

La dismissione di chiese. Una ricognizione sociologica

di Luca Diotallevi (Univ. Roma TRE)¹

Premessa

Lo stato degli studi impone innanzitutto di esplicitare una definizione del fenomeno cui è dedicato questo intervento. Non è possibile darla per scontata perché in letteratura nulla di simile si è ancora affermato.

Senza complicare troppo l'esposizione, in questo contributo ci si riferirà:

- (i) all'insieme del processo decisionale e dei suoi effetti diretti ...
- (ii) ... che muta la destinazione se non anche la proprietà ...
- (iii) ... di edifici in precedenza impiegati principalmente od esclusivamente per riti religiosi ...
- (iv) ... e ciò non a causa della pressione da parte di poteri politici.

Per evidenti esigenze di brevità e nel significato definito da questi quattro tratti, in questa sede parleremo di “dismissione volontaria di edifici di culto” o, ancor più semplicemente, di “dismissione di chiese”.

Le ragioni per adottare queste quattro limitazioni sono numerose. Tra le principali vi è la necessità di distinguere un processo imperniato su di una od una serie di decisioni e perciò relativamente facile da imputare ad un attore sociale e da collocare nel tempo. Con ciò, evidentemente, si intende qualcosa di molto diverso da un processo di lento abbandono (di cui conosciamo tanti esempi) o di repentina indisponibilità di un luogo di culto a causa dell'azione di attori politici o di eventi naturali. D'altra parte, una definizione del genere non implica necessariamente né un giudizio negativo sulla situazione nella quale matura la decisione della dismissione e sugli effetti di questa, né predetermina la nuova destinazione o i criteri di valutazione della stessa (per altro proprio in questo modo ponendo le condizioni migliori per una analisi critica di quanto si verifica in queste due direzioni).

In prospettiva il secondo ed il terzo elemento della definizione richiederanno un maggiore dettaglio. Essi debbono essere operazionalizzati in modo da poter distinguere anche una continuità di una destinazione imperniata su riti religiosi che però avviene contemporaneamente al passaggio della proprietà o della fruizione dell'immobile da una tradizione religiosa ad un'altra (o tra una variante di una data tradizione religiosa ad un'altra fortemente e diversamente caratterizzata). In questo caso, la permanenza di una destinazione rituale di tipo religioso per un verso attenuerebbe la percezione della discontinuità, mentre per altro verso la accentuerebbe lasciando spazio a riti religiosi alternativi.

Come sempre avviene in sede scientifica, una volta garantita una certa coerenza logica interna, la accettabilità (la eventuale relativamente maggiore utilità analitica) di questa definizione dipende dai risultati che effettivamente consente.

Insieme ad una definizione (e logicamente prima ancora) si deve chiarire, almeno in termini generali, quale contributo la sociologia possa offrire allo studio del fenomeno della dismissione di chiese. Ovviamente la risposta a questo interrogativo dipende anche dalle teorie sociologiche che concretamente si adottano. Giova invece sottolineare la ragione per la quale ci si limita a parlare di “contributo” ed anzi di piccolo contributo. Altro non può venire da una disciplina scientifica, ed ancor di più da una *sola*

¹ Contatto: Università Roma TRE, luca.diotallevi@uniroma3.it.

disciplina scientifica, ad un qualsiasi processo di discernimento (che tanto per cominciare ha una consistente dimensione pratica).

Dunque, quanto non solo ci si può, ma anche ci si deve attendere dalla sociologia è un *piccolo* contributo, sia a causa delle molto più numerose forme di conoscenza di cui un processo di discernimento si può avvantaggiare, sia a causa delle tante altre discipline che il fenomeno in oggetto provoca (dall'urbanistica al diritto, dalla teologia alla architettura, dalla psicologia alla geografia, agli *urban studies* e via di questo passo). La stessa teologia pastorale non deve attendersi dalla sociologia altro che semi-lavorati, allo stesso tempo pretendendo ed offrendo il difficile reciproco ascolto di dati ed argomenti in parte almeno irriducibilmente eterogenei.

Questo contributo si limiterà dunque a fornire un abbozzo di lettura sociologica del fenomeno della dismissione di chiese e ad integrarlo con la indicazione di alcuni elementi che hanno maggiori possibilità di *pro-vocare* utilmente la riflessione pastorale e più in generale ecclesiale (perché, come si vedrà, il processo con cui siamo alle prese mette in discussione anche un certo modo di intendere la pastorale e la riduzione della vita ecclesiale a pastorale).

Ricorrendo a termini appena un poco più specialistici, si può dire che il contributo che la sociologia è in grado di offrire si articola in due direzioni. Questa disciplina, infatti, almeno nella sua versione attualmente prevalente tenta (1) di osservare i fenomeni sociali e poi anche (2) di osservare la osservazione di questi stessi fenomeni sociali che gli attori sociali si comunicano.

Pertanto è parso utile dividere l'intervento in due parti. Oggetto della *prima* saranno alcuni risultati della osservazione del fenomeno della dismissione di chiese. Oggetto della *seconda* sarà la osservazione della osservazione di questo fenomeno principalmente da parte di organizzazioni scientifiche e religiose (in quest'ultimo caso con particolare attenzione a quelle di matrice cristiana e soprattutto cattolica).

Una ultima duplice avvertenza. È ragionevole immaginare che la precomprensione condivisa del fenomeno della dismissione di chiese veda questo processo come parte ed indicatore di un processo più ampio e profondo in genere definito "secolarizzazione". Questo testo vorrebbe mostrare che tale precomprensione è giustificabile, a patto però che si prendano criticamente le distanze dal concetto di secolarizzazione che ha dominato sino al terzo quarto del Novecento.

Prima parte. La dismissione di chiese oggetto della analisi sociologica

Le carenze che caratterizzano lo stato degli studi non dipendono da una penuria di informazioni o di interpretazioni. Anzi, sia le une che le altre sono a disposizione in quantità non trascurabile. La carenza dipende dal fatto che le ricerche, la accumulazione di dati e la discussione non si svolgono ancora entro un quadro concettuale e teorico relativamente stabilizzato. Notevole è la mole di informazioni assai importanti che possono essere ricavate da *mass media* generalisti qualificati e da periodici a prevalente interesse religioso. Non certo modesta è la quantità di letteratura scientifica dedicata al fenomeno. Il punto è che si tratta prevalentemente di studi su casi locali o su singoli episodi, studi in cui si considerano brevi periodi di tempo e, soprattutto, di lavori orientati da prospettive teoriche che raramente si criticano l'un l'altra. Lo stesso vale per le fonti statistiche. Quasi completamente assente o estremamente limitata è la comparazione: sincronica e diacronica, tra diversi approcci teorici, tra la dismissione di chiese ed altri fenomeni per qualche verso simili. La situazione descritta si acuisce ancora quando si considera il dialogo interdisciplinare, in questo caso quanto mai indispensabile, tra sociologia, urbanistica, architettura, geografia, storia, psicologia, arte, diritto, teologia (e non solo teologia pastorale) e così via. Va poi considerata anche la fatica – del tutto comprensibile – con cui emerge una comparazione tra quanto avviene all'interno di diverse tradizioni religiose ed anche solo all'interno di diverse tradizioni religiose di matrice cristiana.

Un riflesso non banale di questa situazione (ed un ostacolo non da poco al suo superamento) si manifesta nella mancanza di parole chiave comunemente accettate ed utilizzate che rimandino a studi anche disciplinarmente diversi di questo medesimo fenomeno. Tale mancanza salta subito agli occhi quando si lavora con i principali e più avanzati strumenti della ricerca bibliografica.

Tale situazione, tipica delle prime fasi di un filone di ricerca, pesa ancora di più quando il fenomeno da studiare è ricco di cause e di effetti diversi o quando appare verificarsi come all'intersezione di ambiti sociali tanto diversi. O quando il peso delle singole cause può variare molto: ad es., al primato di ragioni economiche può sostituirsi a quello del calo della partecipazione. Una particolare attenzione va prestata al processo di formazione delle fonti statistiche. I dati non sono mai neutri e meno che mai il modo con cui essi vengono raccolti ed ordinati. Il rischio è che gli attori ecclesiali si trovino anche in questo caso non ad alimentare il confronto e le interpretazioni, ma a subire le opzioni culturali di chi – del tutto legittimamente – ha compiuto maggiori passi nella costruzione di sistemi di raccolta ed elaborazione delle informazioni.

Tuttavia, nonostante le carenze dello stato degli studi, appare possibile fissare almeno due dati.

(I) *Il fenomeno della dismissione di chiese ha dimensioni importanti*

L'insieme dei dati a disposizione è più che sufficiente per attribuire al fenomeno alcune caratteristiche fondamentali. Queste, combinandosi, lo qualificano come un fenomeno di grande rilievo sociale (non solo religioso) in particolare con riferimento all'area europea e americana.

(i) La dismissione di edifici di culto è un fenomeno nel complesso ingente. Esso non ha solo dimensioni quantitative importanti, ma è ormai anche di non recente insorgenza ed apparentemente almeno in via di accelerazione.

(ii) Il fenomeno della dismissione di chiese ha una distribuzione territoriale assai ineguale. Ciò ha molte ragioni e non dipende dalla distribuzione delle diverse tradizioni religiose. Come si vedrà meglio più avanti, tra gli altri fattori, è semmai al variare delle *forme di religione* che bisogna guardare per comprendere il fenomeno in oggetto. Tale variazione, come è noto, spesso attraversa le singole tradizioni religiose. Variabile è anche la visibilità sociale della dismissione di chiesa ed il grado di allarme che suscita.

(iii) Il processo di dismissione di chiese tende a suscitare una non trascurabile dose di conflittualità sociale, prevalentemente su scala locale e non solo in ambito religioso. Esso tende anche ad incrociare e ad alimentare tensioni e conflittualità che gli preesistono e che coinvolgono anche attori sociali esterni al "campo religioso". La cosa non sorprende se si tiene nel debito conto il capitale di memoria (*sacramental sentiment*) ed il valore simbolico che nella maggior parte dei casi hanno gli edifici di culto destinati alla dismissione. Si tratta di un capitale e di un valore la cui influenza oltrepassa e non di poco i limiti dei processi di partecipazione che al momento della dismissione convergono verso quei siti.

