

Luca Diotallevi

Università di Roma Tre | luca.diotalleve@uniroma3.it

KEYWORDS

chiesa (edificio); secolarizzazione; ordine sociale; rito religioso; cristianesimo

ABSTRACT

L'obiettivo del saggio è quello collocare la questione della forma degli edifici di culto cattolici nella fase presente del processo di secolarizzazione, con particolare riferimento al caso italiano e in prospettiva sociologica. In primo luogo si metterà in luce la rilevanza dei manufatti per la comprensione sociologica della secolarizzazione. Il passaggio successivo sarà dedicato alle relazioni, reciproche e importanti, tra forma dell'edificio di culto e tipo di ordine sociale. Tali relazioni saranno illustrate concentrando sul rapporto tra la dimensione religiosa del cattolicesimo e diverse varianti di secolarizzazione. Elaborata su questa base una tipologia di forme del religioso di matrice cattolica, si concluderà mostrando come la soluzione di alcune questioni architettoniche può influire sul prevalere o meno dell'una o dell'altra delle diverse forme che la dimensione religiosa del cattolicesimo può assumere di fronte alla sfida che gli pone la fase di corso del processo di secolarizzazione.

English metadata at the end of the file

La Chiesa e le sue chiese tra *polis* e *civitas*

LA SOCIOLOGIA E LA DIMENSIONE MATERIALE DELLA SECOLARIZZAZIONE

La secolarizzazione, anche nella fase che ne stiamo sperimentando, è un caso del complesso rapporto tra religione e sociale. Più precisamente, *secolarizzazione* intende gli stati e le dinamiche in cui via via si determina il rapporto tra religione e modernizzazione.¹ È questo un rapporto non semplice poiché la religione, come ogni altro fenomeno sociale, con tutto il resto della realtà sociale intrattiene una relazione tanto passiva quanto attiva. Almeno per la sociologia, disciplina qui interpellata, nel corso della secolarizzazione e come secolarizzazione la religione subisce limiti e influenze generate da tutto il resto del sociale, e a tutto il resto del sociale impone limiti e influenze.²

Ad aumentare la complessità dell'oggetto *secolarizzazione* si aggiunge il fatto che il cristianesimo – che su tutti i versanti della modernizzazione almeno sino a oggi ha giocato un ruolo di primissimo piano – è fenomeno storico non riducibile alla sua sola dimensione religiosa, comunque

la si intenda. Piuttosto il cristianesimo è tradizione non solo-religiosa, ma anche-politica, anche-economica, anche-artistica, anche-scientifica e via dicendo. Sebbene nella forma del dramma, ciò è ancora più evidente in quella Europa continentale centro-occidentale nella quale ci troviamo, e che sta sperimentando una crisi presumibilmente irreversibile di un'epoca e di un mondo in cui con notevole successo si è tentato di ridurre il cristianesimo a religione, a solo-religione.³ Se nello studio del rapporto tra chiese e città non adottiamo una prospettiva analitica capace di fare i conti con tanta complessità, sarà impossibile comprendere che e come – contemporaneamente – la modernità ha radici e motori cristiani, e il cristianesimo è sfidato dal radicalizzarsi di questa stessa modernizzazione. Né – se non accettassimo di fare i conti con tanta complessità – riusciremmo mai a comprendere perché la presente stagione della crisi del cristianesimo come religione non si stia affatto rivelando come

stagione del trionfo della laicità, ma come momento di un *religious booming* davvero impetuoso e da tratti che ancora alla fine del Novecento risultavano largamente inattesi.⁴ Se avviciniamo il problema del rapporto tra religione e sociale dal punto di vista appena accennato, possiamo facilmente notare che tale rapporto non vede protagonisti solo credenze individuali e strutture, istituzioni e sistemi sociali, ma – come ogni fenomeno sociale – coinvolge in un ruolo tanto passivo quanto attivo anche elementi materiali: oggetti apparentemente dati e inerti, corpi animati,⁵ artefatti,⁶ spazi⁷ e contesti cosiddetti naturali. Per rendersi conto di quanto ciò sia vero nel caso del rapporto tra religione e modernizzazione, è sufficiente ricordare la cura per gli edifici religiosi e le loro pietre mostrata persino dai protagonisti dei moti a sostegno della più radicale laicizzazione. Persino loro mostrarono una cura accanita e a modo suo scrupolosa per la dimensione materiale del religioso pari forse solo a quella che le *pietre della religione* hanno sperimentato in momenti di conflitto religioso o di trapasso da una cultura religiosa a un'altra. È in circostanze del genere che più facilmente si comprende quanto persino delle pietre (come ogni altra forma di materialità coinvolta in processi socio-religiosi) possono essere impiegate come e trasformate in mezzi di diffusione⁸ della comunicazione religiosa,⁹ ovvero in ciò di cui, sociologicamente parlando, il sociale è *fatto* e di cui è dunque anche *fatta* la religione se considerata dal punto di vista di questa disciplina. Insomma, la secolarizzazione che abbiamo sperimentato e che sperimentiamo, dal punto di vista sociologico, è fatta tra l'altro anche di chiese costruite e ricostruite, di chiese più o meno visitate o non più visitate, abbattute, abbandonate, ristrutturate, restaurate, trasformate, messe sotto la tutela di autorità non religiose o di religioni diverse da quella per cui furono costruite.¹⁰ Come potremmo mai capire (almeno sociologicamente) qualcosa del cristianesimo, del suo rapporto con il contesto sociale con cui è intrecciato e di cui è parte, e della sua auto-comprensione, se non anche studiando il passaggio dalla "stanza al secondo piano"¹¹ alla utilizzazione o alla libera imitazione delle preesistenti basiliche?¹² Come potremmo capire qualcosa del rapporto tra cristianesimo e modernizzazione se non anche studiando le chiese romaniche, le cattedrali gotiche, e poi anche la sorte loro toccata per mano di architetti e altri artisti interpreti degli *input* provenienti da committenti della cosiddetta *controriforma cattolica*? E via di seguito.

LE CHIESE E LA CITTÀ

Nella prospettiva analitica adottata è possibile, seppur brevemente, evidenziare tre elementi che ci accompagneranno nello sviluppo del ragionamento.

- Anche per la dimensione materiale del rapporto tra religione e contesto sociale, e a maggior ragione nel caso del cristianesimo, vale che ciascun fattore perturba ed è perturbato da tutti gli altri. Ciò aiuta a dar conto del fatto che l'arte cristiana riflette tanto quanto influenza, limita tanto quanto è limitata da tutto il contesto sociale in cui opera, naturalmente religio-

ne inclusa. Inoltre, per la dimensione materiale dei rapporti che stiamo considerando vale e pesa molto anche un fattore che potremmo definire tecnologico. Certe forme architettoniche o certe soluzioni artistiche possono essere adottate solo una volta che esse sono divenute note e praticabili. Si pensi al peso che nella architettura ecclesiale ha avuto la riscoperta o la invenzione di soluzioni strutturali prima dimenticate o semplicemente impossibili: ad esempio certo tipo di arcate.

