

Laïcité, mot fallacieux



di Alberto Melloni

PAGINA 33

La laicità è una categoria sfuggente; un calco francese poco praticabile in alcune grandi lingue; un termine polivalente e ambigua, comprensivo e impreciso: 1 e forse proprio per questo la laicità continua, ormai da oltre un secolo a sedurre nuovi utenti e ad allarmare nuovi soggetti, che se ne servono proprio perché questi suoi sfumati contorni la rendono plasmabile, fruibile, utilizzabile. Rاندello della legge di separazione del 1905 la laïcité della Francia è assurta a caposaldo del regime repubblicano, e, nonostante le varie evoluzioni costituzionali,² rimane ancora come un principio intangibile, nonostante i risultati della indagine Debray e della commissione Stasi³ e la rivolta islamica delle banlieu dicano che in questo inizio di secolo ciò che minaccia le istituzioni democratiche è il combinato disposto di una ignoranza religiosa abissale e di un incendio fondamentalista che non di rado si vale di questo vuoto come spazio di espansione. “Supremo principio” secondo la sentenza n. 203/1989 Corte costituzionale,⁴ la laicità italiana intesa in questo senso alto e forte vorrebbe essere tutt'altra cosa: non una formula che attribuisce all'aconfessionalità i privilegi di una religione di Stato, ma un esito e un obiettivo che secondo quella altissima istituzione sarebbe “strutturato” dall'insieme dei principi fondamentali e dei diritti individuali delle persone.

Storicamente la sua parabola, specie nell'uso italiano, è però meno lineare. Fin da Pio XII, il cattolicesimo romano non ha per nulla disdegnato il ter-

mine: anzi è stata proprio la convinzione di poter e dover difendere una “sana laicità” che ha spesso mosso il papato ad ammonire e intervenire in passaggi legislativi, elettorali, referendari particolarmente importanti della vita italiana⁵ e non solo, dichiarando come proprio intento quello di garantire libertà di tutti, a dispetto del Gegenbegriff della “sana laicità” che sarebbe il “laicismo”, sempre desideroso d’ammutilare la chiesa. Ci sono in questi sforzi – è noto – le difficoltà della chiesa di Roma ad abitare gli spazi della modernità e le nostalgia per quel regime di cristianità perduto eppur sognato.⁶ Ma il semplice circolare del termine è parte di un paesaggio intellettuale, che altri fattori rendono assai complesso.

C’è infatti un’altra laicità – tutta italiana – né sana, né estrema, ma nominativa: entra in scena nel linguaggio ed è la laicità dei politicamente “laici”, cioè quei partiti e gruppi che con questo termine intendevano polarizzarsi ideologicamente rispetto alla Dc, e contemporaneamente distinguersi dalla ripulsa religiosa della militanza socialista o comunista. Laicità di laici che però si veniva a confondere con una “laicità” tutta interna alla chiesa:⁷ laicità dei non chierici, dei laici che come tali avevano partecipato all’azione cattolica che difendevano (basta il nome di Giuseppe Lazzati?⁸) il dovere del cattolico che vive in saeculo di prendersi le proprie responsabilità politiche, di praticare le virtù cristiane ad un grado massimo, di tenere ben distinti quei due “piani” del temporale e dello spirituale che la lezione maritainiana aveva insegnato a riconoscere ad una generazione.⁹

Tutte queste “laicità”, nella vita politica nazionale, sono state come elettrificate dalla discussione concordataria: prima nella sua definizione privilegiata del 1929 e nelle successive ricadute,¹⁰ poi nel dibattito sulla costituzionalizzazione dei patti nella discussione del 1946-1948,¹¹ infine nella tortuosa vicenda della revisione che approda agli accordi Casaroli-Craxi del 1984.¹² Infatti il passaggio da una logica privilegiaria a una logica “cooperativa” non ha certo dato soddisfazione a chi pensava matura una distinzione che evitasse alla chiesa di essere “usurata” da un rapporto ancora troppo stretto con la politica;¹³ inoltre – soprattutto attraverso la leva economica – ha dato all’episcopato italiano strumenti di presenza e leve d’azione economica prima impensabili.¹⁴ Non ultimo ha inciso sull’ambito della scuola che tanto peso aveva avuto, sia in termini simbolici che pratici, nei Patti del 1929, con un rovesciamento di prospettiva più teorico che mai. Infatti il passaggio dall’insegnamento obbligatorio a quello di cui il cittadino liberamente si avvale era ed è carico di significati parificanti:¹⁵ costituisce una ricezione dei principi costituzionali e risente non di meno della grande svolta costituita dalla dichiarazione *Dignitatis humanae* approvata con molta fatica al concilio Vaticano II.¹⁶ Ciò che però è di fatto accaduto è che questa nuova prospettiva è stata, come forse era ovvio prevedere, interpretata da un personale umano – quello scolastico in senso lato, quello degli insegnanti, quello dei vescovi e dei loro collaboratori esecutivi – tutto sommato appagato del precedente regime, al fondo persuaso dall’esperienza vuoi della propria pratica religiosa¹⁷ vuoi del proprio agnosticismo che l’ora di religione “non fa male” e anzi permette di costruire su un piano extrasacramentale la propria adesione o la propria ripulsa alla fede ricevuta nel battesimo.