(iv) In prevalenza, la narrazione del fenomeno, la sua classificazione, la esperienza che se ne fa, sono segnati da valori negativi. "Fine", "sconfitta", "declino", "tramonto di un mondo" sono solo alcune delle espressioni alle quali più spesso si ricorre per interpretare o rappresentare la dismissione di un edificio di culto. Già questo chiarisce che non siamo più nel tempo in cui perlomeno una parte della opinione pubblica avrebbe letto eventi del genere in termini di "rischiamento" e di emancipazione.

Il quarto ed ultimo elemento merita un approfondimento, che comincia con un esempio. In settori come il commercio o la difesa nessuno si sognerebbe di stabilire una proporzionalità diretta tra numero di punti vendita e stato di salute del settore del commercio o tra numero di caserme e capacità di un apparato militare. Le interpretazioni e le rappresentazioni più diffuse del fenomeno della dismissione di chiese hanno invece il grave limite di non tener conto dell'evoluzione del rapporto tra vita sociale e spazio fisico e di non chiedersi neppure se ed eventualmente in quale misura qualcosa del genere valga anche

nel caso particolare della religione (senza per questo in alcun modo negare che una religione con al centro il mistero della *Incarnazione* non possa trascurare la dimensione spaziale della realtà). Se non ci si interroga su quale sia il tipo di spazio religioso affetto dal fenomeno della dismissione di chiese, si compie un errore per tanti versi simile a quello di porre una relazione diretta tra numerosità del clero e stato di salute di una tradizione religiosa, il che sarebbe un po' come ignorare fatturato o PIL e concentrarsi solo sul numero di addetti o su quello di occupati per valutare lo stato di salute economico di una impresa o di un paese.

Il senso di definitiva sconfitta che accompagna lo studio e l'esperienza diretta del fenomeno della dismissione delle chiese, che per ora abbiamo dovuto semplicemente registrare, più avanti dovrà invece essere oggetto di analisi. Una certa comprensione dello spazio, e conseguentemente dello spazio religioso, è uno dei punti da discutere a partire dal chiarimento del come e del perché – e con quali costi – quella determinata nozione di spazio (e di spazio religioso), certo non originariamente cristiana, sia stata assimilata dal cristianesimo. In questo aiuterebbe magari anche tener conto del fatto che non è certo la prima volta nella sua storia che il cristianesimo conosce un periodo di abbandono o di dismissione di luoghi di culto in precedenza utilizzati per secoli.

In breve: il fenomeno della dismissione di chiese è di grandi dimensioni e non omogeneamente diffuso. Su di esso sappiamo molto, anche se ancora non si è consolidato un quadro analitico che – pur sempre provvisorio e rivedibile – ne consenta uno studio sistematico anche grazie a serie storiche di dati adeguatamente lunghe e ad appropriate comparazioni.

(II) Sono maturate le condizioni per un quadro analitico condiviso

Anche un secondo dato emerge dalla analisi delle informazioni disponibili. Sono ormai maturate le condizioni perché nello studio sociologico della dismissione di chiese si affermi un quadro analitico generale. In effetti, in questa direzione sono stati compiuti anche alcuni tentativi piuttosto promettenti. Proprio avvalendosi di questi è possibile imprimere alla ricerca un positivo salto di qualità. Essi rivelano cioè che in questa area di studi sono ormai presenti le condizioni basilari per dare il via ad una ricerca più sistematica e a delle comparazioni più esigenti (ben sapendo che prima o poi sarà questo stesso quadro ad essere messo in discussione, del resto così funziona la ricerca scientifica).

Quella in corso è dunque una fase molto delicata del processo di conoscenza e di rappresentazione del fenomeno. Partecipare alla elaborazione dei sistemi di accumulazione dei dati e di orientamento della ricerca significa infatti non disporsi a subire passivamente e spesso inconsapevolmente le implicazioni valoriali, normative e conoscitive che ogni costrutto informativo comporta. Pensiamo, ad esempio, a cosa implicherebbe la affermazione di una visione del problema delle chiese dismesse che inquadrasse il fenomeno esclusivamente nei termini di una questione di conservazioni di monumenti, memorie e folklore. Al momento la partita è (ancora) aperta, potrebbe non restarlo per molto.

In questa fase va prendendo forma la delimitazione dei vari sub-ambiti, dei rispettivi indicatori e dei tentativi di operazionalizzazione e standardizzazione di questi.

In termini generali lo studio del fenomeno tende ad articolarsi principalmente nelle seguenti direzioni.

1. ***Identificazione del singolo evento di dimissione.*** Idealmente si tratta dell'intersecarsi di almeno due discontinuità: una relativa al proprietario (e/o all'utilizzatore) dell'edificio o compendio immobiliare, l'altra relativa alla funzione cui quest'ultimo è adibito. (Come detto, possono anche darsi casi di discontinuità rilevante causati dal mutamento di una sola delle due condizioni, come ad esempio nel caso in cui non muta l'uso ai fini di riti religiosi, ma – se così si può dire – “solamente” la tradizione religiosa secondo la quale tale rito si svolge. Il che, a volte – e non raramente in campo cattolico –, può verificarsi anche senza che formalmente si fuoriesca da una determinata denominazione religiosa o persino da una stessa chiesa.)

2. ***Tradizione religiosa o tradizioni religiose interessate.*** Naturalmente è della massima importanza identificare la tradizione religiosa entro cui opera la autorità che dismette l'edificio. Questo elemento incide su un numero enorme di variabili che va dal tipo di attore che prende la

decisione di dismettere, alle procedure che si debbono o si dovrebbero seguire, sino ad arrivare al valore religioso che si presume vada attribuita al manufatto che si dismette. La fortissima diversificazione interna sperimentata da praticamente tutte le grandi tradizioni religiose, anche a matrice cristiana e in misura non minore a matrice cattolica, esige che si considerino – come già detto – anche casi di cessione o riallocazione che formalmente si svolgono all'interno di una singola tradizione religiosa. Senza mancare di tener presente che, a volte, le differenze che corrono entro singole tradizioni religiose (*in primis* a matrice cattolica) sono più marcate di quelle corrono tra tradizioni religiose diverse.

3. **Collocazione storica e geografica dell'edificio o del compendio immobiliare dismesso.** La regione od il paese in cui l'edificio dismesso si trova, il carattere urbano o rurale dell'area in cui è ubicato (e se di area urbana si tratta, se essa sia centrale o periferica o altro ancora), la storia religiosa e non solo, remota e recente, di quella realtà (a cominciare dalla porzione di edilizia di culto interessata dall'evento di dismissione), il livello ed il tipo di infrastutturazione religiosa di quel territorio, il profilo religioso e più in generale sociale dello stesso territorio: sono tutti fattori la cui influenza sul fenomeno che stiamo considerando è facilmente intuibile.

4. **Il contesto legale (anche come insieme di vari ordinamenti).** Nelle società europee ed americane, quelle principalmente interessate da fenomeno della dismissione di edifici di culto, è inimmaginabile che processi del genere si diano prescindendo dal contesto legale, sia esso caratterizzato dalla presenza di uno o più ordinamenti, da un regime di *civil law* o da uno di *common law*. Da essi in genere dipende la proprietà, la destinazione e le rispettive variazioni, l'uso degli edifici in questione ed il conseguente regime fiscale.

5. **Il decorso effettivo del processo di dismissione: dalla preparazione della decisione alla sua esecuzione.** Se quanto appena detto definisce la dimensione legale del contesto in cui si svolge il processo decisionale (ammesso che esso avvenga in conformità alle prescrizioni formalmente vigenti), nel suo insieme e nella sua concretezza il processo di dismissione si realizza però incrociando una grande quantità e varietà di altre dimensioni e dell'agire di altri attori. Si pensi solo al peso che vi hanno le dinamiche del mercato immobiliare o gli atteggiamenti dei componenti la comunità religiosa che si raccoglie(va) intorno all'edificio. Come già detto, in questo caso si può trattare anche di far luce sulla conflittualità che spesso accompagna il processo di dismissione di un edificio di culto e che spesso non coinvolge solo interessi religiosi. Della massima importanza è la analisi delle modalità e dello stile secondo i quali l'autorità competente ha elaborato la propria rappresentazione della situazione sulla quale interviene, come ha assunto e socializzato la decisione, se e come ha accompagnato o meno il processo (anche attraverso specifici riti), come la comunità cui viene a mancare l'edificio nel quale abitualmente prendeva parte a riti religiosi prosegue la propria vita e le proprie attività.

6. **Il valore (o meglio i diversi tipi di valore) dell'edificio dismesso.** Il processo di dismissione riguarda un bene al centro di molte e diverse relazioni ed al quale dunque è attribuito o attribuibile un valore, anzi, più precisamente, molti valori di tipo diverso: religioso ed economico, evidentemente, ma anche artistico, civico, ecc.. Di ciascuno di questi valori possono anche essere distinti (ed a volte questa distinzione si mostra effettivamente utile) il valore stimato da esperti e quello percepito da gruppi ed interessi più o meno direttamente coinvolti nel processo. (È con riferimento al valore religioso percepito, come abbiamo già ricordato, che alcuni studiosi parlano di *'sacramental sediment'*). Inoltre, non si può assolutamente ignorare che praticamente ciascuna di queste componenti di valore non di rado è collegata a quella proprietà di un territorio che gli studiosi chiamano *'capitale sociale'*.

7. **Le ragioni (o "cause") che hanno portato alla decisione.** Esse possono essere di vario genere e caso per caso comporsi pesando in misura molto diversa. Possono andare dalla vitalità della comunità religiosa interessata (a partire dai suoi livelli di partecipazione), dalla disponibilità di clero, sino ad arrivare alla sostenibilità dei costi di gestione dell'immobile (inclusi quelli, spesso

molto onerosi, di ripristino o restauro) alle evoluzioni demografiche del contesto in cui l'edificio è inserito.

8. ***Gli effetti a breve e medio termine della decisione di dismettere.*** La maggior parte delle dimensioni messe sin qui in luce continuano a variare nel tempo in relazione all'evento di dismissione. Si pensi solo a fenomeni come la partecipazione religiosa o la identificazione religiosa nella popolazione che in precedenza partecipava (o evitava di partecipare) a riti religiosi nell'edificio connesso. Né gli effetti da considerare sono solo quelli di natura religiosa. È il caso di aggiungere, anche questo proposito, che la analisi molto si avvantaggerebbe dalla comparazione tra quanto avviene in aree interessate da eventi di dismissione di edifici di culto e quanto avviene in aree in cui qualcosa del genere non si verifica, e ciò soprattutto se i profili religiosi di quelle e di queste (e più in generale quelli sociali) non differiscono troppo.

