

Il ruolo contemporaneo delle chiese storiche, tra processi di appropriazione, patrimonializzazione e abbandono

The contemporary role of historical churches, between appropriation, heritagization and abandonment processes

Le chiese cristiane sono oggetto di processi continui di aggiornamento e adeguamento, che cessano solo quando le comunità si spostano o scompaiono. Lo studio dei complessi ecclesiastici dismessi o sottoutilizzati richiede dunque un'analisi storica su archi cronologici ampi, con un'attenzione specifica alle dinamiche istituzionali e ai valori culturali sottesi alle dinamiche di patrimonializzazione. Il contributo – dopo aver evidenziato alcune specificità dell'agire architettonico della Chiesa e della formazione del suo patrimonio culturale (rapporti materia/azione, trasformazione/conservazione, utilizzo/memoria, costruzione/riuso) – propone quattro riflessioni di natura storiografica relative alla pluralità dei soggetti ecclesiali attivi sul territorio, al rapporto tra vita comunitaria e tutela istituzionale, alla costruzione dell'opinione pubblica e alla partecipazione delle comunità.

Christian churches are the subject of continuous updating and adaptation processes, which only cease when communities are moving or disappearing. The study of abandoned, redundant and under-utilized ecclesiastical complexes therefore requires a historical analysis of extensive chronological arches, with specific attention to institutional dynamics and cultural values underlying the dynamics of capitalization. The contribution - after highlighting some specificities of the Church's architectural agency and the formation of its cultural heritage (matter / action, transformation / conservation, use / memory, construction / reuse) - proposes four reflections of historiographical nature relating to the plurality of Ecclesial subjects active on the territory, the relationship between community life and institutional protection, the building of public opinion and the participation of communities.



Andrea Longhi

Professore associato di Storia dell'architettura presso il Politecnico di Torino, Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio (DIST), dove insegna Storia e critica del patrimonio territoriale; ha pubblicato numerosi saggi e volumi sulla storia dell'architettura liturgica e sul patrimonio religioso

Parole chiave: **Patrimonio di interesse religioso; Storia dell'architettura cristiana; Architettura e liturgia; Processi di patrimonializzazione; tutela del patrimonio**

Keywords: **Religious heritage; History of Christian architecture; Architecture and liturgy; Processes of heritagization; Protection of cultural heritage**

Per chi frequenta o pratica la storia dell'architettura, la recente crescita esponenziale di interesse verso le chiese sovrabbondanti, dismesse, abbandonate o riusate suscita riflessioni pertinenti non solo allo specifico disciplinare, ma soprattutto ai valori sottesi alla "costruzione sociale" dei processi di patrimonializzazione.

Riperkorrendo la storia dell'architettura è evidente che la configurazione di ogni edificio per il culto cristiano è destinata a una durata limitata, condizionata dalle vicende della comunità per la quale l'edificio è stato costruito. A seguito delle trasformazioni dei riti, delle devozioni e delle sensibilità religiose le chiese subiscono continui processi di adeguamento liturgico, adattamento funzionale, aggiornamento di gusto e di ri-appropriazione, nel susseguirsi delle generazioni dei fedeli. Ove invece la comunità venga meno, si sposti, si trasformi demograficamente o cambi radicalmente orizzonte spirituale, l'architettura culturale è destinata alla riconversione, all'abbandono o alla demolizione, in quanto un edificio costruito per la liturgia cristiana non "è" sacro in sé, ma è santificato dall'azione liturgica comunitaria¹. Fanno parzialmente eccezione i complessi sorti con un esplicito e prevalente ruolo memoriale, quali i *martyria* cristologici e veterotestamentari della Terra Santa, o quelli costruiti per la venerazione di spoglie dei santi e reliquie, o su luoghi indelebilmente segnati dalla storia del cristianesimo.

Una premessa: processi formativi dell'architettura liturgica e del patrimonio religioso

Ove la funzione liturgica cessa, l'edificio per il culto perde la sua ragione d'essere di tipo sacramentale: la materialità dei luoghi è considerata relativa, o marginale, rispetto alla centralità delle azioni rituali. Cessando l'attività celebrativa (di fatto o di diritto, per scelta o per forza), l'edificio "svuotato" dal culto conserva eventualmente solo un valore strumentale diverso (economico, funzionale, artistico) o simbolico/identitario. Per una chiesa divenuta sovrabbondante rispetto alle esigenze comunitarie, potremmo dunque ritenere che la vera eccezione non è la sua perdita o manomissione, bensì la sua integrale conservazione. Questa si può tuttavia verificare solo quando la stratificazione dei valori memoriali e sociali abbia assunto una rilevanza tale da trascendere la cessata funzione liturgica o pastorale dell'edificio, ossia quando i processi di patrimonializzazione prevalgano rispetto ai processi trasformativi di tipo liturgico. Esiste quindi un patrimonio religioso che convive con l'attività liturgica (anzi, se ne alimenta continuamente) e un patrimonio religioso che "subentra" alla funzione culturale, ove questa rallenti o cessa.

Consideriamo allora un secondo ragionamento sulla formazione di quanto chiamiamo "patrimonio di interesse religioso"². Se è la presenza vitale di una comunità a garantire

la conservazione di un edificio per il culto cristiano, qual è il "costo" materiale di tale vitalità? Le trasformazioni della liturgia, della devozione e della spiritualità impongono infatti un continuo processo trasformativo, non solo di riti, atteggiamenti e prossemiche, ma anche di componenti materiali dell'edificio e del suo arredo³. Le esigenze – talora antitetiche – poste sia dal rinnovamento della comunità, sia dalla conservazione della memoria della comunità stessa pongono il problema di un approccio equilibrato alle trasformazioni di manufatti ed edifici. Un'impostazione che potremmo definire di funzionalismo o utilitarismo liturgico ha sovente prevalso, soprattutto nelle fasi di riforma ecclesiale più accelerata, comportando l'abbandono e la dispersione di suppellettili, arredi o edifici, considerati vetusti e non ulteriormente adeguabili. Le complesse dinamiche trasformative appena evocate non possono essere, dunque, solo additive, ma talora esigono "sacrifici" di parti del bene, la cui rilevanza è commisurata all'investimento affettivo ed economico che la comunità decide di fare nelle azioni di rinnovamento: per continuare ad "abitare" un luogo, la conservazione "vitale" impone selezioni e parziali auto-cancellazioni. Cosa conserva, dunque, una comunità in un edificio di culto trasformato, adeguato, adattato o aggiornato? la sua consistenza materiale, edilizia, costruttiva, oppure il suo essere – estensivamente – un "luogo di memoria"

comunitario⁴, patrimonio immateriale condensato in alcune componenti materiali, che raccontano una specifica storia di fede e rendono “socialmente sacro” il luogo⁵?

Terza premessa: si può osservare che è il processo stesso di “costruzione” di un edificio che costituisce un elemento fondativo – talora necessario – per la “costruzione” di ogni comunità, sia essa civile, ecclesiastica o religiosa. Non sarebbe solo l'architettura “finita” un medium decisivo nel comunicare l'esperienza di fede⁶ e il senso della vita ecclesiale⁷, ma anche l'architettura nel suo “costruirsi”, il suo cantiere. In assenza di tale *vis* costruttiva – ad esempio nei casi di semplice riuso di un edificio preesistente – le strategie adattative rischiano di avere un modesto impatto comunitario: i processi di coesione su mera base memoriale paiono più labili e più soggetti all'emotività rispetto a una concezione “strutturale” e “costruita” della vita ecclesiale. Forse per tale ragione una dinamica che ci parrebbe utilitaristicamente intuitiva, ossia il recupero per usi ecclesiali di complessi religiosi o civili dismessi, non è così frequente, e si continua a realizzare nuova architettura per il culto, anche in Occidente. Sotto tale ottica, si pensi ai “fondatori” delle grandi correnti di spiritualità o vita religiosa, o alle committenze ecclesiastiche riformatrici: è il “cantiere” il luogo in cui si “fa” la Chiesa – oltre che ogni singola chiesa – e in cui la Chiesa stessa dà un messaggio di rinnovamento

culturale e religioso, e mostra l'attività (o l'attivismo) di una comunità, grande o piccola che sia. Ricordiamo le politiche edilizie urbane delle *religiones novae* bassomedievali (Minori, Predicatori ecc.) o delle congregazioni post-tridentine, che raramente – raggiunta la maturità – hanno riutilizzato per i propri nuovi conventi e per le proprie nuove case l'ingente patrimonio immobiliare sottoutilizzato appartenente ai diversi rami in crisi del monachesimo benedettino, preferendo dare una visibilità concreta alla metafora della chiesa *semper reformanda*, intesa come cantiere permanente⁸. Anche oggi tale dinamica resta attiva: pensiamo ai nuovi monasteri contemporanei⁹ a fronte dei tanti cenobi storici abbandonati, ma pensiamo anche ai nuovi complessi parrocchiali che si continuano a costruire – ancora con una certa intensità¹⁰ – nelle periferie metropolitane e nei paesaggi della dispersione, a fronte degli ingenti volumi di edifici religiosi o civili che restano dismessi nei centri storici e nelle campagne.