Al momento della stipula del nuovo concordato era già passato e morto chi, come don Lorenzo Milani, aveva costruito proprio sulla scuola una utopia antiborghese,¹⁸ o chi, come Pier Paolo Pasolini, aveva messo in guardia su ciò che stava diventando la scuola, sulle sue derive omologanti al ribasso e sulla



sua capacità di distruggere più cultura di quanta non ne producesse, come una sorta di grande abuso edilizio piazzato sulle coste dell'anima. Ma nemmeno queste figure di lungimiranti potevano sognare che la revisione concordataria precedesse di così poco il grande spartiacque del 1989, al di là del quale anche le questioni di laicità si sono modificate in modo drastico e fondamentale,¹⁹ con effetti che hanno subito segnato il destino di quel sismografo sensibile del processo sociale che è la scuola.

L'aprirsi di flussi migratori consistenti ha infatti profondamente modificato il paesaggio religioso prima ancora che sul piano urbanistico, su quello relazionale, lessicale, pedagogico, psicologico, educativo, scaricando su una

scuola intesa a valorizzare l'individuo all'interno di una comunità solidale il peso di una alterità tanto più irriducibile quanto più inespresa o poco percepita nel risuonare delle sue profondità spirituali. In tutto il dopoguerra, infatti, il lessico politico ed ecclesiastico distingueva in Italia solo due forme – da un lato quella cattolica, capace di oscurare non solo le minoranze valdesi o i testimoni di Jeohva, ma anche un ebraismo superstite alla Shoah e non riconosciuto come tale; e dall'altro quella agnostica, atea, o eufemisticamente “laica”: un semplice googleing su “laici e cattolici” nei cataloghi elettronici delle grandi biblioteche italiane rovescia migliaia di evidenze di questo processo semplificatorio nel quale una parte del cattolicesimo incubava il senso di rivincita culturale di una minoranza che si sente minacciata,²⁰ un'altra parte cercava di dare un senso teologico alla diaspora, un'altra parte ancora cercava nella politicizzazione storica della Dc o in nuove politicizzazioni più a sinistra²¹ il senso d'una “presenza” altrimenti percepita come evasiva dell'urgenza storica.

L'aprirsi di flussi migratori complessi e intrecciati – dall'Africa subsahariana e dall'est Europa, dalle Filippine e dal Maghreb, dall'Egitto e dall'India, dai Balcani e dall'America latina – ha modificato in modo radicale questo panorama semplificato, semplificatorio, eppure comunemente accettato vuoi per subalternità culturale vuoi per consapevole accettazione di una brachigrafia. E il crollo dell'impero sovietico, oltre ad aprire la via di fuga a generazioni per cui era impossibile avere o pensare un futuro fra le macerie del socialismo reale, ha anche sottratto quelle formularità ideologiche che, senza arrivare agli eccessi di una teoria e di una pratica implementazione dell'ateismo educativo,²² costituivano pur sempre gli utensili per gestire, almeno all'interno del palcoscenico scolastico, l'elemento religioso.