9. ***Il partner che subentra a causa della dismissione.*** Naturalmente è di grande importanza considerare diversi aspetti dell'esito del processo di dismissione. Innanzitutto si tratta di distinguere se esso sia semplicemente chiuso e conservato (“*mothballing*”) o se abbia luogo oppure no una demolizione (e quale sorte eventualmente conosca il terreno sul quale sorgeva l'edificio demolito). Nei casi di trasferimento della proprietà, o del suo solo uso, si tratta di classificare il *partner* con cui si realizza la transazione (se sia esso un attore religioso o no, una realtà “pubblica” o “privata”, e, non solamente in quest'ultimo caso, in quale settore operi e quale forma sociale abbia, e così via).

10. ***La nuova destinazione.*** Tra gli aspetti più importanti e più urgenti da studiare nel caso della dismissione di edifici di culto, quello che probabilmente genera gli effetti più profondi e duraturi, vi è senz'altro la nuova destinazione, l'uso che all'atto della transazione si dichiara di volerne fare e quello che effettivamente se ne fa. Si tratta di distinguere se la nuova destinazione sia ancora di tipo rituale e religioso, semi-religioso o di tipo non-religioso. Non solo nel primo, ma anche nel secondo caso, è urgente stimare quale sia il grado di potenziale competizione tra i beni ed i servizi per la produzione, distribuzione od erogazione dei quali l'edificio dismesso costituiva una risorsa (campo nel quale presumibilmente il titolare o l'utilizzatore uscente è ancora impegnato) ed i beni ed i servizi alla produzione, distribuzione od erogazione dei quali lo stesso edificio sarà ora messo a disposizione. È chiaro che, ad esempio, se a subentrare nell'uso di un edificio già chiesa parrocchiale cattolica è un altro attore religioso di diversa identità (o cattolico, ma ad azione meno inclusiva di quella di una parrocchia, come nel caso di un movimento o di un gruppo), la situazione che si realizza è diversa da quella che si realizza invece se la chiesa diviene un museo od una biblioteca. Così come diversa è la situazione che si crea se ad un edificio di culto cattolico subentra una sala giochi od uno spazio per concerti di musica sacra.

Al momento sono ancora rare le ricerche che coprono con la stessa attenzione tutti questi ambiti e non esistono banche dati di questo respiro. Aumenta però il numero dei lavori che in linea di principio li tiene presenti anche se poi la maggior parte di questi si applica in modo particolare solo ad alcuni tra gli ambiti appena ricordati. Contemporaneamente avanza il processo di affinamento degli strumenti analitici dedicati alle diverse dimensioni del problema. Un orizzonte come quello almeno prospettato potrà stabilizzarsi solo attraverso una lunga serie di *test* i quali, auspicabilmente, più che una sua cristallizzazione ne produrranno una integrazione, una correzione, e magari anche semplificazioni.

Prima di chiudere questo punto, merita di essere menzionato anche un filone di ricerca che si muove in un ambito in parte diverso da quello appena ricordato. In questo caso la preoccupazione principale diventa quella di aiutare chi dismette *a valutare in anticipo* (per quanto possibile ovviamente) il livello di conflitto o di compatibilità tra le nuove destinazioni e le precedenti. Il gruppo di studiosi statunitensi responsabile del progetto (Simons, DeWine, Ledebur, Wertheimer) ha offerto un prodotto già molto sviluppato (avvalendosi del contributo di studiosi di numerose discipline: sociologi, economisti, urbanisti, teologi, giuristi, ecc.). Esso naturalmente risente del contesto per il quale è stato concepito, ma costituisce un contributo molto importante ed una buona base di partenza per esperimenti ed ulteriori ricerche anche in questo ambito complementare al primo. Il suo scopo, come detto, è quello di aiutare una valutazione

preventiva dei nuovi usi degli edifici di culto tenendo presente sia la funzione originaria del complesso in questione (inclusa la sua missione sociale) sia i valori e la visione della comunità civile nella quale l'edificio è inserito. Di grande interesse è poi anche che questo programma tenga presente anche il caso – in certo senso assai simile – della dismissione di edifici scolastici.

Riepilogo della prima parte

In breve, il fenomeno della dismissione di luoghi di culto ha raggiunto ormai dimensioni molto consistenti e una distribuzione geografica molto varia. Non è più un processo di recente comparsa e presumibilmente è destinato a proseguire ed ad accelerare nel futuro prossimo. (Basti considerare il fatto che fenomeni come il calo della partecipazione religiosa e quello del clero non sembrano certo in fase di rallentamento nelle aree più interessate alla dismissione di chiese della quale molto spesso vengono considerati tra le cause). Per lo stesso fenomeno si assume un concorso tra cause numerose e diverse, il peso di ciascuna delle quali e le cui combinazioni variano di molto. Dal fenomeno è largamente interessata l'intera platea delle religioni a matrice cristiana (cattolica inclusa). Sinora la dismissione di chiese non è stata studiata in modo sistematico, ma sono ormai molti i lavori di valore e grazie ai quali sono maturate le condizioni per un salto di qualità in questo settore di studi. Chi resterà fuori da questo passaggio si troverà a lavorare con una rappresentazione del fenomeno che non avrà contribuito a costruire e di cui rischierà sempre di sottovalutare, e dunque di subire ancor più sensibilmente, le implicazioni.

Seconda parte. Osservazione delle osservazioni della dismissione di chiese

In questa seconda parte la attenzione si sposta dal fenomeno della dismissione di chiese alle osservazioni dello stesso fenomeno elaborate e comunicate da attori sociali di vario tipo ed in particolare dalle organizzazioni ecclesiastiche di matrice cristiana e principalmente cattolica. In termini tecnici si tratta di una analisi sociologica della conoscenza prodotta intorno al fenomeno della dismissione di chiese.

Naturalmente sarebbe molto interessante analizzare come varia la osservazione non religiosa del fenomeno rispetto a quella religiosa e, entro quest'ultima, quanto incide la differenza tra tradizioni religiose entro le quali si collocano i diversi osservatori. Allo stato dei fatti è però possibile solo rilevare due punti piuttosto generali, e sottolineare le potenzialità ancora inesprese del dialogo tra attori alle prese gli stessi problemi. In proposito un esempio è sufficiente. Colpiscono i punti in comune tra le analisi e i problemi di strategia elaborati dalle le autorità religiose di New Orleans e quelli elaborati da alcune diocesi del Centro Italia alle prese, contemporaneamente, con gli effetti della secolarizzazione e quelli di tristemente noti eventi naturali.

La indicazione più esplicita e diretta di alcuni implicazioni pratiche della analisi sociologica è attesa soprattutto da questa seconda parte dell'intervento. Occorre dunque essere subito chiari sul meccanismo le produce. Secondo i presupposti epistemologici qui impiegati, la lettura scientifica (in questo caso sociologica) di un qualsiasi fenomeno non è assolutamente "più vicina alla realtà" di qualsiasi altra lettura non scientifica, inclusa una di natura religiosa. Si tratta semplicemente di letture diverse ciascuna delle quali vede qualcosa di ciò che resta nell'inevitabile "angolo cieco" dell'altra lettura come di ogni lettura. Inoltre, la lettura sociologica, come ogni altra analisi scientifica, non pone capo ad alcuna prescrizione né offre alcunché di immediatamente applicabile. Spunti per implicazioni pratiche ("pastorali" ad es.) di una lettura sociologica dunque vanno cercate (a) nello scarto che emerge dal confronto di diverse letture e (b) nella pressione alla riduzione di complessità esercitata dall'aumento di complessità del quadro generale generato dall'affiancare due letture di qualcosa che in termini molto approssimativi possiamo definire "la stessa cosa". Dal confronto con la sociologia, la riflessione pastorale ed ancor di più quella ecclesiale possono essere stimolate – per così dire – ad essere più consapevoli delle scelte che in quell'ambito vengono assunte – comunque sempre in difetto di conoscenza –.

Si spera a vantaggio del lettore, vale la pena anticipare fin d'ora il risultato di questa *seconda parte* dell'intervento. Mentre dalla *prima parte* abbiamo ricavato che il fenomeno della dismissione di chiese ha

dimensioni importanti e un carattere non superficiale né passeggero e che esso merita una attenzione maggiore e più sistematica di quella ricevuta sinora, nella *seconda parte* intendiamo mostrare che *la interpretazione più diffusa del fenomeno della dismissione di chiese* (tanto in ambito scientifico quanto in ambito religioso) *soffre di un duplice deficit di contestualizzazione*. È proprio dalla presa d'atto di questo duplice difetto di contestualizzazione che *potrebbero* essere ricavati degli spunti per la riflessione pastorale e, più in generale e più alla radice, per la riflessione ecclesiale. (Si sottolinea, *potrebbero*, non c'è infatti da aspettarsi né da auspicare alcun automatismo.) Insomma, il duplice difetto di contestualizzazione, tale è il nucleo della ipotesi offerta alla discussione, concorre in misura forse preponderante a generare *il senso di sconfitta e di fatalità* con cui viene vissuto in ambito ecclesiale (e non solo) il fenomeno della dismissione delle chiese. Colmare questo doppio *deficit* non darà luogo ad alcun gioco di prestigio, capace di far scomparire gli elementi di crisi ed i fattori di grave preoccupazione collegati alla dismissione di chiese. Semmai, ridurre questi due *deficit* di contestualizzazione del fenomeno che stiamo considerando potrebbe servire a liberarsi da quell'alone di generalità e di irreversibilità con cui viene vissuto ed interpretato in modo distorto il fenomeno della dismissione di chiese.

(1) *Ridefinizione in corso delle relazioni tra religione e spazio*

La dismissione di chiese viene vissuta come annullamento di una porzione dello spazio religioso e dunque come riduzione del totale di spazi “sacri” in una determinata società (nel significato proprio del termine “sacro” così diverso da quello di “santo”).

Quanto sia opportuno conservare nel cristianesimo il paradigma del ‘sacro’, così lontano da quello del ‘santo’, è questione che qui va lasciata in sospeso. È però necessario chiarire che la divergenza tra sacro e santo non è osservabile solo da parte della teologia. Infatti, anche una disciplina apparentemente un po’ miope come la sociologia può rendersi conto della differenza tra sacro (cui è essenziale il limite, che delimita uno spazio omogeneo) e santo (di cui si può identificare il centro e non il limite avendo la potenza di animare differenze).