- Di certo la interazione tra cristianesimo ed edilizia non è limitata al caso degli edifici di culto. Anche per tante altre ragioni la vita cristiana deve far i conti con il costruire, ristrutturare o distruggere. Si pensi al caso delle sepolture o a quello degli *scriptoria* medievali. Tuttavia credo sia difficilmente negabile che le esigenze liturgiche hanno offerto la maggioranza delle occasioni più importanti nelle quali vita cristiana e *ars aedificatoria* hanno dovuto fare i conti l'una con l'altra. Ciò letteralmente obbliga il sociologo e il sociologo della religione a occuparsi anche degli edifici delle chiese (incluso tutto ciò che contengono e le costituisce), e delle vicende di vario segno che le riguardano. Sicché non dovrebbe stupire che il sociologo della secolarizzazione si occupi di quello che capita agli edifici destinati a riti religiosi né dovrebbe stupire che chi si occupa ad altro titolo degli edifici delle chiese sia attento alla eventualità, mai scontata, che la sociologia dica qualcosa di utile a riguardo di questi.
- Per motivi altrettanto cogenti e precisi il sociologo della religione, il sociologo del cristianesimo, e dunque il sociologo della secolarizzazione debbono prestare grande attenzione alla relazione tra chiese e città. Per ragioni storicamente solidissime, ovvero perché gli edifici di culto cristiani sono comparsi e non casualmente innanzitutto in contesto urbano. Questi stessi motivi traggono forza ulteriore dal fatto che la vita e la vicenda cristiane non escludessero affatto e anzi suggerissero o addirittura prescrivessero momenti di vita radicalmente extraurbana. Anche quando il cristianesimo e alcune sue espressioni religiose hanno cominciato a collocarsi fuori città, lo hanno fatto mantenendo una relazione strettissima con questa; una relazione magari polemica e di contestazione, ma certamente mai di indifferenza.¹³ Sin dagli inizi del cristianesimo, e per ciò che ne sappiamo secondo una scelta che fu già di Gesù di Nazareth,¹⁴ della vicenda cristiana la città è stato il teatro principale. Come se tutto questo non bastasse, attualmente ci è dato osservare che ancora una volta è quello urbano il contesto della massima vitalità del religioso,¹⁵ il contesto del *religious booming* cui si è già detto, e ciò a cominciare dalle grandi e vitalissime *global cities*,¹⁶ e non meno dalle megalopoli del *Global South*. Accanto a questi tre elementi vale la pena ricordare che la varietà degli effetti cui dà luogo l'incontro tra

cristianesimo e contesto urbano è influenzato e influenza l'evolvere delle tradizioni liturgiche,¹⁷ e, ancora più alla radice, è influenzato e influenza il ben più complesso paradigma ebraico-cristiano del *santo* rispetto al paradigma pagano del *sacro*. In breve, è quasi banale dire che sin dall'inizio la città influenza pesantemente il cristianesimo e il cristianesimo comincia a cambiare la città, e che la liturgia e i riti religiosi ispirati dal cristianesimo svolgono un ruolo decisivo dentro questo groviglio di relazioni.¹⁸

LA DOMANDA-GUIDA

Sulla base di quanto detto sin qui, la domanda-guida da cui lasciar orientare il presente tentativo potrebbe essere formulata nel modo seguente: *come è possibile riassumere lo stato del processo di secolarizzazione nel quale si svolge attualmente il rapporto tra chiese e città?*

Lungo questa direzione ci si muoverà in due passi successivi. Nel primo passo si fornirà uno schema molto semplificato per comprendere il senso del processo di secolarizzazione in modo utile rispetto alla questione in discussione. Con il secondo passo verranno indicati alcuni tratti dell'approdo presente (ovviamente provvisorio) del processo di secolarizzazione.

Varianti di modernizzazione e varianti di secolarizzazione

Conviene partire da una definizione di modernizzazione¹⁹ e lo faremo adottandone una che appartiene alla famiglia più diffusa delle definizioni sociologiche di questo processo (1985). Già con Weber si può dire che la modernizzazione si manifesta come progressiva differenziazione delle diverse "sfere sociali" (seguendo le sue classiche *Considerazioni intermedie della Sociologia delle religioni*: politica, economia, religione, scienza, arte e via dicendo. Qualcosa di simile insegnano anche Durkheim e Simmel.²⁰ Venendo ad autori più recenti e aumentando la ricchezza di dettagli della definizione si può dire – con Luhmann – che il processo di modernizzazione consiste nella emersione e poi nella progressiva radicalizzazione *del primato della differenziazione per funzioni della società su ogni altra forma di differenziazione sociale*. Ovviamente, né la emersione di questa particolare forma di differenziazione sociale, né la sua radicalizzazione, né la lista dei sottosistemi funzionalmente specializzati o delle "sfere" del sociale hanno alcunché di necessario o di irreversibile. Per far solo un esempio, ciò che in genere viene chiamato globalizzazione non è altro che uno degli effetti della radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale, ovvero il fatto che attualmente a funzionare è un (solo) sistema politico globale, un (solo) sistema economico, un (solo) sistema religioso globale, un (solo) sistema scientifico globale e così via.²¹ Questi sottosistemi specializzati largamente autonomi l'uno dall'altro si perturbano reciprocamente. Per fare un altro esempio, con *secolarizzazione* si intende allora una dimensione del processo di modernizzazione.²²

Come noto, il processo di modernizzazione ha molte varianti.²³ Ai nostri fini, e dato lo spazio a disposizione, conviene concentrarsi esclusivamente su due di esse, le più dif-

fuse. Detto altrimenti: conviene concentrare la attenzione su quella che può essere considerata la principale linea di faglia tra le diverse varianti di modernizzazione.

Anche in società radicalmente differenziate, altamente complesse nel loro insieme e altrettanto contingenti in ciascun loro elemento, *il problema della integrazione sociale* non può rimanere senza una qualche soluzione. Anzi, è proprio in una società a modernizzazione avanzata che il problema della integrazione si manifesta in modi più pressanti che mai.

La integrazione di società primariamente differenziate per funzioni viene operata innanzitutto attraverso accoppiamenti strutturali²⁴ tra i vari sottosistemi funzionali. In pratica, due o più sottosistemi sociali utilizzano per i propri scopi e ciascuno a modo suo una stessa struttura sociale o più strutture sociali. Ad esempio, il sottosistema scientifico e quello economico utilizzano la stessa aritmetica, il sottosistema politico e il sottosistema giuridico hanno a che fare (in modo diversissimo l'uno dall'altro) con le stesse leggi positive. Ciò rivela come funziona questo genere di *strukturelle Kopplungen* e non invece quali contenuti esse assumano caso per caso.

L'insieme degli accoppiamenti strutturali tra sottosistemi sociali funzionalmente specializzati e differenziati è concettualizzato come *configurazione societale*.²⁵ In questa si riflette e allo stesso tempo funziona una parte importante della opera di integrazione sociale (essa stessa assai complessa e assai contingente in ogni suo elemento e in ogni suo stato).

Siamo così giunti al punto. È ben noto e non da oggi che *due* sono i principali o per lo meno i più diffusi modelli di configurazione societale moderna (così come è ben noto che ciascuno di essi si manifesta in modi diversi sia livello globale che a livello regionale, ma anche di tutto ciò non è certo possibile trattare nei limiti del presente contributo).²⁶ *In uno* dei due modelli la configurazione societale è meno centralizzata, non è organizzata ed è più flessibile, *nell'altro* modello è più centralizzata, è tendenzialmente organizzata ed è meno flessibile. *Di questa seconda variante* il caso principale e più noto, se non l'unico, è quello in cui è una organizzazione politica a pretendere di recuperare una supremazia sull'intero sistema politico e sulla intera società. Perseguendo il suo disegno egemonico la organizzazione politica in questione sottopone a una torsione e a un freno il processo di differenziazione funzionale e dunque quello di modernizzazione.²⁷ *Se con il primo modello* siamo di fronte a una configurazione societale di tipo *poliarchico*, *con il secondo modello* siamo di fronte a una configurazione societale di tipo *monarchico*. Lo "Stato" (nel senso proprio del termine sovrano,²⁸ *superiorem non recognoscens*) e il sistema degli "Stati"²⁹ sono i tipici protagonisti di una forma intenzionalmente monarchica di configurazione societale e, d'altro canto, queste realtà sociali fanno la loro comparsa e sopravvivono solo in un contesto che consenta quel particolare regime di configurazione sociale.

