

Le chiese e *The Churches* la città *and the City*



Le chiese e The Churches la città and the City

in_bo

Volume 16

n. 20, 2025

ISSN 2036 1602

DOI 10.60923/issn.2036-1602/v16_n20-2025

Registrazione presso il Tribunale di Bologna n. 7895 del 30 ottobre 2008

A cura di *Edited by*

Luigi Bartolomei (Università di Bologna, Italy), **Gianluca Buoncore** (Università degli Studi di Firenze, Italy),
Federica Fuligni (ricercatrice indipendente, Italy), **Danilo Manzo** (Centro Studi "Cherubino Ghirardacci", Italy),

Direttore responsabile *Editor in Chief*

Luigi Bartolomei (Università di Bologna, Italy)

Comitato scientifico *Scientific Committee*

Ilaria Agostini (Università di Bologna, Italy), **Ernesto Antonini** (Università di Bologna, Italy), **Micaela Antonucci** (Università di Bologna, Italy), **Sérgio Barreiros Proença** (CIAUD - Centro de Investigação em Arquitectura, Urbanismo e Design, Portugal),
Eduardo Delgado Orusco (Reset Arquitectura, Spain), **Esteban Fernández-Cobián** (Universidade da Coruña, Spain),
Arzu Gönenç Sorguç (METU - Middle East Technical University, Turkey), **Luca Gulli** (Ministero dei Beni Culturali),
Silvia Malcovati (Politecnico di Torino/Fachhochschule Potsdam, Italy/Germany), **Sara Marini** (Università Iuav di Venezia, Italy),
Thomas Oles (independent researcher, Italy/USA), **Alberto Perez Gomez** (McGill University, Canada), **Claudio Sgarbi** (Carleton University, Canada), **Teresa Stoppani** (Architectural Association, United Kingdom)

Comitato editoriale *Editorial Board*

Michele Francesco Barale (ricercatore indipendente, Italy), **Gianluca Buoncore** (Università degli Studi di Firenze, Italy),
Andrea Conti (Swedish University of Agricultural Sciences, Sweden), **Francesca Cremasco** (ricercatrice indipendente, Italy),
Francesca Dal Cin (University of Lisbon, Portugal), **Marianna Gaetani** (Centro Studi "Cherubino Ghirardacci", Italy),
Lorenzo Grieco (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Italy), **Lia Marchi** (Università degli Studi di Bologna, Italy),
Giorgio Nepote Vesin (ricercatore indipendente, Italy), **Martina Ulbar** (Politecnico di Torino, Italy)

Journal Manager *Journal Manager*

Federica Fuligni (ricercatrice indipendente, Italy)

Questo numero è stato realizzato in collaborazione con l'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici e l'Edilizia di Culto della Conferenza Episcopale Italiana e con il supporto della Fondazione Carisbo - Cassa di Risparmio di Bologna

in_bo è una rivista bilingue (italiano/inglese), digitale e open-access, fondata nel 2008 e di proprietà del Dipartimento di Architettura dell'Università di Bologna.

La rivista è gestita in collaborazione con il Centro Studi Cherubino Ghirardacci (Bologna) e la Fondazione Flaminia (Ravenna).

in_bo è indicizzata in numerosi database nazionali e internazionali. Dal 2016 è stata inserita nell'elenco ANVUR delle riviste di classe A ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale. Nel 2019 la rivista è stata ammessa nel database bibliografico Scopus di Elsevier.

I saggi facenti parte della sezione "articoli" e "intervista" sono stati selezionati tramite un processo di *double-blind peer review*.

La redazione ringrazia i revisori per il loro lavoro.

in_bo is a bilingual, open-access and online journal, founded in 2008 and property of the Department of Architecture of the University of Bologna. The journal is run in collaboration between the Centro Studi Cherubino Ghirardacci (Bologna) and the Flaminia Foundation (Ravenna).

in_bo is indexed in many Italian and international databases. Since 2016, *in_bo* is rated as a "classe A" journal by ANVUR (Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes). In 2019 *in_bo* was accepted in Elsevier's Scopus.

The essays published in the "papers" and "interview" section have been selected through a double-blind peer review process.

The editorial team is grateful to the reviewers for their work.

Progetto grafico *Graphic Design*

Gianluca Buoncore
Danilo Manzo

In copertina *Cover Image*

Elaborazione di G. Buoncore 2024.

Copyright © The Authors (2025).

This journal is published under a

[Creative Commons Attribution-](#)

[NonCommercial Licence 4.0](#) (CC-BY-NC).

in_bo può essere letta online sul sito

in_bo can be read online at

[https://in-bo.unibo.it/issue/
archive](https://in-bo.unibo.it/issue/archive)

Per domande e informazioni scrivete a

For inquiries and information write us at

in_bo@unibo.it

Le chiese e
The Churches **la città**
and the City

indice index

editoriale editorial

relatori invitati invited speakers

articoli papers

visioni visual

autori authors

traduzioni translations

Lo spazio dell'incontro nella città post-secolare	6
Luigi Bartolomei e Danilo Manzo	
La Chiesa e le sue chiese tra <i>polis</i> e <i>civitas</i>	12
Luca Diotallevi	
Nuove tipologie di chiese. Rapporti innovativi tra chiese e città in Germania	24
Albert Gerhards	
Vita nella chiesa. Per un nuovo paesaggio spirituale	32
Tino Grisi	
Il mandato di <i>cura humana</i> della Chiesa in una rete partecipativa	46
Bernd Hillebrand	
Archeologia religiosa. Nuovi spazi aggregativi	52
Andrea Marcuccetti	
Parish Structures and the Urban Environment Considered Spatially	66
Beate Löffler	
Multi-religious Houses in Post-secular Cities as Sign of the Refiguration of Religion in Late Modernity	88
Martina Bär	
Architectural Diversity in Lithuanian post-Soviet Catholic Churches (1988–91)	96
Kamilė Steponavičiūtė	
Chiese, città, comunità. I complessi parrocchiali ambrosiani	116
Francesca Daprà	
Espressioni di spiritualità. Orizzonti tipo morfologici a-venire	136
Mariateresa Giammetti	
Comunità in cammino per una chiesa che risorge	154
Marcello Brunini e Olimpia Niglio	
Nuovo centro pastorale delle parrocchie di Cavernago e Malpaga (Bergamo)	166
Paolo Belloni	
Comunità ecclesiali del futuro. Due esempi a confronto	184
Sandro Pittini	
affiliazioni, contatti, biografie	198
<i>affiliations, contacts, biographies</i>	
titoli, abstract, parole chiave	202
<i>titles, abstracts, keywords</i>	

editoriale *editorial*

Luigi Bartolomei

Università degli Studi di Bologna | luigi.bartolomei@unibo.it

Danilo Manzo

Centro Studi "Cherubino Ghirardacci" | manzo.danilo13@gmail.com

English metadata at the end of the file

Lo spazio dell'incontro nella città post-secolare

Evangelii Gaudium

SPAZI / AREAS



1

I 70 anni dall'istituzione dell'ufficio "Nuove chiese" voluto dal Card. Giacomo Lercaro a Bologna sono stati l'occasione per tentare di riallacciare la riflessione critica e progettuale tra forma delle città, forma delle chiese e forma del cristianesimo e della Chiesa.