In generale, l’annullamento di questa porzione di spazio “sacro” è letto come segno di un processo *generale, irreversibile ed inequivoco*. Come dire: con il procedere e l’accelerare della modernizzazione, la religione sta perdendo spazio; ciò si verifica per un destino che si sta semplicemente compiendo; il significato di tutto questo corrisponde evidentemente a quello di una perdita secca.

Tuttavia, una affermazione del genere sta in piedi solo a condizione che il fenomeno della dismissione di chiese venga isolato da tutto il resto di quanto sta avvenendo *nel rapporto e del rapporto* tra spazio e religione. *È esattamente questo isolamento* ciò da cui dipende il primo dei due *deficit* di contestualizzazione che sono alla base delle letture più diffuse del fenomeno della dismissione di chiese.

In settori degli studi sociologici cui in genere non si interessa chi studia la dismissione di chiese, vi è una larga convergenza circa il fatto che, nell’insieme, nella società contemporanea *la religione non sta affatto perdendo spazio*. Infatti, innanzitutto si può osservare che la religione perde sì tanti spazi, ma anche che ne guadagna ed a volte riguadagna altri. Ad un livello più profondo, poi, appare che ciò si sta verificando è piuttosto *una ridefinizione del rapporto tra spazio e religione*. Ciò che ne risulta è allora la urgenza di identificare *quali sono le forme di spazio religioso* che stanno perdendo terreno e *quali quelle che invece* ne stanno guadagnando, e quali ancora *quelle che potrebbero emergere* anche se di fatto questo non si verifica (o ancora non si verifica o si verifica meno di quanto sarebbe possibile).

Per chi trovi stravagante una affermazione del genere può essere utile considerare il contenuto (la mole) di studi scientifici dedicati al *religious booming* in corso da almeno un paio di decenni o tre. Esso ha radicalmente invertito non tanto il processo di secolarizzazione (siamo infatti per tanti versi in una fase non *post secular*, ma *more secular*), quanto si è manifestato contemporaneamente alla crisi innanzitutto anche se non esclusivamente di quella variante di secolarizzazione che conduce – o meglio: che avrebbe dovuto condurre – ad una radicale laicizzazione della società e ad una radicale privatizzazione della religione.

Diversamente da quanto ipotizzato per lo meno sino alla fine degli anni '80 del Novecento, però, le *global cities* (ovvero proprio le punte più avanzate del processo di modernizzazione), l'ambiente urbano in generale ed in modo del tutto speciale quello dell'estremo oriente e del *global South*, il diffondersi di *mega churches* a spese di realtà più piccole, i movimenti migratori, costituiscono alcuni dei principali teatri o processi nei quali torna a farsi visibile – a volte in modo impetuoso – la antica, e da tempo o sottovalutata o combattuta, capacità del religioso di attraversare ed occupare spazi (anche politici e non solo pubblici in generale), e soprattutto di alterare e produrre spazi. Chi ad esempio studia alcune manifestazioni della religione in area mediterranea (dal fiorire e rifiorire di luoghi di culto ingovernabili da parte di istituzioni religiose fortemente centralizzate per arrivare al fenomeno dei pellegrinaggi) resta assai meno sorpreso da questo rideterminarsi del rapporto tra religione e spazio di quanto invece non restano sorpresi coloro che si erano dedicati o si erano affezionati (o le due cose insieme) a certe forme di religione sino a ieri dominanti, ma la cui origine (l'Europa continentale centro occidentale) e la cui comparsa (a partire dal XVI secolo) tradiscono il carattere ideologico della operazione che per lungo tempo ha fatto sì che quelle forme religiose storicamente e geograficamente determinate venissero assunte come *le* anzi *la* forma genuina della religione.

D'altra parte, riconoscere che oggi è in corso anche un deciso recupero di spazio da parte della religione e che si sta manifestando una sua enorme capacità di produrre nuovi spazi e nuovo spazio, non implica assolutamente affermare che le forme di religione oggi vincenti siano in assoluto da preferirsi rispetto a quelle che invece cedono spazio. La osservazione empirica appena fatta lascia del tutto intatta la possibilità di una critica (eventualmente di matrice cristiana) delle forme religiose oggi di maggiore successo. Quello che invece non si può in alcun modo accettare è che il fenomeno della dismissione di chiese venga letto e rappresentato come l'unica forma nella quale si dà attualmente la vicenda di ridefinizione del rapporto tra religione e spazio. Al contrario, la dismissione di chiese ne è solo una parte. Ciò che bisognerà poi comprendere è di quale parte si tratti, anche rispetto al carattere delle altre parti dello stesso fenomeno.

A questo riconoscimento se ne debbono poi aggiungere almeno un altro paio. Il *primo* è che le organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico sono tra le realtà che fanno più fatica a riconoscere e discernere la complessità dello scenario socio-religioso attuale e a dare una lettura del fenomeno della dismissione di chiese ricollocandola nel quadro del più ampio e variegato nuovo rapporto in tra religione e spazio. Il *secondo* è che il complesso fenomeno di perdita di spazio da parte di forme religiose diverse, la diseguale capacità di produrre nuovi spazi e nuovo spazio, non separa le religioni di matrice cristiana (o di matrice cattolica) da altre, ma le attraversa e non di rado le lacera, un po' come avviene con il diffondersi dei movimenti "pentecostali" e "carismatici". Anche nel caso della dismissione di chiese spesso si producono confusi tentativi di inseguimento o di imitazione oppure, all'opposto, fallimentari propositi di cieca resistenza.

Il *deficit* di contestualizzazione della dismissione di chiese appare ancora più evidente se si allarga appena di poco lo sguardo. Si vede allora chiaramente che il processo di trasformazione del rapporto tra religione e spazio è oggi così radicale (e così profondamente legato sia alle trasformazioni della religione che a quelle della esperienza dello spazio/*space* e di come esso diventa luogo/*place*) al punto che – in sociologia e non solo – chi studia la religione deve necessariamente aprirsi allo studio dello spazio e chi studia lo spazio (architetti ed urbanisti *in primis*) deve necessariamente aprirsi allo studio della religione. (Dovremo tornare più avanti sul fatto che ciò si verifica interessando soprattutto lo spazio urbano, nel quale, non per caso, sembrano scomparire chiare linee di separazione tra "*religious*" e "*secular*".) Da entrambe i percorsi di ricerca emerge con chiarezza che la religione non si sta affatto limitando a perdere spazi e che non si limita neppure ad occuparne di nuovi, ma che partecipa con efficacia a qualcosa di ancora più profondo ovvero alla produzione di dimensioni spaziali nuove mentre al contempo lo spazio fisico viene ricondotto al suo essere *solo una* delle dimensioni spaziali, come tutte le altre socialmente costruite. Da entrambe i percorsi di ricerca (quello dei sociologi della religione costretti ad aprirsi alla dimensione spaziale e materiale di questa e quello di architetti ed urbanisti costretti a riconoscere il ruolo specifico ed importante del religioso) emerge il nesso di tutto ciò con una questione ancora più esplosiva:

la questione del *tempo* e della impossibilità di assumere quella cronometrabile come l'unica temporalità, temporalità invece egemonica per tutto il tempo della egemonia dello spazio fisico sul tempo. (Ce ne sarebbe già abbastanza per chiedersi come mai il cristianesimo ed in particolare il cattolicesimo con la sua sacramentaria, con la sua liturgia – e dunque anche con la sua architettura e la sua urbanistica –, non abbia raccolto con successo ed in modo originale – in alternativa ai protagonisti del *religious booming* – la sfida di questo frangente socio-culturale nel quale spazio, luogo, tempo, religione si trasformano e trasformano le loro relazioni. Come mai il cristianesimo in generale e il cattolicesimo in particolare non hanno raccolto questa sfida e non se la sono giocata perlomeno alla pari con quelle forme di *low intensity religion* e di *commodified religion* che si limitano invece a sfruttare gli interstizi e le nicchie di questa temperie e che penetrano sempre di più il corpo e al cultura ecclesiali, inevitabilmente trasformandole e corrompendole?

Se si sana questo primo *deficit* di contestualizzazione, si vede meglio che la perdita di spazio costituita dalla dismissione di chiese non rappresenta affatto la tendenza generale, il significato sintetico della ridefinizione dei rapporti tra spazio e religione. Al contrario, la dismissione di chiese abbisogna di una spiegazione più precisa di quella data sinora. La ricerca di tale spiegazione richiede però una nuova generazione di ricerche e queste possono e forse debbono, tra le altre, prendere in considerazione una ipotesi. Se si considerano attentamente le aree in cui il fenomeno della dismissione di chiese si manifesta più acuto e le realtà che esso coinvolge in modo più pesante, è legittimo ipotizzare che *tanto più* una corrente di cristianesimo ha risentito di un processo di confessionalizzazione, o in subordine di forte istituzionalizzazione societale, *quanto più* essa è interessata dal fenomeno di dismissione degli edifici di culto. In attesa di un controllo più diretto, una tale ipotesi può avvalersi di un altro indizio. Se per cristianesimo confessionalizzato (in tutte le sue varianti, “protestanti” o cattoliche) intendiamo quel cristianesimo non anche-religione, ma solo-religione, ovvero quelle forme di cristianesimo che hanno subito l'affermarsi del primato organizzato della politica sulla intera società in-forma-di-Stato, allora comprendiamo meglio che è esattamente con questo primato (quello del “*cuius regio eius et religio*”) che si impone anche il primato di uno spazio piano, pianificabile e pianificato, su ogni altra più complessa comprensione dello spazio (il che avviene insieme o forse addirittura segue l'affermarsi del primato dello spazio sul tempo). È però esattamente questa la forma di spazio la cui egemonia è radicalmente messa in discussione non dalla crisi, ma dalla accelerazione e dalla radicalizzazione della modernizzazione oggi in corso (in barba ad ogni favola su di un presunto “post-moderno”).