Alla luce di tali premesse, il fervore costruttivo ecclesiale che si manifesta in modo sia diacronico (succedersi di consistenti fasi costruttive in un medesimo luogo di culto) sia sincronico (pluralità di committenti e soggetti costruttori attivi contestualmente su territori circoscritti) è una testimonianza significativa dell'ineludibile storicità del Cristianesimo, del suo continuo attualizzare architettonicamente la teologia e la mistica

dell'Incarnazione¹¹ in contesti sociali sempre rinnovati. *L'agire architettonico* della Chiesa è anche una manifestazione della sua complessa “temporalità”¹², presupposto di forme articolate di “temporaneità” dell'architettura per il culto¹³. La permanenza del radicamento storico e territoriale della Chiesa si manifesta tramite continui processi di mutazione (dei riti, delle ecclesiologie, delle pratiche devozionali), che rendono temporale e temporanea ogni espressione di architettura liturgica e che – venuta meno la funzione culturale – innescano processi di patrimonializzazione complessi, che contribuiscono a perpetuare in forme diverse la continuità della tradizione vivente della Chiesa.

I. Chiese: biografie plurali

Tornando al dibattito contemporaneo sul riuso degli edifici di culto dismessi, gli studi raccolti nei convegni e nelle pubblicazioni recenti¹⁴ e in questa stessa iniziativa di studio suscitano alcune brevi riflessioni, se letti in una prospettiva storica.

Una prima considerazione riguarda la pluralità dei soggetti implicati nella costruzione, nella trasformazione e nell'abbandono delle chiese. Alcune letture giornalistiche¹⁵ interpretano – in buona o cattiva fede – la dismissione e il riuso profano delle chiese come sintomi di un secolarismo aggressivo, di una multiculturalità subita e di una perdita del senso del “sacro”, che colpiscono una presunta univoca

“identità” dell’Occidente cristiano. Il calo delle vocazioni sacerdotali e della pratica sacramentale sarebbero gli esiti più visibili di tali dinamiche, di cui la chiusura delle chiese sarebbe un epifenomeno. Questa discussione esula tuttavia dagli strumenti interpretativi propri della storia dell’architettura; interessa qui invece sottolineare un altro problema, di natura metodologica. Quando una cronaca porta all’attenzione pubblica una “chiesa dismessa”, ne coglie – come in un’istantanea – uno *status* cristallizzato, che raramente porta il pubblico a interrogarsi sulle ragioni molteplici che avevano portato alla costruzione di quell’edificio, e soprattutto sui tanti soggetti – individuali e collettivi – che avevano investito risorse per realizzarla e abitarla, sugli interessi e sulle aspirazioni che ne avevano determinato l’esistenza, la trasformazione e la sopravvivenza in quello specifico luogo, fino al processo di dismissione, immediato o di lunga durata che sia.

Interrogandoci più a fondo su tali dinamiche storiche, scopriremmo che la sovrabbondanza delle chiese non è un fenomeno recente, ma probabilmente è un principio costitutivo del rapporto tra Chiesa e territorio, in quanto la pluralità dei soggetti attivi nell’intraprendere cantieri di natura ecclesiale ha sempre trascorso le reali esigenze funzionali ecclesiastiche, di cura d’anime o di apostolato. In certi momenti della storia del cristianesimo il fenomeno dell’*overbuilding* è caratterizzante, al punto da

poter ritenere molte chiese «redundant since construction»¹⁶, se se ne studiano i processi formativi, oltre che dismissivi. Su una medesima porzione di spazio urbano e rurale, sono diverse le “geografie” del sacro che si intrecciano, ossia le appartenenze, le identità, gli interessi che hanno generato arte e architettura, la cui sovrabbondanza potrebbe quasi essere considerata una “metafora pietrificata” della sovrabbondanza (*perisseuma*) della Grazia, tema teologico neotestamentario di assoluto rilievo nella storia della Chiesa.

All’abbondanza di committenti e di buone ragioni per costruire una chiesa, fa riscontro la numerosità delle cause storiche di dismissione, dovute a ragioni ecclesiastiche (riorganizzazione istituzionale delle parrocchie, aggiornamenti del sistema monastico o conventuale), demografiche (dinamiche di popolamento, abbandono di villaggi, accentramento insediativo) e politiche (conflitti istituzionali e giurisdizionali, espropriazioni e nazionalizzazioni forzate), a fronte delle quali l’attuale contingenza perde la sua epocalità e – soprattutto – non ammette letture monocausali o monocordi (secolarismo, laicismo ecc.)¹⁷. Lo studio della temporalizzazione e dell’eventuale istituzionalizzazione dell’abbandono può offrire letture più articolate di un fenomeno apparentemente appiattito sull’attualità: oltre a una pluralità di assetti proprietari, dobbiamo considerare che esistono chiese sconsacrate con atto canonico, altre semplicemente chiuse

da anni o decenni, altre abbandonate dopo fenomeni ormai storicizzati di secolarizzazione giuridica o di spopolamento, altre ancora il cui incerto stato patrimoniale ha impedito eventuali iniziative di recupero¹⁸. Dietro l’attuale status – apparentemente cristallizzato – di “edificio in disuso”, ci possono dunque essere storie diverse, che invitano a studiare la dismissione in chiave “biografica”, applicando ai manufatti un approccio proprio dell’indagine sociologica¹⁹: pur condividendo dinamiche sociali e giuridiche, ogni edificio viene “chiuso” con un intreccio singolare di biografie personali e comunitarie, che definiscono anche l’individuale “biografia” del manufatto-chiesa, esito di alternative, scelte, possibilità non percorse ed eventi improvvisi, che hanno definito l’esito non meramente statico della dismissione. Prima di intraprendere un percorso di riuso o trasformazione, è forse necessario indagare il nesso tra la vita dell’edificio e la vita delle persone che lo hanno costruito e abitato, mediante indagini che utilizzino anche il potenziale “narrativo” delle fonti materiali (le architetture stratificate, i manufatti, gli arredi): edifici e persone sovente condividono i propri percorsi di costruzione sociale, e la dismissione di un edificio è al tempo stesso esito e causa di ulteriori intrecci biografici.

La pluralità dei committenti e degli attori trasformativi storici è sorprendente se confrontata con la nostra attuale prospettiva che – nonostante la stagione conciliare –

resta sostanzialmente clericale e riferita a una scansione territoriale imperniata sul sistema parrocchiale storico, così come concretizzatosi nelle campagne post-tridentine e nelle città industriali. Le chiese sono lette come un “problema dei preti”, della gerarchia ecclesiastica, soprattutto di ogni singolo parroco, in quanto la parrocchia resta intuitivamente (oltre che istituzionalmente!) l’unità organizzativa della territorializzazione del cristianesimo²⁰. Certo, esistono altri tipi di appartenenze ecclesiali – movimentiste carismatiche, associative, confraternali, solidaristiche, spirituali e devozionali, professionali e culturali, per non parlare delle forme di spiritualità digitale o virtuale –, ma la *plantatio ecclesiae* resta tuttora ancorata alla territorializzazione parrocchiale. Il fatto che una gran quantità di chiese storiche (prevalentemente non parrocchiali, peraltro) sia ora vuota o sottoutilizzata non è necessariamente uno scandalo, o un segno dell'imminente fine del Cristianesimo, ma è la memoria di quanto plurale e creativa sia invece stata la presenza cristiana nella città e nelle campagne, e di come – in ogni fase storica – le articolazioni delle comunità abbiano saputo innovare nell’ “abitare” cristianamente il territorio e il paesaggio, nel saper rendere le chiese prossime a ogni fedele. La riscoperta di tale pluralità storica potrebbe essere dunque un incoraggiamento a rilanciare la diversificazione dei soggetti

impegnati nella cura e nella trasformazione delle chiese, il cui numero è intrinsecamente – e non congiunturalmente – sovrabbondante. Si eviterebbe così di sovraccaricare il tema del riuso di prospettive apocalittiche, e si potrebbe superare quella clericalizzazione del problema edilizio che, nata forse nel periodo di maggior tensione tra Stato e Chiesa dopo l’Unità italiana, nemmeno il Concilio è riuscito a risolvere. L’abbandono della rigida associazione mentale (e giuridica) prete-chiesa – unito a una diversificazione delle strategie pastorali di territorializzazione del cristianesimo (segnato ormai da decenni da fenomeni di mobilità e appartenenza sempre più sfuggenti rispetto al sistema parrocchiale²¹, per quanto questo resti prezioso e ineludibile per alcune fasce d’età e per molte pratiche sacramentali) – dovrebbe essere interpretato non come un espediente per rimediare alle conseguenze dolorose del secolarismo e del calo di vocazioni, ma come una rinnovata valorizzazione della capillarità sociale e spaziale del rapporto tra culto, cultura, comunità e paesaggio.