Si tratta di una riflessione nella quale Bologna aveva una tradizione che oggi appare lontana, per una distanza intervenuta tra i territori della teologia e quelli dell'architettura che – specialmente in Italia – sembra avere perso quei laboratori di pensiero interdisciplinari in cui l'intersezione tra riflessione teologica e considerazione del sociale produceva un pensiero politico e un aggiornamento nelle forme e nei modelli di territorializzazione del cristianesimo e progetto di presenza della Chiesa.

Nella nostalgia di simili vivai di ricerca interdisciplinare, non mancano però qualificati studi, mentre i contesti più fervidi di ripensamento della presenza urbana del cristianesimo afferiscono ai territori della teologia pratica e pastorale, e giungono da olttralpe e da oltreoceano,¹ per descrivere nuovi

modelli di presenza nelle città senza arrivare però a determinarne gli spazi, e men che meno i profili di architetture e tipologie tipiche, semmai ancora ve ne fosse bisogno.

Ciò consegue a un netto cambio di paradigma, a una conversione missionaria della Chiesa già annunciata da Papa Francesco con l'Esortazione Apostolica "Evangelii Gaudium:"

Una cultura inedita palpita e si progetta nella città. [...] Ciò richiede di immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative, più attraenti e significative per le popolazioni urbane. [Tuttavia] il tempo è superiore allo spazio. [...] Dare priorità allo spazio porta a diventar matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione. Significa cristallizzare i processi e pretendere di fermarli. Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi.²

Abbiamo sottoposto all'intelligenza artificiale il testo integrale di questo articolo e abbiamo chiesto di generare un'immagine adeguata a descrivere il rapporto tra Chiesa e Città ivi descritto, in un modo diagrammatico e adeguato a una rivista scientifica di architettura. Riportiamo il risultato di questi quesiti. Fig. 1 l'immagine generata da Google-Gemini; in fig. 2 l'immagine generata da ChatGPT.

La città liquida pare richiedere una Chiesa liquida, che si adegui alle situazioni, abbandoni gli ambiti strutturati per avvicinare spazi informali, che si sarebbero detti inusuali o forse anche impropri fino a qualche decennio fa.

La Chiesa *in uscita* ha la città come territorio e come orizzonte, e pare incurante di conquistare o mantenere roccaforti: essa utilizza gli spazi feriali, interpreta lo spazio pubblico e quello ibrido, e non matura modelli definiti di presenza. Forse per questo, nei pochi progetti di nuovi spazi parrocchiali, si ricorre a modelli architettonici evidentemente già superati, proiezione di un'ecclesiologia di presenza piuttosto che di missione, mentre l'avanguardia ecclesiale pare non avere più bisogno di spazi come recinti e fortificazioni in cui sopravvivere nella propria autosufficienza. **Figg. 1 | 2**

Nell'uno e nell'altro caso, certamente il cristianesimo non può fare a meno della città. Questa – come scrive Luca Diotallevi nelle pagine che seguono – è stata il suo principale teatro e, anche oggi, è il luogo della sua ultima sfida, quella di uscire da una comprensione di sé come religione o cultura, per adeguarsi alla nuova complessità del sociale senza perdere la propria incisività.

Diotallevi riconosce nella crisi culturale contemporanea lo scontro tra due modelli di ordine sociale: tra *civitas* e *polis*, ove *civitas* rappresenta una società aperta e poliarchica, fondata sulla differenziazione funzionale dei sottosistemi – politico, economico, religioso, scientifico – e sulla loro reciproca autonomia. La *polis*, al contrario, rimanda a un ordine monarchico e centralizzato, in cui un potere politico dominante pretende di coordinare e subordinare ogni altra sfe-

ra, compresa quella religiosa. È in questa opposizione che, secondo il sociologo, il cristianesimo deve oggi ripensare il proprio modello e, prima di divenire corpo, arte e architettura, scegliere il proprio paradigma tra quello *ecclesiale*, capace di autonomia funzionale e reale rilevanza sociale, e le alternative opposte di posture *neo-confessionali*, a fingere o forzare una presunta unità culturale o *mercificate*, a trasformare il cristianesimo e i suoi riti in un bene di consumo. Le dinamiche demografiche e socio-culturali a cui assistiamo in Europa negli ultimi decenni, in particolare in Germania, e le risposte attuate dalle comunità cattoliche e protestanti sono al centro del testo di Albert Gerhards. Oltralpe il fenomeno del *dechurching* sta comportando profonde trasformazioni nel campo dell'architettura sacra. Le dimissioni e l'introduzione di nuovi usi e/o funzioni a seconda della città, della comunità e del quartiere consentono la sperimentazione di nuovi paradigmi spaziali senza rinunciare allo spazio liturgico, in forme di *ibridazione* con usi profani (ma non profananti) che l'autore descrive e distingue nei paradigmi della *simultaneità*, della *separazione* e dell'*annessione*, mediante i quali le chiese entrano in relazione con lo spazio urbano, apportando dei benefici alla società locale. Tali approcci declinano in modo estremamente pratico una nuova ecclesiologia.

Che l'architettura ecclesiale contemporanea si presenti come un campo progettuale aperto, segnato anzitutto dall'inadeguatezza del centro parrocchiale come risposta urbana, lo testimonia anche il saggio di Tino Grisi. Se l'architettura è espressione, in una società secolarizzata, essa



2

deve adottare il medesimo linguaggio mediato che fu di Cristo e pertanto non essere né timida né magniloquente, bensì adeguata, simbolica, o meglio *parabolica*, capace di superare la nostalgia formale e il funzionalismo statico, restituendo alla chiesa un ruolo proattivo nella città. Attraverso il workshop sperimentale “Church for the Future,” testato in contesti di rigenerazione urbana milanese, l’edificio sacro viene pensato come spazio ibrido, luogo di relazione e riconciliazione. L’impiego di strumenti innovativi, come l’intelligenza artificiale generativa, impone riflessioni inedite, mentre il workshop rilancia l’immaginazione liturgica come motore di trasformazione della città, invitando a ripensare la chiesa non solo come segno religioso, ma anche come dispositivo culturale e civile capace di dialogare con la complessità metropolitana.

Bernd Hillebrand interpreta la condizione urbana contemporanea come *modernità liquida*, segnata dalla dissoluzione delle strutture sociali stabili e dall’emergere di reti fluide, caratterizzate da legami deboli, gerarchie piatte e confini incerti. In questo scenario, la Chiesa tradizionale, orientata alla continuità e alla stabilità, vede tramontare la propria supremazia sociale, per, salvo pochi edifici monumentali, tendere a essere marginalizzata. Al fine di continuare a esercitare un ruolo significativo, le comunità cristiane devono ripensare il proprio mandato pastorale: non più centrato su un’istituzionalità forte e autoreferenziale, ma su una presenza relazionale e situativa, capace di agire all’interno di reti plurali. Hillebrand definisce questa postura come “*cura humana*,” un agire pastorale basato sul riconoscimento incon-

dizionato dell’altro, sull’ospitalità non strumentale e su una presenza debole ma autentica, che non pretende reciprocità né ritorno sull’investimento simbolico. Tale paradigma consente alla Chiesa di abitare la città fluida senza dominarla, ma offrendosi come luogo di incontro e prossimità nel rispetto della libertà altrui.