Se si vuole, e non senza ottime ragioni storiche e teoriche, ci si può rappresentare questo conflitto tra *due modelli* diversi e per tanti versi opposti di integrazione di una società mo-

terna come una riedizione – per l'appunto moderna – del conflitto classico tra *civitas* e *polis*.³⁰ Una delle prospettive più nitide su tale opposizione è offerta dal rapporto tra diritto e politica.³¹ Nei regimi di *common law* il rapporto tra diritto e politica è regolato in modo tendenzialmente affine a quanto avveniva nella *civitas*; nei regimi di *civil law* lo stesso rapporto è regolato in modo tendenzialmente affine a quanto avveniva nella *polis*. Usando una terminologia diversa, potremmo dire che i modelli poliarchici di integrazione di una società a modernizzazione avanzata sono quelli delle *stateless societies* (del mondo euro-britannico e poi diffusi con la diaspora anglosassone) mentre quelli monarchici sono propri delle *state centred societies* (prevalenti nell'Europa continentale centro-occidentale anche se vi hanno incontrato contraddizioni, come quella della Costituzione della Repubblica Italiana, e ve ne incontrano, come avviene con la avventura cominciata come C.E.C.A., e che oggi è nota come Unione Europea).

Un altro modo piuttosto agevole di distinguere questi due modelli di integrazione sociale secondo la medesima linea di faglia, modo in questa sede ancora più utile, è quello di analizzare i rapporti tra religione e spazio pubblico e particolarmente tra religione e politica. Il modello monarchico delle *state societies* è quello non solo caratterizzato, ma fondato sul confessionalismo e sul suo grado estremo: la laicità.³² Il modello poliarchico delle *stateless societies* è quello non solo caratterizzato, ma fondato sulla libertà religiosa.³³

Aver gettato un po' di luce sulla linea di faglia che separa i due principali modelli di integrazione di una società moderna aiuta a chiarire le due principali varianti del processo di *secolarizzazione*.³⁴ Al maturare di una soluzione poliarchica per il problema della integrazione di una società moderna, e allo stabilirsi di un regime di libertà religiosa, corrisponde una secolarizzazione per differenziazione; al maturare della soluzione monarchica propria delle *state centred societies* e di un regime di laicità corrisponde quella variante di secolarizzazione che Hegel forse meglio di chiunque ci aiuta a comprendere, grazie all'impiego del concetto di *Aufhebung*,³⁵ come secolarizzazione per sostituzione.

La prospettiva analitica sin qui adottata ci è di grande aiuto per elaborare tre parametri che dovrebbero rivelarsi utili in vista del compito qui assegnato di delineare almeno per sommi capi alcuni dei principali tratti caratterizzanti il momento presente del processo di secolarizzazione.

- (a). Quale è il grado di autonomia funzionale – e in primo luogo di autonomia dal potere politico – cui aspira e che è in grado di raggiungere la religione?
- (b). Quale grado di rilevanza extra-religiosa la religione intende raggiungere e eventualmente è in grado di raggiungere?
- (c). Un dato attore, nel nostro caso il cattolicesimo nell'insieme delle sue varianti o in ciascuna di esse, si autocomprende come solo-religioso o come anche-religioso?

Se combiniamo i parametri (a) e (b) abbiamo una tipolo-

gia a quattro possibilità – null'altro che idealtipi in senso weberiano – da mettere alla prova nella analisi delle forme religiose della modernità e dunque anche delle religioni di matrice cattolica: *ecclesiale* (+a / +b), *neo-confessionale* (+a / -b), *mercificata-commodified*³⁶ (-a / +b). A queste tre forme si aggiunge una quarta, residuale, caratterizzante un attore religioso che accetta la propria marginalizzazione senza opporre resistenze o quasi (-a / -b).

È evidente, e sul punto convergono tanto la analisi delle scienze sociali quanto il magistero attraverso il quale il cattolicesimo si autocomprende, che le religioni di matrice cattolica assumono *forma ecclesiale* – come almeno in linea di principio dovrebbero – se e nella misura in cui in esse vi prevale una autocomprendimento *non-solo religiosa o ben-più-che-solo-religiosa*. Invece, tanto il cattolicesimo religioso di forma *confessionale* quanto quello di forma *mercificata-commodified* emergono se e nella misura in cui in essi prevale in una qualche forma la autocomprendimento del cattolicesimo come *solo-religione*. A distinguere le forme di religione *neoconfessionale* (anche di matrice cattolica) da quelle *mercificate-commodified* (anche di matrice cattolica) sono il grado di autonomia che si cerca di raggiungere e di mantenere rispetto al potere politico (minore nel caso del neoconfessionalismo e maggiore in quella della *commodified religion*) e il grado della pretesa di rilevanza extrareligiosa (maggiore del neoconfessionalismo e minore in quello della *commodified religion*).

Per limitarsi a un esempio, è evidente che la figura dell'apostolato dei laici (come definita dal Vaticano II, e come emersa nella storia che ha preparato questo Concilio e nella parte più fedele della ricezione dello stesso) è pensabile solo nell'ambito di un cattolicesimo religioso di forma ecclesiale, mentre risulta assolutamente estranea tanto a forme di cattolicesimo religioso neoconfessionali quanto a forme di cattolicesimo religioso *mercificato-commodified*, e tendenzialmente opposta al profilo di quelli che oggi spesso vengono chiamati *operatori pastorali laici*. Per rendersene conto è sufficiente prestare attenzione a come questi ultimi nel corso dei riti tendono a raccogliersi presso il clero e a separarsi dal popolo.

Una volta offerto uno schema analitico, seppur in termini molto semplificati, è ora possibile compiere il secondo dei passi annunciati.

Il presente della secolarizzazione come contesto del rapporto tra chiese e città

In un contributo come questo non è materialmente possibile giungere alla interpretazione del momento presente del processo di secolarizzazione attraverso una dignitosa ricostruzione storica. Ciò di cui ci si deve accontentare è la indicazione sommaria di alcuni passaggi, per poi concentrarsi prevalentemente sul presente e con pressoché esclusiva attenzione allo scacchiere dell'Europa continentale centro-occidentale.

In questo scacchiere e senza rilevanti differenze rispetto alla Europa insulare e britannica, dal X al XV secolo il processo di secolarizzazione ha avuto i tratti prevalenti (prima accennati e poi più marcati) assimilabili a quanto riassunto

nel modello della *secolarizzazione per differenziazione*.

Dal XVI secolo, a seguito di un non certo breve periodo di incubazione, in Europa continentale, ma non in quella insulare e britannica, ha preso forma e si è affermato il tipo di *secolarizzazione per sostituzione*, per intenderci quello del *cuius regio eius et religio* sancito prima con Augusta (1555) e poi con la Pace di Westfalia (1648). Contemporaneamente al formarsi e affermarsi del regime di secolarizzazione per sostituzione, nel cristianesimo la autocomprensione come *ben-più-che-solo-religione* è stata soppiantata da una prevalente autocomprensione come *solo-religione*.

Con il Novecento, e nel modo più manifesto con quelli che storici e sociologi chiamano i "long Sixties",³⁷ è stato possibile osservare l'esaurirsi del ciclo delle *state centred societies* e della *secolarizzazione per sostituzione*, e dunque della religione di forma confessionale e della laicità come suo caso estremo. Ciò ha comportato una ripresa della autocoscienza del cattolicesimo come *anche-religione* (invece che come *solo-religione*), e una tendenziale riduzione (in questo campo e non solo) delle differenze tra Europa continentale centro-occidentale e mondo anglosassone. Di questo ultimo passaggio è difficile trovare un indicatore più valido e attendibile dell'imporsi tanto nell'ordine sociale vigente quanto nel magistero cattolico del *principio di libertà religiosa*,³⁸ e della crescita di importanza del ruolo, contrastato prima e ratificato poi, del laicato cattolico e del suo specifico apostolato tanto nella *civitas* quanto nella *ecclesia* (a maggior ragione visto il contesto in cui interviene questo contributo, è decisivo non dimenticare quanto il processo di risveglio dell'apostolato dei laici sia stato alimentato e abbia a sua volta alimentato quello che viene chiamato il *movimento liturgico*). Sul punto – e non solo su questo punto – la Costituzione Italiana del 1948 e il magistero del Vaticano II costituiscono due pietre miliari capaci di fugare qualsiasi dubbio, per quanto oggi sistematicamente e anche dall'interno contraddette, manomesse o rimosse.

