del 1984 (a partire da *Stato e confessioni religiose. Il regime pattizio*, del 1988). Le medesime tesi sono poi riprese negli scritti legati agli anniversari dell'Accordo di Villa Madama; e lo sguardo viene esteso al più vasto contesto europeo, mettendo a confronto i rinnovati «concordati occidentali» con quelli maturati nell'est europeo dopo la frantumazione dell'Urss (*\*Il Concordato italiano nella prospettiva europea*, 2005).

Anche in questo caso, a Cardia interessa ragionare sull'uso dello strumento pattizio, per far risaltare i contenuti dei nuovi concordati, in cui s'innestano «i principi dell'aconfessionalità e della libertà religiosa»: sicché – osserva – se «l'Europa si è venuta colorando di concordati come mai prima d'ora era avvenuto, altrettanto i concordati si sono colorati dei principi dell'Europa» (*\*Il Concordato italiano nella prospettiva europea*, 2005, p. 330, p. 239). Non per questo Cardia sottace le «stonature anche consistenti» delle nuove legislazioni europee, che, a volte, contengono reviviscenze privilegiate a favore della chiesa locale tradizionale, mentre, altre volte, mantengono discipline anomale rispetto al panorama europeo. Così Cardia rileva a proposito del riconoscimento civile della giurisdizione ecclesiastica sulla nullità matrimoniale e del suo carattere minoritario nelle

legislazioni europee, «segno che la questione (...) è avvertita come una eccezione troppo forte al diritto comune» (p. 335, pp. 243-244). Ma Cardia giudica non meno stonata la sopravvivenza in Italia della legge del 1929 sui «culti ammessi», o meglio il fatto che non si sia riusciti a completare un quadro normativo coerente con i principi costituzionali ed il pluralismo religioso da essi tutelato (\**Novanta anni dai Patti Lateranensi*, 2019, p. 432, pp. 521-522).

Cardia ci parla del «carattere aperto» e dinamico di tale pluralismo in più scritti, nei quali mette in risalto le interrelazioni, i condizionamenti reciproci tra i tre livelli (individuale, collettivo, istituzionale) della disciplina costituzionale in materia religiosa. Cardia osserva, al riguardo, che «la scelta religiosa (o ideologica) del singolo non è mai un dato definitivo», come non lo è l'appartenenza del singolo alle formazioni sociali o a raggruppamenti collettivi, soggetti anch'essi a dinamiche interne (\**Pluralismo*, 1983, p. 990, p. 79). E ricorda che la Costituzione «prevede una regolazione apicale» delle potenziali conflittualità tra le garanzie da essa offerte: «i diritti di libertà ed eguaglianza dei cittadini restano come limiti primari rispetto a qualsiasi normativa ordinaria o di derivazione pattizia»; e anche «il riconoscimento delle formazioni sociali è subordinato al rispetto dei “diritti inviolabili” del singolo» all'interno di tali formazioni; mentre «la legislazione di derivazione bilaterale non può alterare» l'eguale libertà di tutte le confessioni religiose (p. 991, p. 80).

Questa configurazione, aperta e dinamica, del pluralismo religioso si ritrova anche negli studi che guardano alla dimensione multiculturale della società odierna e riflettono sulle nuove tappe della storia della libertà religiosa, che non è per nulla finita (*Libertà religiosa tra storia e diritto*, 2013, p. 31).

Le riflessioni così orientate ricorrono in vari scritti degli anni duemila (\**La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, 2016; \**Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni*, 2017). In essi si parla della «moltiplicazione dei diritti umani», considerata in sé «non (...) negativa», in quanto «apre la porta a nuovi diritti che derivano dall'evoluzione della persona, da nuove esigenze per lo sviluppo tecnologico» (*Metamorfosi dei diritti umani, Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova Torre di Babele*, 2014, p. 783). Per Cardia il problema sorge quando si moltiplicano i diritti spalmandoli «sulla quotidianità della persona, le mille vicende che possono capitarle» (p. 784), e quando tali diritti vengono rivendicati come assoluti, con una dilatazione massima del principio di autodeterminazione, sempre più declinato nel senso di «pienezza di potere dell'Io, liberato da ogni vincolo di solidarietà» con i diritti altrui (p. 786).

Cardia paventa la risposta più semplice a tali fenomeni, quale sarebbe quella di accogliere qualunque richiesta, esigenza o tendenza: «ne deriverebbe la formazione di ordinamenti del tutto *sui generis*, e intimamente contraddittori, nei quali il principio di autodeterminazione si coniugherebbe con l'opposto principio degli *statuti personali*, che implica la soggezione dei singoli al gruppo di appartenenza» (\**Il Concordato italiano nella prospettiva europea*, 2005, pp. 342-

343, p. 251). Così – scrive Cardia – si rischierebbe di bloccare le dinamiche interne ai vari livelli di pluralismo religioso garantite dalle costituzioni democratiche del Novecento, nonché dalle carte sovranazionali dei diritti dell'uomo. E si arriverebbe a sacrificare la laicità dello Stato, compiendo «un salto indietro nel cammino dello Stato moderno», rispetto all'approdo della «distinzione tra spirituale e temporale, tra legge civile e leggi confessionali, tra Stato e Chiesa che erano stati utilizzati nei rapporti con le nostre religioni tradizionali» (\**Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, 2007, pp. 11-12, p. 257; \**La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, 2016, p. 11 ss, p. 392 ss; \**Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni*, 2017, p. 428 ss, p. 503 ss).