I cambiamenti sociali si legano doppiamente alle trasformazioni del tessuto urbano, includendo anche l’abbandono di molti spazi e edifici. Per questo Andrea Marcuccetti interpreta la trasformazione urbana contemporanea attraverso la categoria di *archeologia religiosa*, segnalando come la crisi di molte chiese, conventi e cappelle abbandonate si intrecci con fenomeni di degrado e perdita di senso nei quartieri metropolitani. A differenza dell’*archeologia industriale*, già integrata nei processi di rigenerazione urbana, il patrimonio sacro dismesso genera conflitti culturali e resistenze simboliche, mentre le nuove costruzioni sacre rischiano di rimanere marginali e vuote. Per superare questa *impasse*, Marcuccetti propone di ripensare il luogo sacro come *spazio santo* dinamico e accessibile, capace di inserirsi nei nodi vitali della città – centri commerciali, impianti sportivi, parchi, *hub* intermodali – favorendo coesione interconfessionale e uso condiviso. La prospettiva si colloca oltre la semplice alternativa tra demolizione e riuso, mirando a spazi sacri sobri e multifunzionali, seminatoi di una nuova identità socio-culturale urbana, attenta però alle tensioni politico-religiose che possono emergere.

Nel suo saggio, Beate Loeffler affronta il tema della trasformazione degli edifici sacri nelle città tedesche, osservan-

done le dinamiche sociali e le risposte maturate di fronte al calo di partecipazione religiosa e di risorse economiche. L'autrice evidenzia come le comunità abbiano cercato di preservare il valore simbolico e sociale delle chiese, sperimentando soluzioni di adattamento funzionale e di apertura al dialogo interreligioso. La ricerca, condotta su un ampio arco temporale, documenta diverse strategie: dai semplici riorganizzazione liturgica e adeguamento spaziale, fino a interventi di ristrutturazione radicale e, nei casi estremi, demolizioni. Loeffler analizza casi emblematici che testimoniano il passaggio da un modello centrato sul culto e sul centro parrocchiale a una visione più polifunzionale, in cui la chiesa diventa luogo di coesione comunitaria, spazio culturale e nodo civico. Pur riconoscendo di ciò il valore innovativo, l'autrice ne rileva anche alcune criticità: il rischio di perdita di identità simbolica quando l'edificio sacro diventa contenitore neutro, e l'impressione che il dialogo interreligioso rimanga talvolta più programmatico che realmente vissuto. Nel complesso, il contributo offre una riflessione preziosa su come la Chiesa possa continuare ad abitare la città contemporanea senza rinunciare alla propria specificità, evitando sia l'isolamento autoreferenziale sia un mero adattamento funzionalista.

Il tema della città post-secolare è territorio comune dei contributi di questo volume. Quello di Martina Bär affronta gli effetti della secolarizzazione e del pluralismo religioso sulle forme dell'architettura sacra contemporanea. L'autrice analizza in particolare le *multi-religious houses of worship*, edifici concepiti per accogliere più tradizioni sotto un unico tetto e favorire il dialogo interreligioso nella città post-secolare. Tra questi spicca la "House of One" di Berlino, che integra chiesa, sinagoga e moschea attorno a uno spazio centrale comune, pensato anche per i non credenti come luogo di incontro e coesione sociale. Bär interpreta queste esperienze attraverso la categoria sociologica della *refiguration*, mostrando come tali progetti rispondano al rischio di chiusura identitaria e alla frammentazione urbana, proponendo un'architettura del dialogo capace di ridefinire la presenza pubblica della religione nella modernità pluralista. L'architettura religiosa dell'età post-secolare assume così la valenza di strumento di incontro e apertura (anche per i non credenti), cercando una nuova riconfigurazione dell'appartenenza religiosa nella contemporaneità.

Se i contributi finora descritti si concentrano su scenari attuali o prospettive future, Kamilė Steponavičiūtė propone invece un'analisi storica della rinascita dell'architettura cattolica in Lituania nel periodo immediatamente successivo al crollo del regime sovietico. Dopo decenni di restrizioni alla libertà religiosa, la caduta dell'URSS aprì un'inedita stagione di costruzioni: tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta furono realizzate oltre cento nuove chiese, monasteri e cappelle. L'autrice, servendosi di fonti archivistiche e di testimonianze dirette, indaga questo *boom* edilizio come espressione di un bisogno identitario e spirituale, ma anche come fenomeno architettonicamente eterogeneo e spesso privo di riferimenti consolidati.

Il saggio esamina alcuni casi di studio mettendo in luce le scelte stilistiche degli architetti, i vincoli economici e tecni-

ci, e le sfide di un contesto che, dopo decenni di ateismo di Stato, doveva improvvisamente ridefinire il proprio linguaggio sacro. A differenza degli altri contributi di questo volume, che guardano a modelli di riuso e trasformazione nelle società post-secolari dell'Europa occidentale, quello di Steponavičiūtė racconta un momento di fondazione e ricostruzione identitaria, offrendo un prezioso contrappunto storico e geografico al dibattito sulla crisi e sul futuro delle chiese in contesto occidentale.

Ancora da uno sguardo sul recente passato muove il contributo di Francesca Daprà che indaga il complesso parrocchiale come elemento chiave per leggere e orientare la città contemporanea. Concentrandosi sul contesto milanese del secondo Novecento, l'autrice analizza con approccio multidisciplinare l'identità dei luoghi, le tipologie architettoniche, e le implicazioni urbanistiche e sociali di questi organismi edilizi. Attraverso strumenti di mappatura e analisi territoriale, il lavoro mostra che la parrocchia può essere letta non solo come spazio di culto, ma anche come perno urbano e comunitario, introducendo nell'analisi dei poli la dimensione sistemica, utile a ripensare la presenza ecclesiale nella città odierna.

Nel suo saggio, Mariateresa Giammetti riprende la visione di Papa Francesco espressa in "Evangelii Gaudium," proponendo un rinnovamento ecclesiale capace di reinterpretare gli spazi urbani e comunitari. La parrocchia è letta come realtà adattabile e *plastica*, in grado di rispondere a una spiritualità attiva e trasformativa in un contesto segnato da nuove fondazioni e dismissioni di edifici religiosi. Le categorie di *spiritualità* e *plasticità* servono a evitare due derivate opposte: la parrocchia come comunità chiusa su se stessa o quella come mero centro di servizi. Ne deriva una proposta di rilettura della città attraverso una spiritualità incarnata e dinamica, capace di ridefinire lo spazio urbano e la presenza ecclesiale.

A conclusione delle riflessioni sul rapporto tra trasformazioni sociali e riuso o rigenerazione dei luoghi sacri, vengono presentati tre contributi a carattere più progettuale.

Il primo, di Marcello Brunini e Olimpia Niglio, illustra il nuovo complesso parrocchiale della Resurrezione a Varignano (Viareggio), promosso dalla CEI. Gli autori descrivono un processo partecipativo che ha coinvolto comunità, professionisti e diocesi, generando un progetto concreto e condiviso, capace di coniugare memoria, bellezza, sobrietà e apertura al futuro. Il complesso si propone di rafforzare il legame tra chiesa, quartiere e città, rispondendo alle sfide culturali e interreligiose del territorio viareggino.