Una nuova ed auspicabile generazione di studi sulla dismissione di chiese dovrebbe essere tale – nuova, appunto – sotto diversi profili, a cominciare da un respiro teorico più ampio e più sofisticato capace di consentire un adeguato rinnovamento dei metodi e delle capacità di comparazione. Se a nessuno viene in mente di interpretare come crisi del commercio la scomparsa di una categoria merceologica o la contrazione di una certa classe dimensionale di esercizi al dettaglio, occorrerebbe che lo stesso cominciasse a valere anche per chi indaga il fenomeno di cui qui ci stiamo occupando. Negli Stati Uniti chiudono ogni anno molte chiese e molti luoghi di culto (circa l'1% di quelle esistenti), ma, in rapporto alle rispettive popolazioni, è assai più elevata la quota di imprese che chiudono i battenti. Della cosa però ci si può rendere conto solo se si cessa di osservare il primo processo ignorando il secondo. Quanto ai metodi, è indispensabile iniziare ad adottarne alcuni, quali quelli che non considerano i singoli casi (o un insieme di questi), ma popolazioni (ad es. le comunità religiose localizzate in una medesima area come fanno gli studi di “ecologia delle organizzazioni”). Solo integrando gli approcci si può mettere a fuoco la differenza tra quanto avviene ad un sottogruppo di attori sociali e quanto avviene per la popolazione di organizzazioni di cui quel sottogruppo è parte. In questo modo le specificità risulterebbero e prenderebbero un significato più preciso. A questo proposito, ed a puro titolo di esempio, si può citare un lavoro per tanti versi esemplare condotto osservando per numerosi anni come si trasforma la presenza di comunità religiose, e dei relativi edifici di culto, lungo una sola via di Filadelfia (Pennsylvania, USA): Germantown Avenue.

Riassumendo, solo se si inquadra il fenomeno della dismissione di chiese nel generale processo di ridefinizione del rapporto tra spazio e religione nella società contemporanea, di esso può maturare una comprensione adeguata. Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che, una volta corretto tale *deficit* di contestualizzazione, questa forma di annullamento di spazi religiosi riguardi principalmente le diverse forme di *cristianesimo confessionalizzato* (o comunque sottoposto a forme molto spinte di istituzionalizzazione societale). Ciò sembra non verificarsi per caso, o per fato, ma a causa di una accelerazione e di una radicalizzazione della modernizzazione le quali mettono in crisi esattamente la egemonia sul religioso ed in generale sul sociale di una particolare forma di spazio e di un particolare regime dello spazio. Un più adeguato inquadramento del fenomeno della dismissione di chiese aiuterebbe allora senz'altro ad impostare in modo più corretto anche la valutazione delle politiche con cui la autorità ecclesiastica dell'una tradizione religiosa cristiana o dell'altra affronta la questione della ridefinizione attualmente in corso dei rapporti tra religione e spazio. Un programma di ricerca rinnovato potrebbe anche più facilmente rilevare che il teatro primario di tutte queste trasformazioni è la realtà urbana a partire da quella delle *global cities*. È insomma esattamente in questa direzione che appare possibile segnalare il secondo *deficit* di contestualizzazione che caratterizza insieme a quello appena ricordato il modo sino ad oggi più diffuso di osservare la dismissione di chiese.

(II) Il rilievo civile del fenomeno della dismissione di chiese

Come detto, osservare il fenomeno della dismissione di chiese isolandolo dall'insieme del processo di ridefinizione dei rapporti tra spazio e religione comporta anche non mettere adeguatamente a tema che il teatro nel quale tale rapporto si va rinegoziando è *principalmente quello urbano* ed in particolare quello delle *global cities*. In questo consiste il secondo dei *deficit* di contestualizzazione sul quale qui si richiama la attenzione.

Affrontare adeguatamente questo secondo *deficit* significa mettersi nelle condizioni di comprendere *la rilevanza anche civile* del fenomeno della dismissione di chiese. Di questa, per ora, tanto le osservazioni scientifiche quanto quelle pastorali sembrano essere invece raramente avvertite.

Nello spazio urbano oggi si sta giocando una parte importante della partita intorno alla deconfigurazione e riconfigurazione della società contemporanea. Contemporaneamente, nello stesso contesto ha luogo tanto la ridefinizione del rapporto tra spazio e religione quanto la parte più consistente del fenomeno della dismissione di chiese.

Anche se molti attori ecclesiastici o religiosi in generale non sembrano esserne consapevoli, la deconfigurazione/riconfigurazione della società contemporanea è una vicenda nella quale *comunque* la religione ha ed avrà un peso. Semmai, in discussione è la direzione verso la quale ciascuna delle forme di religione in circolazione sta spingendo o è trascinata. Si tratta cioè solo di aver chiaro quale ruolo le varie forme di religione stanno effettivamente giocando, quale diverso ruolo potrebbero eventualmente giocare, e dunque se convenga loro o no correggere qualcosa ed infine in che misura e per quanto tempo una tale correzione sarà ancora possibile e in grado di produrre gli effetti desiderati. Del resto, che il tema della città rappresenti una priorità del discernimento ecclesiale, da ultimo, lo mostrano anche alcune pagine della *Evangelii gaudium*.

La città (in particolare la *global city*) è oggi tutt'altro che una mera ancorché molto più estesa concentrazione fisica di individui. Bensì essa è, e per certi versi è tornata ad essere, una determinata forma di civiltà nella quale e grazie alla quale la libertà, la differenza delle persone e la loro infinita possibilità di relazionarsi è sostenuta da istituzioni che continuamente fanno sovrabbondare le possibilità. Per questa ragione è oggi più che mai necessario distinguere attentamente processi di urbanizzazione in genere o di concentrazione della popolazione e questione della forma della città. Tant'è che per un verso possiamo avere anche reti di città o città piccole e medie capaci di produrre condizioni simili a quelle di una *global city* e d'altra parte possiamo avere megalopoli inumane perché incivili: tutto fuorché città in un senso almeno minimamente preciso del termine. La città è tanto più città quanto più è opera anziché oggetto,

realtà dotata di un infinito valore d'uso, valore che cresce e non decresce con il suo uso diversamente da quanto avviene per il valore di scambio.

Tra spinte e contro-spinte, il modello di ordine sociale si sta oggi decidendo nella tensione tra un assetto imperniato sullo Stato – ovvero sul primato organizzato della politica sopra l'intera società – e un diverso assetto che ha nelle città ed in particolare nelle *global cities* il proprio vettore. La riconfigurazione della società si sta decidendo nel conflitto in corso tra *state-centred societies* e *stateless societies* (quest'ultime imperniate su città piuttosto che sulla egemonia di apparati politici centralizzati). La radicalizzazione e la accelerazione della modernizzazione punta nella seconda direzione (quella delle *stateless societies*), la resistenza e la nostalgia sovraniste (magari nella forma del populismo) puntano sulla prima forma (quella delle *state-centred societies*), ovvero quella impostasi nell'Europa continentale centro-occidentale tra il XVI e la metà del XX secolo, funzionale al principio della sovranità ed autrice della confessionalizzazione del cristianesimo.

Di fronte a questo conflitto tra modelli di ordine sociale, non possiamo lasciarci sfuggire che una direttrice (quella orientata alle *stateless societies*) tende ad assetti affini a quelli indicati dall'insegnamento sociale della Chiesa cattolica del Vaticano II e successivi, dalla *Dignitatis humanae* alla *Centesimus annus*, caratterizzati da sussidiarietà non solo verticale, ma anche orizzontale e da poliarchia (cfr. *Caritas in veritate*). In questa direzione, quella lungo la quale spingono le *global cities*, si va verso la libertà religiosa. Al contrario, lungo l'altra direzione (quella dettata dalle *state-centred societies*), quella verso la quale spingono sovranismo e populismo, si cerca di tornare ad assetti di sovranità della politica, alla confessionalizzazione del cristianesimo ed alla riduzione della religione a *state infrastructure* ed infine alla laicità – si tende cioè a rientrare nell'orizzonte dei valori della secolarizzazione secondo la teoria classica –. In una direzione si avanza verso società più “aperte” e più libere, nell'altra si torna verso società “chiuse”.

Di questa contraddizione e di questa sfida tra paradigma della *civitas* – quello “poliarchico” – e paradigma della *polis* – quello sovranista e “monarchico” – qui interessa in modo particolare il fatto che essi implicano *due concezioni opposte ed inconciliabili di spazio*. Come anche il più distratto turista percepisce, le piazze della *polis* hanno forme diverse da quelle della *civitas* – solo al centro della *civitas* difatti è la differenza –. Lo spazio della *civitas* è multidimensionale, non solo piano e mai del tutto pianificabile. Lo spazio della *polis* è esclusivamente piano, pianificabile e pianificato. Nella *polis* la religione può anche trovare (un po' di) spazio, ma è altri a tracciarne i limiti ed entro questi limiti (sacri nel senso che recintano il sacro) la religione deve ridursi – riducendosi ad essere porzione dello spazio piatto e chiuso dello Stato – in osservanza del «*cuius regio eius et religio*» al quale non a caso resistettero in Germania a metà XVI secolo (per il breve periodo, precedente la pace del 1555, coperto dall'”*interim* di Carlo”) alcune città e non le campagne.

Non solo le piazze della *civitas* sono diverse da quelle della *polis*, ma anche le rispettive chiese ed i rapporti tra queste ed il contesto urbano ed i suoi sviluppi nella *polis* e nella *civitas* differiscono radicalmente. Nella *civitas* nessuno garantisce spazio alla religione, ma il libero esercizio di questa non viene solo rispettato, bensì anche auspicato (e non necessariamente da credenti!) come presidio della irriducibilità della società allo Stato. Anche lo studente più sprovveduto ravvisa la abissale di differenza tra il *selfy* che la Siena del XIV secolo scatta a se stessa per mano di Ambrogio Lorenzetti e quello con cui lo Stato per la prima volta si rappresenta attraverso il frontespizio del *Leviatano* di Thomas Hobbes in cui si è costretti a contemplare e venerare un popolo-organismo, interamente organizzato perché incorporato al sovrano che al potere politico torna ad unire quello religioso, con ciò sacralizzandosi e contemporaneamente inventando confini chiusi.

Quando invece si è alle prese con la eterotopia tipica della *civitas* si manifesta una situazione che ricorda da vicino un'altra già incontrata. Chi studia la differenza dello spazio nella *civitas* rispetto a quello nella *polis* è costretto, anche nolente, ad occuparsi di religione e di religione a matrice cristiana (della inconciliabilità tra paradigma della ospitalità e paradigma della pastoraltà). Chi si occupa della religione e in particolare della religione a matrice cristiana oggi si vede costretto a dedicare una attenzione maggiore del previsto a quanto avviene nel contesto urbano contemporaneo ed a come ne divengano divenire protagoniste decisive e preziose quelle forme religiose capaci non solo di occupare od attraversare spazi

rimanendo sostanzialmente innocue (come le forme, anche cristiane e persino cattoliche, di *low intensity religion*), ma anche di alterare spazi e di generare ulteriori dimensioni spaziale (come invece solo una religione di forma ecclesiale sa fare). All'opposto, chi della dismissione di chiese coglie solo il nocunto che questa recherebbe alla coesione sociale, rivela immancabilmente la sua dipendenza – intenzionale o irriflessa, poco importa – da una concezione dello spazio religioso come spazio “sacro”, come porzione di uno spazio rigorosamente monodimensionale, concezione propria dell'era confessionale, il tipo di spazio nel quale si può tracciare una linea chiusa che isola il *fano* dal *pro-fano*.