Cardia rivolge critiche di tenore analogo verso altre scelte o risposte ritenute capaci, anch'esse, di segnare il «declino della laicità, e nuove disparità tra i culti», perché procedono in modo incoerente nella valutazione della rilevanza delle religioni e dei codici comportamentali di ciascuna di esse. «Il caso tipico – scrive – è quello della *partita giocata su due tavoli* che si sta realizzando in alcuni ambiti sociali», ad esempio nella scuola, quando si apre alla celebrazione del *ramadan* e si chiude alla commemorazione delle festività cristiane (\**Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, 2007, pp. 12-13, p. 258). Ma non sono meno severe le critiche di Cardia – sparse in più saggi e nei manuali – verso le scelte o risposte volutamente cieche nei confronti delle religioni e dei comportamenti religiosamente qualificati. Così Cardia si esprime a proposito del «rigorismo laicista» francese (*Principi di diritto ecclesiastico*, 2010, p. 197), che «vuole negare ogni rilievo pubblico alla religione» e che bandisce ogni simbolo religioso, ammettendolo solo se minuscolo. La censura è radicale: «siamo di fronte alla deriva dello Stato laico che si fa ragioniere della libertà dei cittadini, la misura col centimetro, senza accorgersi di realizzare la parodia di una piccola tirannide» (\**Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni*, 2017, p. 431, p. 505; *Libertà religiosa tra storia e diritto*, 2013, pp. 33-34). Da qui, per Cardia, la necessità di recuperare il concetto aperto e dinamico di pluralismo e di laicità «accogliente» tratteggiato nelle costituzioni democratiche, come nelle carte dei diritti umani della seconda metà del Novecento. È il concetto di pluralismo di cui Cardia ha parlato in studi più risalenti e che considera utile «anche in tempi di multiculturalismo», perché può aiutare a distinguere «ciò che può essere accettato da qualsiasi religione o tradizione provenga, e che può divenire motivo di arricchimento anziché di conflitto, per i diversi paesi e ordinamenti, e ciò che contrasta con i principi fondamentali di laicità e di libertà religiosa» (\**Democrazia, multiculturalismo, diritti religiosi*, 2007, p. 14, p. 259; \**La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, 2016, pp. 12-13, pp. 393-394).

Le riflessioni intorno alla dimensione multiculturale delle società occidentali si caratterizzano, tutte, per una decisa presa di posizione a favore della tesi dell'universalità dei diritti umani proclamati dalle carte dei diritti. E anche per tali diritti viene richiamato il «principio di effettività», motivato e difeso da Car-

dia sin dall'inizio del suo percorso di ricerca. Cardia afferma, infatti, che anche i diritti proclamati possono acquistare consistenza ed effettività solo «insieme allo svilupparsi delle condizioni materiali (ambientali e culturali) nelle quali l'uomo viene a trovarsi» (*Genesis dei diritti umani*, 2005, p. 6). Il che significa riconoscere sia che in date aree geopolitiche «alcuni diritti umani (soprattutto di carattere sociale) costituiscono enunciazioni di prospettiva, o promesse da mantenere, piuttosto che garanzie giuridiche effettive», sia che i diritti umani sono stati storicamente il risultato di «sistemi politici democratici» (p. 11), i quali dunque sono «quasi una *condicio sine qua non* per l'affermazione» di tali diritti (p. 195; *Nuove regole per il governo del mondo*, 1999).

\*\*\*

Dentro il quadro appena tratteggiato trovano posto i tanti studi per così dire settoriali di Cardia, intorno a singoli istituti e ad alcuni temi classici del diritto ecclesiastico e del diritto canonico; istituti e temi tutti sviluppati secondo il consueto intreccio «tra storia e diritto».

Così può dirsi per gli studi sull'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, in cui ritroviamo l'approccio evolutivo e, insieme ad esso, l'attenzione alla latitudine del diritto di libertà religiosa esplorata nei primi scritti. Cardia riprende tale latitudine per parlare della volontarietà come principio di approdo della disciplina pattizia dell'insegnamento religioso, benché tale principio risulti formulato in termini diversi nei vari accordi Stato-Confessioni religiose. Da subito Cardia insiste sull'originalità delle formule previste nelle intese, a partire dall'Intesa con la Tavola valdese. Pensa alle possibili «conseguenze pratiche» di quelle formule (\**Progetto educativo e fattore religioso*, 1985, p. 165, p. 102). E prospetta l'ipotesi che tutte le «norme sin qui elaborate in materia scolastica anziché contemplare scelte alternative l'una rispetto alle altre possano, per così dire, consentire» agli utenti di fruire «cumulativamente delle diverse scelte». In effetti, né il Concordato né le intese precludono tali eventualità (p. 167, p. 103). Quanto basta a Cardia per guardare al processo di attuazione della nuova disciplina dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica e sottolineare l'importanza di tale processo al fine di garantire «i diversi diritti riconosciuti agli alunni» da tutte le fonti pattizie. Cardia saluta con favore gli interventi della Corte costituzionale in merito alla facoltatività dell'insegnamento religioso cattolico e alla condizione di «non obbligo» in cui versano quanti scelgono di non avvalersi di tale insegnamento (*Principi di diritto ecclesiastico*, 2015, p. 160; ed. 2019, pp. 174-175). E proprio i principi e i limiti affermati dalla Consulta forse aiutano a comprendere appieno le perplessità da subito manifestate da Cardia sulla proposta di introdurre nella scuola pubblica un insegnamento laico di storia delle religioni o di cultura religiosa, da impartire a tutti gli alunni, o solo a quanti non optino per l'insegnamento confessionale (*Principi di diritto ecclesiasti-*