Il secondo contributo, di Paolo Belloni, presenta il nuovo complesso di San Marco Evangelista a Cavernago e Malpaga (Bergamo), ponendo l'accento sulla specificità dello spazio sacro rispetto a luoghi commerciali o museali. L'autore sottolinea l'importanza di una architettura identitaria e durevole, capace di migliorare nel tempo grazie alla sinergia tra architetto, artisti, liturgisti e tecnici. Anche la scelta dei materiali deve restare coerente con la visione concettuale e spirituale dell'opera, mentre la progettazione del sacro è chiamata a esprimere una visione del mondo capace di dialogare con la contemporaneità.

Infine, il contributo di Sandro Pittini, nella sezione del volume "Visioni/Visual," presenta le esperienze della chiesa di San Stefano a Rualis (Udine) e del centro parrocchiale di Carbone-
ra (Treviso). L'autore invita a riflettere sulle sfide che attendono le comunità ecclesiali: la riorganizzazione territoriale delle diocesi, la diminuzione delle vocazioni e l'invecchiamento del clero, con la conseguente riduzione delle parrocchie. Questi processi richiedono una maggiore attenzione sia alla gestione degli edifici dismessi sia alla riconfigurazione dei centri parrocchiali come nodi urbani e sociali, capaci di sostenere una nuova presenza ecclesiale nel territorio.

CONCLUSIONI

Dalla lettura complessiva del volume emergono due dinamiche centrali che attraversano il rapporto tra religione e città contemporanea.

Da un lato, come mostrano sia le indagini sociologiche sia i progetti urbani più innovativi, l'eclissi della religione (non del sacro) è fiorita in un *religious booming* che pretende i suoi spazi: cappelle del silenzio o della decompressione, luoghi sacri, pre-religiosi o meta-religiosi, esclusi dal profano e tuttavia utili a conferirvi identità e significato. Dall'altro lato, la contrazione e anzi la scomparsa del cristianesimo come religione produce una crescente quantità di spazi di un sacro connotato e liturgicamente preciso, sottoutilizzati o dismessi, spesso parzializzati per rispondere ai costi di manutenzione o a nuove esigenze di accoglienza e inclusività.

La stagione della parrocchia-fortilizio, tempio riconoscibile di una religione socialmente condivisa, è inevitabilmente conclusa. La città appare come il territorio di una Chiesa *in uscita* non per proselitismo, ma per missionarietà. Come scrive Gilles Routhier, "la città e l'urbanizzazione non sono semplicemente fenomeni che sfidano la Chiesa, o fenomeni ai quali la Chiesa deve soltanto adattarsi. La Chiesa è un attore sociale; essa 'sfida' la città e lavora dall'interno l'ambiente urbano."³ Ciò sebbene spazialmente occorra ancora capire come, o dove, o quali ne siano gli spazi tipici o privilegiati. Più che sullo spazio, l'attenzione pare graviti sul tempo, e quindi sui processi, anzitutto quelli di costruzione comunitaria, elemento preliminare e propedeutico alla presenza della Chiesa. E gli spazi che la Chiesa oggi richiede pare siano quelli più adatti a rigenerare legami sociali. Si può trattare pertanto anche di spazi aspecifici, di dehor, di ambienti provvisori e piacevoli, che *per se* non presentano alcuna connotazione religiosa, ricevendola però dai gruppi che li frequentano e dalle azioni che essi svolgono.

La sfida che emerge è dunque duplice: da un lato occorre rigenerare il tessuto comunitario, favorendo la nascita di relazioni reali in una società segnata da frammentazione e solitudini; dall'altro occorre immaginare architetture capaci di sostenere questi processi, evitando la riduzione a meri contenitori funzionali e restituendo agli spazi una qualità ospitale, simbolicamente significativa e aperta al dialogo.

In tutte le esperienze richiamate da questo volume – nei casi storici come nelle sperimentazioni più recenti – gli spazi della Chiesa si rivelano anzitutto spazi di prossimità: non ambienti virtuali o astratti, ma luoghi in cui i corpi possono incontrarsi, sostare, condividere tempo e vita. La Chiesa,

nell'abitare questa città, continua ad avere bisogno di pietre vive e di spazi che sappiano accogliere, prima ancora che definire, non religiosamente connotati o liturgici fintantoché non intervenga un evento o un'azione a renderli tali. Una nuova vitalità ecclesiale si compone in una collazione di frammenti di iniziative e spazi che spesso rifiutano ogni magniloquenza, perché luoghi occasionali. Si delinea una Chiesa che non abita la città come un residuo del passato, ma come attore creativo, capace di generare vicinanza e senso condiviso, e di aprire spazi di incontro reale e di relazioni corporee (non solo virtuali) nel tessuto urbano secolarizzato, pluralista, duplicato nell'universo virtuale.

In ultima analisi, questo volume dimostra come la Chiesa continui a essere un vivace attore sociale, che nell'ambiente urbano ha il suo storico e naturale ecosistema, che abita, nei tempi più recenti, configurando nuovi processi, piuttosto che occupando nuovi spazi, risultando le esigenze spaziali assolute, nella gran parte dei casi, dall'ibridazione dei volumi offerti dalla rete delle sue precedenti infrastrutture, oggi troppo dense per proseguire nella loro originaria funzione.

¹ La più aggiornata bibliografia sul cristianesimo urbano, suddivisa per aree tematiche e geografiche, è stata realizzata da Patrice Bergeron e Gilles Routhier con Dominic Perron, e pubblicata in *Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale* 1 (2025): 105–21.

² Francesco, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, 73, 223.

³ Gilles Routhier, "Cristianesimo Urbano: una questione di ricerca," *Teologia* 50 (2025): 44.

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 societali 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 societali 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 nuovi 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 (*gesamtgesellschaftliche*), 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 teocratica? 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.

Albert Gerhards

Deutsche Forschungsgemeinschaft TRANSARA | utkb0001@uni-bonn.de

KEYWORDS

dechuraching; riutilizzo; dismissione; uso *ibrido*; uso misto

ABSTRACT

Il rapido cambiamento demografico e il progressivo *dechuraching* stanno portando a un importante cambiamento nel panorama dell'edilizia sacra in Germania. Le strategie adottate in relazione alla necessità di togliere le chiese dal normale uso liturgico variano notevolmente. Mentre in alcuni luoghi gli edifici vengono rapidamente smaltiti, venduti o demoliti, in altri si cerca un riutilizzo che si avvicini il più possibile all'uso originario. Questo vale sia per le chiese cattoliche che per quelle protestanti. Mentre le ex parrocchie vengono accorpate in unità pastorali più grandi, ai singoli edifici vengono assegnate funzioni speciali: chiesa dei bambini, chiesa dei giovani, chiesa della città, chiesa del libro, chiesa della cultura, chiesa del vespro, chiesa ecumenica, chiesa del colombario, solo per citarne alcune. Tutto ciò si combina a volte con, a volte senza, grandi interventi architettonici. Le chiese spesso combinano diversi usi sotto lo stesso tetto. L'uso ibrido apre la chiesa allo spazio urbano, che beneficia della sua posizione speciale. D'altro canto, la comunità beneficia dell'uso condiviso da parte di altre organizzazioni e gruppi, non solo dal punto di vista finanziario ma anche sociale. Dal punto di vista teologico, si tratta di un'opportunità per un nuovo modo di essere nel mondo nell'era della Chiesa post-popolare.