II. Dalla sacramentalizzazione della chiesa alla sua sacralizzazione laica

Una seconda riflessione riguarda i fenomeni di “sacralizzazione” del patrimonio di interesse religioso. Come si accennava all’inizio, lo studio dei processi di patrimonializzazione consente di analizzare non tanto il valore intrinseco delle opere, ma piuttosto la

stratificazione dei valori sociali che le comunità associano ai beni ereditati. Le incessanti trasformazioni promosse dalle comunità stesse (adeguamenti liturgici, aggiornamenti degli apparati iconografici, nuove devozioni, segni memoriali, impianti, sicurezza ecc.) testimoniano tuttavia non tanto un vero e proprio processo di patrimonializzazione, ma una dinamica di continua “riappropriazione” dei luoghi, dei manufatti e delle immagini. La garanzia di conservazione è dunque dovuta al senso di continuità nell’uso delle chiese, pur nella mutevolezza del modo di “abitarle”, piuttosto che a una cristallizzazione memoriale o musealizzante di alcune configurazioni materiali del culto. I processi di patrimonializzazione – così come sono venuti definendosi con la nascita delle discipline della storia dell’arte, del restauro e della tutela giuridica del patrimonio nella seconda metà dell’Ottocento – richiedono invece un momento di distacco, di cesura, una lettura critica “oggettivata” dei manufatti e dei luoghi, sottratti al logorio della quotidianità, sfilati all’usura di una frequentazione banale, al fine di conferire loro nuovi valori storici, memoriali, estetici, economici e funzionali.²² Il principio di “conservazione auto-distruttiva” che aveva governato l’architettura liturgica fino alla fine dell’Ottocento entra in crisi di fronte a una nuova visione patrimoniale che – come lucidamente aveva visto Alois Riegl nella Vienna dei primi del Novecento²³ – propone un vero

e proprio “culto” verso i monumenti storici, che da luoghi “per” il culto cristiano diventano essi stessi oggetti “di” culto. Si è generata quindi una malintesa e dogmatica – talora anticlericale – “sacralizzazione” laica di luoghi, edifici e oggetti che dal punto di vista religioso non sono considerabili intrinsecamente *sacri*, in quanto resi *santi* solo dal loro uso da parte della comunità²⁴. Il culto laico verso i luoghi di culto ne auspica la cristallizzazione in un assetto liturgico e devozionale ritenuto (*ex post*) “concluso”, intoccabile, che tuttavia non è che l’ultimo di una sequenza secolare di adeguamenti e adattamenti.

Cerchiamo di capire il rapporto tra tale moderna sacralizzazione patrimoniale delle chiese e la storia della loro considerazione teologica. In realtà, già nel cristianesimo bassomedievale si era verificata una sorta di *sacramentalizzazione* (piuttosto che *sacralizzazione*) dell’*ecclesia* materiale, secondo quel processo che Dominique logna-Prat definisce «pétrification ecclésiale», che fa seguito a una fase altomedievale di “personalizzazione” delle chiese, espressione di una pluralità di attori e competenze: la materialità degli edifici sarebbe diventata dunque costitutiva di una territorialità propriamente cristiana, secondo la «volonté manifeste d’intégrer le contenu sacramentel constitutif de l’Église dans le contenant nécessaire à son effectuation, l’église [...] Comme si l’église avait, seule, vocation à résumer le parcours biographique

du chrétien depuis sa naissance dans le Christ jusqu’à son dernier souffle ; seule, vocation à signifier que le destin du fidèle ne saurait prendre sens ailleurs que dans le bâtiment qui *fait la communauté*»²⁵.

Se la sacramentalizzazione dell’edificio è fondata su aspetti liturgici, ma soprattutto su componenti memoriali (reliquie, corpi santi, luoghi o effigi miracolosi ecc.), assume un certo interesse rilevare segnali documentali anche della “sacralizzazione” della consistenza muraria stessa dell’edificio, considerata metafora reale della costruzione di pietre vive che è la Chiesa. Esempio è l’attenzione che l’abate Suger, nell’affrontare la progressiva demolizione/ricostruzione dell’abbazia di Saint-Denis nel terzo decennio del XII secolo, riserva alle mura delle basiliche preesistenti, trattate come reliquie in virtù di un supposto intervento diretto sulle murature addirittura di Cristo e considerate strumento materiale trasfigurato, utile per raggiungere le più alte sfere spirituali. Specifica l’abate nello *Scriptum Consecrationis* (7): «Eligimus [...] ipsis sacratis lapidibus tanquam reliquiis deferremus, illam que tanta exigente necessitate novitas inchoaretur, longitudinis et latitudinis pulcritudine inniteremur nobilitare»²⁶. Il tema è ripreso nelle *Gesta Sugerii abbatis* (II, 7): «reservata tamen quantacumque porcione de parietibus antiquis, quibus sommus pontifex Dominus Jesus Christus testimonio antiquorum scriptorum manum apposuerat, ut et antiquae

consecrationis reverentia, et moderno operi juxta tenorem coeptum congrua cohaerentia servaretur»²⁷.

In tutt’altro contesto, possiamo richiamare l’atteggiamento di Francesco Borromini nella riplasmazione di San Giovanni in Laterano, cattedrale di Roma ed *ecclesia mater* della cristianità, in occasione del Giubileo del 1650. Posta sotto la guida di papa Innocenzo X Pamphilj e dell’arciprete della basilica – il cardinal Francesco Barberini, principe dell’antiquaria cristiana secentesca –, e risentendo inoltre della cultura storica del cardinale oratoriano Cesare Baronio, attenta al valore testimoniale primario delle vestigia materiali del primo Cristianesimo, l’operazione è finalizzata alla ricerca di una «consustanzialità tra antico e nuovo»²⁸. La ridefinizione strutturale e formale della navata lascia alla vista dei fedeli – se non quasi alla loro venerazione – alcune porzioni delle antiche murature, incorniciate tramite oculi cinti di serti vegetali, trattando come reliquia la struttura muraria antica. Per le *Notizie* del canonico Giovanni Filippo De Rossi (1705), le murature antiche sono «quasi trionfanti dell’ingiurie del tempo, voracità delle fiamme, et invasioni de Barbari, coronate di palme, fiori, et allori», mentre nelle *Vitae* dei pontefici, Alfonso Chacón nel 1677 afferma: «et vetustas servaretur et venustas adderetur»²⁹. Alla maturazione della Modernità, sul fronte ecclesiastico – e più precisamente canonistico – viene ormai riconosciuto che, per un corretto

servizio divino, le comunità necessitano di strumenti materiali, *loci sacri* e *res sacrae*, di carattere strumentale e attentamente regolati (prendendo in prestito nozioni sacrali del diritto romano³⁰), nonostante il cristianesimo non sia «legato, come altre religioni, alla sacralità di un determinato luogo»³¹. D'altro canto, i *loci sacri* e le *res sacrae* non possono essere fattori solamente strumentali e funzionali, ma fanno parte della storicità del Cristianesimo. È dunque chiaro che i processi in cui le “cose” assumono un valore “sacro” afferiscono non solo a una sfera liturgica, mistagogica o – più genericamente – religiosa, ma alle dinamiche sociali di costruzione della memoria e dell'identità, fondate tanto sulla base teologica dell'inculturazione del cristianesimo, quanto su dinamiche antropologiche. Nelle cose si fissano ricordi, situazioni, aspirazioni, «investimenti e disinvestimenti di senso» che si stratificano e si cancellano vicendevolmente; come ci ricorda Remo Bodei: «investiti di affetti, concetti e simboli che individui, società e storia vi proiettano, gli *oggetti* diventano *cose*, distinguendosi dalle merci in quanto semplici valori d'uso e di scambio o espressione di status symbol»³².

Nel nostro caso specifico dei processi di dismissione e riuso delle chiese, assumono rilevanza particolare – anche per ragioni lessicali – alcuni quesiti che Bodei si pone a proposito delle *cose*: «Come avviene la transustanziazione degli oggetti in cose? Come

si passa dall'indifferenza o dall'ignoranza di qualcosa al pensarlo, percepirlo o immaginarlo come dotato di una pluralità di sensi, capace di emanare da sé i propri significati?»³³. In altre parole, nelle chiese-oggetto – sottovalutate, sottoutilizzate, sottostimate per le ragioni più diverse – quali diverse memorie collettive storiche si possono re-intrecciare, per ricostruire i presupposti di una conservazione consapevole di luoghi e cose che trascenda la dismessa funzionalità culturale? Il personale rapporto che stabilisce con l'architettura ogni singolo fedele – e, più in generale, ogni membro della comunità locale, a prescindere dalle proprie credenze – si alimenta di una pluralità di memorie collettive³⁴, più o meno remote e più o meno condivise, ma resta da approfondire quali *funzioni sociali e istituzionali* possa assolvere la memoria nelle operazioni di recupero – nel presente – del valore di un edificio per il culto storico ora in abbandono. Lo scollamento tra la sacralità “canonica” e una certa sacralità “memoriale” emerge nella cultura italiana già dal secondo Dopoguerra. Nel 1969, momento storico in cui si saldano i processi di spopolamento delle campagne e l'inizio della secolarizzazione massiva delle città, Guglielmo De Angelis D'Ossat – uno dei più autorevoli storici dell'architettura e restauratori del Novecento, esperto in patrimonio religioso (tra i co-fondatori nel 1945 dell'Unione Cattolica Artisti Italiani) – espone una sua riflessione personale