Esitasse la sociologia, sarebbero la archeologia, l'urbanistica e l'architettura a chiare oltre ogni ragionevole dubbio che di religione in generale e anche di religione di matrice cristiana si possono trovare abbondanti documenti tanto dal lato della *polis* quanto da quello della *civitas*: del resto compaiono chiese tanto nel frontespizio del *Leviatano* quanto nel dipinto di Lorenzetti. D'altra parte è evidente che gli interrogativi che questa ubiquità del religioso genera costituiscono innanzitutto materia per la teologia. Il punto sul quale però né la sociologia, né la teoria sociale, né la sociologia della cultura, possono chiudere gli occhi è che la produzione magisteriale del Vaticano II propende decisamente verso il paradigma della *civitas* piuttosto che verso quello della *polis*.

Naturalmente a questo contributo non è in alcun modo affidato il compito di spiegare quanto sia avvenuto con il succedersi degli anni, delle generazioni cristiane e degli stessi pontificati a partire dal 1965 (data della promulgazione della *Dichiarazione sulla libertà religiosa* Concilio Ecumenico VaticanoII). Ciò che in questa sede però è possibile, senza pretendere che una osservazione di sociologia della cultura abbia un qualsiasi immediato rilievo all'esterno del proprio recinto disciplinare, è *cogliere* che proprio alla luce della produzione magisteriale del Vaticano II risulta evidente la necessità di correggere questo secondo difetto di contestualizzazione che grava sulla interpretazione corrente del fenomeno della dismissione di chiese, nonché – e forse ancor prima – cercare di comprendere come un tale macroscopico e contraddittorio *deficit* si sia potuto generare nonostante la almeno formale affermazione degli orientamenti conciliari. Nella prospettiva dei testi del Vaticano II, infatti, il contrasto tra il paradigma della *polis* e quello della *civitas* risulta massimamente rilevante per una rinata teologia del sociale. Le ragioni di principio della preferenza per la *civitas* risultano nettissime. Di conseguenza, osservare in modo decontestualizzato il processo della dismissione di chiese si rivela come qualcosa che per un verso ricaccia la autocomprensione ecclesiale verso quel passato confessionale da cui si era preso congedo e, per altro verso, rende gli attori ecclesiali meno sensibili alla chiamata a prender partito per le “società aperte”, poliarchiche, libere, a sussidiarietà anche orizzontale e dunque “a prender partito” anche contro le *state centred societies* e i loro ghetti (foss'anche queste venissero magnificate in salsa populista). E tutto ciò anche facendo chiese e generando nuovi spazi e nuovo spazio.

Il rischio che questo deficit di contestualizzazione comporta è quello di unirsi a tutto quanto spinge verso l'investimento di una incredibile quantità di energie in una gestione inevitabilmente difensiva e nostalgica della dismissione di chiese, verso il vano e depauperante investimento da parte della Chiesa in forme di *low intensity religion* e di *commodified religion*, invece che aiutare a cogliere nella crisi dell'era dello Stato e della confessionalizzazione del cristianesimo una positiva provocazione a proseguire nella “stupenda e drammatica” (Paolo VI) missione della svolta ecclesiale avviata dal Vaticano II. Una svolta che incontra ed accoglie il grande anelito di libertà e la ricerca di forme sociali compatibili col paradigma della *civitas*. Svolta che vira in direzione opposta a quella della resistenza alla aggressione sovranista e populista di cui siamo testimoni, aggressione che blandisce la Chiesa e sa come farlo, aggressione che sta già dispiegando progetti di vendetta e di rivincita anche in termini urbanistici, architettonici ed immobiliari.

Affrontare adeguatamente questo secondo *deficit* di contestualizzazione aiuterebbe anche a non rimanere paralizzati, a non resistere ad oltranza e comunque al fatto – in sé per nulla nuovo nella storia bimillennaria del cristianesimo – di chiese che vengono abbandonate o che devono essere dismesse, così come allo stesso tempo aiuterebbe a cogliere la sfida di praticare la *civitas* anche pensando e costruendo

magari solo qualche nuova chiesa, sempre meno simile ad un tempio, anche in questo modo ricordando e realizzando quanto insegna la Apocalisse o quanto tra gli altri ripete Agostino: che i templi stanno alla *polis* come le *chiesa* sta o dovrebbero stare alla *civitas*.

E se dover chiudere chiese fosse anche provocazione a costruirne altre e diverse? Una provocazione a cogliere in modo diverso da quello dei nuovi mercanti di beni e servizi religiosi a bassa intensità quegli spazi che la crisi della *polis* apre e che, praticati altrimenti ed in forma ecclesiale (e non da imprenditori del religioso), edificano *civitas* ed ostacolano il ritorno della *polis*. E se dover chiudere chiese fosse anche provocazione a costruire chiese-scialuppe, capaci di attraversare tempi tempestosi, piuttosto che vuote torri in pietra che pretenderebbero di autoconsistere ed il cui scopo primo e forse unico fosse quello di durare in eterno? E se dover chiudere chiese fosse anche provocazione a ripensare seriamente una teologia della città ed una teologia delle chiese, senza un rinnovamento delle quali (teologia della città e teologia dell'edificio chiesa) il rinnovamento e la riforma della liturgia non possono certo dirsi compiuti?

Più che mai, dovendo dismettere chiese mentre si costruiscono altre chiese (meno importa la proporzione tra le quantità dell'une e delle altre), e mentre si costruiscono in tempi di spinte e controstinte tra *polis* e *civitas*, oggi potrebbero tornare di una qualche utilità le parole di un giovane teologo che (27enne, nel 1954) ebbe a scrivere che la celebrazione del sacramento è attualità di una temporalità necessariamente non solo cronometrica ed eversione rispetto ad riduzione dello spazio ad un'unica superficie ... è attualità della sconfitta e del contrasto del progetto di ecclesisticizzare lo Stato e di statalizzare la Chiesa. Il giovane teologo era Joseph Ratzinger, il saggio trattava contemporaneamente di questioni di teologia sacramentaria e della *Civitaslebre* di Agostino. L'autore era la stessa persona che, vescovo di Roma, nel 2010 e nel 2011 ebbe a ripetere temi e tesi affini difendendo nella *Westminster Hall* di Londra le ragioni delle società libere e di fronte al *Bundestag* di Berlino quelle dell'incontro tra teologia cristiana e diritto romano: struttura della *civitas*.

In breve, isolare la osservazione del fenomeno della dismissione delle chiese dal conflitto tra modelli opposti di ordine sociale, nel corso del quale esso effettivamente ha luogo, rischia di non aiutare a cogliere il grande e profondo rilievo civile della ridefinizione post-confessionale del rapporto tra religione e spazio, ridefinizione di cui la dismissione di chiese è solo una parte. In questa ridefinizione, che ha luogo principalmente come ridefinizione dello spazio urbano, la questione della città diventa interrogativo rivolto alla Chiesa e la Chiesa di fatto è protagonista (in quale direzione si capirà solo col tempo) della competizione per una riconfigurazione della modernità o secondo il paradigma della *civitas* o secondo quello della *polis*. La risposta della Chiesa all'interrogativo risoltale dai tempi e la scelta della direzione da dare alla propria azione avverrà anche attraverso il modo in cui essa dismetterà chiese ed attraverso il modo con cui essa darà forma a nuove chiese (meno importa, giova ripeterlo, quante saranno quelle dismesse e quante quelle nuove).

Parlando di rilievo civile qui si intende qualcosa di ancora più importante, che include e supera il mero rilievo sociale del fenomeno. Se infatti pensiamo che con la chiusura di una chiesa cristiana si chiuda solo un servizio sociale di pubblica utilità, vuol dire che pensiamo ancora la Chiesa come *state infrastructure* e le chiese come sportelli territoriali di una agenzia esclusivamente pastorale, la quale eroga servizi funzionali al disciplinamento di alcune tipologie di condotta individuale minuta. Al contrario, se pensiamo che la dismissione di chiese ci provochi a incrociare e sostenere criticamente le dinamiche orientate da modelli di ordine sociale coerenti al paradigma della *civitas*, vuol dire che non abbiamo dimenticato la potenza sempre edificante e insieme sovversiva dell'evento cristiano, che non abbiamo dimenticato il contributo della Chiesa alla società libera ("aperta") né che abbiamo dimenticato quanto la Chiesa e la stessa esperienza ed intelligenza della fede – come insegnano la *Gaudium et spes*, la *Ecclesiam Suam* e la *Evangelii nuntiandi* – possano e debbano apprendere dagli sforzi umani votati ad un modello di ordine sociale non sovranista né populista.

La osservazione scientifica ed ancor più ecclesiastica del fenomeno della dismissione di chiese è caratterizzata da *due marcati difetti di contestualizzazione*. Nella maggior parte dei casi la dismissione di chiese è osservata isolandola dal complesso processo di ridefinizione dei rapporti tra religione e spazio sociale (e di ridefinizione di quella e di questo), nonostante tale ridefinizione attraversi tutte le varianti di tradizione cristiana. Lo stesso fenomeno è osservato anche isolandolo da quello che avviene nel teatro urbano, che coinvolge e anche vede protagonista la religione ed il cristianesimo in generale. In quest'ultimo caso il difetto di contestualizzazione consiste nel tentativo di comprendere la dismissione di chiese isolandola dalla tensione tra due famiglie di modelli di ordine sociale entrambi moderni ed allo stesso tempo alternativi: il modello *polis* e quello *civica*. Di questa tensione, invece, la dismissione di chiese potrebbe anche essere compresa come un aspetto. Questo secondo *deficit* di contestualizzazione impedisce di cogliere il valore civile del fenomeno della dismissione di chiese, ed impedisce di apprezzare il fatto che –insieme alla crisi del modello confessionale di religione ed al successo della *low intensity religion* (che comprende anche le esperienze pentecostali e carismatiche) – si danno anche altre possibilità di protagonismo della religione di matrice cristiana ed in particolare cattolica nel contesto contemporaneo. Si tratta esattamente delle possibilità che anche ad una lettura in termini di sociologia della cultura il Vaticano II sembrerebbe invece aver indicato e proposto.