Non meno grave è stato l'effetto sul versante cattolico: la disponibilità degli Enchiridia dei documenti della Conferenza episcopale italiana si presta ad uno studio minuzioso della lentezza con cui ci si è resi conto che il panorama religioso dell'Italia cattolica (o quello dell'Italia bipartita di “cattolici e laici”) era mutato e mutato per sempre. Non è questa breve riflessione il luogo per entrare nei dettagli delle tappe, delle strade senza uscita imboccate con slancio, delle illusioni che si sono succedute e sulla parabola di questi ultimi lustri. A titolo di esempio mi limito a citare il tentativo sperimentato dalla diplomazia vaticana, di fare fronte comune con i paesi islamici nelle conferenze Onu di Pechino e del Cairo sui temi dell'aborto e della contraccezione: presto dismesso come un imbarazzante affiancamento, quell'idea s'è coniugata nella comunicazione di molte diocesi ad un tentativo di “utilizzo” pastorale della immigrazione islamica, portatrice di un rigore morale e sessuale superiore a quello dei più disinibiti giovani cattolici.²³ Presto abbandonata questo tentativo di costruire una improbabile islamofilia su basi etiche era solo una delle tante risposte congegnate nel corso degli anni Novanta, quando il tema della presenza straniera ha iniziato a farsi sentire con più forza e quando la tragica vicenda



dei musulmani di Bosnia aveva creato attorno alla resistenza islamica balcanica un clima di solidarietà. Un diverso esempio che, pur nella brevità, merita d'essere citato è quello dell'allora cardinale di Bologna Giacomo Biffi, che – in una non imbarazzata sintonia con le posizioni islamofobiche e identitarie della Lega Nord – aveva lanciato l'allarme sul pericolo costituito dalle minoranze immigrate non cristiane: pericolo di una diluizione dell'identità cristiana, di un ulteriore regresso dei “diritti” cattolici, e di una indulgenza eccessiva verso credenze sprezzate per il loro fanatismo in nome di un politically correct.²⁴ Il cardinale aveva anche fatto una provocazione pratica assai interessante: cioè favorire l'immigrazione di popolazioni “cristiane” in modo da soddisfare la

richiesta di mano d'opera per i lavori più duri e per le posizioni meno tutelate, ma al tempo stesso proteggendo l'identità “cristiana” della nazione. La provocazione, ovviamente, non poteva essere trasformata in proposta, se non violando il principio costituzionale di eguaglianza a cui proprio il cattolicesimo aveva contribuito:²⁵ ma proprio per la sua asimmetria rispetto al patrimonio giuridico nazionale, al quale proprio alcuni cattolici avevano dato sostegno fattivo alla Costituente, era l'indicatore di uno spaesamento.

Com'era giusto che fosse tutto – lo spaesamento, i problemi, le difficoltà – sono approdate sul già citato palcoscenico scolastico: palcoscenico in senso proprio, come spazio circoscritto dove attori predeterminati agiscono con ruoli precisi, in mezzo a quinte che sono cose e insieme simboli, e dove gli spettatori (la società) hanno il compito di seguire e giudicare del lavoro altrui. Su cosa sia accaduto dentro le scuole di una dimensione – quella religiosa – che lì ha condensato il suo plurale e s'è affermata come costitutivamente priva di una riunificazione linguistica di base è compito d'altri: sia sul piano sociologico, giuridico, ma anche sul piano precipuamente storico, giacché quel che è accaduto è davvero accaduto e merita d'essere conosciuto. Non è però su questo che vorrei concentrare alcune ultime riflessioni. Mi preme piuttosto riflettere su come lo spaesamento e la complicazione (non) hanno trovato risposta sul piano di colui che dentro la scuola, senza nemmeno deciderlo e, sulla base di una semplificazione categoriale, è assunto a referente involontario e naturale di questo mutato panorama, cioè l'insegnante di religione.

Perché non ostante il connotato giuridicamente confessionale della materia, la selezione del personale affidata al controllo ecclesiastico, la formazione compressa dentro corsi di alfabetizzazione teologica molto rudimentali, la persona dell'insegnante di “religione” cattolica è stata l'osservatore partecipe di una situazione difficile. Difficile perché le figure che vengono sovente catalogate nella schiera degli “atei devoti”,²⁶ hanno ricompreso l'insegnamento di religione come una forma di protezione identitaria di un sé minacciato soprattutto dall'islam, che in molti casi è l'unico elemento che consente di comprendere vari gruppi etnici usualmente antagonisti, ma tutti riassorbiti fobicamente nella cifra d'una avanguardia dell'invasione su cui Oriana Fallaci ha suonato le trombe dell'apocalisse.²⁷ Le proposte emerse attorno alla revisione concordataria di un insegnamento religioso “neutrale”, genericamente orientato alla storia delle religioni o alla antropologia religiosa o al diritto comparato delle religioni,²⁸ da sostituire o da affiancare a quello confessionale,²⁹ non ebbero seguito: ma di fatto l'insegnamento di religione nelle scuole è stato anche questo. Sia per la natura pur sempre pretervalutativa dell'insegnamento, sia per l'affermarsi di una leva di docenti (elas!) laici al posto degli insegnanti chierici, sia perché nel pontificato di Karol Wojtyła, dalla preghiera inter-religiosa di Assisi in poi,³⁰ l'orizzonte dell'incontro fra fedi è stato perimetrato come ter-