sul problema, nel quadro di uno studio commissionato dalla Pontificia Commissione per l'Arte Sacra in Italia: «Debbo confessare che, forse per la mia qualità di studioso e di laico, continuo a considerare architetture sacre anche gli edifici ormai sconsciati o chiusi al culto; sbaglierò, anzi sono certamente in errore, alla stregua delle norme sancite dal diritto canonico. Tuttavia è proprio su queste chiese che mi preme, per la prima volta, richiamare l'attenzione. Mi sembra che non sia soltanto per lo studioso e per l'uomo colto che una chiesa, concepita o realizzata come tale, continui ad essere un esempio di architettura sacra, anche se il culto più non vi si eserciti. Ma è anche, e direi soprattutto, al semplice uomo della strada, popolano o cittadino, che dà fastidio e, diciamo pure, ripugna vedere utilizzato l'edificio, che lui credeva una chiesa, per usi tanto diversi e degradanti, talvolta umilissimi, sempre avvilenti»³⁵. Sentimenti non dissimili sono proposti, più recentemente, da Jean-Michel Leniaud, uno dei più autorevoli storici della tutela: parlando degli oggetti di culto dispersi e distrutti negli anni successivi al Vaticano II, si chiede: al di là del loro intrinseco valore artistico, talora modestissimo, «les prières les plus secretes et les plus ardentes dont ils ont été le vecteur ne les auraient-elles donc pas modifiés dans leur substance?»³⁶. Quando però non è la consapevolezza popolare, ma è la sopra richiamata “sacralizzazione patrimoniale laica” che prudenzialmente

allontana le comunità dall'uso troppo disinvolto o intenso dei propri beni, questi – affidati alle cure dei professionisti della tutela – rischiano di perdere non solo interesse liturgico e devozionale, ma anche affettivo e persino memoriale, diventando per le comunità stesse principalmente una gravosa incombenza burocratica e conservativa, o una spesa priva di utilità. Se è vero che diverse generazioni di operatori statali della tutela hanno difeso molti beni di interesse religioso dalla distruzione o dall'alienazione – sopperendo alle deficienze culturali di clero e comunità non formati all'arte e alla storia – è altresì vero che molte comunità si sono trovate all'improvviso "ospiti non desiderati" a casa propria, "intrusi" tra le proprie memorie religiose e familiari, la cui conservazione è diventata questione di burocrazia statale, di conflitti tra codici.

Afronteditali incombenze, emerge una possibile "fragilità" di quel concetto di eredità/*heritage* che sta alla base della nostra concezione patrimoniale: l'eredità è infatti un patrimonio ricevuto, ma in molti casi non richiesto, non voluto, non donato personalmente, come avviene per molti di quei dei beni che – nella vita familiare – si ereditano in forza di legge. Le eredità non volute impegnano chi le riceve in attività costose – impegnative emotivamente, economicamente e giuridicamente – tramite le quali ci si sforza di trovare un senso a beni non cercati, e non concepiti per essere oggetto di un'eredità futura³⁷.

Gli ordinamenti giuridici italiani e canonistici³⁸, ma soprattutto il senso di tradizione vivente connaturato alle comunità, consentono di cercare forme di equilibrio tra il "culto moderno dei monumenti" – studiato da Riegler –, il culto contemporaneo "nei" monumenti e la cessazione del culto nei monumenti stessi. Connaturate alla storia dell'architettura cristiana, esistono tensioni creative tra forme di appropriazione continuista e di patrimonializzazione conservativa, che richiedono la messa a punto di una "etica della conservazione" delle cose di culto fondata, oltre che sulle norme di tutela canoniche e civili, sull'esercizio del *discernimento* che, sempre secondo Leniaud, «c'est un geste théologal qui ne peut pas plus être abandonné aux pouvoirs publics et à sa police des Beaux-Arts qu'être exercé solitairement par le responsable paroissial»³⁹.

La fibrillazione religiosa di società urbane ormai post-secolari⁴⁰ consentono di ragionare su paradigmi trasformativi inediti e privi di pregiudizi, considerando anche come i processi di "produzione di località" stiano attraversando fasi di delicata ridefinizione alla luce dei flussi culturali globali che attraversano un mondo radicalmente delocalizzato⁴¹. Le comunità locali, i gruppi di vicinato che si aggregano intenzionalmente attorno alcuni luoghi, possono trovare posizioni dialogiche e non dogmatiche che sappiano rispondere sia alle rigidità conservative laiche, che difendono

prevalentemente la consistenza materiale dei beni, sia alle diffidenze anti-secolariste religiose, che pretendono di difendere l'eredità identitaria spirituale e culturale dei luoghi.

III. Anaffettività, emotività e pianificazione nei processi di patrimonializzazione

Uno dei nodi problematici nei processi di patrimonializzazione contemporanei può essere individuato nel rapporto – talora contraddittorio – tra il valore intrinseco di un bene e i valori sociali di cui quel bene è espressione. Il terzo dei ragionamenti qui proposti prende dunque le mosse da alcune esperienze di tensioni valoriali che si possono incontrare nelle comunità locali. È ad esempio rilevabile un fenomeno ricorrente: un gruppo di opinione decide che un bene religioso dismesso debba essere restaurato – a prescindere da qualsivoglia pratica culturale – per il suo irrinunciabile valore storico-artistico o memoriale, ma non è in grado di definirne chiaramente un possibile utilizzo futuro. Da questo punto di vista, il riuso degli edifici di culto non si sottrae a una più ampia dimensione epistemologica relativa al tema del riuso nella dottrina del restauro architettonico. In sintesi, i promotori devono "trovare" una funzione idonea a giustificare politicamente e socialmente il costo della conservazione del bene inutilizzato, decisa a priori.

Rispetto alla ricerca di equilibri sopra evocata, si può verificare in questi casi una convergenza

tra una “tutela anaffettiva” praticata da parte degli organismi di tutela (che devono classificare il valore dei beni sulla base di una letteratura scientifica consolidata, giustificando così oggettivamente la socializzazione del costo degli interventi) e una “tutela affettiva” promossa dalla popolazione che, sebbene di fatto avesse abbandonato quel bene a se stesso, ora lo rilegge e lo patrimonializza sulla base di ritrovati criteri empatici, di tipo memoriale o identitario. Si raggiunge in alcuni casi, soprattutto in contesti culturali laicisti, il paradosso che l’edificio religioso è tutelato più dalla comunità civile che da quella religiosa: «à une déchristianisation massive des populations répond une défense des églises de la part de ces mêmes populations. Ambiguïté fondamentale puisque des non croyants défendent un patrimoine que les catholiques relativisent»⁴². Il fenomeno meriterebbe analisi attente e documentate dal punto di vista della sociologia della tutela⁴³.

Se un bene già ritenuto “superfluo” è ora considerato “insostituibile”, il “salvataggio” del bene stesso viene presentato – talora con toni di velata arroganza morale – come un imperativo, un apriori etico, sebbene la mobilitazione fatichi ad interrogarsi sull’uso adeguato al bene stesso. Il rischio di tali dinamiche è che si passi da una tutela burocratica, troppo analitica e accademica, a un eccesso di coinvolgimento affettivo, destinato tuttavia a spegnersi con l’affievolirsi

dell’entusiasmo, con il venir meno dell’impegno dei leader popolari, o con l’esaurimento delle prime risorse rese disponibili grazie all’ondata emotiva e alle sue implicazioni politiche. Per legittimare l’operazione, si rischia anche di cadere nel tranello di dover “inventare” una tradizione, o di evocare una presunta “identità” sociale intrinseca ai beni da salvaguardare, frettolosamente fondata su un appiattimento della stratificazione storica, su una riduzione della pluralità di appartenenze e su una malintesa semplificazione dell’intenzionalità della costruzione identitaria⁴⁴. In altre parole, si corre il rischio di una coscienza meramente commemorativa, chiamata a costruire appartenenze di tipo nostalgico; annotava Pierre Nora: «Ce sont les rituels d’une société sans rituel; des sacralités passagères dans une société qui désacralise»⁴⁵. Rispetto alla cultura del restauro, il già citato De Angelis D’Ossat affermava che «è soprattutto necessario amare l’edificio sacro così come è nel suo complesso, non come forse immaginiamo che poteva essere, o come prediligeremmo che fosse»⁴⁶. All’estremo opposto delle dinamiche di socializzazione della tutela, si trovano quei casi in cui un promotore – privato, ma non necessariamente – individua per un bene dismesso una nuova funzione trainante, talora anche potenzialmente redditizia, che tuttavia implica una trasformazione materiale e immateriale del bene stesso. La ritrovata attenzione – nata non da fenomeni endogeni

(anzi, la comunità finora riteneva il bene superfluo rispetto alle proprie pratiche sociali), ma da iniziative esterne – può innescare fenomeni del tipo “giù le mani da ...”, che attirano la fugace attenzione dei media locali e dei social network, e che pongono l’emotività aggressiva di una tutela “popolare” in antagonismo con le dinamiche di valorizzazione e messa a reddito del patrimonio. Il rifiuto della “monetizzazione” del patrimonio religioso si fa ancora più drastico nel momento in cui il patrimonio religioso viene messo in vendita, entra sul “mercato” con una valutazione in denaro, trasformando le chiese in beni di consumo edilizi, quasi in *commodities* immobiliari, trasgredendo il codice sociale della preclusione al commercio di alcuni beni “singolari”⁴⁷.