English metadata at the end of the file

Nuove tipologie di chiese. Rapporti innovativi tra chiese e città in Germania

INTRODUZIONE. LA SITUAZIONE DELLE CHIESE CATTOLICHE E PROTESTANTI IN GERMANIA

Gli edifici ecclesiastici non possono più essere utilizzati per scopi liturgici su larga scala. In Germania, questo è il risultato di diversi fattori. Da un lato, dopo la Seconda Guerra Mondiale sono stati costruiti troppi edifici, grazie alle abbondanti entrate fiscali della Chiesa. Dall'altro, gli sviluppi demografici e l'allontanamento di massa dalla Chiesa comportano una notevole perdita di entrate. Ciò sta portando a previsioni di chiusura di chiese tra il 30 e il 50%, e anche oltre. Per contrastare questo approccio puramente economico, sono necessarie attività interdisciplinari, come quelle condotte dal gruppo di ricerca della Deutsche Forschungsgemeinschaft (*fondazione tedesca per la ricerca*), "Sakralraumtransformation" (*trasformazione dello spazio sacro – TRANSARA*).¹

Altre discipline hanno imparato dalla recente sociologia spaziale che gli spazi non sono condizioni statiche, contenitori puramente fisici, ma fenomeni sociali. In relazione allo spazio della chiesa: non sono solo le pareti a costituire lo

spazio, ma le relazioni tra le persone che abitano questo. In particolare, le interazioni sociali giocano un ruolo importante e, nel caso degli spazi ecclesiastici, sono soprattutto le *performance* rituali, che sono entrate nel mirino degli studi sulla storia della liturgia tradizionalmente basati su testi e oggetti. Grazie alla collaborazione con altre discipline, le topografie degli spazi sacri interni ed esterni possono essere ricostruite dalla tarda antichità all'età moderna, permettendo agli edifici ecclesiastici di apparire come quasi-soggetti nel contesto della rispettiva società. Essi interagiscono con i rispettivi attori e con le azioni lì svolte. In seguito a cambiamenti di personale, ad esempio quando una chiesa viene rilevata da un'altra comunità (ad esempio dopo la secolarizzazione), o a causa di un cambiamento nell'organizzazione rituale (ad esempio nel corso di una riforma liturgica), anche l'edificio ecclesiastico muta e viene così preservato. L'identità e la permanenza degli edifici sacri sono quindi il risultato di processi interattivi continui.

1a | 1b

Il criterio della Simultaneità illustrato nella chiesa di St. Bonifatius a Düren, Asilo d'infanzia e chiesa dal 2021. Fotografia di Stephan Johnen.

2a | 2b | 2c

St. Donatus Grabeskirche in Erlöserkirche, Aachen. Progetto di riuso in chiesa funeraria di Axel Birk und Elmar Paul Sommer 2016; vetrate originali di Ludwig Schaffrath (1924-2011). Fotografie di Ewald Kraus, Katharina von Gallwitz, Arthur McGill.

3

Herz Jesu Kirche in München, architetti: Allmann Sattler Wappner (1997-2000) La grande facciata che si apre sulla piazza come un portale, può illustrare il principio di "annessione". Fotografia di Michael F. Schönlitzer.



1a

INTERAZIONE TRA EDIFICIO ECCLESIASTICO E SPAZIO URBANO. CENNI STORICI

Sulla sociologia e la teologia della facciata

Il volto di una chiesa è determinato essenzialmente dalle caratteristiche particolari dell'edificio nel suo complesso, dalla sua storia e dalla sua funzione.² La facciata di una cattedrale, in quanto espressione dell'autocittadinanza di una città, ha naturalmente una funzione diversa da quella di una chiesa mendicante per la cura pastorale del *piccolo popolo*. In generale, lo spettro delle funzioni può essere riassunto dai concetti di invito ed esclusione, cioè di vicinanza e distanza. Questa tensione dialettica ha ragioni sia sociologiche che teologiche. Le facciate, soprattutto quando inquadrano l'ingresso di una chiesa, servono essenzialmente a differenziare, a volte anche a separare. Qui si deve segnare il confine tra il *sacrum* e il *profanum*. Al contrario, le facciate possono essere invitanti, espressione di una cultura dell'accoglienza verso tutti e di un'ospitalità senza limiti. In questo senso, le facciate svolgono anche una funzione sociale e fanno parte della missione diaconale della chiesa. Nelle aree miste, la confessione perdente è stata spesso costretta per secoli a collocare gli edifici ecclesiastici nei cortili, se era autorizzata a costruirli, cosicché le facciate erano riconoscibili solo dopo aver attraversato la facciata di una casa. Questo vale, ad esempio, per le chiese cattoliche nel territorio dello stato prussiano. La più recente e spettacolare chiesa in Germania, la Propsteikirche di Lipsia, è

certamente una struttura rappresentativa nel paesaggio urbano, ma la facciata si nota solo quando si entra nel cortile interno attraverso un ingresso a forma di pozzo sul fronte della strada. Con la sua apertura su entrambi i lati, questo è deliberatamente uno spazio di circolazione messo a disposizione del pubblico, che mira a esprimere la presenza sicura di sé ma non invadente della Chiesa Cattolica in questa città in gran parte atea.

Ingresso e soglia, atrio, suddivisione in zone

Fino all'epoca moderna, gli spazi ecclesiastici hanno sempre avuto finalità *profane* oltre a quelle liturgiche ed erano, correttamente intesi, multifunzionali. Nell'antichità, la basilica era uno spazio per vari incontri. Nel corso del tempo, essa è stata suddivisa in diverse sezioni (sala dei fedeli, *schola cantorum*, *sanctissimum*), che da un lato forniscono informazioni sulla crescente clericalizzazione della chiesa, ma dall'altro testimoniano anche la gestione disinvoltata almeno della parte anteriore e delle zone di transizione: "Il Medioevo non conosceva la separazione tra sacro e profano, come noi diamo per scontato, perché l'opposto del divino si faceva sentire anche nella vita quotidiana. Esistevano solo livelli di vicinanza e di distanza dal sacro."³

Soprattutto nelle chiese di pellegrinaggio, la vita all'interno della chiesa è estremamente colorata, ancora di più di notte. La chiesa medievale presenta una quadruplici gradazione: vestibolo e chiostro come spazi pubblici (giurisdizione,



1b

commercio, osterie), navata e cripte come spazi semipubblici, coro, santuario.⁴

Come dimostrano i documenti, il passaggio dalla consuetudine all'abuso è fluido, il che ha certamente contribuito a una maggiore regolamentazione e demarcazione. Tuttavia, ci si chiede se uno sguardo al modo complesso in cui venivano gestite le aree di ingresso delle chiese nel Medioevo non possa anche portare a interrogarsi sulla comprensione della pratica odierna.