reno di attenzione particolare per tutti i cattolici.³¹

Ciò che è così risultato decisivo e critico è stato il percorso formativo dell'insegnante di religione, ancor più che la sua selezione ecclesiastica, la sua relativa vulnerabilità alla dismissal per motivi dottrinali o morali, la sua collocazione in un'area che è, nella geografia culturale della scuola, quella del privilegio concordatario che residua dalla religione di Stato. E qui i problemi sono assai gravi: infatti, dopo il 1873, l'Italia ha espunto le facoltà di teologia dall'Università di Stato.³² Una soppressione, com'è noto, gradita sia ai settori anticlericali che vedevano così compiersi una piena secolarizzazione del cur

riculum formativo, sia ai settori ecclesiastici che così si vedevano consegnare tramite i seminari e il sistema di filtro delle facoltà pontificie l'intera catena di formazione dei chierici: che dietro la verve di Casati ci fosse questo compiacimento ecclesiastico è dimostrato dalle trattative concordatarie del 1929, nelle quali, pur trattando da posizioni di forza, mai la santa Sede tentò di ottenere una reintroduzione di discipline o facoltà teologiche nelle università,³³ e poi dalla vicenda della stessa Università cattolica.³⁴ Men che meno questa eventualità è stata esibita nella revisione concordataria conclusa poi da Craxi: ormai alcuni insegnamenti religiosi erano entrati nelle facoltà di Lettere, di Giurisprudenza, poi di Scienze politiche e nel Magistero,³⁵ e questo pareva essere la base indispensabile a formare un professore o un maestro di storia religiosa adatto a quell'insegnamento "terzo". Poi venne la riforma Berlinguer e l'adozione del sistema europeo del 3+2, nella cui programmazione Luciano Guerzoni – sottosegretario del governo Prodi I, D'Alema e Amato II, ma prima professore di diritto ecclesiastico sulla cattedra che era stata di Giuseppe Dossetti alla Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Modena – introdusse una classe di scienze religiose. Lo scopo né urlato né negato era creare le condizioni per una "restaurazione" della facoltà di teologia nell'ambito universitario che segnano una ragione di scacco rispetto a ciò che accade in altri paesi in Europa e nel mondo: pur avendo ragione di temere una invasione di preti-professori, infatti, è evidente che solo una qualificazione professionale alta, uno standing scientifico comparabile e riconosciuto può costituire una leva di studiosi che siano al tempo stesso altare e contraltare di una discussione filosofica, storica, giuridica, etica che sempre più spesso vede l'esperienza religiosa rivendicare ascolto a prescindere dalle forme di sapere in cui si codifica.

Due tentativi di andare in questa direzione furono esperiti fra il 1995 e il 1996: un primo, per iniziativa di Fabio A. Roversi Monaco, allora rettore dell'Università di Bologna, che considerò un progetto di organizzazione di una facoltà di tal fatta, che poi lasciò cadere motu proprio;³⁶ un secondo tentativo, assai più articolato, fu predisposto a Trento, dove, in virtù delle leggi sulla provincia autonoma il senatore Tarcisio Andreolli e l'Istituto trentino di cultura arrivarono alla presentazione di un progetto organico per una facoltà di scienze religiose.³⁷ A fermare questa iniziativa intervenne la stessa Segreteria di Stato vaticana con un passo nella direzione del Governo sommerso nelle forme e fermo nei contenuti: e anche questo progetto cadde.

Questo voleva dire ritornare, sia per l'esistente che per il futuro, allo status quo ante: cioè pensare che fra gli insegnanti di religione ce ne fossero almeno alcuni che avessero anche una formazione "repubblicana" di carattere storico religioso, non tanto né solo per ciò che riguarda genericamente la controversa categoria delle "religioni",³⁸ ma anche per la storia dell'esperienza cristiana e delle sue relazioni con gli altri universi religiosi. Ciò non solo per guadagnare scoppolatamente in "neutralità",³⁹ ma anche per poter fornire da posizioni per



quanto possibile storicamente solide una visione dell'esperienza cristiana di cui tutte le minoranze etniche e culturali non hanno contezza o di cui hanno una immagine caricaturale e deformata.