co, 2015, pp. 173-174). È la strada percorsa da più d'un paese europeo, ma reiteratamente messa in discussione da Cardia con diversi argomenti, nessuno lieve. Cardia osserva che «qualsiasi forma diretta o indiretta di obbligatorietà di tale insegnamento verrebbe ad intaccare» il principio di volontarietà e di libera scelta in materia religiosa. Se poi l'insegnamento di storia delle religioni o di cultura religiosa venisse offerto in alternativa ad un corso confessionale, allora «quella che oggi è una possibile opzione» verrebbe trasformata «in una scelta alternativa obbligata tra due insegnamenti»; e comunque «si verrebbe a moltiplicare confusamente (...) quel quoziente di problematica religiosa che pure deve essere presente nella formazione dei giovani e non si potrebbero dare vere garanzie circa la asserita laicità dell'insegnamento stesso» (*\*Progetto educativo e fattore religioso*, 1985, p. 174, p. 108). Cardia guarda invece con attenzione – sulle tracce di alcune esperienze europee – ad «un insegnamento religioso impostato sul dialogo interreligioso, con contenuti e risultati accettati un po' da tutti e con una prospettiva di impegno contro ogni fondamentalismo religioso» (*L'esperienza italiana. Dalla tradizione risorgimentale alla libertà religiosa*, 2020, p. 29). Quella del dialogo interreligioso è, infatti, un'impostazione molto cara a Cardia, che vi ritorna in più scritti, ribadendone l'importanza, perché «senza il contributo di tutte le religioni non ci sarà quell'evoluzione verso il rispetto dell'altro, non ci sarà la fine di quel concetto di “infedele” che è l'anticamera dell'odio religioso, non ci sarà la fine dell'odio religioso, che è l'anticamera della violenza e della barbarie» (*\*La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, 2016, p. 16, p. 396).

La questione dell'insegnamento laico o confessionale delle religioni è stata discussa da Cardia anche negli studi specificamente dedicati alla libertà della scuola, ovvero alla dialettica tra istituzioni scolastiche pubbliche e private. Tali studi guardano all'evoluzione della legislazione degli stati europei, compresa l'Italia, che «singolarmente (...) è il paese europeo dove si sente ancora l'eco dei vecchi conflitti», o meglio il peso della tradizione separatista «per ciò che riguarda il nodo del pluralismo scolastico» (*\*Il problema della scuola*, 2012, p. 218, p. 310). Cardia sottolinea di frequente questo punto, anche quando parla dei limiti previsti dalla legge del 2000 per il finanziamento pubblico delle scuole private. E in tali occasioni non rinuncia mai a rimarcare la singolarità della Francia, un paese di dichiarata connotazione separatista, che però ha introdotto una regolamentazione senz'altro favorevole per le scuole private, la gran parte delle quali sono cattoliche (p. 217, pp. 309-310). Cardia non parla di contraddizioni rispetto all'orientamento separatista francese, ma azzarda l'ipotesi che, con le scelte a favore delle scuole private, la Francia abbia compensato «di fatto l'assenza di ogni tipo d'insegnamento religioso nella scuola pubblica» (p. 218, p. 310).

Sempre in prospettiva storico-evolutiva, tra passato, presente e futuro, Cardia tratta una questione molto specifica, anch'essa interna al grande tema della scuola e dell'insegnamento religioso, e relativa alla sorte delle Facoltà di teologia e degli studi teologici nel sistema universitario statale. Cardia ne discute, in par-

ticolare, in *\*Teologia, cultura, Università*, uno scritto del 2001 davvero intrigante per il lettore, anche per quello totalmente digiuno della questione.