Che cosa può realizzare teologicamente una facciata di una chiesa con i suoi portali? Da un lato, deve essere invitante senza costringere le persone a entrare. Essa è una soglia tra l'esterno e l'interno, tra il mondo e il cielo, ma allo stesso tempo anche un'indicazione dei confini che non possiamo attraversare in questo mondo. Gli spazi ecclesiastici sono contrassegnati come *terzi luoghi*.

Cosa succede quando gli edifici ecclesiastici sono sottoposti a processi di trasformazione e l'esterno fa ancora pensare a un edificio di culto, ma all'interno succede qualcosa di completamente diverso? Le conversioni ci sono sempre state, ma è un problema quando esse diventano la norma. Da qui il postulato di consentire, laddove possibile, usi ibridi, che non devono essere necessariamente soluzioni di emergenza, ma possono aprire nuove potenzialità. Stiamo parlando di un uso prolungato.

In Germania (e nei Paesi limitrofi) ci sono state e ci sono tuttora numerose iniziative.⁵

L'UTILIZZO IBRIDO COME OPPORTUNITÀ PER LA CHIESA IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE

Metodo: fare spazio e dare spazio

Di particolare importanza è l'iniziativa all'interno della congregazione che punta a far percepire e utilizzare lo spazio della chiesa come uno spazio vitale. Nel corso della riorganizzazione delle zone pastorali e della conseguente riduzione dei luoghi di culto, le parrocchie prendono sempre più spesso tale iniziativa, volendo dare ai loro edifici un ulteriore nuovo scopo senza doverli abbandonare completamente.

Negli ultimi anni, diverse parrocchie dell'arcidiocesi di Colonia hanno intrapreso questo cammino. Nel 2021, un gruppo della parrocchia di Sant'Ippolito a Troisdorf ha sgomberato la propria chiesa con l'aiuto dei fondi del Bonifatiuswerk (*Space for grace*) e ha sperimentato diverse forme di assemblea liturgica.⁶ Lo spazio vuoto era destinato a evocare iniziative creative nella congregazione e non solo. La sua trasformazione ha già contribuito a un approccio alla liturgia più consapevole.

La parrocchia di San Giorgio a Colonia-Weiß ha esaminato per qualche tempo lo spazio della sua chiesa, che essa vorrebbe utilizzare per una varietà di incontri e attività di culto e non liturgiche. Per questo motivo ha sostituito i banchi originali degli anni Sessanta con sedute variabili. Con il tema "Tempo del deserto", durante il periodo penitenziale della Pasqua 2023 la congregazione ha organizzato un grande evento per giovani e anziani nella chiesa, che è stata



2a



2b



2c

svuotata dei suoi banchi.⁷ Oltre alle funzioni religiose, nello spazio della chiesa si tengono mostre e laboratori.

Il termine *ibrido*

Il termine *ibrido* viene utilizzato in modi diversi in relazione allo spazio della chiesa. Il teologo protestante Thomas Erne lo usa principalmente per riferirsi ai diversi tipi di incontri, durante i quali gli spazi sacri invitano, senza costringere, le persone in una direzione ecclesiastica predeterminata.⁸ Tuttavia, il termine si applica anche all'uso esteso di tali spazi,⁹ dove il fattore decisivo è il mantenimento del carattere sacro. Questo distingue gli spazi ibridi dalle chiese multifunzionali degli anni Sessanta e Settanta, che spesso non avevano una lunga durata e venivano risacralizzate o desacralizzate dopo che il vecchio spazio ecclesiale veniva rimesso in uso o ne veniva costruito uno nuovo. Tra gli spazi ibridi rientrano anche le chiese cittadine, che in genere hanno un'area sacra più o meno separata che tuttavia mantiene la sua presenza nello spazio.

Il prerequisito per l'ibridazione degli spazi non è solo la disposizione delle stanze *troppo* grandi, in cui si creano aree vuote per varie attività. Ancora più importante è la consapevolezza che gli edifici ecclesiastici, spesso situati in posizioni di rilievo, hanno un potenziale che riguarda le congregazioni nei loro compiti centrali. Questi non sono solo *ad intra*, ma anche *ad extra*. Negli ultimi anni, ciò è stato praticato, almeno temporaneamente, quando le chiese sono state utilizzate per creare centri di analisi e vaccinazione, fornire alloggi ai rifugiati o ospitare un negozio in aree colpite da inondazioni.

TIPOLOGIA DI UTILIZZO IBRIDO

I colleghi di Lipsia del nostro progetto di ricerca hanno proposto una tipologia di uso ibrido: simultaneità-separazione-accumulo.¹⁰

Simultaneità

Le chiese simultanee hanno una tradizione in Germania fin dai tempi della Riforma. In passato, tuttavia, lo spazio tra le denominazioni era rigorosamente separato. Da tempi più recenti, le congregazioni protestanti e cattoliche condividono un unico luogo di culto e si avvicinano sempre di più anche in altri ambiti della vita. Un esempio più recente è l'uso ecumenico della chiesa di San Pio, un tempo puramente cattolica, ora San Pius-Lukas a Krefeld.

Un altro tipo sono le chiese cittadine che sono state istituite in molti comuni. In esse si svolge un'ampia varietà di eventi. Anche l'ex chiesa francescana di San Nicola ad Aquisgrana è ecumenica. Tuttavia, l'area del coro è ancora riservata esclusivamente alle funzioni religiose, mentre la navata centrale è stata dotata di una nuova pavimentazione, e di tecnologie acustiche e di illuminazione per vari scopi. Lo stesso vale per l'ex chiesa parrocchiale Maria Himmelfahrt di Mönchengladbach. Qui, l'area del coro può essere separata da elementi murali mobili nello stile di un paravento. Il passaggio al secondo tipo è quindi fluido.

La simultaneità si ritrova anche in un'altra tipologia, come quella rappresentata dalla chiesa dell'asilo nido S. Bonifatius a Düren. Qui un asilo è stato trasferito nella

chiesa, ma la congregazione la domenica celebra ancora le funzioni regolari nella parte rimasta libera, dove i bambini giocano durante la settimana. **Fig. 1**

Separazione

Secondo il diritto canonico, le chiese trasformate in colombari devono essere profanate. Tuttavia i numerosi colombari (14 solo nella diocesi di Aquisgrana) sono organizzati in modo diverso, a seconda che vi si svolgano regolarmente o meno celebrazioni eucaristiche. Anche in questo caso, le transizioni sono talvolta fluide e i locali della chiesa sono profanati solo in parte.

La separazione avviene quando uno spazio ecclesiastico viene ridotto di dimensioni per portare sotto il tetto altre funzioni e quindi anche altri gruppi di persone. Questo vale in particolare per gli usi caritatevoli e culturali. Un esempio è la riprogettazione della chiesa parrocchiale di Willich-Neersen (diocesi di Aquisgrana), che fin dall'inizio era troppo grande. Una separazione simile è stata effettuata nella chiesa di San Bernardo a Colonia, la cui navata funge ora da spazio di deposito per gli arredi delle chiese sconsacrate.