A fronte dei due estremi evocati, la natura plurale dei soggetti e dei valori – che la storia dell’architettura insegna a riconoscere – invita a riscoprire, anche nell’attualità, la corallità del progetto di architettura e del cantiere, intesi come perni attorno a cui ruotano processi partecipativi strutturati, espressioni possibili sia di democrazia deliberativa, sia di sinodalità ecclesiale. La fatica del singolo progetto deve inoltre sapersi declinare con una visione territoriale ampia dei processi sociali e demografici, che persegua non solo la pianificazione di una razionale allocazione di risorse, ma anche la capacità di ridefinire il rapporto tra luoghi stratificati, identità culturali

plurali, comunità mutevoli e forme fluide di appartenenza territoriale. Alcune esperienze internazionali, documentate anche in questa iniziativa di ricerca⁴⁸, vanno nella direzione di una pianificazione territoriale dell'uso e del riuso del sistema del patrimonio storico di interesse religioso; anche in Italia si stanno muovendo le prime esperienze di studio, che meritano incoraggiamento sia scientifico, sia ecclesiale, oltre che politico⁴⁹.

IV. La sostenibilità culturale ed economica come retaggio storico e come prospettiva

Da ultimo, la lettura storica del rapporto tra chiese, soggetti e territorio invita anche a un ragionamento sulla sostenibilità economica delle funzioni ospitabili in un edificio nato per il culto, siano esse religiose o meno. Ogni espressione di architettura e arte è resa concretamente possibile dall'essere il terminale di un sistema economico volto a garantire la durabilità del bene, mediante specifici cespiti non occasionali (redditi da poderi, immobili o attività finalizzati alla produzione di risorse per la manutenzione della chiesa e per la sua officatura, e non solo per la sua costruzione). Ora, invece, molti "monumenti" sono carichi di valori memoriali, ma sono privi di nessi con le dinamiche produttive del proprio territorio, venendo così meno ogni possibilità manutentiva che non sia sostenuta da risorse straordinarie. Non può essere il mero assistenzialismo (statale,

ecclesiastico o – più recentemente – bancario) a garantire la sopravvivenza di un bene di interesse religioso (sia esso in uso liturgico o secolarizzato), sebbene le istanze etiche conservative alimentate dalla società civile invochino risorse come se fossero "dovute" solo da soggetti sovraordinati. I documenti del Magistero⁵⁰ sottolineano costantemente il necessario coinvolgimento – anche economico – delle comunità: nello specifico gli orientamenti sui beni culturali della Chiesa in Italia, approvati dall'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana nell'ottobre 1992, sottolineano che la ricerca di fondi promossa e finanziata in prima persona dalle comunità locali rafforza il senso di appartenenza ed evita «il rischio della mentalità di tipo assistenziale che scarica sugli enti pubblici ogni responsabilità», pur senza sollevare le istituzioni pubbliche dalla loro responsabilità costituzionale di tutela del patrimonio culturale della nazione⁵¹. La consapevolezza sul ruolo comunitario del patrimonio religioso, maturata nei 25 anni successivi alla stesura del documento Cei, consente ora di auspicare un ulteriore passaggio. Possono infatti essere mobilitate non solo le possibilità di "contributo", "beneficienza" o autofinanziamento delle comunità proprietarie o affidatarie, ma anche le competenze tecniche e imprenditoriali necessarie per passare da una politica di mera copertura di "costi" a una strategia di attivazione di piccole economie

locali e iniziative autosostenibili, utili sia per garantire l'uso al culto dei beni, sia per favorirne riutilizzi coerenti con la storia e lo spirito della comunità stessa.

Può essere utile tornare, in conclusione, al pensiero di Bodei sopra richiamato, applicandolo anche in questo caso al nostro tema di ricerca: «Le cose ci inducono, agonisticamente, a innalzarci al di sopra dell'inconsistenza e della mediocrità in cui cadremmo se non investissimo in loro – tacitamente ricambiati – pensieri, fantasie e affetti. Sono cose, appunto, perché su di esse ragioniamo, perché le conosciamo amandole nella loro singolarità, perché – a differenza degli oggetti – non pretendiamo di servircene soltanto come strumenti o di cancellarne l'alterità e perché infine, come accade nell'arte, le sottraiamo alla loro precaria condizione nello spazio e nel tempo, trasformandole in "miniature d'eternità" che racchiudono la pienezza possibile dell'esistenza. [...] [Le cose] vivono se siamo capaci di sviluppare e di rendere quasi spontanea una semeiotica analoga a quella dei medici: di riconoscere, in ciò che ci sta a cuore, la sua storia in rapporto all'uomo e la sua provenienza in rapporto alla natura»⁵².

Tale prospettiva progettuale – pur senza costituire un alibi per il doveroso e necessario impegno di tutela da parte della Repubblica e della Chiesa – può garantire continuità di impegno e interesse per la manutenzione in

buona salute e la cura dei beni ereditati, loro malgrado, da comunità che – nella differenza e “sovrabbondanza” di istituzioni e ministeri – consideravano l’agire architettonico come parte integrante del proprio agire ecclesiale e politico.

Note:

1. Sul rapporto tra “sacro” e “santo”, restano esemplari le pagine di Roberto Gabetti, *Il ‘sacro’, il ‘santo’*, in Id., *Chiese per il nostro tempo. Come costruirle, come rinnovarle*, ElleDiCi, Leumann, 2000, pp. 51-61; per una ricognizione aggiornata sul rapporto sacro/liturgia: Paolo Tomatis (a cura di), *La liturgia alla prova del sacro*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2013, e più specificamente sul rapporto tra sacro e processi di dismissione: Id., *Gli edifici ecclesiali, tra culto liturgico e cultura cristiana*, in Carla Bartolozzi (a cura di), *Patrimonio architettonico religioso. Nuove funzioni e processi di trasformazione*, Gangemi, Roma, 2017, pp. 31-38. Per un panorama internazionale sul concetto di “sacro” in architettura rimando ad alcune antologie e miscelanee recenti, quali: Karla Cavarra Britton (a cura di), *Constructing the ineffable: contemporary sacred architecture*, Yale University Press, New Haven, 2010; Renata Hejduk, Jim Wukkiamsen (a cura di), *The religious imagination in modern and contemporary architecture. A reader*, Routledge, New York and London, 2011; Julio Bermudez (a cura di), *Transcending architecture. Contemporary views on sacred space*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2015. Un’ipotesi di sistematizzazione sintetica è proposta da Marco Biraghi, *Sacro*, in Marco Biraghi e Alberto Ferlenga (a cura di), *Architettura del Novecento. I. Teorie, scuole, eventi*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 746-754.

2. L’espressione “beni culturali di interesse religioso”, ora di corrente utilizzo, è entrata nella normativa e nella letteratura con l’Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato lateranense, reso esecutivo in Italia dalla L. 121/1985 (art. 12), per essere poi ripresa dal c.d. Codice Urbani nel 2004 (art. 9), per indicare in modo inclusivo tutti quei beni, qualunque ne sia la natura giuridica, che hanno a che vedere con il fenomeno religioso. Nella prassi attuale per l’ambito cattolico sono utilizzati – in modo quasi sinonimico, non sempre corretto o consapevole – le espressioni “beni culturali ecclesiastici” (beni che sono

di proprietà di enti ecclesiastici, ma non necessariamente di natura religiosa) e “beni culturali ecclesiali” (beni che, a chiunque appartengono, hanno avuto una finalità legata alla vita della Chiesa cattolica); per una precisazione dei termini: Giancarlo Santi, *I beni culturali ecclesiastici. Sistemi di gestione*, EduCatt, Milano, 2012. Sui fondamenti antropologici e teologici della meno usata espressione “beni culturali ecclesiali”: Carlo Azzimonti, *I beni culturali ecclesiali nell’ordinamento canonico e in quello concordatario italiano*, EDB, Bologna, 2001, pp. 37 sgg.

3. Tale assunto è finora verificato in modo comparativo solo nelle indagini sistematiche pubblicate sulle cattedrali di alcune regioni conciliari italiane pubblicate negli ultimi 15 anni (Triveneto 2002, Campania 2003, Emilia Romagna 2007, Piemonte e Valle d’Aosta 2008, Lombardia 2011; l’ultimo volume edito è Fabrizio Capanni e Giampiero Lilli (a cura di), *Le cattedrali del Lazio*. Ecclesia semper reformanda. *L’adeguamento liturgico delle chiese madri nella regione ecclesiastica del Lazio*, SilvanaEditoriale, Cinisello Balsamo 2015); per un ragionamento di sintesi sul dinamismo delle trasformazioni liturgiche: Andrea Longhi, Tiziano Ghirelli, *Vita liturgica e dinamiche ecclesiali nei processi di trasformazione dell’ecclesia mater di Reggio Emilia*, in Arturo Calzona et al., *Haec domus surgit tibi dedicata. La cattedrale di Reggio Emilia. Studi e ricerche*, Skira, Milano, 2014, pp. 5-45.

4. Ci si riferisce al concetto di “lieux de mémoire” canonizzato da Pierre Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in Id. (a cura di), *Les lieux de mémoire*, 3 tomi in 7 voll., Gallimard, Paris, I, 1, pp. xv-xlii.