È persino sin troppo facile affermare che ciascuna di queste fasi (e in ciascuna delle aree geografiche interessate) ha visto l'arte ispirata da una o un'altra variante di cattolicesimo religioso, e in particolare l'edilizia dedicata alla realizzazione o alla ristrutturazione degli edifici finalizzati al culto liturgico, non solo risentire, ma contemporaneamente anche influenzare e non di rado anticipare gli sviluppi del processo cui ci si sta riferendo. Nei limiti di quanto compete a chi scrive è possibile aggiungere una sola osservazione: sarebbe ingenuo e fuorviante immaginare perfette corrispondenze tra le varie dimensioni del processo di secolarizzazione nelle sue varie fasi invece che – più realisticamente – un susseguirsi di attriti, resistenze e influenze.

Lo scenario di fronte al quale ci troviamo oggi, e che viene manifestandosi a cominciare dagli ultimi anni del Novecento, è ancora una volta mutato.³⁹ È questo nuovo scenario che più direttamente deve fare da sfondo alla riflessione su chiese e città alla quale siamo stati qui invitati. Di tale nuova situazione non è qui possibile indagare né le forme principali né tanto meno le cause. Ancora una volta ci si dovrà accontentare di una semplificazione – speriamo utile – consistente nella messa in luce di uno squilibrio e di alcune

delle ragioni che lo rendono inedito.

Il corso più recente e tutt'altro che coerente e bilanciato del processo di modernizzazione avanzata e di globalizzazione ha suscitato reazioni fortissime. La più evidente di esse è il ritorno di fiamma non tanto dello Stato come realtà e regime di integrazione sociale, quanto piuttosto della nostalgia dello Stato e di quello che (in parte almeno fantasticando) si ritiene che fossero i vantaggi assicurati dalle *state centred societies*. Questa nostalgia statalista si manifesta anche come ostilità verso le forme raggiunte dalla differenziazione delle sfere sociali (*sovranoismo*), verso i gradi di complessità e di contingenza tollerati dalla modernità radicalizzata, *nonché* verso i meccanismi di limitazione e responsabilizzazione dei poteri, e in particolare di quello politico (*populismo*).

Coerente con tale nostalgia statalista, sovranista e populista, è possibile osservare in ambito religioso, e le religioni a matrice cattolica non fanno eccezione,⁴⁰ il ridimensionamento delle pretese di autonomia del religioso in particolare dal politico, o, in alternativa, la rinuncia a dosi cospicue della pretesa di rilevanza extrareligiosa del religioso. Puntualmente, in particolare in ambito cattolico, l'uno e l'altro si manifestano come crisi e anche come aperto *disprezzo* dell'*apostolato laicale*, cui in un caso corrisponde la *adulazione* dell'*operatore pastorale* (figura per mezzo della quale le autorità ecclesiastiche reclutano manodopera ecclesiastica subordinata) o la *adulazione* del consumatore religioso. La crisi nella ricezione del magistero del Vaticano II, con il successo delle sue caricature e delle sue negazioni, sono solo lo sfondo generale di quel disprezzo e di queste adulazioni. In breve, il momento presente del religioso è testimone – anche nell'ambito del cattolicesimo – di una crescente crisi delle *forme religiose di tipo ecclesiale* e di una affermazione crescente delle forme di religione *neo-confessionale* e di *commodified religion*.

La forza delle soluzioni neo-confessionali è data anche dal rinnovato interesse per il religioso da parte del potere politico, che tende a riscoprire quello e a reimpiegarlo quale strumento di raccolta e di mantenimento del consenso (strumento meno usurato delle ideologie politiche ottocentesche e novecentesche). Il potere politico, anche in forza di questa riscoperta e di questo reimpiego del religioso, ha inaugurato nuove forme di autoritarismo tanto di destra quanto di sinistra (si pensi a Trump⁴¹ o a Bolsonaro o agli eredi di quelli che Zanatta ha definito efficacemente *populismi gesuiti*;⁴² si pensi a Orbàn o a Erdogan, si pensi a Putin o a Xi⁴³ o a Modi... per tacere degli "eroi" di casa nostra⁴⁴). È con riferimento a questa ultima fase del processo che in letteratura si parla di tramonto della laicità e del *secularism* e di ritorno a un *moderate secularism*. Di questa strategia parte essenziale e graditissima sono i notevoli vantaggi materiali che gli attori politici dominanti mettono a disposizione di quegli attori religiosi che si rendono disponibili a soluzioni neoautoritarie, siano esse di destra o di sinistra (a scapito della propria libertà e della propria autonomia). Per altro verso, la forza delle imprese religiose che percorrono la strada della *commodification of religion* risiede nel crescente successo dei beni e dei servizi che queste offrono

su di un mercato sempre più indistinguibile da quello del *leisure*, del divertimento e dell'intrattenimento (ciò comporta una accresciuta competizione tra attori religiosi e attori non religiosi). In questo caso, invece che alle dinamiche politiche, gli attori della *commodified religion* si subordinano alle logiche e ai poteri tipici del sistema economico.

Ricapitolando, lo scenario sociale cui sembra al momento approdato il processo di secolarizzazione e nel quale perciò crediamo vada collocata *la relazione tra chiese e città* è quello di *un religioso di forma ecclesiale in forte e crescente difficoltà* e di *un religioso di forma neoconfessionale e di un religioso commodified in crescente espansione in crescita forte*, e non di rado addirittura aggressiva capaci di penetrare anche all'interno delle istituzioni ecclesiastiche tradizionali. In questo conflitto a tre, inedito per la forza di ciascun attore e per il numero degli esiti potenzialmente possibili, non è difficile riconoscere anche i tratti della contrastata ricezione del Vaticano II. Questa complessa partita, come ogni passaggio del rapporto tra modernizzazione e religione, non si limita a essere uno scontro tra idee. Ma come ha anche una consistente dimensione pratica e una simbolica, esso ha anche una altrettanto consistente dimensione materiale. Questa complessa partita in corso, diciamo pure il conflitto in atto, verrà deciso anche da ciò che avverrà sul versante della edilizia destinata al culto liturgico. Tale competizione anche intra-cattolica tra religioso di forma ecclesiale, religioso di forma neoconfessionale e religioso di forma mercificata verrà decisa anche, e forse non da ultimo, dal *dove* e dal *come* si edificeranno chiese, da *quali* chiese verranno ristrutturare e *come*, da *quali* chiese verranno dismesse e secondo *quali* procedure e a favore di *quali* destinazioni, da *quando* e *come* si arriverà alla demolizione di chiese e *quali*.⁴⁵

Alcuni indicatori di alternative e significati

A questo secondo e ultimo passo del presente discorso è possibile aggiungere un'estensione. Si tratta di segnalare ad artisti, archeologi e architetti alcuni indicatori o, più precisamente, qualcosa che a uno sguardo sociologico potrebbe svolgere questa funzione.

Nella parziale prospettiva della sociologia e con riferimento al rapporto chiese/città, i valori caso per caso assunti da questi indicatori potrebbero rivelare se determinate soluzioni estetiche, architettoniche, ingegneristiche e urbanistiche risultano coerenti con il modello del religioso di forma ecclesiale oppure con il modello di religioso di forma neoconfessionale oppure ancora con il modello di religioso *mercificato-commodified*.

Naturalmente le segnalazioni che seguono non vanno assolutamente considerate esaustive e probabilmente neppure molto precise. Tuttavia, offrendosi a una discussione critica, esse potrebbero costituire una occasione utile alla crescita del confronto interdisciplinare. Né, ovviamente, tali segnalazioni vincolano in alcun modo artisti, ingegneri, architetti o urbanisti, semplicemente mettono loro a disposizione qualche informazione in più.