A partire dalla scelta italiana del 1873, il lettore viene presto coinvolto nei labirinti degli studi teologici, per fargli apprezzare la distanza tra la teologia dogmatica, «tutta chiusa nei recinti “romano” o “riformato” dell’ottocento», e quella attuale, che nel cristianesimo «ha preso mille strade», è fiorita nelle altre fedi e religioni e contiene «tutto e il contrario di tutto» (pp. 41-42, p. 203). Quasi «un *impazzimento* della teologia», oggi proiettata in un orizzonte pluralistico «nei fatti senza confini» (p. 48, p. 210; *Teologia, cultura, Università. Percorsi teologici del Novecento. Frammenti di analisi*, 2003, p. 244). Cardia si dice grato al nostro legislatore liberale per la scelta lungimirante di abolire le antiche Facoltà di teologia (*\*Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni*, 2018, p. 414, p. 492), un «evento salutare» nella fase di costruzione dell’Italia unita, «per spezzare l’antico legame confessionale che univa Stato e Chiesa in relazione alla teologia e alla dottrina cattolica» (*Teologia, cultura, Università. Percorsi teologici del Novecento. Frammenti di analisi*, 2003, p. 260). Ma Cardia giudica negativamente la cesura che ne è derivata dei legami tra cultura laica e teologia. Tale cesura è imputabile alla convinzione che la teologia debba restare appannaggio dell’istituzione ecclesiastica, al riparo da laici e scienziati. «In realtà – dice Cardia – la teologia è parte integrante dello sviluppo del pensiero umano», «più o meno inconsapevolmente, registra l’evoluzione di Dio e della «dimensione spirituale all’interno del processo evolutivo dell’uomo»; d’altro canto, gli scienziati, compreso «il più rigoroso materialista», possono essere interessati «alle costruzioni teologiche, perché rovesciandone le basi vi [vedono] riflessi i bisogni dell’uomo e i segni dello sviluppo storico di una determinata epoca» (*\*Teologia, cultura, Università*, 2001, p. 60, p. 220). Insomma, per Cardia, proprio la prospettiva storico-evolutiva avvicina parecchio teologi e scienziati, oggi sempre più accomunati anche dalla prudenza, per quanto su cose diverse: «come i teologi sono diventati prudenti su ciò che si vede, altrettanto gli scienziati non sorridono più di fronte alla possibilità che esista ciò che non si vede» (*\*Il «Deus absconditus» e la fatica del disvelamento*, 1999, p. 24, p. 190). Da qui anche l’auspicio di una teologia che riscopra «l’umiltà quale propria virtù strutturale nella ricerca di Dio» (*Teologia, cultura, Università. Percorsi teologici del Novecento. Frammenti di analisi*, 2003, p. 253): gli studi teologici «hanno bisogno non soltanto di un contesto pluralistico al proprio interno (teologie elaborate dalle differenti religioni e scuole di pensiero), ma di un *ecosistema scientifico e culturale* nel quale essi siano relativizzati e posti a fianco di studi storici, filosofici, teoretici, di diverso contenuto e orientamento» (*\*Teologia, cultura, Università*, 2001, p. 63, p. 222). Un «ecosistema scientifico e culturale» forse non troppo lontano da quella «transdisciplinarietà» degli studi teologici di cui parlano alcuni recenti testi pontifici.

Anche i temi del matrimonio e della famiglia occupano posti di rilievo nella ricerca e nella produzione scientifica di Cardia. Ricevono uno sviluppo monografico negli anni settanta del Novecento, nel volume *Il diritto di famiglia in Italia* (1975), e poi ricorrono in tanti saggi, nei quali si discute del rapporto tra matrimonio civile e matrimonio religioso, della concezione della famiglia come società naturale, delle attuali evoluzioni delle relazioni familiari e dell'istituto matrimoniale.

Gli studi sul rapporto tra matrimonio civile e matrimonio religioso guardano alla maturazione nel tempo di questo rapporto e utilizzano la lente del diritto di libertà religiosa. Tali studi difendono le ragioni della tutela della libertà religiosa sia quando affermano che deve restare «pienamente libera la celebrazione puramente religiosa del matrimonio», sia quando rilevano che «deve ormai ritenersi (...) costituzionalmente doveroso» il riconoscimento civile del matrimonio celebrato in forma religiosa, nel pieno rispetto del principio di volontarietà degli effetti civili dell'unione religiosa e «con l'osservanza di determinati adempimenti» (*Principi di diritto ecclesiastico*, 2005, p. 153; ed. 2019, p. 168). Si capisce così perché, nel dare conto della riforma concordataria del 1984, Cardia insista sul riconoscimento del principio di volontarietà in merito alla rilevanza civile delle pronunce ecclesiastiche di nullità del matrimonio, per quanto tale rilevanza sia stata riscritta con una «formula effettivamente complessa» (*\*Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra ordinamenti*, 2012, p. 181, p. 331), anzi «un po' arzigogolata» (*Casaroli, Berlinguer, la riforma del Concordato*, 2014, p. 119).

In effetti c'è voluto un decennio perché, per via giurisprudenziale, si consolidasse la regola della concorrenza di giurisdizioni, ecclesiastica e civile; e ci sono voluti trent'anni per recuperare l'attenzione statale verso il rapporto coniugale consolidato nel tempo, limitando correlativamente i possibili seguiti civili della regola religiosa della imprescrittibilità dell'azione di nullità del matrimonio canonico. Sono questioni cui Cardia dedica più pagine. La tutela del matrimonio-rapporto è affrontata dal punto di vista dello Stato, come questione che tocca principi fondamentali del diritto civile. Ma Cardia la considera una questione che «interpella insieme il diritto canonico per verificarne la coerenza con altri fondamentali principi e valori morali della Chiesa» (*\*Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra ordinamenti*, 2012, p. 193, p. 345). Cardia riconosce che la ricerca della «verità oggettiva» sull'esistenza o meno del vincolo sacramentale del matrimonio è «il punto di nobiltà» del diritto canonico, pienamente coerente con il fine della *salus animarum* (p. 194, p. 346). Ma aggiunge che la Chiesa dovrebbe meditare, e dare più spazio alle riflessioni ad essa interne, «sulla compatibilità delle pronunce di nullità per matrimoni durati a lungo con i principi di giustizia e di solidarietà propri dell'ordinamento canonico» (p. 198, p. 350). «Ad esempio» – osserva Cardia – l'ordinamento canonico dovrebbe chiedersi «se la verità oggettiva possa emergere all'improvviso, dopo decenni di esperienza matrimoniale, soltanto perché le parti, o una di esse, invocano una causa di