5. Sul concetto di sacertà dei luoghi: Thomas Coomans et al. (a cura di), *Loci sacri. Understanding sacred places*, Leuven University Press, Leuven, 2012; *Spazi e luoghi sacri*, dossier monografico di “Humanitas”, LXVIII, 2013, 6, pp. 947-956, a cura di Maria Chiara Giorda e Sara Hejazi; *Luoghi religiosi in contesti urbani. Prospettive interdisciplinari*, sezione monografica di “Historia religionum. An International journal”, 8, 2016, a cura di Maria Chiara Giorda, pp. 11-108.

6. Thomas Barrie, *The Sacred In-Between. The Mediating Roles of Architecture*, Routledge, London and New York, 2010.

7. Sul valore comunicativo dell’architettura si vedano gli interventi di Severino Dianich, alcuni dei più recenti raccolti in *Spazi e immagini della fede*, Cittadella, Assisi 2015.

8. Tale atteggiamento è discusso, in particolare per gli ordini mendicanti, da Caroline Bruzelius, *Preaching, Building, and Burying. Friars in the Medieval City*, New Haven and London, 2014.

9. Il tema del monastero di architettura contemporanea gode di una certa fortuna nella pubblicistica architettonica: cfr. i materiali in Cristina Bergo, Cristina Fiordimela, Ermes Invernizzi (a cura di), *Tredici complessi monastici. 1953-2013*, Edifir,

Firenze, 2015; in sintesi: Andrea Longhi, *Comunità, liturgie e società: architetture per il culto nel Novecento*, in Id., *Luoghi di culto. Architettura 1997-2007*, Motta Architettura, Milano, 2008, pp. 7-41: 38 sgg.

10. Per un panorama recente sull’attualità della costruzione di nuove chiese: Giancarlo Santi, *Nuove chiese italiane (1861-2010). Sette lezioni*, Vita e Pensiero, Milano, 2011; Id., *L’architettura delle chiese in Italia. Il dibattito, i riferimenti, i temi*, Qiqajon, Magnano, 2012; Andrea Longhi, *Storie di chiese, storie di comunità. Progetti, cantieri, architetture*, Gangemi, Roma 2017.

11. Si vedano le riflessioni in Jean-Michel Leniaud, *Pour une théologie des objets de culte*, in “La Maison-Dieu”, 198, 1991, pp. 86-107: 95-97.

12. Mi permetto di rinviare, per lo sviluppo del tema, al mio recente Andrea Longhi, *Temps i història en relació al patrimoni religiós en desús*, in “Qüestions de Vida Cristiana”, 254, 2016, numero monografico *Arquitectura i espiritualitat*, pp. 63-79.

13. Il tema della temporaneità dei luoghi di culto è stato oggetto del III Congresso Internazionale di Architettura Religiosa Contemporanea (Sevilla, 14-16 novembre 2013), di cui sono disponibili gli atti on-line nella rivista “Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea”, 3, 2013, *Más allá del edificio sacro: arquitectura y evangelización*, a cura di Esteban Fernández-Cobian. Per una sintesi dei temi del convegno: Andrea Longhi, *Effimere, temporanee, profane? Architettura per l’evangelizzazione, oltre l’architettura*, in “Arte Cristiana”, 881, 2014, pp. 93-100.

14. La bibliografia internazionale sta diventando nutrita: muovendo dalle prime pionieristiche indagini sviluppate in Quebec negli anni Novanta del secolo scorso, i contributi si stanno arricchendo sia per approfondimenti monografici, sia per quadri comparativi; mi limito a segnalare la letteratura di maggior interesse: Lucie K. Morisset, Luc Noppen e Thomas Coomans (a cura di), *Quel avenir pour quelles églises? What Future for Which Churches?*, Presses de l’Université du Québec, Québec, 2006; Céline Frémaux (a cura di), *Architecture religieuse au XX^e siècle. Quel patrimoine?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2007; Albert Gerhards, Martin Struck, *Umbruch - Abbruch - Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude*, Schnell und Steiner, Regensburg 2008; Oliver Meys, Birgit Gropp (a cura di), *Kirchen im Wandel. Veränderte Nutzung denkmalgeschützter Kirchen*, StadtBauKultur, Gelsenkirchen, 2010; Angelika Büchse et al. (a cura di), *Kirchen. Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, Aschendorff, Münster, 2012; Thomas Coomans, *Quelle protection pour les églises à Bruxelles? Vers une approche patrimoniale concertée*, in “Bruxelles Patrimoines”, 2, 2012, pp. 52-57; *Eglises: chefs d’oeuvre en peril?* dossier monografico di “Arts Sacrés”, 25, 2013, a cura di Philippe

Markiewicz; Claude Faltrauer, Philippe Martin, Lionel Obadia (a cura di), *Patrimoine religieux. Désacralisation, requalification, réappropriation: le patrimoine chrétien*, Riveneuve, Paris, 2013; Jean-Sebastien Sauvé, Thomas Coomans (a cura di), *Le devenir des églises. Patrimonialisation ou disparition*, Presses Universitaires du Québec, Québec, 2014; Albert Gerhards, Kim de Wildt (a cura di), *Der sakrale Ort im Wandel*, Ergon-Verlag, Würzburg, 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, b. 12); Joachim Gallhoff, Manfred Keller (a cura di), *Erweiterte Nutzung von Kirchen. Neue Modelle mit kirchlichen und weltlichen Partnern*, Lit, Berlin 2015. Da ultimo, sono in corso di pubblicazione gli atti dei convegni *Der sakrale Ort im Wandel*, Bonn, 17-19 gennaio 2016, a cura di Albert Gerhards e Kim de Wildt, e *L'avenir des églises*, Lyon, 20-22 ottobre 2016, a cura di Philippe Dufieux e Benjamin Chavardès.

15. Sono ormai numerose le segnalazioni giornalistiche di casi, più o meno scandalistici; annotiamo qui brevemente solo alcuni reportage ben documentati: Roberta De Maddi, *Napoli: viaggio tra le chiese chiuse e abbandonate*, in "L'Huffington Post", 28 agosto 2013; Giacomo Galeazzi, *Teatri, officine e night club. Quanti sfregi alle ex chiese*, in "La Stampa", 8 settembre 2014, p. 17; Leonardo Servadio, *Chiese dismesse fra danza e biliardo*, in "Avvenire", 17 febbraio 2016. Hanno avuto un notevole impatto mediatico, anche all'estero, i reportages fotografici di Andrea Di Martino, *La messa è finita* (<http://www.andreadimartino.com/churches/index.html>) e di Jorge Mañes Rubio e Gianluca Tesoro, *Buona Fortuna* (<http://www.designboom.com/art/jorge-manes-rubio-buona-fortuna-italian-chapels-abandoned-irpinia-earthquake-05-25-2014/>).

16. Le espressioni sono prese a prestito da Jessica Mace, *Redundant since construction: the fate of two late-nineteenth-century churches in Toronto*, in *Patrimonialisation ou disparition* cit., pp. 115-138.

17. Una ricognizione sulle dinamiche di dismissione in Italia è proposta in Luigi Bartolomei, Andrea Longhi, Flavia Radice, Chiara Tiloca, *Italian debates, studies and experiences concerning reuse projects of dismissed religious heritage*, in Albert Gerhards e Kim de Wildt (a cura di), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Schnell & Steiner, Regensburg, in corso di stampa, pp. 107-135; per la Francia, di grande efficacia la sintesi di Philippe Martin, *Une question millénaire*, in *Patrimoine religieux* cit., pp. 11-45.

18. Per una sintesi: Paolo Cavana, *Gli edifici dismessi*, in Daniele Persano (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 199-243: 215 sgg.

19. Igor Kopytoff, *The cultural biography of things: commodization as process*, in Arjun Appadurai (a cura di), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, New York 1986, pp. 64-91, in particolare 66-68 e 87 sgg. Le teorie di Kopytoff hanno trovato

recente applicazione in *Biografie di oggetti* (a cura di Alvisé Mattozzi e Paolo Volonté) e *Storie di cose* (a cura di Angelika Buttscher e Daniele Lupo), Bruno Mondadori, Milano 2009.

20. Sul problema storiografico della parrocchia: Gabriele De Rosa, *La parrocchia nell'età contemporanea*, in Gabriele De Rosa e Angelomichele De Spirito (a cura di), *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, Dehoniane, Napoli, 1982, pp. 15-28; Pietro Borzomati, *La parrocchia*, in Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bar, 1997, pp. 67-91; Sergio Tanzarella, *La parrocchia: vita, morte, miracoli*, in Alberto Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato. 1861-2011*, 2 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2011, vol. 1, pp. 259-276; Paolo Cozzo, *Andate in pace. Parrocchi e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Carocci, Roma, 2014.

21. Una lettura spaziale della pluriappartenenza è proposta in Daniele Campobenedetto, Matteo Robiglio, Isabelle Toussaint, *Costruzione ed esperienza contemporanea del sacro. Personalizzazione, comunità elettive e comunità territoriali*, in "Humanitas", LXVIII, 2013, 6, pp. 957-965; i medesimi autori hanno esteso l'indagine a una dimensione interreligiosa in *The temples and the city. Models of religious coexistence in contemporary urban space. The case of Turin*, in "Historia religionum. An International Journal", 8, 2016, pp. 79-95.