Un ulteriore cambiamento del panorama – non in meglio, per dir così – s'è realizzato nel corso del 2006 ed è l'elemento col quale si misura, ad oggi, la question de laïcité della scuola italiana. Infatti la definizione delle nuove tabelle per le lauree triennali e le lauree magistrali (elaborate negli ultimi mesi del governo Berlusconi II e arrivate a pubblicità ma non ancora promulgate dal governo Prodi II) si connotano per una sospetta e drammatica cancellazione

delle discipline storico-religiose, in ogni altro dove che non sia la classe di laurea triennale e specialistica di scienze religiose: qualcosa residua, sintomo di una rivelativa ignoratio elenchii, per la “storia delle religioni” – che in Italia ha un profilo tutto antropologico-comparatistico e non certo spessore storico, ma che evidentemente al complesso accademico-ministeriale suona palatabile e di minor costo rispetto alle possibili rimostranze delle fedi di fatto established. La storia del cristianesimo e delle chiese (cioè quello studio delle istituzioni e delle dottrine con le quali davvero l'alterità si misura, la disciplina che studia il complesso sistema di Religion & Politics) fa capolino nei must di beni culturali e di storia, e resta una pura opzione non vincolante né suggerita per la formazione degli insegnanti delle scuole primarie, nelle scienze politiche, nel diritto, nelle scienze strategiche e nei curriculum a curvatura bioetica.⁴⁰ Con un po' di buona volontà uno potrebbe ritenere che ciò serviva a rendere specifici e pertinenti i corsi di laurea di scienze religiose.

Ma la contestuale adesione della santa Sede e della chiesa italiana ai protocolli di alta formazione europea ha fatto sì che in una sola mossa, verrebbe da dire ex opere operato, i corsi triennali che formavano gli insegnanti di religione su scala diocesana, con qualche inevitabile artigianalità legata alla dimensione e alla natura delle diocesi stesse, siano diventati tutti lauree triennali della classe delle scienze religiose... La cosa, ovviamente, pone problemi assai gravi alle facoltà umanistiche alle cui lauree magistrali potranno arrivare studenti il cui accreditamento precedente avviene su una base che un po' estemporaneamente si qualifica come allineata agli standard del cosiddetto Bologna Process. Inoltre avrà (ha già, dicono alcuni) effetti non banali di depauperamento delle facoltà teologiche regionali, i cui insegnanti ritengono più qualificante (in prospettiva anche sul piano dello stato giuridico e del trattamento economico) essere inquadrati in una figura come quella del “professore universitario” piuttosto che in quella singolare e anomala del docente dello studio o facoltà teologica dipendente da ultima da una Congregazione romana il cui sforzo per garantire la qualità di queste istituzioni si rivela così più impervio.

Soprattutto, però, avrà un effetto sulla qualità dell'insegnamento della religione cattolica: se la carriera-tipo fin qui nota era quella di un professore di Lettere che, per abbreviarsi la carriera, o per zelo religioso, o per necessità, portava competenze più ampie, integrate dal corso diocesano, all'interno della Scuola media o del Liceo, la prossima figura di insegnante “IRC” sarà quella di un liceale laureato dalla diocesi e poi esposto, da solo e sul campo, ad una scuola nella quale le pluralità sono sempre più intrecciate e nelle quali la laicità richiede specificazioni e affinamenti intellettuali complessi.

In questo scenario la tutela e la promozione della laicità della scuola non si gioca sulla difesa dello scivoloso aggettivo che, come aveva fatto Le Bras per la categoria della “secolarizzazione”, non sarebbe inappropriato definire per lo





meno mot fallacieux.⁴¹ E tanto meno ciò che al fondo dovrebbe stare a cuore a tutti non si preserva tramite l'addizione di aggettivi: non si tratta di cercare la laicità sana contro quella integrale, la laicità vera contro quella simulata o di recuperare il Böckenförde Dictum in una illusoria ricerca di fondazioni più certe.⁴² C'è ormai una frontiera che qualcuno potrebbe perfino esitare a chiamare laicità, memore della querelle des foulards,⁴³ e della sentenza sul crocifisso nelle scuole italiane, ⁴⁴e che per altri è semplicemente l'accezione sapiente, matura, suprema della laicità come spazio di costruzione, confronto e scambio di saperi, rectius di sapienze.⁴⁵ Ché le sapienze tutelano l'eguaglianza là dove essa vacilla sotto il peso di diversità che essa non può negare e nemmeno ridursi

a conteggiare: sapienze di testi, sapienze di storie, sapienze dell'altro di cui la scuola è l'ultimo terminale e insieme quello più decisivo.