L'orizzonte entro il quale attualmente si svolge il rapporto chiese/società è quello della religione come fragile sottosistema societale. Tale fragilità ha anche e forse innanzitutto

importanti ragioni interne. Tale sottosistema è attraversato da una vitale e al contempo pericolosamente diffusa sperimentazione circa quello che (per la religione come per ogni sottosistema societale funzionalmente specializzato) è il nodo decisivo.⁴⁶ Ovvero: *nel breve e medio periodo la religione potrà avvalersi di un proprio mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato?* Ovvero, nel breve e medio periodo la religione potrà avvalersi dell'unico tipo di struttura sociale che consente di distinguere cosa è religione (la comunicazione religiosa) da cosa non lo è?

Facciamo due esempi nella speranza di essere un po' più chiari. Potremmo mai immaginare una moderna economia senza la moneta? O ancora: potremmo mai immaginare un sistema giudiziario funzionante quando non si fosse più in grado di distinguere una sentenza da una qualsiasi altra affermazione a proposito di un evento? Ecco il punto: se il sottosistema economico è quella rete di comunicazioni coincidente con tutte le comunicazioni economiche (non sull'economia) e solo con esse, è la moneta ciò che attualmente rende distinguibile una comunicazione economica da una non economica. Ciò che la moneta è per il sottosistema economico, la sentenza è per il sottosistema giudiziario. Ciò detto, cosa nel sottosistema religioso svolge il compito che nel sottosistema economico è svolto dalla moneta e nel sottosistema giudiziario dalla sentenza?

Nel passato ci sono stati luoghi ed epoche in cui gli stati di *trance* oppure certe forme di rito oppure ancora credenze e sistemi di credenze hanno svolto egregiamente la funzione di mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato, specializzato per la comunicazione religiosa (per la comunicazione non *su dio* o equivalenti, ma *con dio* o equivalenti). In quei luoghi e in quei tempi ciò valeva e funzionava indipendentemente dal fatto che i contenuti della comunicazione religiosa fossero accettati o contestati. Nel momento presente, invece, non è così chiaro cosa possa identificare la comunicazione religiosa (la religione) distinguendola da tutto il resto: stati emotivi? Ancora credenze? O di nuovo riti, ma – se così è – riti basati su *performance* o riti basati su liturgie?⁴⁷ Né può più essere tranquillamente escluso *a priori* che la comunicazione religiosa stia perdendo la propria osservabilità e la propria autonomia, e che dunque il sottosistema religioso stia dissolvendosi.

È primariamente intorno a tali questioni che si giocherà la sopravvivenza o meno di una religione come forma sociale autonoma. Ed è per l'egemonia sulla regolazione dell'eventuale futuro *medium* religioso che sono in competizione i tre tipi di religioso: l'ecclesiale, il neoconfessionale e il mercificato.

Il costruire, il demolire, l'abbandonare, il ristrutturare, il ridestinare chiese non si limiterà a riflettere i rapporti di forza che verranno a consolidarsi tra i tre gruppi di contendenti, fase per fase e poi forse stabilmente per un certo periodo di tempo. Al contrario, saranno anche i modi e le forme con cui si costruiranno, si demoliranno, si abbandoneranno, si ristruttureranno, si ridestineranno chiese ad avere una influenza importante e magari a volte decisiva sullo svolgimento e sull'esito di questa competizione a tre. Chi studia il sociale deve saperlo e farci attenzione, così come potrebbe

risultare utile per chi costruisce, demolisce, abbandona, ristruttura, ridestina chiese essere consapevole della portata sociale generale (*gesamtsesellschaftliche*), religiosa e non solo religiosa, delle proprie scelte e delle operazioni che conduce e conclude.

Proviamo allora a indicare un poco più nel dettaglio alcuni di questi indicatori.⁴⁸

Chi fa chiese inevitabilmente risponde a una domanda: cosa è un sacramento – e innanzitutto la eucarestia –, una azione oppure una cosa?⁴⁹ La soluzione data a questa alternativa dipende e influenza la scelta in materia di disposizione dell'altare e dell'ambone, in assoluto e rispetto alla disposizione assegnata a chi presiede la liturgia e a tutti gli altri che partecipando la agiscono.

- Se il sacramento è inteso come cosa, nello scambio di questa cosa a prevalere deve essere il potere dell'offerta o quello della domanda?
- Se di una azione si tratta:
quale rapporto viene a configurarsi tra chi guida questa azione e tutti coloro che vi partecipano? Tale rapporto, ovviamente, viene non poco influenzato dalla collocazione nello spazio tanto di chi guida quanto di chi partecipa senza guidare.
E ancora: chi guida la azione rituale deve essere rappresentato e compreso come portatore di un ruolo all'interno di una organizzazione oppure no?

Come detto, le scelte che vengono adottate nel caso delle alternative appena ricordate influiscono e sono condizionate dal modo in cui nell'aula destinata al culto sono collocati clero e laici.

Naturalmente, qui per laicato vanno intesi coloro che all'interno dello spazio e della dinamica del rito si conservano coerenti con l'indole secolare che dovrebbe caratterizzarli.⁵⁰ Tuttavia, ormai anche in ambito cattolico, si sta assistendo alla legittimazione di un ibrido piuttosto problematico. Infatti, innanzitutto nel corso delle messe, avviene la umiliazione e il declassamento dell'apostolato laicale attraverso la elevazione di rango di *operatori pastorali*. La loro comparsa deforma e rafforza il carattere non tanto ministeriale quanto innanzitutto apicale del clero che partecipa alla liturgia. Come può sperimentare se stesso e comprendersi quale celebrante un laico o una laica che partecipi alla liturgia senza svolgervi mansioni particolari, mentre la forma della stessa liturgia con grande enfasi retorica e simbolica viene segnata dallo svolgimento di mansioni assegnate in vario grado e numero a individui non appartenenti al clero, e mentre costoro vengono spostati nello stesso semipiano nel quale primeggia chi presiede il rito? Se si consenta che viga la regola del *più fai, più appari*, come può *chi non fa nulla* e dunque *non appare affatto* non comprendersi di conseguenza? Come può *chi non fa nulla* non essere tentato di comprendersi e comportarsi come pubblico spettatore? La forma data agli spazi può assecondare o resistere al processo di cui s'è detto.

Se la forma del rito (che sia *performance based* o *liturgy based*) decide delle relazioni ammesse tra azioni rituali e

azioni non rituali di chi partecipa al rito, chi fa chiese o le ristruttura certamente influenza non poco le forme che questa relazione può assumere,

(a). non solo per il modo in cui ripartisce le posizioni di clero e laici nello spazio dell'aula liturgica, ma non di meno dalla forma assegnata:

alle soglie dell'edificio,⁵¹ alla porta o alle porte che all'aula liturgica consentono l'accesso, al sagrato.

(b). Non da ultimo, il rapporto dentro/fuori per una chiesa è deciso anche dal flusso di luci, di suoni e di odori che viene materialmente costruito e consentito in ciascuna delle due direzioni: da fuori a dentro e da dentro a fuori.

Guai a sottovalutare questo punto. Si tratta di un punto decisivo per la definizione della sofisticatissima, paradossale,⁵² soluzione che il cristianesimo vorrebbe dare al problema della identità della Chiesa e del credente. *In una chiesa adeguata ad un religioso di forma ecclesiale sarebbe necessario materializzare un fuori interno al dentro e un dentro non dissimile, ma neppure confuso con il fuori.*

(c). Certamente in una chiesa cattolica nulla dipende da e decide del rapporto dentro/fuori quanto la collocazione, poi anche la forma del battistero e prima ancora la sua presenza/assenza.