Da un punto di vista sociologico appare evidente che questi due *deficit* di contestualizzazione (come altri) dipendono dal fatto che la osservazione del fenomeno della dismissione di chiese si svolge ancora quasi del tutto all'interno della prospettiva offerta dalla teoria classica della secolarizzazione, magari a volte assunta anche in modo polemico, ma acritico. Vi è insomma un ritardo di aggiornamento degli schemi di osservazione rispetto agli sviluppi che la sociologia del rapporto tra religione e modernizzazione ha conosciuto negli ultimi decenni. In proposito potrebbe quanto meno incuriosire il fatto che tra le letture del rapporto tra religione e modernizzazione che più hanno preso le distanze dalla teoria classica ve ne sono di quelle che vedono il *global religious system* segnato da una generalizzata sperimentazione del proprio mezzo di comunicazione specializzato, sperimentazione che tende a recuperare proprio quella dimensione rituale che nella fase confessionale era stata sacrificata. Si tratta cioè di riti religiosi che in genere si svolgono all'interno di edifici e che, almeno per le tradizioni cristiane ed in specie per quella cattolica, l'edificio in questione non è mero contenitore, ma elemento importante della liturgia, e non da oggi né solo per i suoi interni, bensì anche per quanto concerne la sua relazione con la città. Ciò induce a riconsiderare la crisi ed il valore assoluto (riconoscibile anche dalla sociologia e dalle scienze umane in genere) della liturgia e della sua funzione pubblica, di una liturgia si avvale di e che è “fatta” anche da un edificio per essenza pubblico, capace, quest'ultimo, anche di deformare lo spazio pubblico e di renderlo così anche materialmente non uniforme (secondo il paradigma *polis*), ma polimorfo (secondo il paradigma *civitas*). Cosa succede, allora, se valutiamo con questi criteri gli ultimi edifici a scopo primariamente liturgico eretti nelle *global city*? Si pensi alle caso di alcune delle chiese recentemente costruite o rinnovate a Manhattan (NYC).

Affrontare e provare a colmare questo doppio *deficit* di contestualizzazione è una parte almeno del semi-lavorato che la osservazione sociologica può mettere a disposizione della prassi e della teologia pastorale, e più ancora della riflessione ecclesiale. L'ipotesi che possiamo avanzare e che alleghiamo “senza impegno” a questo semi-lavorato è che, nella misura in cui questo doppio *deficit* viene affrontato e ridotto, il fenomeno della dismissione di chiese potrebbe rivelare aspetti ed implicazioni più simili a quelle di un “segno dei tempi” ed un po' meno a quelle di una pura e semplice disfatta. Non è certo pensabile né auspicabile che questo serva ad “addolcire la pillola”. Potrebbe darsi però che una più adeguata considerazione del processo di cui il fenomeno della dismissione di chiese è parte liberi gli osservatori e la opinione pubblica da un ingiustificato fatalismo ed introduca al discernimento di cammini ecclesiali positivi. Insomma, si può ipotizzare che, debitamente contestualizzata, la osservazione del fenomeno della dismissione di chiese spinga una volta in più il cristianesimo, ed innanzitutto il cattolicesimo, a fare i conti con la sua stagione confessionale e con l'egemonia della pastorale, a riscoprire le ragioni di uno spazio ed ancor di più di un tempo non monodimensionali, a ricomprendere la propria dimensione religiosa, così come la propria responsabilità rispetto ai modelli di ordine sociale davvero *saecolari* e dunque non conformi ai precetti della secolarizzazione e della laicità come suo eventuale estremo.

E non si pensi che tutto questo implichi fughe in avanti o rotture nella tradizione. Per rendersene conto basta non dimenticare quale fosse il rapporto tra liturgia e spazio, e, ancora di più, tra liturgia e spazio urbano in forma di *civics*, ad esempio nella liturgia stazionale romana dal IV secolo in avanti e magari anche a quanto questa modo di intendere e vivere la liturgia sia tuttora radice viva della liturgia cattolica di rito romano. Sin dalle sue origini, e non di meno sin dalle sue radici liturgiche, «*Christianity was fundamentally an urban phenomenon*» (Baldovin) sicché, *perplexae et permixtae* (Agostino), le due *Civitas* influissero l'una sull'altra senza confondersi, ma reciprocamente aiutandosi a non farsi regime assoluto. Per rimanere nell'esempio appena fatto, tutto questo rapporto emerge ancora meglio, nel suo significato liturgico come in quello civile, se si confronta la liturgia stazionale romana con quella che aveva luogo in quello stesso periodo a Costantinopoli o Gerusalemme e se ne considerano le profonde differenze.

Diversamente, se cioè si continua ad essere prigionieri della teoria classica della secolarizzazione, se non si affrontano i due *deficit* di cui s'è detto ed altri ancora, il rischio è che la impressione di una sconfitta fatale si impadronisca del tutto di ogni pensiero, alimenti al massimo una rabbia cieca e stupida, non faccia che cooperare allo scopo che vorrebbe contrastare, ed alla fine esponga il fenomeno della dismissione di chiese solo alla dinamica del mercato immobiliare.

Riepilogo generale

Giunti al termine, è il momento di dare uno sguardo d'insieme ai quattro principali elementi emersi dalla ricognizione sociologica.

Quello in corso è un momento di accelerazione e di radicalizzazione del processo di modernizzazione e dunque anche della secolarizzazione. Se ci liberiamo della prospettiva della teoria classica della secolarizzazione, il fenomeno della dismissione di chiese si rivela come solo uno degli aspetti di un grande processo di ridefinizione dei rapporti tra religione e spazio. Tale processo è di enorme rilevanza civile, non solo sociale. Esso riflette, ma anche influenza lo scontro in atto tra due paradigmi opposti di ordine sociale. Né una religione di matrice cristiana (ed ancor più se di matrice cattolica), né il cristianesimo nel suo insieme (ed a maggior ragione il cattolicesimo) sono estranei a questo conflitto né possono dirsi indifferenti rispetto alle alternative che vi si fronteggiano. Ciò è ancor meno vero se ci si pone alla luce dell'evento e dei documenti del Vaticano II. In termini concreti il fenomeno della dismissione di chiese appare di grande portata e di diffusione non omogenea anche solo all'interno del *global North*. Sinora il suo studio ha mancato di sistematicità, adeguata comparazione e congruo respiro temporale. Ora sono maturate le condizioni per correggere tale mancanza. Questa correzione, insieme a quella più generale della prospettiva con cui guardare alla secolarizzazione, promette anche un incremento del materiale posto a disposizione della analisi pastorale ed ancor di più della riflessione ecclesiale in generale.

Nel complesso e nei suoi diversi aspetti, insomma, la partita è in corso. Il suo esito non sembra essere già irreversibilmente deciso. Essa è attraversata da spinte e contro-spinte. Il modo di essere Chiesa e di fare chiese e lo scopo cui destinare chiese dismesse ne risentirà certamente, ma potrebbe anche influirvi.

I muri e i tetti tra i quali ed al di sotto dei quali, ovvero anche per mezzo dei quali, la Chiesa celebra l'eucarestia, presso strade o crocicchi (cfr. Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), spesso generando piazze e non di rado provocando lo spostamento o la dismissione di mura, e dunque facendo luogo e spazio al culmine ed alla fonte dello "strano" culto cristiano (la *loghikè latreia* di Rm 12, 1), saranno adeguati a significare in questo tempo – nuovo e anch'esso destinato a passare –, saranno adeguati a significare verso il loro interno e verso il loro esterno che il disegno di auto-consistenza della convivenza umana è ancora pericoloso, ma già sconfitto? Saranno dismessi muri e tetti inadeguati od insostenibili (seppur con rispettabile dolore) e saranno rinnovati od edificati altri muri ed altri tetti che per una ragione o per l'altra siano meno inadeguati al presente ed al futuro ed al passato prossimi? Posto quello che si può leggere, ovvero che «in un modo che Dio solo conosce, lo Spirito santo associa ogni uomo ed ogni donna al sacrificio redentivo di nostro Signore Gesù Cristo» (GS n.22), saranno i muri, i tetti, le finestre e le porte delle chiese capaci di significare – a chi sta dentro ed a chi sta fuori – che chi sta fuori non è escluso e chi sta dentro non è artefice né dispone della differenza tra dentro e fuori, poiché il muro di divisione è stato

abbattuto (Ef 2, 13-18)? Sapranno nuovi muri e nuovi tetti, nuove finestre, nuove porte e nuovi campanili, significare in questo presente che chi entra torna e chi esce non fa che restare (*menein*), restare dentro e presso quella salvezza della quale non c'è un fuori?

Riferimenti bibliografici

Amendola G.,

1997 *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Bari-Roma.

An.,

2009 *City Council aims to protect churches slated for closure*, in "National Catholic Reporter" March 20 p.3.

Anderson A.H.,

2016 *Pentecostal and Charismatic Christianity*, in Sanneh L., McClymond M.J. edited by, *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*, Wiley Blackwell, Oxford, pp.653-663.

Anderson A.H.,

2013 *To the Ends of the Earth. Pentecostalism and the transformation of World Christianity*, Oxford University Press, Oxford.

Aureli P.V.,

2016 *Rituals and Walls: On the Architecture of Sacred Space*, in Aureli P. V., Shéhérazade Giudici M. ed., *Rituals and Walls*, AAS, London p.10-25.

Backer C.,

2013 *Contagion of the Sacred and the Right to the City: Modalities Belonging, Becoming and Participating amongst Diasporic: Religious Communities and the Growth of the Post-Secular City*, in J. Garnett and A. Harris ed. by, *Rescupting Religion in the City. Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, Ashgate, Farnham pp.103-114.

Baldovin J.F.,

1987 *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma.

Beaumont J., Baker C.,

2011 *Introduction: The Rise of the Postsecular City*, in Beaumont J., Baker C. eds., *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, Continuum, London, pp.1-14.

Berger P.L., Luckmann T.,

1969 *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

Billings B. S.,

2011 *From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity - The Example of Ephesus*, in "Journal of Theological Studies", Vol. 62, Pt 2, October 2011.

Boute B., Smaberg T. ed. by,

2013 *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Brill, Leuven.

Bouyer L.,

2007 *Architettura e liturgia*, Qiqajon, Magnano.