cui erano già a conoscenza» (p. 195, p. 347). Va da sé che l'esempio non è per nulla casuale. Evoca il 'caso Pellegrini' arrivato alla Corte EDU e comunque è utilizzato per ragionare sulle possibili sorti della rilevanza civile della *iurisdictio nullitatum* canonica. Per Cardia, o si supera il «divario tra diritto canonico e civile in ordine alla nullità di matrimoni celebrati da lungo tempo»; o si continua ad assistere alla «lenta erosione dell'Accordo in conseguenza dell'evoluzione giurisprudenziale, e della stessa evoluzione sociale in materia di matrimonio e famiglia»; oppure si apre un nuovo negoziato per ridefinire i confini di competenza tra diritto canonico e civile (p. 198, p. 351).

Sono riflessioni del 2012, presenti anche in scritti di anni successivi, in cui Cardia sottolinea l'importanza della scelta di Francesco di porre «su nuove basi l'intera questione delle nullità canoniche, in un'ottica di pastoraltà che la sottrae al giuridicismo classico» (\**L'esercizio del governo ecclesiastico in un contesto secolarizzato*, 2017, p. 37, p. 432).

Non poche pagine, sparse in più scritti, lasciano trasparire le preferenze dell'Autore circa le sorti civili della *iurisdictio nullitatum* canonica. È il caso delle pagine, già ricordate, che rimarcano il «carattere decisamente minoritario» della rilevanza civile della giurisdizione canonica all'interno del circuito europeo (\**Il Concordato italiano nella prospettiva europea*, 2005, p. 335, p. 243). Con riguardo all'Italia, altre pagine di Cardia tendono a sottolineare che, mentre la disciplina del 1929 può considerarsi «un microscopico ritorno del *privilegio del foro*» (*Principi di diritto ecclesiastico*, 2019, p. 93), anche la disciplina del 1984, dal canto suo, mantiene un carattere abbastanza singolare, se non privilegiario, in grado di evocare, almeno per alcuni tratti, una regolamentazione dell'istituto matrimoniale basata su statuti personali. Una prospettiva questa – come già segnalato – molto lontana dal pensiero di Cardia, che prefigura una possibile erosione dei diritti e dell'uguaglianza dei cittadini anche a proposito dello spazio occupato altrove, come in Gran Bretagna, dai «tribunali islamici cui si può ricorrere volontariamente». Cardia paventa una sorta di «strategia spartitoria che così si attiva nei confronti di confessioni che tengono i fedeli come chiusi in enclave, nelle quali operano le costrizioni del diritto confessionale» (*Libertà religiosa tra storia e diritto*, 2013, p. 35).

Decisamente più radicali le riserve di Cardia verso le evoluzioni della disciplina delle relazioni matrimoniali e familiari maturate in vari ordinamenti civili. Alcuni scritti parlano di destrutturazione di tali relazioni nei loro tradizionali elementi costitutivi (eterosessualità, rapporti di filiazione, rapporti di parentela) e di processi di astrazione, che chiedono di riscrivere codici e norme sulla genitorialità prescindendo dalla realtà naturale e biologica (\**Antropologia, religione, diritto*, 2015, p. 252 ss, p. 362 ss; *Metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova Torre di Babele*, 2014, p. 785; *Le sfide della laicità*, 2007, pp. 127-132). La presa di posizione contro i nuovi sviluppi delle relazioni familiari è netta. Ma non può essere interpretata semplicemente come un'asso-

luta negazione della storicità di tali relazioni e dell'istituto matrimoniale. Già nei primi studi dedicati al diritto di famiglia Cardia critica le tesi che hanno insistito sull'originarietà dell'ordinamento familiare, sul suo essere regolato «da *leggi naturali* non modificabili e suscettibili di applicazione in tutte le situazioni ambientali». Cardia parla, al riguardo, di tendenze teorico-speculative tese, soprattutto, a «dare *credibilità universale* a specifiche *regolamentazioni giuridiche* dei rapporti familiari, che sono nate nel tempo e possono con il tempo modificarsi». Riconosce quindi che «una famiglia in generale non esiste. Esistono tipi storici specifici di associazione familiare» (Cerroni). Ma questo per Cardia non significa aprire ad «un relativismo nei confronti dell'esperienza familiare». Così afferma nel lavoro monografico del 1975 (*Il diritto di famiglia*, pp. 19-23) e così ripete in studi successivi, che mantengono tutti ferma l'eterosessualità come base di riferimento per il matrimonio, ma soprattutto per la genitorialità. I rilievi del 1975 tendono ad abbattere le resistenze alla riformulazione dell'istituto matrimoniale e familiare all'insegna dell'uguaglianza tra uomo e donna, tra genitori, tra coniugi, tra famiglia naturale e legittima. I riferimenti successivi ragionano essenzialmente sui rapporti di filiazione, a partire dalla realtà biologica, e in questo senso naturale, della procreazione. E poi continuano a ragionare in termini di uguaglianza e di discriminazione, paventando, in particolare, l'eclissi delle figure paterna e materna e del «diritto alla doppia genitorialità» (\**Antropologia, religione, diritto*, 2015, p. 254, p. 364; *Metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hannah Arendt alla nuova Torre di Babele*, 2014, pp. 788-789).