22. Si farà riferimento a una letteratura consolidata sul tema della patrimonializzazione, tra cui: Jean-Pierre Babelon, André Chastel, *La notion de patrimoine*, in "Revue de l'art", 49, 1980, pp. 5-32 (ora Levi, Paris, 1994); Françoise Choay, *L'allégorie du patrimoine*, Seuil, Paris, 1992; Carlo Tosco, *I beni culturali. Storia, tutela, valorizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2014.

23. Alois Riegl, *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*, Braumüller, Wien-Leipzig, 1903. Per una sintesi storiografica sul testo cfr. Sandro Scarroccia, *La teoria dei valori confliggenti dei monumenti di Alois Riegl*, nota a commento dell'edizione in lingua italiana: Alois Riegl, *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, Abscondita, Milano, 2011, pp. 75-104.

24. Oltre ai riferimenti presentati nelle note 1 e 5, per un approfondimento giuridico: Massimo Calvi, *L'edificio di culto è un "luogo sacro"? La definizione canonica di "luogo sacro"*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", 13, 2000, pp. 228-247; per una sintesi: Massimo del Pozzo, *La nozione normativa di "luogo sacro"*, in Id., *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, ESC, Roma, 2013 (*Subsidia canonica* 9), pp. 349-373.

25. Dominique Iogna-Prat, *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, Paris, 2006, pp. 609 sgg. (cit. p. 611); il tema della «chiesa di pietra come fabbrica sacramentale della Chiesa-comunità» è approfondito in Id., *L'espace sacramentel de l'Église*, in

"Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre", hors-série n. 7 (2013).

26. «Decidemmo, per quella divina benedizione, come attestano le sacre scritture, che l'intervento di Dio determinò grazie all'imposizione delle mani alla consacrazione della chiesa antica, di rispettare le pietre stesse in quanto consacrate, al pari di reliquie, e di impegnarci a nobilitare con la bellezza della lunghezza e della larghezza quella [costruzione] che una tale novità pretendeva»: traduzione di Tullia Angino, in Sugerius, *Scritti. 1 - La consacrazione di Saint Denis. 2 - L'opera amministrativa*, Edizioni Archivio Dedalus, Milano, 2011, p. 57. L'edizione critica latina più aggiornata, qui seguita, è di Françoise Gasparri: *Suger. Oeuvres. Tome I. Écrit sur la consécration de Saint-Denis. L'Œuvre administrative. Histoire de Louis VII*, Les Belles Lettres, Paris, 1996 (cit. p. 26).

27. «Fu tuttavia salvaguardata la maggior parte possibile delle mura antiche su cui il sommo pontefice, il Signore Gesù Cristo, come testimoniano gli autori antichi, aveva posto mano, affinché fossero preservati il rispetto all'antica consacrazione e la coerente conformità all'opera moderna, secondo il progetto intrapreso» (Sugerius, *Scritti* cit., p. 151; citazione latina da Suger. *Oeuvres*. cit., p. 120). Per un aggiornamento critico sul cantiere: Dominique Porel (a cura di), *L'abbé Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorieuse*, Brepols, Turnhout, 2001 (Rencontres Médiévales Euroéennes); Rolf Große (a cura di), *Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis*, Oldenbourg, München, 2004 (Pariser Historische Studien, b. 68).

28. Augusto Roca De Amicis, Elisabeth Sladek, *San Giovanni in Laterano*, in Richard Bösel, Christoph L. Frommel (a cura di), *Borromini e l'universo barocco. Catalogo*, Electa, Milano, 2000, pp. 208-235: 212, tema ripreso e approfondito in Augusto Roca De Amicis, *Rinnovare le basiliche romane, prima e dopo San Giovanni in Laterano*, in Augusto Roca De Amicis e Claudio Varagnoli (a cura di), *Alla moderna. Antiche chiese e rinnovamenti barocchi: una prospettiva europea/Old Churches and Baroque Renovations: a European Perspective*, Artemide, Roma, 2015, pp. 45-68 (cit. p. 45). Per un bilancio sull'impatto della ripulazione del Laterano sulle trasformazioni delle basiliche romane successive: Claudio Varagnoli, *New basilicas from the ancient: Rome and central Italy in Eighteenth century*, in *Alla moderna* cit., pp. 243-265.

29. Cit. in Roca De Amicis, *Rinnovare le basiliche* cit., p. 56; il testo del 1705 di De Rossi è conservato nell'Archivio del Capitolo di San Giovanni in Laterano (FF XXI, cc. 130-131); Alfonso Chacón, *Vitae et res gestae pontificum romano rum [...]*, Roma 1677, IV, col. 648.

30. Pierre-Marie Gy, *Les trésors de l'église et la liturgie*, in « La Maison-Dieu », 188, 1991, pp. 73-85 : 79.

31. Massimo del Pozzo, *La spazialità liturgica e La materialità*

liturgica, in Id., *La giustizia nel culto* cit., pp. 347 sgg. (cit. p. 347) e 375 sgg.

32. Remo Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari, 2009, cit. pp. 23 e 22 (i corsivi sono miei).

33. *Ibid.*, p. 22.

34. Valgano su tali temi le riflessioni fondative di Maurice Halbwachs (1877-1945), in particolare *La mémoire collective*, edito postumo nel 1950 (Paris, Presses Universitaires de France, edizione critica a cura di Gérard Namer, Albin Michel, Paris, 1997; ed. italiana Unicopli, Milano 1987).

35. Guglielmo De Angelis D'Ossat, *Il restauro dei monumenti: provvidenze legislative, esperienze, suggerimenti*, in Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia (a cura di), *Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II*, a cura di Giovanni Fallani, Minerva Italica, Bergamo et al., 1969, pp. 471-485: 482. Il tema del rischio di perdita di patrimonio ecclesiastico per ragioni di abbandono era già stato puntualmente denunciato dai lavori della Commissione Franceschini, alcuni anni prima (1964-1966); si veda in particolare l'intervento di Alfredo Barbacci, *Monumenti, ambienti e bellezze naturali*, in *Per la salvezza dei beni culturali in Italia. Atti e documenti della Commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico, artistico e del paesaggio*, 3 voll., Colombo, Roma 1967, I, pp. 409-436: 412-413. Sul tema mi permetto di rimandare ad Andrea Longhi, *Beni culturali della Chiesa e vita ecclesiale negli anni del Concilio Vaticano II*, in Andrea Longhi, Emanuele Romeo (a cura di), *Patrimonio e tutela in Italia. A cinquant'anni dall'istituzione della Commissione Franceschini (1964-2014)*, Ermes Edizioni Scientifiche, Arccia, 2017, pp. 111-132: 114 sgg.

36. Leniaud, *Pour une théologie* cit., p. 89.

37. Interessanti le pagine di Lydia Flem, psicanalista e scrittrice, sulla differenza tra eredità e legato: "Hériter, ce n'est pas recevoir un cadeau, une récompense, un compliment, une assurance, des soins ou un secours. Hériter, ce n'est nullement accueillir un don de ses parents. C'est même l'exact contraire. Devenir propriétaire par voie de succession n'implique pas de recueillir une chose offerte: c'est prendre possession légalement d'un bien, en obtenir l'usage sans qu'il nous ait été légué par le testateur. [...] L'héritage, à l'inverse du legs, ne suppose aucun désir, ne traduit aucune intention à notre égard" (Lydia Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents*, Seuil, Paris, 2004, pp. 20-21).

38. Il quadro giuridico sugli edifici di culto in Italia è complesso; per alcuni approfondimenti sul tema della dismissione e delle possibili forme di riutilizzo: Gian Paolo Montini, *La cessazione degli edifici di culto*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", 13, 2000, 3, pp. 281-299; Carlo Azzimonti, Alberto Fedeli, *La riduzione ad uso profano delle chiese e il loro riutilizzo*, in "Ex Lege", 4, 2002; Paolo Cavana, *Gli edifici dismessi* cit.; Id.,

Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", XVIII, 2010, 1, pp. 49-74; Id., *Il problema degli edifici di culto dismessi*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale", rivista telematica, aprile 2009; Giorgio Feliciani, *I beni culturali tra diritto civile e canonico*, in Id., *Le pietre, il ponte e l'arco. Scritti scelti*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 229-307 (raccolta di saggi editi tra il 1995 e il 2008); Isabella Bolgiani, *L'utilizzo delle chiese per 'usi profani' non culturali*, in "Rivista di Studi sullo Stato", 2013, pp. 1-17; Ead., *La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico*, in "Jus", 3, 2014, pp. 228-247; Alessandro Crosetti, *La tutela del patrimonio architettonico religioso nel sistema degli accordi tra Stato e Chiese: profili giuridici e problematici*, in "Diritto e processo amministrativo", 2015, 2-3, pp. 445-489; contributi di Carlo Azzimonti, Francesco Grazian e Gian Paolo Montini in "Quaderni di diritto ecclesiale", 29, 2016; Isabella Bolgiani, *Dismissione e nuove destinazioni degli edifici di culto tra normativa canonica e diritto comune*, in *Patrimonio architettonico religioso* cit., pp. 23-30.