Note

1

Su questo dà un buon panorama il volume monografico *Laicità*, in «Parolechiave» 33(2005) al quale rinvio anche per utili approfondimenti bibliografici.

2

Cfr. J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris (PUF) 2005.

3

Cfr. R. Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque : rapport au Ministre de l'Éducation nationale*, Paris (Ministère de l'éducation nationale) 2002 e sulla successiva commissione Stati, che gestisce lo scontro sul foulard, cfr. J. Baubérot, *La Commission Stasi vue par l'un de ses membres*, Paris 2004, sull'astensione nel dibattito sull'ostensione di simboli religiosi a scuola.

4

G. G. Floridia – S. Sicardi, *Dall'eguaglianza dei cittadini alla laicità dello Stato. L'insegnamento confessionale nella scuola pubblica tra libertà di coscienza, pluralismo religioso e pluralità delle fonti*, in «Giurisprudenza costituzionale» (1989)/2, pp. 1086-1111 e L. Guerzoni, *Considerazioni critiche sul «principio supremo» di laicità dello Stato alla luce dell'esperienza giuridica contemporanea*, in «Diritto ecclesiastico» (1992)/1, pp. 86-94.

5

A. Melloni, *Da Giovanni XXIII alle chiese italiane del Vaticano II*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di T. Gregory, A. Vauchez e G. De Rosa, 3. *L'età contemporanea*, Roma-Bari (Laterza) 1995, pp. 361-403 e M. Guasco, *La vita religiosa nell'Italia repubblicana*, in «Italia contemporanea» (1990)/181, pp. 651-672.

6

D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino (Einaudi) 1993.

7

M.T. Fattori, *Il tema dei laici dagli anni Trenta al concilio Vaticano II*, in «Cristianesimo nella storia», 20 (1999), pp. 325-381.

8

M. Malpensa - A. Parola, Lazzati. *Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Bologna (il Mulino) 2005.

9

Ph. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain: une génération intellectuelle catholique*, Paris (Cerf) 1999.

10

R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna (il Mulino) 1979.

11

Le fonti in Gli atti dell'Assemblea Costituente sull'art. 7, a cura di A. Capitini e P. Manduria-Perugia 1959.

12

Sulla discussione intermedia cfr. *La revisione del concordato alla prova*, Bologna (Facoltà di scienze politiche) 1977. Sul testo firmato nel 1983 *Un accordo di libertà*, Roma (Presidenza del consiglio dei ministri) 1983.