È in questo senso che Cardia parla di processi di astrazione della realtà naturale e biologica della famiglia. Afferma che tali processi sollevano una «questione antropologica» e investono «il rapporto tra etica e diritto», come anche il concetto di laicità, la quale «cambia verso rispetto alla sua storia, è utilizzata a favore di un'antropologia liberista che (...) equipara la libertà dall'etica alla libertà dalla religione» (\**Antropologia, religione, diritto*, 2015, p. 250, p. 361). Cardia si pronuncia con forza a favore del fondamento etico del diritto (p. 252 ss, p. 360 ss; *Il fondamento etico del diritto*, 2021), ma con altrettanta forza sottolinea che le scelte del legislatore in campi eticamente sensibili ormai «non interessano più le relazioni tra Stato e Chiesa». Il legislatore statale «non è debitore, né creditore, verso alcuna Chiesa o confessione», né può scegliere «in un determinato modo perché lo chiedono una o più confessioni religiose»: il legislatore è chiamato, invece, «in piena libertà, e condivisione di responsabilità, a compiere scelte da cui dipendono delicati equilibri della vita personale collettiva, tenendo presenti i diritti umani codificati nel Novecento in antitesi ai totalitarismi che avevano stravolto l'Occidente e i suoi valori di base» (\**Antropologia, religione, diritto*, 2015, p. 270-271, p. 378; \**Dignità e diritti umani nella prospettiva delle religioni*, 2017, p. 437, pp. 509-511). Cardia intende dire, così, che il legislatore non può restare «muto e sordo», ma deve governare l'evoluzione dell'istituto familiare, perché «l'evoluzione aperta al futuro non garantisce nulla e nessuno,

almeno aprioristicamente» (\**Memoria, possibilità, futuro*, 2000, p. 23, p. 199).

Ci sono pagine in cui Cardia riflette anche sulla possibile crisi della struttura monogamica della famiglia, correlabile alla crescente visibilità «in Europa e nel continente americano» della realtà poligamica, «ispiratrice di nuove relazioni di conoscenza tra *poligami* e *monogami*». Magari «qualcuno da noi [vorrà] provare il brivido della poligamia»: e a quel punto – dice Cardia – nessuno potrebbe escludere che «si possa dar vita al «*doppio binario della famiglia*, poligamico o monogamico, filtrato soltanto dalla libera scelta individuale» (\**Memoria, possibilità, futuro*, 2000, p. 24, p. 200). Avventurandosi «più in là nel tempo, ma poi non tanto», Cardia guarda al progresso scientifico e all'«allungamento abnorme della vita», chiedendosi se esso «farà crescere o diminuire l'intensità del legame ancestrale che ci lega alle nostre radici carnali». E sceglie di chiudere questi suoi voli nel tempo «con il sorriso, sempre necessario in questi casi, e con qualche turbamento». Cardia evoca «il *destino escatologico* della famiglia» e pensa al possibile smarrimento dell'uomo di fede di fronte a certi passi dei Vangeli, da cui si ricava «che l'avventura della famiglia, così centrale ed esclusiva per l'avventura terrena, in qualche modo si dissolverà nella visione beatifica, e resterà priva di ruolo nell'avventura celeste»: «se sarà concesso, scopriremo solo nella dimensione definitivamente spirituale l'ultimo valore ontologico della famiglia» (pp. 25-26, p. 201).

\*\*\*

Sin dall'inizio, il percorso scientifico di Cardia spazia tra studi di diritto ecclesiastico e studi di diritto canonico. Ma, come già detto, Cardia è, e resta, essenzialmente un ecclesiasticista. A confermarlo è la stessa scelta dei temi di diritto canonico oggetto d'indagine, nonché l'impostazione delle trattazioni monografiche intorno a tale diritto, come anche i non pochi – e certamente non minori – scritti di Cardia che stanno in una terra di mezzo tra il diritto ecclesiastico e quello canonico.

Possono considerarsi tali, in particolare, gli scritti sulla Santa Sede e sullo Stato Città del Vaticano, nei quali ritroviamo il rifiuto di «soluzioni puramente nominalistiche» e la scelta di andare sempre alla sostanza dei concetti e degli istituti giuridici (\**Vaticano e Santa Sede dal Trattato lateranense a Giovanni Paolo II*, 1994, p. 41, p. 160), l'uno e l'altra – il rifiuto e la scelta – presenti in tanti studi sulle relazioni Stato-Chiesa.