La questione che stiamo affrontando è questione che non solo tocca, ma che tendenzialmente decide un nodo cruciale per il cattolicesimo: la questione della parrocchia, ovvero la questione di quella mediazione non *de iure divino* che – almeno sulla carta – dovrebbe mantenere il cattolicesimo religioso entro un quadro di ecclesialità e così distinguerlo da altre varianti di cristianesimo, più o meno recenti, congregazionaliste o dalla forma di culto, di setta, di movimento o qualsiasi altra non *di chiesa*. Poche cose istituiscono questa differenza quanto (a) il carattere territoriale della competenza della istituzione localizzata in una chiesa parrocchiale e (b) il carattere burocratico del presbitero che presiede le liturgie (ovvero non scelto dai *fedeli* né investito da loro). In entrambi i casi si tratta, e non per caso, di elementi ribaditi dalla rinnovata, e per questo davvero fedele alla tradizione, forma del rito liturgico cattolico scaturita dal magistero del Vaticano II e dal pontificato montiniano. *Il costruire, l'abbattere, il ristrutturare, l'abbandonare o il ridestinare chiese che si è verificato negli ultimi tempi, che si sta verificando o che si sta progettando valorizzano od occultano la differenza tra una chiesa parrocchiale e una chiesa non parrocchiale?* D'altra parte, almeno dal punto di vista sociologico, del tutto risibile se non speciosa e sospetta appare la argomentazione assai diffusa secondo la quale la accresciuta mobilità sociale implicherebbe il declino, e deciderebbe la inadeguatezza della istituzione parrocchiale. Al contrario, almeno dal punto di vista sociologico, oggi più che mai e più di qualsiasi altra forma nota la istituzione parrocchia è in grado di garantire un religioso di forma ecclesiale. Diversamente le cose si mettono per la parrocchia,

e la valutazione di questa cambia segno, se a quello ecclesiale si preferisce un religioso di forma neoconfessionale o mercificata, cosa sempre meno rara anche in ambito cattolico. Meno che mai poi la istituzione parrocchia è messa in crisi dalla crescente carenza di clero secolare (per altro da trenta anni in calo assai meno di quanto non lo siano i “fedeli”⁵³) visto che, sociologicamente parlando, spesso le istituzioni superano un momento di crisi esattamente *riducendo* la propria numerosità.⁵⁴

Dopo aver aggiunto a questi indicatori tutti gli altri che si saranno mostrati utili, sarà allora giunto il momento di affrontare un quesito per dir così sintetico e tutt’altro che astratto. Le chiese che restano o che resteranno dal combinarsi di costruzioni, demolizioni, abbandoni, ridestinzioni e ristrutturazioni sono o saranno in grado, singolarmente prese e poi anche prese nel loro insieme, di manifestare *il carattere eversivo della Chiesa* e della sua liturgia rispetto a ogni regime che pretenda di affermare un ordine sociale chiuso⁵⁵ e auto fondato?⁵⁶ Di fronte a ogni chiesa cattolica e poi alla rete di tutte le chiese cattoliche occorrerà chiedersi: appare evidente anche da quei mattoni, da quei tetti, da quelle absidi (se ancora ve ne saranno), da quelle porte e da quei sagrati, da quei campanili che lì – in ciascuna di quelle chiese – si radunano donne e uomini che con le loro azioni sono ancora fedeli interpreti della eredità di quelli che Cullmann definì “né anarchici né zeloti”?⁵⁷ O sono solo ostili all’autoritarismo reazionario e indulgenti con quello progressista o viceversa? Quella che ci troveremo di fronte sarà una chiesa – come ebbe a scrivere un giovane Joseph Ratzinger – che materializza una comunità ecclesiale presidio e anima della *Civitas*, e che con la sua sola presenza impedisce lo Stato e ogni forma di *Polis*, foss’anche teocratica e teolatrca? O ci troveremo un’altra volta di fronte a null’altro che un supermercato di quel genere di merci che la World Trade Organization identifica con il codice “9591” (beni e servizi religiosi),⁵⁸ oppure all’area di raccolta di un segmento di un *popolo* che esiste solo nei miti diffusi da chi concentra il potere, alimenta la rabbia e diffonde la paura, massimamente la paura della libertà?

Di questo interrogativo può essere intesa come parte decisiva la scelta della soluzione che volta per volta viene data al problema del rapporto tra chiesa e tessuto urbano.

Un aspetto decisivo di questo rapporto è la resistenza o meno alla trasformazione della ricerca di proporzioni in ossessione per le simmetrie e fastidio per ogni segno di trascendenza e di incarnazione.

Un altro suo aspetto decisivo è quello del rapporto tra chiesa e piazza e dunque della opzione per una determinata idea di piazza piuttosto che per un’altra: Tien An Men, la Piazza Rossa o la piazza di un comune e dunque di una *civitas*?

CONCLUSIONI

A qualcuno potrebbe venire in mente che, in fondo, la prospettiva con la quale affrontare le alternative di cui s’è detto era già stata definita da Alessandro Manzoni in alcune delle *Osservazioni sulla morale cattolica*⁵⁹ o da Antonio Rosmini nelle pagine dedicate a qualcuna delle *Cinque piaghe*.⁶⁰ A maggior ragione qualcun altro potrebbe dire che il ma-

gistero del Vaticano II e la storia che lo ha preparato, non da ultimo storia di laicato vero, a queste domande avevano fornito una risposta chiara e – nella riforma che ne seguì – indicazioni abbastanza precise e *cantierabili*.

In effetti è così. Di fronte a osservazioni come queste due non saprei dire altro se non che ciò di cui si è appena trattato altro non è che uno dei tanti capitoli della faticosa, contraddittoria e spesso contraddetta, ricezione del magistero conciliare e di quello montiniano. O che è anche *altro* da questo (ammesso e non concesso che davvero di *altro* si tratti), ovvero che sin qui non si è trattato d’altro che di una dimensione particolare e cruciale della crisi globale e locale che il modello di ordine sociale ispirato alla *Civitas* sta vivendo sotto i colpi dei nostalgici di regimi ispirati alla *Polis*. Sotto gli occhi di tutti è che questi ultimi vedono coinvolti stuoli di gregari muniti di incenso e prodighi di ben ripagate benedizioni.

¹ Per alcuni argomenti a sostegno della non utilizzazione della categoria di post-moderno per la contemporaneità cfr. Luca Diotallevi, *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione* (Rubbettino, 2014).

² E non è tutto. La religione, come ogni altro tipo di fenomeno sociale, è qualcosa che ha a che fare e con cui hanno a che fare anche i sistemi psichici. Per questi ultimi la religione non è esattamente la stessa cosa che è per i sistemi sociali, eppure l’una limita e influenza l’altra e viceversa (cfr. il cap. 1 di Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Suhrkamp, 1977).

³ Luca Diotallevi, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale* (Edizioni Dehoniane, 2017).

⁴ Luca Diotallevi, *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo* (Rubbettino, 2019).

⁵ Manuel A. Vasquez, *More than Belief. A Materialist Theory of Religion* (Oxford University Press, 2011).

⁶ Philip S. Gorski, “The Matter of Emergence: Material Artifacts and Social Structure,” *Qualitative Sociology* 39 (2016): 211–15.

⁷ Wendy Cadge, Peggy Levitt e David Smilde, “De-Centering and Re-Centering: Rethinking Concepts and Methods in the Sociological Study of Religion,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50, n. 3 (2011): 437–49; Kim Knott, “Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion,” *Religion and Society. Advances in Research* 1 (2010): 29–43.

⁸ Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi ed Elena Esposito, *Unlocking Luhmann. A keyword introduction to systems theory* (Bielefeld University Press, 2021).

⁹ Ovvero ciò di cui il sociale è fatto – la comunicazione –, nel caso del sociale di tipo religioso come in quello del sociale di ogni altro tipo. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Suhrkamp, 2000); Peter Beyer, cur., *Religion in the Process of Globalization* (Ergon, 2001).

¹⁰ Luca Diotallevi, “Secolarizzazione, religione, chiese dismesse. Una ricognizione sociologica,” *Religioni e società* XXXV (2020): 15–24.

¹¹ Cfr. At 20, 8.

¹² Giuliano Zanchi, *La forma della chiesa* (Qiqajon, 2022).

¹³ Neppure nel monachesimo delle origini che si insediava non fuggendo la città, ma instaurando una tensione con essa.