13



- S. Lariccia, *Stato e Chiesa in Italia 1948-1980*, Brescia (Queriniana) 1981.
14
- A. Melloni, *The politics of the Church in Wojtyła's Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies» (2007), in stampa.
15
- Sul profilo giuridico cfr. O. Chessa, *La laicità come uguale rispetto e considerazione*, in «Rivista di Diritto Costituzionale» (2006), in stampa.
16
- S. Scatena, *La fatica delle libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna (Il Mulino) 2003.
17
- Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra 1945-1958*, premessa di L. Pazzaglia, Brescia (la Scuola) 1988.
18
- N. Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete L. Milani*, Milano (Rizzoli) 1977; Don Lorenzo Milani, Firenze (LEF) 1981.
19
- M. Flores, *Il secolo-mondo*, Bologna (il Mulino) 32006.
20
- Cfr. M. Camisasca, *Comunione e Liberazione. Le origini (1954-1968)*, Cinisello B. (San Paolo) 2001.
21
- M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia (1965-1980)*, Milano (Rizzoli) 1983.
22
- Sul peso della visione dell'Udi e la progettualità ideologicamente sagomata quanto alla pratica religiosa nell'esperienza degli asili nido nel caso esemplare della provincia di Reggio Emilia si può consultare il "Gruppo archivio UDI" di Reggio Emilia; la cornice in C. Liotti, *Volevamo cambiare il mondo. Memorie e storie delle donne dell'UDI in Emilia Romagna*, Roma (Carocci) 2002.
23
- Islam and European Legal System*, ed.by S. Ferrari & A. Bradney, Aldershot (Ashgate) 2000.
24
- L'intervento principale è la *Nota pastorale* del 12 settembre 2000, reperibile nel sito della diocesi. L'intervento venne poi ripreso dell'intervento del 30 settembre 2000 a un seminario della Fondazione Migrantes, nel sito dell'arcidiocesi di Bologna dentro la pagina chiesacattolica.it.
25
- R. Moro, *Il contributo culturale e politico dei cattolici alla fase Costituente*, in *Dalla Fuci degli anni 30 verso la nuova democrazia*, a cura di R. Moro e M.C. Giuntella, Roma (Studium) 1991, pp. 31-49.
26
- Ho attribuito la paternità della formula a Nino Andreatta nel mio *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Torino (Einaudi) 2004.
27
- Cfr. Oriana Fallaci intervista Oriana Fallaci - *L'Apocalisse*, Milano (Rizzoli) 2006; una serie di obiezioni significative in S. Allievi, *Niente di personale*, Signora Fallaci, Reggio E. (Aliberti) 2006.
28
- E. Dieni, *Il panorama dell'insegnamento del Diritto comparato delle religioni in Italia*, in «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 5/2005, pp. 169-177.
29
- P. Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Roma (Studium) 1985.
30
- A. Melloni, *La rencontre d'Assise et ses développements dans la dynamique du Concile Vatican II*, in *Le christianisme vis-à-vis les religions, sous la dir. de J. Doré*, Namur (Artel) 1997, pp. 99-130 e *Da Nostra aetate ad Assisi '86. Cornici e fatti di una ricezione creativa del concilio Vaticano II*, in *Lo spirito di Assisi, vent'anni dopo*, Assisi (Cittadella) 2006.
31
- Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église Catholique*, Solesmes (Ed. de Solesmes) 1998.
32
- Le norme in L'università italiana. Repertorio di atti e provvedimenti ufficiali, 1859-1914*, a cura di Ilaria Porciani, Firenze (Olschki) 2001.
33
- Sull'esclusione di Ernesto Buonaiuti dall'insegnamento decisa a margine della stipula concordataria del 1920 cfr. L. Bedeschi, *Buonaiuti il concordato e la chiesa: con un'appendice di lettere inedite*, Milano (Saggiatore) 1970.
34
- L. Mangoni, *L'Università cattolica. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione*

dell'insegnamento superiore, in *La chiesa e il potere politico (Storia d'Italia - Annali 9)*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino (Einaudi) 1986, pp. 975-1014; per gli sforzi falliti, cfr. Malpen sa-Parola, Lazzati, cit.

35 R. Pertici, *Storici italiani del Novecento, Appunti*, in «Storiografia» 3(1999).

36 Cfr. le sue dichiarazioni in «L'Avvenire / Bologna sette», 18 aprile 2004, nel corpo d'un articolo dedicato alla nascita della facoltà teologica regionale.

37

La documentazione presso l'archivio corrente dell'ITC.

38

G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino (Einaudi) 2004.

39 R. Rémond - M. Crépu, *Eglise-Etat : un siècle plus tard*, in «Revue des deux mondes» (2005)/2, pp. 79-92.

40

Sulle nuove tabelle della formazione universitaria sono state inoltrate per i pareri al Cun e agli altri organi d'autogoverno dal ministro F. Mussi nel settembre 2006; sono disponibili sul sito miur.it.

41

G. Le Bras, *Déchristianisation: mot fallacieux*, in «Social Compass. International Review of Sociology of Religion» 10(1963), pp. 445-452.

42

Si deve a Geminello Preterossi la raccolta dei saggi maggiori di E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari (Laterza) 2007.

43 Cfr. *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di E. Dieni, A. Ferrari, V. Pacillo, Milano (Giuffrè) 2006.

44 Ottima sintesi della pronunzie della corte sotto la presidenza di V. Onida in B. Randazzo, *Laicità "positiva" e crocifisso nelle aule scolastiche: incostituzionalità dell'obbligo di esposizione e incostituzionalità dell'obbligo di rimozione*, in www.forumcostituzionale.it (29 giugno 2004).