Negli scritti sulla Santa Sede e sullo SCV incontriamo frequentemente Ruffini, con Jemolo, D'Avack e altri Maestri, chiamati tutti a raccolta per ragionare sulle singolarità dello Stato Città del Vaticano e dei suoi rapporti con la Santa Sede. Cardia avvia una sorta di pulizia concettuale all'interno del dibattito dottrinale che, sin dal 1929, si è sviluppato intorno alla natura giuridica di tale Stato. Parte dalla qualificazione dello SCV come stato ierocratico e subito la conte-

sta, perché basata «su un presupposto francamente insussistente» (p. 10, p. 139): lo SCV non è uno stato in senso proprio, ma è una «entità territoriale posta al servizio di un determinato soggetto, la Santa Sede, che vi esercita la sovranità fruendo di un apparato istituzionale e funzionale proprio» (pp. 24-25, p. 149). Sul punto, Cardia recupera appieno le considerazioni di D'Avack in merito alla «genetica e permanente strumentalità» dello SCV, in funzione servente «ai fini dell'indipendenza della Santa Sede» (p. 22, pp. 147-148). E così Cardia recupera il rilievo secondo il quale le origini e ragioni d'essere dello SCV vanno cercate sul «terreno squisitamente storico e politico, che nulla [hanno] a che fare con la teologia, o con la dottrina cattolica» (p. 26, p. 150). Un rilievo, quest'ultimo, da ricordare anche oggi, pensando alle evoluzioni che stanno conoscendo i rapporti tra l'ordinamento vaticano e l'ordinamento canonico.

Negli studi sulla Santa Sede e sullo SCV trovano posto anche le riflessioni di Cardia sulla «dimenticanza del diritto», o meglio sulla lettura e interpretazione frettolosa di diverse disposizioni del Trattato lateranense «mediante l'uso di categorie giuridiche attuali», prescindendo dal contesto storico-giuridico in cui le disposizioni pattizie hanno preso forma e corpo (\**L'esercizio del governo ecclesiastico in un contesto secolarizzato*, 2017, p. 38, p. 433; \**Universalità della funzione petrina (ipotesi ricostruttive). Prima parte: fondamento e sviluppo storico del primato*, 2011, p. 38 ss, p. 270 ss.; *L'articolo 6 del Trattato del Laterano. Un caso di amnesia giuridica*, 1997; *La condizione giuridica ex art. 16 del Trattato del Laterano del Pontificio Seminario Lombardo*, 2018). Invece sono tutte proiettate verso l'avvenire le riflessioni di Cardia nei confronti del protagonismo della Santa Sede in campo internazionale, dove «il ruolo del Vaticano ha finito col confondersi a volte con quello proprio degli Stati» e «in qualche circostanza, come durante la “guerra del Golfo”, impegnative prese di posizione sono sembrate in contraddizione non soltanto con la tradizionale dottrina della Chiesa, ma in certa misura anche con la neutralità della Santa Sede rispetto alle controversie temporali» (\**Vaticano e Santa Sede dal Trattato lateranense a Giovanni Paolo II*, 1994, p. 63, p. 175). Ma questo, per Cardia, vale a confermare il continuo divenire anche del «ruolo peculiarmente spirituale e religioso della Chiesa», del suo assumere volti e intensità diversi «a seconda delle scelte e degli impegni che la Santa Sede compie ed assolve nelle diverse circostanze e occasioni» (p. 64, p. 175).

È quanto Cardia afferma e rileva anche in tutti gli studi specificamente dedicati al diritto canonico.

Questo diritto viene indagato soprattutto negli istituti e contenuti che scandiscono la storia della Chiesa e l'evoluzione dei suoi rapporti con il potere politico. Così può dirsi per gli studi, anche a carattere monografico, sugli organi di governo della Chiesa (*Il governo della Chiesa*, 1984 e 1993), dove si dà risalto a quell'«intreccio tra storia, dogmatica e diritto», che caratterizza, in particolare, il «farsi papa poco per volta» del vescovo di Roma (\**Universalità della funzione petrina [ipotesi ricostruttive]. Prima parte: fondamento e sviluppo storico del pri-*

*mato*, 2011, p. 36, p. 268), e che riguarda, in generale, il farsi poco per volta del potere *nella e della* Chiesa.