Annessione

L'annessione si riferisce a una ridefinizione dell'ambiente circostante, che può avere un effetto indiretto sull'utilizzo dello spazio. Nelle aree rurali, questo può essere la creazione di un eco-giardino (Deutzen/Lipsia, *eco-church*), nelle aree urbane, invece, la progettazione della piazza della chiesa come spazio sociale, incorporando non solo la facciata ma anche l'interno che domina la piazza. Nella città di Bonn, per un giorno nel 2022 la Stiftsplatz è stata trasformata da parcheggio in area ricreativa. È stato l'inizio di un processo di consultazione per la riprogettazione nell'ambito della riqualificazione dell'intero quartiere. Cosa c'è di più ovvio che aprire le porte della chiesa collegiata e far entrare la vita? Il processo ha luogo anche quando la Caritas o le strutture educative si insediano nelle immediate vicinanze. A Treviri, questo ha portato, qualche tempo fa, all'utilizzo dell'antica chiesa del monastero di San Massimino come palazzetto dello sport e auditorium da parte di una scuola vicina. **Fig. 2**

RAPPORTO TRA USO DIACONALE E USO COMUNITARIO: SIMULTANEITÀ-SINERGIA-SIMBIOSI¹¹

La condivisione degli spazi ha molti aspetti diversi. Può essere un concetto architettonico, come nella chiesa giovanile Crux di Colonia,¹² che era stata quasi abbandonata nonostante il suo valore artistico e storico. Essa è stata poi divisa in quattro zone che servono a diversi compiti di pastorale giovanile: un punto d'incontro e di celebrazione per i giovani nella zona separata della torre, uno spazio aperto per eventi culturali nella parte inferiore della chiesa, uno spazio per la celebrazione liturgica nell'ex sala del coro e un deposito per le reliquie e il tesoro della chiesa nell'abside.¹³ Il progetto Maria Als (*Maria come*) a Stoccarda adotta un approccio completamente diverso, in cui la congregazione condivide l'intero spazio senza dividerlo. Spesso per consentire un uso ibrido è necessario un intervento architettonico minimo o nullo. Un esempio è la Bücherkirche (*chiesa*



3

di libri) Hl. Geist a Mönchengladbach-Geistenbeck. Alcuni banchi sono stati rimossi e sono stati installati scaffali su ruote, che possono essere spinti nella cappella laterale per fare spazio a sedie aggiuntive, se necessario. Anche in questo caso, l'uso prolungato dell'interno della chiesa ha contribuito a rivitalizzarla.¹⁴

RINUNCIARE ALL'IBRIDAZIONE

Gli esempi precedenti si riferiscono a chiese che non sono state completamente rimosse dall'uso liturgico. Che dire però delle chiese che sono state profanate, ma che continuano a essere *commercializzate* con l'etichetta di chiesa? Alcuni esempi:

Grandi magazzini sociali, ex Sacro Cuore, Eschweiler

La chiesa è stata venduta e viene utilizzata come un grande magazzino di seconda mano. L'atmosfera particolare è apprezzata sia dagli operatori che dai clienti.

Chiesa digitale di Aquisgrana (ex Santa Elisabetta)

L'ex chiesa parrocchiale neogotica è stata rilevata da un investitore e ora serve come spazio di coworking per il DigitalHub di Aquisgrana e come location per eventi. La diocesi di Aquisgrana non offre servizi spirituali.

Chiesa rampicante di Mönchengladbach (ex San Pietro)

L'ex chiesa parrocchiale è stata sconsacrata e affittata per

25 anni a un'azienda che ha allestito pareti di arrampicata nell'edificio protetto. Questo non compare più sul sito web della parrocchia. **Fig. 3**

Chiesa domenicana di Münster, opera d'arte di G. Richter

L'edificio è diventato proprietà della città. Il carattere secolare è enfatizzato, anche se l'aura sacra dello spazio e l'intervento artistico (pendolo di Foucault, specchio) sono innegabili.

TIPOLOGIA LITURGICO-ARCHITETTONICA

Infine, vorrei parlare dei criteri utilizzati dalla mia disciplina. La scienza liturgica si occupa dell'osservazione e dell'analisi del comportamento rituale nello spazio.¹⁵ Gli interni delle chiese sono solitamente progettati sulla base di uno specifico paradigma liturgico-teologico e nel corso della storia sono stati ripetutamente adattati a nuove esigenze. Anche uno spazio ecclesiastico completamente o parzialmente sconsacrato è soggetto a determinate leggi che sono determinate dalla disposizione, dall'orientamento e dall'illuminazione. Non tutti gli spazi ecclesiastici sono adatti a ogni forma di liturgia, e questo vale anche nel caso di una loro trasformazione. La logica spaziale è un aspetto importante nella ricerca del tipo di utilizzo successivo. Esistono sinergie tra la scienza liturgica e le scienze d'arte e dell'architettura, che vengono applicate nel nostro progetto e che aiutano a trovare soluzioni valide.¹⁶

¹ TRANSARA, Universität Bonn, ultimo accesso 28 febbraio 2025, www.transara.uni-bonn.de; si veda anche Albert Gerhards, cur., *Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven* (Aschendorff, 2022).

² Albert Gerhards, "Accoglienza e distanza. Lo spirito della facciata," in *Viste da fuori. L'esterno delle chiese. Atti del XIV Convegno liturgico internazionale, Bose, 2-4 giugno 2016*, cur. Goffredo Boselli (Edizioni Qiqajon, 2016), 197–210.

³ Dieter Kimpel e Robert Suckale, *Die gotische Architektur in Frankreich 1130-1270* (Hirmer, 1985), 257.

⁴ J. G. Davies, *The secular use of Church Buildings* (SCM Press, 1968).

⁵ Eccone solo alcune: "Kirchengebäude erhalten, anpassen und umnutzen," BauKulturNRW, ultimo accesso 28 febbraio 2025, <https://www.zukunft-kirchen-raeume.de>; "500 Kirchen – 500 Ideen. Neue Nutzung für sakrale Räume," IBA Thüringen, ultimo accesso 28 febbraio 2025, <https://iba-thueringen.de/publikation/500-kirchen-500-ideen>; Kirchturmdenken, ultimo accesso 28 febbraio 2025, <https://kirchturmdenken.org>; "Räume des Glaubens eröffnen," Bonifatius Werk, ultimo accesso 28 febbraio 2025, <https://www.bonifatiuswerk.de/de/hilfen/glaubenshilfe/raeume-des-glaubens/>; Netzwerk Zukunftsorte, ultimo accesso 28 febbraio 2025, <https://www.zukunftsorte.land>; oltre al già citato TRANSARA.

⁶ "Kirchenraum," Katholische Pfarreiengemeinschaft Troisdorf, ultimo accesso 16 marzo 2023, <https://www.trokirche.de/glaube/kirchenraum/>.

⁷ "Wüstenzeit in St. Georg," Katholische Kirche im Rheinbogen, ultimo accesso 16 marzo 2023, <https://www.rheinbogen-kirche.de/wuestenzeit-in-st-georg/>.

⁸ Thomas Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus* (Evangelische Verlagsanstalt, 2017).