Brenner N., Schmid C.,

2018 *Elements for a New epistemology of the Urban*, in Edited by S. Hall and R. Burdett, *The SAGE Handbook of the 21st century City*, Sage, London pp.47-68.

Casanova J.,

2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.

Chaves M.,

2006 *All Creatures Great and Small: Megachurches in Context*. "Review of Religious Research" Vol. 47 Issue 4, p329-346.

- Chiavacci E.,
2007 *Il bene comune*, in "il Regno" 15:497ss.
- Clark J.,
2007 *"This Special Shell": The Church Building the Embodiment of Memory*, in "Journal of Religious History" 31/1: 59-77.
- Colombo G.,
1994 *Il magistero recente: indirizzi e problemi*, in Ambrosio G., *La Chiesa ed il declino della politica*, Glossa, Milano.
- Conrad R.,
2015 *"Anticipation of the future" - Faith in urban space. Opportunities and challenges of church-based action in the social and religious ambivalences of the city*, NZSTh 2015; 57(3): 342-367.
- de Blaauw S.,
2002 *Contrasts in Processional Liturgy. A Typology of Outdoor Processions in Twelfth-Century Rome*, in Bock N. e. aa., sous la dir. de, *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Age*, Viella, Roma pp.357-396.
2017 *Urban Liturgy: The Conclusive Christianization of Rome*, in Foletti I., Palladino A. ed. by, *Ritualizing the City. Collective Performances as Aspects of Urban Construction from Constantine to Mao*, Viella, Roma pp.15-28.
- de Roest H.P.,
2013 *"Losing a Common Space to connect": An Inquiry into Inside Perspectives on Church Closure Using Visual Methods*, in "IJPT" 17(2): 292-313.
- della Dora V.,
2018 *Infrasecular geographies. Making, unmaking and remaking sacred space*, in "Progress in Human geography" 42(1): 44-71.
- Dianich S.,
2008 *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
2009 *Immagine di Chiesa: la percezione della forma ecclesiale nello spazio della città postmoderna*, in Sequeri P. ed., *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano pp.125-178.
- Diotallevi L.,
2013 *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
2014 *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
2017 *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- Garbin D., Strhan A. ed. by,
2017 *Religion and the Global City*, Bloomsbury, London.
- Garnett J. Harris A., ed. by,
2013 *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in The Modern Metropolis*, Ashgate, Farnham.
- Gerhards A., de Wildt K, Hrgv,
2015 *Der sakrale Ort im Wandel*, Ergon, Wuerzburg.
- Glaeser E. L.,
2011 *Triumph of the city*, Macmillan, London.
2018 *Urban Transformations and the future of cities*, in Haas T., Westlund H. ed. by, *In The Post-Urban World. Emergent Transformation of Cities and Regions in the Innovative Global Economy*, Routledge, London pp.15-29.
- Gleixner W.H.,
2015 *Lebenswelt Grossstadt. Eine phaenomenologische Studie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Gorski P.S.,

- 2003 *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press, Chiacago.
- Kinney N.T., Combs T.B.,
2015 *Changes in Religious Ecology and Socioeconomic Correlates for Neighborhoods in a Metropolitan region*, in "Journal of Urban Studies" 38/3: 409-428.
- Knott K.,
2005 *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox, London.
2010 *Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion*, in "Religion and Society. Advances in Research" 1: 29-43.
- Knott K., Krecch V.,
2016 *Iconic Religion in Urban Space*, in "Material religion" 12:2 pp. 123-136.
- Meyer B., Kroesen J.E.A.,
2010 *Recycling Sacred Space: The fate of Financially Burdersome and Redudant Churches in nederlands*, in Post P., A.L. Molendijk (eds.), *Holy Ground. Re-Inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters Leuven pp,179-210.
- Lanwerd S. ed. by,
2016 *The Urban sacred. How Religion Makes and Takes Place in Amsterdam*, Berlin and London, Metropol, Berlin.
- Lanz S.,
2014 *Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to repopulate Urban Theory with Religion*, in Becker J. E aa. Edited by, *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Muellers, Viadrina, pp.16-47.
- Ledeur L., Choi E.,
2018 *The Changing Landscape of Sacred Buildings*, in Simons R.A., DeWine G., Ledebur L with Wertheimer L.A., *Retired, Rehabbed, Reborn. The Adaptive Reuse of America's derelict Religious Builings and Schools*, The Kent State University.
- Lefebvre H.,
2009 *State, Space, World. Selected Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
2014 *Il diritto alla città*, Ombre corte, Verona.
2018 *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, ombre corte, Verona.
- Levinas E.,
1977 *Du sacré au saint*, Minuit, Paris.
- Luhmann N.,
1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.,
2000 *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..
- Lynch N.,
2016 *Domesticating the church: the reuse of urban churches as loft living in the post-secular city*, "Social and Cultural Geography", 2016 VOL 17, NO. 7, 849-870.
- Martin D.,
2011 *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Ashgate, Farnhem.
- McLaren D., Ageyman J.,
2018 *Sharing cities for a smart and sustainable future*, in Haas T., Westlund H. ed. by, *In The Post-Urban World. Emergent Transformation pf Cities and Regions in the Innovative Global Economy*, Routledge, London pp.322-335.
- Mehrotra R., Vera F. by,
2018 *Ephemeral urbanism. Looking at extreme temporalities*, in Haas T., Westlund H. ed., *In The Post-Urban World. Emergent Transformation pf Cities and Regions in the Innovative Global Economy*, Routledge, London pp,44-55.
- Morice-Brubaker S.,

- 2013 *The Palce of the Spirit*, Pickwick, Eugene.
- Narayanan Y. Edited by,
2015 *Religion and Urbanism. Reconceptualising sustainable cities for South Asia*, Routledge London.
- Odenthal A.,
2010 "*More romano*". *Le chiese nella storia delle città: il caso di Colonia*, in Boselli G. a cura di, *Chiesa e città*, Edizioni Qiqajon pp.63-78.
- Parekh T.,
2009 *Of Armed Guards and Kente Cloth: Afro-Creole Catholics and the battle for St.Augustne Parish in Post-Katrina New Orleans*, in "American Quarterly" 61/3: 557- 581.
- Parsons T.,
1968 *Christianity*, in Sills D.L. editor, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol.2, Macmillan, New York, pp.435-447.
- Pew Research Center,
2018 *Being Christian in Western Europe*, www.pewforum.org
- Post P., Molendijk A.L. eds.,
2010 *Holy Ground. Re-Inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters, Leuven.
- Rahner H.,
1971 *L'ecclesiologia dei Padri*, Ed. Paoline, Roma.
- Ratzinger J.
1954 *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustinnien*, Paris, 21-24 Septembre 1954, Communications, Etudes Augustiniennes, pp.965ss.
- Romano J.F.,
2014 *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, Ashgate, Farnham.
- Samara T.R., He S., Chen G. ed. by,
2013 *Locatung Right to the City in the Global South*, Routledge, London.
- Sassen S.
2006 *Cities in a World Economy*, Oine Forge Press, London.
2009 *Cities*, "Global Age SAIS Review" vol. XXIX no. 1 (Winter-Spring 2009).
2011 *The Global City Today: Advantages of Specialization and Costs of Financialization*, in Amen M. e aa. Ed. by, *Cities and Global Governance. New sites for International Relations*, Ashgate, London, pp.177-201.
2013 *A Focus on Cities Takes Us Beyond. Exisnng Governance Frameworks*, in Stiglitz J.E., Kaldor M. ed. by, *Question for Security. Protection Without Protectionism and the Challenge of Global Governance*, Columbia University Press, New York.
2018 *Global Cities: Places for Researching the Translocal*, in Edited by S. Hall, R. Burdett, *The SAGE Handbook of the 21st Century City*, Sage, London pp.143-158.
- Schmid C.,
2012 *Henri lefevre, the Right to the City, and the New Metropolitan Main Stream*, in Brenner N., Marcuse P., Mayer M. ed. by, *Cities for People, Not for Profit. Critical urban theory and the right to the city*, Routledge, London, pp.42-62.
- Seitz J.C.,
2011 *No Closure. Catholic Practice and Bostonn's Parish Shutdowns*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sengers E.,
2015 *Kirche, Kommerz, Kommune*, in Gehards A., de Wildt K. Hrgv., *Der sakrale Ort im Wandel*, Ergon, Wuerzburg pp.79-92.
- Sennett R.,
2018 *The open city*, in Haas T., Westlund H. ed. by, *In The Post-Urban World. Emergent Transformation of Cities and Regions in the Innovative Global Economy*, Routledge, London

pp.97-106.

2018 *The Public Realm*, in Hall S., Burdett R. ed. by, *The Sage Handbook of the 21st Century City*, Sage, London pp.585-601.

Sheldrake P.,

2014 *The Spiritual City. Theology, Spirituality, and the Urban*, Wiley Blackwell, Oxford.

Simons R.A., Choi E.,

2018 *A Statistical Analysis of Religious and School Building Rehabilitation in the United States*, in Simons R.A., DeWine G., Ledebur L with Wertheimer L.A., *Retired, Rehabbed, Reborn. The Adaptive Reuse of America's derelict Religious Buildings and Schools*, The Kent State University Press, Kent pp.31-54.

Tonnaer J.,

2010 *Collective Memorial Rituals in a Dutch Landscape*, in Post P., A.L. Molendijk (eds.), *Holy Ground. Re-Inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters Leuven pp.145-178.

Torres F.,

2016 *A secular acceleration: Theological foundations of the sociological concept "social acceleration"*, in "Time & Society" Vol. 25(3) 429-449.

Turner B.S.,

2011 *Religion and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Urry J.,

2001 *The Sociology of Space and Place*, in Blau J.R. ed. by, *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Oxford pp.3-15.

Vasquez M.A., Knott K.,

2014 *Three dimensions of religious place making in diaspora*, "Global Networks" 14, 3: 326-347.

Walter T.,

2001 *From cathedral to supermarket: mourning, silence and solidarity*, in "The Sociological Review" pp. 494-511.

Whilelm-Solomon M., Nunez L., kankond Busaka P., Malcomess B. eds.,

2016 *Routes and Rites to the City. Mobility, Diversity and Religious Space in Johannesburg*, Palgrave Mcmillan, London.

Whyte W.,

2015 *The Ethics of the Empty Church: Anglicanism's Need for a Theology of Architecture*, on "Journal of Anglican Studies" 13(2): 172-188.