¹⁴ Gerd Theissen, *Gesù e il suo movimento* (Claudiana, 1979); Gerd Theissen, *Sociologia del cristianesimo primitivo* (Marietti, 1987).

¹⁵ Jane Garnett e Alana Harris, cur., *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in The Modern Metropolis* (Ashgate, 2013); David Garbin e Anna Strhan, cur., *Religion and the Global City* (Bloomsbury, 2017); David Harvey, *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution* (Verso, 2012).

¹⁶ Saskia Sassen, “The City: Its return as a Lens for Social Theory,” in *The Sage Handbook of Sociology*, cur. Craig Calhoun, Chris Rojek e Bryan Turner (Sage, 2005), 457–70; Saskia Sassen, “The Global City Model,” in *Globalization. The Greatest Hits. A Global Studies Reader*, cur. Manfred B. Steger (Paradigm Publishers, 2010), 90–9.

¹⁷ John F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987).

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah in Augustinus Magister*, Congrès

international augustiniens, Paris, 21-24 Septembre 1954 (Communications, Études Augustiniennes), 965–79.

¹⁹ Niklas Luhmann, "Modernità e differenziazione sociale," in *Moderno postmoderno*, cur. Giuseppe Mari (Feltrinelli, 1987), 88–97; Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Suhrkamp, 1997).

²⁰ Niklas Luhmann. *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee* (Westdeutscher Verlag, 1985).

²¹ Effetto caratteristico e distintivo del processo di modernizzazione è il portare il grado di complessità e di contingenza socialmente accettato al massimo livello sinora noto. Luca Diotallevi, "La contingenza della contingenza. Qualche riflessione sui rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo," *Annali di studi religiosi* 21 (2020): 9–32.

²² Diotallevi, *L'ordine imperfetto*.

²³ Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus* 129, n. 1 (2000): 1–30; Ronald L. Jepperson, *Institutional Logics: On the Constitutive Dimensions of the Modern Nation-State Politics* (EU Working Papers, 2000); Ronald L. Jepperson, "Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation," *Sociological Theory* 20, n. 1 (2002): 61–85.

²⁴ Baraldi, Corsi ed Esposito, *Unlocking Luhmann*.

²⁵ Poul F. Kjaer, "Law and Order within and Beyond National Configurations," in *The financial Crisis in Constitutional perspective. The Dark Side of Functional Differentiation*, cur. Paul F. Kjaer, Gunther Teubner e Alberto Febbrajo (Har Publishing, 2011), 395–430.

²⁶ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 806 e seguenti.

²⁷ Ormai classica la analisi in Gino Germani, "Democrazia e autoritarismo nella società moderna," *Storia contemporanea* XI, n. 2 (1980): 177–218.

²⁸ Cfr. Stephen D. Krasner, *Sovereignty. Organized Hypocrisy* (Princeton University Press, 1999); Paolo Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità* (Giuffrè, 2001).

²⁹ Krasner, *Sovereignty*.

³⁰ Massimo Cacciari, *La città* (Pazzini Editore, 2009); Eva Cantarella, *Sparta e Atene. Autoritarismo e democrazia* (Einaudi, 2021).

³¹ Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente* (Einaudi, 2005); Mario Caravale, *Diritto senza legge. Lezioni di diritto comune* (Giappichelli, 2013).

³² Diotallevi, *Fine corsa*.

³³ Luca Diotallevi, *Una alternativa alla laicità* (Rubbettino, 2010).

³⁴ Diotallevi, *L'ordine imperfetto*.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (La Nuova Italia, 1976).

³⁶ Nella quale il bene o il servizio religioso è fruito nella forma tipica del consumo fortemente individualizzato ad alto arbitraggio individuale, e di conseguenza è prodotto e distribuito da un attore religioso che in larga misura si lascia guidare dalla domanda. Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State* (Cambridge University Press, 2011); Jörg Stolz, "Salvation Goods and Religious Markets. Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives," in *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, cur. Jörg Stolz (Peter Lang, 2008), 51–80.

³⁷ Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s* (Oxford University Press, 2007).

³⁸ Cfr.: il Decreto del Vaticano II sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, 7 dicembre 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html; il discorso alla Curia romana di Benedetto XVI del 22 dicembre 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.

³⁹ Tariq Modood, "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion," in *Civil liberties, national security and prospects for consensus. Legal, philosophical and religious perspectives*, cur. Esther D. Reed e Michael Dumper (Cambridge University Press, 2012), 62–80; Derek McGhee, "Moderate secularism in liberal societies?," in *Religion in a Liberal State*, cur. Gavin D'Costa, Malcolm Evans, Tariq Modood e Julian Rivers (Cambridge University Press, 2013), 117–34.

⁴⁰ Diotallevi, *Il paradosso di Francesco*.

⁴¹ Cfr. Philip S. Gorski e Samuel L. Perry, *The Flag + The Cross. White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy* (Oxford University Press, 2022).

⁴² Cfr. Loris Zanatta, *Il populismo gesuita. Perón, Fidel, Bergoglio* (Laterza, 2020).

⁴³ Cfr. Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato* (il Mulino, 2015).

⁴⁴ Cfr. Luca Diotallevi, "Osservazioni sociologiche sull'attuale uso politico della religione in Italia," *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 28, n. 2 (2020): 321–38.

⁴⁵ Diotallevi, "Secolarizzazione."

⁴⁶ Luca Diotallevi, "La questione del rito religioso nella società contemporanea," *Quaderni di teoria sociale* 2 (2023): 62–92.

⁴⁷ Caroline Humphrey e James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Clarendon Press, 1994).

⁴⁸ Illuminante il riferimento a Zanchi, *La forma della chiesa*.

⁴⁹ Cfr. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Cerf, 2009).

⁵⁰ Si vedano: del Vaticano II, *Lumen gentium* n. 31, 21 novembre 1964, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html; *Apostolicam actuositatem* nn. 16 e 20, 18 novembre 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html.

⁵¹ Zanchi, *La forma della chiesa*, 83.

⁵² Henri de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa* (Jaca Book, 1996).

⁵³ Cfr. Luca Diotallevi, *La messa è sbiadita* (Rubbettino, 2024).

⁵⁴ Andrew Delano Abbott, *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor* (The University of Chicago Press, 1988).

⁵⁵ Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (Armando, 1977).

⁵⁶ Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*; Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione* (Queriniana, 2005).

⁵⁷ Oscar Cullmann, *Dio e Cesare* (Ave, 1996).

⁵⁸ Cfr. Jean-Claude Usunier, "9591': The Global Commoditization of Religions through GATS, WTO, and Marketing Practices," in *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, cur. Jean-Claude Usunier e Jörg Stolz (Ashgate, 2014).

⁵⁹ Alessandro Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica* (Edizioni Paoline, 1986).

⁶⁰ Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Edizioni Paoline, 1997).