39. Leniaud, *Pour une théologie* cit., pp. 103-105, cit. p. 105.

40. Le riflessioni sui limiti e sulla fine della stagione secolare della vita urbana sono ormai consistenti; segnaliamo solo alcuni capisaldi recenti della letteratura internazionale: Justin Beaumont, Christopher Baker (a cura di), *Postsecular Cities: Religious Space, Theory and Practice*, Continuum, London and New York, 2011; Liliana Gómez, Walter Van Herck (a cura di), *The Sacred in the City*, Continuum, London and New York, 2012; Irene Becci, Marian Burthardt, José Casanova (a cura di), *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, Brill, Leiden-Boston, 2013; *Luoghi religiosi in contesti urbani* cit. Per una sintesi: Andrea Longhi, *La chiesa nella città: attualità di un dibattito e prospettive di ricerca internazionali*, in "Città e storia", VIII, 2013, 2, pp. 477-482; sul quadro italiano si segnala la riflessione proposta in Claudia Manenti (a cura di), *La chiesa nella città a 50 anni dal Concilio Vaticano II*, Bononia University Press, Bologna, 2016.

41. Si fa qui riferimento alle teorie sulla "production of locality" formulate da Arjun Appadurai in *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996 (Public Worlds, 1), in particolare pp. 178-199, edito in forma aggiornata rispetto al saggio pubblicato in Richard Fardon (a cura di), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, Routledge, London and New York 1995, pp. 205-225; è disponibile la traduzione italiana, a cura di Piero Vereni, edita da Meltemi, Roma, 2001 (si veda il capitolo alle pp. 231-257).

42. Martin, *Une question millénaire* cit., p. 12.

43. Sulla percezione sociale del ruolo delle chiese per una comunità locale, si segnala il metodo di indagine adottato da Charles Suaud, Raphaël Renau, *Églises de pierre et villages*

recomposés. Regards croisés, Editions D'Orbestier, Saint-Sébastien-sur-Loire 2013.

44. Richiamiamo solo due capisaldi della riflessione recente sul rapporto tra identità collettiva e tradizione, pertinenti alla comprensione delle delicate dinamiche qui solo evocate: Remo Bodei, *Libro della memoria e della speranza*, Il Mulino, Bologna, 1995 (a p. 41: "L'identità collettiva non è mai semplice e spontanea. Non rappresenta un autoriferimento astratto, ma una costruzione ininterrotta"); Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996 (p. 5: l'identità «non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni»).

45. Nora, *Entre Mémoire et Histoire* cit., p. xxiv.

46. De Angelis D'Ossat, *Il restauro* cit., p. 473.

47. Kopytoff, *The cultural biography* cit., pp. 73-77.

48. Si rimanda in particolare ai contributi di Matthew McKeague sul CCT (Churches Conservation Trust) e di Jonas Danckers, Jan Jaspers e Dimitri Stevens del CRCK (Centre for Religious Art and Culture) sull'applicazione dei "Church Policy Plans", tema che può essere approfondito in Julie Aerts, Jan Jaspers, Jan Klinckaert, Dimitri Stevens, Annemie Van Dyck, *Atlas van het religieus erfgoed in Vlaanderen*, CRCK, Heverlee, 2014. Ricordiamo inoltre l'attività meritoria di Future for Religious Heritage, rete internazionale di istituzioni, studiosi e animatori culturali (<http://www.frh-europe.org/>).

49. Oltre all'esperienza emiliano-romagnola – documentata in questo fascicolo dagli articoli di Luigi Bartolomei, Domenico Cerami, Federico Zoni, Giulia Iseppi ed Elena Pozzi – e alle esperienze raccolte del gruppo di studio torinese, coordinato da Carla Bartolozzi (*Patrimonio architettonico religioso* cit.), il caso veneziano è forse quello in cui si concentrano più temi di ricerca: si segnalano il convegno *Chiese tra culto e cultura* (Venezia, 24-25 ottobre 2013) e le iniziative didattiche internazionali raccolte in Markus Jager, Silvia Malcovati, Wolfgang Sonne (a cura di), *Chiuso al culto. Secular transformation of church buildings in Venice*, Lehrstuhl Geschichte und Theorie des Architektur, Dortmund, 2014. Il caso di Venezia ha costituito la base di una riflessione metodologica nella recente tesi di Flavia Radice, *Chiese 'sconsacrate': processi di dismissione e riuso. Dal caso di Venezia a un metodo di analisi*, tesi di dottorato in *Beni Culturali*, tutors Carla Bartolozzi e Andrea Longhi, XXVIII ciclo, Politecnico di Torino, 2016, ora ripresa in *Il metodo A.U.R.A. Conoscenza e riuso delle chiese dismesse, in Conoscere, conservare, valorizzare. Il patrimonio religioso culturale*, atti del convegno di Verona e Vicenza (9-11 marzo 2017), in corso di stampa; Ead., *Conoscere per riusare. Un metodo di analisi per l'approccio sistemico al patrimonio delle chiese dismesse*, in Ph. Dufieux, B. Chavardès (a cura di), *L'avenir des églises*, in corso di stampa. Nella città di Napoli sono state sperimentate forme innovative di affidamento di chiese dismesse a soggetti diversi grazie al

bando emanato dalla Curia nel 2011 (*Chiese da riaprire*), rivolto al mondo dell'associazionismo, ma anche del profit; per lo stato della documentazione sulle chiese dismesse napoletane: Anna Chiara Alabiso, Massimiliano Campi, Antonella di Luggo (a cura di), *Il patrimonio architettonico ecclesiastico di Napoli. Forme e spazi ritrovati*, ArtStudioPaparo, Napoli, 2016. Alcuni studi hanno affrontato il caso specifico del patrimonio religioso dismesso in aree terremotate: Aldo de Marco (a cura di), *Sul recupero degli edifici di culto dismessi*, Cues, s.l. [Salerno], 2006; Antonio Frattari (a cura di), *Opportunità di rinascita per chiese sconsacrate. Volume I*, Luciano Editore, Napoli, 2008. Altre riflessioni sul caso italiano sono negli studi di Daniela Concas, tra cui citiamo *Il riuso delle chiese sconsacrate. Questioni di metodo*, in Roberto Luciani e Pierluigi Silvan (a cura di), *Beni culturali della Chiesa. Un rinnovato impegno per la loro tutela e valorizzazione*, Prospettive, Roma, 2008, pp. 46-53; Ead., *Uso, dis-uso e ri-uso dei luoghi di culto. Suggerimenti per la valorizzazione*, in Stefano Bertocci, Silvio Van Riel (a cura di), *Re-Usa. La cultura del restauro e della valorizzazione. Temi e problemi per un percorso internazionale di conoscenza*, Alinea, Firenze, 2014, pp. 1029-1036.

50. Una ricognizione dei principali riferimenti magisteriali sull'uso-riuso delle chiese è in Bartolomei et alii cit., pp. 114 sgg., ripresa in Longhi, *Beni culturali della Chiesa* cit.; si rimanda inoltre al saggio di Cavana in questo fascicolo. Può essere utile in questa sede ricordare solo un documento fondativo, precedente il passaggio delle competenze sul patrimonio alla Conferenza Episcopale Italiana: Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia, *Carta sulla destinazione d'uso degli antichi edifici ecclesiastici*, Roma 1987 (esito del convegno *Il riuso degli edifici religiosi: memoria, continuità, trasformazione*, Roma, 12-14 ottobre 1987).

51. «È necessario ricordare che la ricerca di fondi per interventi di restauro e per altre iniziative non può essere ridotta a mera operazione finanziaria, ma va considerata come un'occasione opportuna per la formazione sia della comunità cristiana sia della comunità civile. La ricerca di fondi, infatti, consente alla comunità di riscoprire il valore del suo patrimonio culturale. Si rinsalda così concretamente il senso di appartenenza e si evita nel contempo il rischio della mentalità di tipo assistenziale che scarica sugli enti pubblici ogni responsabilità. Perciò, in tale prospettiva, i contributi sono da chiedere innanzitutto alla comunità cristiana locale, dal momento che i beni culturali ecclesiastici sono in primo luogo espressione di valori specifici della comunità cristiana stessa, sono costati sacrifici ai suoi membri, sono di sua proprietà e sono posti al suo servizio. In caso di necessità si faccia ricorso alla solidarietà di altre comunità cristiane. Poiché la tutela del patrimonio culturale è tra i compiti principali della Repubblica, richiamato dall'articolo 9 della Carta costituzionale, in attuazione di un servizio al

bene comune, le richieste di contributo siano rivolte anche ai comuni, alle regioni, al Ministero per i beni culturali e ambientali, al Ministero per i lavori pubblici, agli altri organismi (CEE, UNESCO...), sempre nel rispetto delle procedure previste dalle norme canoniche e civili»: Orientamenti dell'Episcopato Italiano su *I beni culturali della Chiesa in Italia*, 9 dicembre 1992, n. 14 (in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 5. 1991-1995, EDB, Bologna 1996, pp. 565-594). Per una lettura aggiornata dei temi del documento: Santi, *I beni culturali* cit.

52. Bodei, *La vita delle cose* cit., pp. 116 e 117.