Si collocano in tale contesto le pagine sull'incontro del cristianesimo con il diritto, come maturato nella realtà dell'Impero Romano (*La Chiesa tra storia e diritto*, 2010, pp. 35-38). Cardia segue l'evoluzione nel tempo di tale incontro e scrive pagine severe sul passato della Chiesa, sia quando censura le indulgenze della gerarchia ecclesiastica «all'uso del metodo giuridicizzante anche nel definire principi e verità teologiche», sia quando rimarca il «peso della mentalità legalistica» sulle eresie, che divengono «complicate fino a riuscire incomprensibili a chi non conosce bene la teologia» (p. 37). Pensando invece al presente e al futuro, Cardia invita la Chiesa a «recuperare i più arditi traguardi spirituali» della tradizione cattolica, usando il diritto per avviare riforme in più campi (*Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, 1994, pp. 81-89). È un appello che ricorre in diverse pagine dedicate ad alcuni dei più recenti successori di Pietro. In esse non mancano inviti a rivedere la normativa sul celibato ecclesiastico, che ha «una dimensione e un'origine storica», considerando che già esistono eccezioni e «vie intermedie tra celibato come regola universale e la sua abolizione» (*\*Paolo VI il più grande Papa riformatore della modernità*, 2017, p. 79, p. 481; *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, 1994, p. 86). E sono dello stesso tenore le pagine in cui Cardia auspica una valorizzazione del ruolo della donna «entro la struttura ecclesiastica, ai vari livelli decisionali, nella determinazione delle scelte e degli orientamenti ecclesiologici» (*Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, 1994, p. 87). Altrettanto può dirsi per le pagine, già ricordate, in cui Cardia segnala con favore l'avvio di un approccio pastorale all'istituto del matrimonio.

In tutto ciò c'è lo studioso, il canonista e l'ecclesiasticista, che, con la libertà di coscienza e la laicità spesso evocata (*\*Paolo VI il più grande Papa riformatore della modernità*, 2017, p. 80, p. 482), guarda alla Chiesa, al cammino da questa fatto e che l'attende. Ma c'è anche la persona, il fedele della Chiesa di cui parla e alla quale si rivolge. E tutto è detto insieme alla convinta esaltazione del cristianesimo come religione che ha agito «sull'uomo e sulla storia con il proprio insegnamento etico, intimamente intrecciato all'annuncio della salvezza», una religione che ha parlato alle grandi masse accompagnando l'uomo verso la scelta del bene (*La Chiesa tra storia e diritto*, 2010, pp. 8-12).

\*\*\*

Questi ultimi richiami forse aiutano a capire meglio anche la speciale attenzione di Cardia verso Paolo VI e Benedetto XVI, il primo apprezzato per la «lungimiranza» nell'indicare «le grandi linee di un'antropologia» che non riduca la persona «a oggetto di sfruttamento e di svilimento» (*\*Paolo VI il più grande Papa riformatore della modernità*, 2017, p. 80, p. 481), il secondo apprezzato per la fermezza nel prendere posizione contro il relativismo etico (*Universalità*

della funzione petrina [ipotesi ricostruttive]. Seconda parte: funzione petrina, modernità, era globale, 2011, pp. 369-371). È questo un tema cui Cardia dedica molti scritti degli anni duemila, insistendo sugli intrecci tra antropologia, religione, scienza, diritto e sugli sviluppi odierni di tali intrecci. Di fronte ad essi – si legge in pagine qui già riprese – «lo Stato, il legislatore – e le Chiese – sono liberi di scegliere», ma ciascuno deve rispondere delle proprie scelte. E questo, per Cardia, «è il livello più alto raggiunto dalla laicità moderna», la quale «pone chiunque di fronte alle proprie responsabilità: le dispute teologiche appartengono al passato, i valori in discussione si misurano su basi umanistiche e razionali» (\**Antropologia, religione, diritto*, 2015, p. 271, p. 378).

La «storia della libertà religiosa» è destinata così a proseguire e conoscere nuove tappe (*Libertà religiosa tra storia e diritto*, 2013, p. 31). È quanto ci dice Cardia ed è quanto ci ricorda anche quando ha modo di ritornare sui temi d'esordio del suo percorso di ricerca, riprendendo il «rapporto praticamente insopprimibile che esiste tra religione e ateismo». Cardia ripete che religione e ateismo pongono la «stessa domanda di senso e dell'infinito», e poi ragiona sulle «metamorfosi» in corso «nell'ambito delle scelte ateistiche e della loro incidenza sociale», «in sintonia con l'evoluzione della religiosità» (\**Conclusioni. Evoluzione sociale, ateismo, libertà religiosa*, 2011, pp. 213-214, p. 289 ss.). Cardia guarda alle nuove frontiere della tutela dell'ateismo, che interessano soprattutto il livello comunitario. E paventa un'innaturale *reductio ad unum* dei due fenomeni, religione e ateismo, che – afferma – sono, sì, complementari, ma anche diversi, per cui non avrebbe senso «ammantare di spirito o afflato religioso eventi, azioni o strutture, che per definizione non sono religiose, e non vogliono esserlo» (p. 221, p. 297). Cardia paventa anche nuovi squilibri di tutela tra tutte le posizioni in materia religiosa, perché «a volte sembra che la crescente tutela dell'ateismo possa tramutarsi in un atteggiamento di sfavore nei confronti della religione» (p. 222, p. 298). E, soprattutto, teme una rottura radicale del dialogo tra credenti e non credenti, un dialogo invece «necessario per evitare che la libertà religiosa torni ad essere terreno di scontro», invece che di confronto tra posizioni diverse (p. 223, p. 299).

Con questi pensieri Cardia guarda al cammino odierno della libertà religiosa, che in fondo – leggiamo in alcune sue pagine – è anche il cammino della religione, la quale «s'evolve con l'evolversi e il crescere dell'uomo e della società che vogliamo costruire» (\**La libertà religiosa tra ascesa e crisi dei diritti umani*, 2016, p. 16, p. 397).

Pierangela Floris