BIBLIOGRAFIA

- ABBOTT, ANDREW DELANO. *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*. The University of Chicago Press, 1988.
- BALDOVIN, JOHN F. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987.
- BARALDI, CLAUDIO, GIANCARLO CORSI ED ELENA ESPOSITO. *Unlocking Luhmann. A keyword introduction to systems theory*. Bielefeld University Press, 2021.
- BEYER, PETER, cur. *Religion in the Process of Globalization*. Ergon, 2001.
- CACCIARI, MASSIMO. *La città*. Pazzini Editore, 2009.
- CADGE, WENDY, PEGGY LEVITT E DAVID SMILDE. "De-Centering and Re-Centering: Rethinking Concepts and Methods in the Sociological Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 50, n. 3 (2011): 437–49.
- CANTARELLA, EVA. *Sparta e Atene. Autoritarismo e democrazia*. Einaudi, 2021.
- CARAVALE, MARIO. *Diritto senza legge. Lezioni di diritto comune*. Giappichelli, 2013.
- CULLMANN, OSCAR. *Dio e Cesare. Ave*, 1996.
- DE LUBAC, HENRI. *Paradosso e mistero della Chiesa*. Jaca Book, 1996.
- DE LUBAC, HENRI. *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*. Cerf, 2009.
- DIOTALLEVI, LUCA. *Una alternativa alla laicità*. Rubbettino, 2010.
- DIOTALLEVI, LUCA. *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*. Rubbettino, 2014.
- DIOTALLEVI, LUCA. *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*. Edizioni Dehoniane, 2017.
- DIOTALLEVI, LUCA. *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*. Rubbettino, 2019.
- DIOTALLEVI, LUCA. "La contingenza della contingenza. Qualche riflessione sui rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo." *Annali di studi religiosi* 21 (2020): 9–32.
- DIOTALLEVI, LUCA. "Secolarizzazione, religione, chiese dismesse. Una ricognizione sociologica." *Religioni e società* XXXV (2020): 15–24.
- DIOTALLEVI, LUCA. "Osservazioni sociologiche sull'attuale uso politico della religione in Italia." *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 28, n. 2 (2020): 321–38.
- DIOTALLEVI, LUCA. "La questione del rito religioso nella società contemporanea." *Quaderni di teoria sociale* 2 (2023): 62–92.
- DIOTALLEVI, LUCA. *La messa è sbiadita*. Rubbettino, 2024.
- EISENSTADT, SHMUEL N.. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, n. 1 (2000): 1–30.
- GARBIN, DAVID, e ANNA STRHAN. cur. *Religion and the Global City*. Bloomsbury, 2017.
- GARNETT, JANE, e ALANA HARRIS, cur. *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in The Modern Metropolis*. Ashgate, 2013.
- GERMANI, GINO. "Democrazia e autoritarismo nella società moderna." *Storia contemporanea* XI, n. 2 (1980): 177–218.
- GORSKI, PHILIP S.. "The Matter of Emergence: Material Artifacts and Social Structure." *Qualitative Sociology* 39 (2016): 211–15.
- GORSKI, PHILIP S., e SAMUEL L. PERRY. *The Flag + The Cross. White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*. Oxford University Press, 2022.
- GROSSI, PAOLO. *Mitologie giuridiche della modernità*. Giuffrè, 2001.
- HARVEY, DAVID. *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. Verso, 2012.
- HEGEL, GEORGE WILHELM FRIEDRICH. *La fenomenologia dello spirito*. La Nuova Italia, 1976.
- HUMPHREY, CAROLINE, e JAMES LAIDLAW. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, 1994.
- JEPPERSON, RONALD L.. *Institutional Logics: On the Constitutive Dimensions of the Modern Nation-State Politics*. EU Working Papers, 2000.
- JEPPERSON, RONALD L.. "Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation." *Sociological Theory* 20, n. 1 (2002): 61–85.
- KJAER, POUL F.. "Law and Order within and Beyond National Configurations." In *The financial Crisis in Constitutional perspective. The Dark Side of Functional Differentiation*, a cura di Paul F. Kjaer, Gunther Teubner e Alberto Febbrajo, 395–430. Har Publishing, 2011.
- KNOTT, KIM. "Religion, Space, and Place. The Spatial Turn in Research on Religion." *Religion and Society. Advances in Research* 1 (2010): 29–43.
- KRASNER, STEPHEN D.. *Sovereignty. Organized Hypocrisy*. Princeton University Press, 1999.
- LUHMANN, NIKLAS. cur. *Funktion der Religion*. Suhrkamp, 1977.
- LUHMANN, NIKLAS. *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Westdeutscher Verlag, 1985.
- LUHMANN, NIKLAS. "Modernità e differenziazione sociale." In *Moderno postmoderno*, a cura di Giuseppe Mari, 88–97. Feltrinelli, 1987.
- LUHMANN, NIKLAS. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, 1997.
- LUHMANN, NIKLAS. *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, 2000.
- MANZONI, ALESSANDRO. *Osservazioni sulla morale cattolica*. Edizioni Paoline, 1986.
- MCGHEE, DEREK. "Moderate secularism in liberal societies?." In *Religion in a Liberal State*, a cura di Gavin D'Costa, Malcolm Evans, Tariq Modood e Julian Rivers, 117–34. Cambridge University Press, 2013.
- MCLEOD, HUGH. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford University Press, 2007.
- MODOOD, TARIQ. "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion." In *Civil liberties, national security and prospects for consensus. Legal, philosophical and religious perspectives*, a cura di Esther D. Reed e Michael Dumper, 62–80. Cambridge University Press, 2012.
- POPPER, KARL. *La società aperta e i suoi nemici*. Armando, 1977.
- RATZINGER, JOSEPH. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah in Augustinus Magister*. Congrès international augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954, 965–79. Communications, Études Augustiniennes, 1954.
- RATZINGER, JOSEPH. *Dogma e predicazione*. Queriniana, 2005.
- ROSMINI, ANTONIO. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Edizioni Paoline, 1997.
- SASSEN, SASKIA. "The City: Its return as a Lens for Social Theory." In *The Sage Handbook of Sociology*, a cura di Craig Calhoun, Chris Rojek e Bryan Turner, 457–70. Sage, 2005.
- SASSEN, SASKIA. "The Global City Model." In *Globalization. The Greatest Hits. A Global Studies Reader*, a cura di Manfred B. Steger, 90–9. Paradigm Publishers, 2010.
- SCARPARI, MAURIZIO. *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*. il Mulino, 2015.
- SCHIAVONE, ALDO. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Einaudi, 2005.
- STOLZ, JÖRG. "Salvation Goods and Religious Markets. Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives." In *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, a cura di Jörg Stolz, 51–80. Peter Lang, 2008.
- THEISSEN, GERD. *Gesù e il suo movimento*. Claudiana, 1979.
- THEISSEN, GERD. *Sociologia del cristianesimo primitivo*. Marietti, 1987.
- TURNER, BRYAN S.. *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*. Cambridge University Press, 2011.
- USUNIER, JEAN-CLAUDE. "9591': The Global Commoditization of Religions through GATS, WTO, and Marketing Practices." In

Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, a cura di Jean-Claude Usunier e Jörg Stolz, Ashgate, 2014.

VÁSQUEZ, MANUEL A.. *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford University Press, 2011.

ZANATTA, LORIS. *Il populismo gesuita. PerÓN, Fidel, Bergoglio*. Laterza, 2020.

ZANCHI, GIULIANO. *La forma della chiesa*. Qiqajon, 2022.

The Church and Its Churches between *Polis* and *Civitas*

Luca Diotallevi

KEYWORDS

church; secularization; social order; religious ritual; Christianity

ABSTRACT

The aim of the paper is to deal with the question of the form of Catholic places of worship in the current phase of secularisation, with special reference to the Italian case and from a sociological perspective. First of all, the relevance of the artifacts for the sociological understanding of secularization will be highlighted. The next step will be dedicated to the reciprocal and very important relationships between the form of the place of worship and the type of social order. These relationships will be illustrated by focusing on the relationship between the religious dimension of Catholicism and various processes variants of secularization. Having elaborated on this basis a typology of forms of the religious dimension of Catholicism, this contribution shows and discusses how the solution to certain architectural questions can influence the success or the demise of different forms that the religious dimension of Catholicism can assume when coping with the current phase of secularisation.

Luca Diotallevi

Università di Roma Tre |

luca.diotallevi@uniroma3.it

Luca Diotallevi (Terni, 1959) professore ordinario in sociologia presso la Università Roma Tre. Laureato in filosofia presso la Sapienza Università di Roma. PhD presso l'Università di Parma. È stato *senior fellow* presso il Center for the Study of World Religions della Harvard Divinity School. Tra i libri recenti: *Fine corsa* (Dehoniane), *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia* (Rubbettino).

Luca Diotallevi (Terni, 1959) is a Full Professor of sociology at Roma Tre University. He graduated in philosophy at University of Rome La Sapienza. He received his PhD in sociology from the University of Parma. He has been a senior fellow at the Center for the Study of World Religions of the Harvard Divinity School. Among his recent books: Fine corsa (Dehoniane), La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia (Rubbettino).