⁹ Alexander Deeg e Kerstin Menzel, "Potenziale spannungsvoller Kooperationen. Begriff und Praxis hybrider Kirchennutzung – Response auf Thomas Schüller," in *Kirche im Wandel*, 171–89.

¹⁰ Deeg e Menzel, "Potenziale spannungsvoller Kooperationen," 178; d'altro canto, il distacco e la cancellazione o la continuità non rientrano nello spettro.

¹¹ Kerstin Menzel, Alexander Deeg e Uta Karstein, "Simultaneität – Synergie – Symbiose? Brüche und Wechselspiele zwischen kirchlich-gemeindlichen und diakonischen Logiken," in *Diakonische Kirchen(um)nutzung*, cur. Kerstin Menzel e Alexander Deeg (Aschendorff, 2023), 153–88.

¹² Dominik Meiering e Joachim Oepen, cur., *Aufbruch statt Abbruch. Die Kirche St. Johann Baptist in Köln* (Crux, 2009); Albert Gerhards e Kristell Köhler, "Spazi di ieri per liturgie di oggi. Il centro di pastorale giovanile Crux di Colonia," in *Abitare celebrare trasformare. Atti del XV Convegno liturgico internazionale, Bose 1-3 giugno 2017*, cur. Goffredo Boselli (Edizioni Qiqajon, 2018), 185–97.

¹³ Lukas Moser, *Wir haben eine Kirche, haben Sie eine Idee? Pastoralgeographische Erkundungen zu Transformation eines Stuttgarter Kirchenraumes* (Kohlhammer, 2023).

¹⁴ "Bücherkirche Heilig Geist," Pfarre St. Laurentius, ultimo accesso 25 maggio 2023, <https://st-laurentius-mg.de/unser-pfarre/ueberblick/aktuelles/a-blog/Buecherkirche-Heilig-Geist/>.

¹⁵ Albert Gerhards, "Il dibattito sull'orientamento. Riflessioni teologiche," in *Spazio liturgico e orientamento. Atti del IV Convegno liturgico internazionale, Bose, 1-3 giugno 2006*, cur. Goffredo Boselli (Edizioni Qiqajon, 2007), 167–87; Albert Gerhards, "Die Form des liturgischen Raumes: Erfahrungen mit Communio-Räumen / La forma dell'ambiente liturgico: esperienze con 'spazi-communio'," in *Architettura e liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto, Atti del 4o Convegno internazionale, Venezia, 26 e 27 ottobre 2006*, cur. Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi, Massimiliano Valdinoci e Walter Zahner (Stella Edizioni, 2008), 129–41; Albert Gerhards, *La liturgia della nostra fede* (Edizioni Qiqajon, 2010); Albert Gerhards, "Lo spazio plasma la liturgia. Adattare la liturgia al luogo," in *L'adeguamento liturgico. Identità e trasformazione delle chiese. Atti del X Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 maggio-2 giugno 2012*, cur. Goffredo Boselli (Edizioni Qiqajon, 2013), 137–55; Albert Gerhards, "L'influenza delle ricerche e delle sperimentazioni del Movimento Liturgico in Germania nel periodo dalla ricostruzione postbellica al Concilio Vaticano II / Einfluß der Forschung und der Versuche der Liturgischen Bewegung in Deutschland von der Nachkriegszeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzi," in *Arte Architettura Liturgia. Da Colonia a Rothenfels. Alle radici del Movimento Liturgico*, cur. Katherin Bollenbeck, Giorgio Della Longa e Antonio Marchesi (EFFE e ERRE Edizioni, 2018), 41–53; Albert Gerhards, "Prossimità e alterità. La cattedrale come spazio vitale nella città del XXI secolo," in *La cattedrale. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 maggio-2 giugno 2018*, cur. Goffredo Boselli (Edizioni Qiqajon, 2019), 297–306.

¹⁶ Mariateresa Giammetti, "Interreligiose Räume. Architektonische Perspektiven in Zeiten soziokultureller Veränderung," in *Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen*, cur. Albert Gerhards e Stefan Kopp (Herder, 2021), 294–324; Mariateresa Giammetti, "Integrated strategic projects for the reuse of prayer spaces: Methodologies and Case Studies," in *Kirche im Wandel*, 249–73.

BIBLIOGRAFIA

DAVIES, J. G.. *The secular use of Church Buildings*. SCM Press, 1968.

ERNE, THOMAS. *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*. Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

GERHARDS, ALBERT, cur. *Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven*. Aschendorff, 2022.

GERHARDS, ALBERT. "Prossimità e alterità. La cattedrale come spazio vitale nella città del XXI secolo." In *La cattedrale. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 maggio-2 giugno 2018*, a cura di Goffredo Boselli, 297–306. Edizioni Qiqajon, 2019.

GERHARDS, ALBERT, e KRISTELL KÖHLER. "Spazi di ieri per liturgie di oggi. Il centro di pastorale giovanile Crux di Colonia." In *Abitare celebrare trasformare. Atti del XV Convegno liturgico internazionale, Bose 1-3 giugno 2017*, a cura di Goffredo Boselli, 185–97. Edizioni Qiqajon, 2018.

GERHARDS, ALBERT. "L'influenza delle ricerche e delle sperimentazioni del Movimento Liturgico in Germania nel periodo dalla ricostruzione postbellica al Concilio Vaticano II / Einfluß der Forschung und der Versuche der Liturgischen Bewegung in Deutschland von der Nachkriegszeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzi." In *Arte Architettura Liturgia. Da Colonia a Rothenfels. Alle radici del Movimento Liturgico*, a cura di Katherin Bollenbeck, Giorgio Della Longa e Antonio Marchesi, 41–53. EFFE e ERRE Edizioni, 2018.

GERHARDS, ALBERT. "Accoglienza e distanza. Lo spirito della facciata." In *Viste da fuori. L'esterno delle chiese. Atti del XIV Convegno liturgico internazionale, Bose, 2-4 giugno 2016*, a cura di Goffredo Boselli, 197–210. Edizioni Qiqajon, 2016.

GERHARDS, ALBERT. "Lo spazio plasma la liturgia. Adattare la liturgia al luogo." In *L'adeguamento liturgico. Identità e trasformazione delle chiese. Atti del X Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 maggio-2 giugno 2012*, a cura di Goffredo Boselli, 137–55. Edizioni Qiqajon, 2013.

GERHARDS, ALBERT. *La liturgia della nostra fede*. Edizioni Qiqajon, 2010.

GERHARDS, ALBERT. "Die Form des liturgischen Raumes: Erfahrungen mit Communio-Räumen / La forma dell'ambiente liturgico: esperienze con 'spazi-communio'." In *Architettura e liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto, Atti del 4o Convegno internazionale, Venezia, 26 e 27 ottobre 2006*, a cura di Giorgio Della Longa, Antonio Marchesi, Massimiliano Valdinoci e Walter Zahner, 129–41. Stella Edizioni, 2008.

GERHARDS, ALBERT. "Il dibattito sull'orientamento. Riflessioni teologiche." In *Spazio liturgico e orientamento. Atti del IV Convegno liturgico internazionale, Bose, 1-3 giugno 2006*, cur. Goffredo Boselli, 167–87. Edizioni Qiqajon, 2007.

GIAMMETTI, MARIATERESA. "Interreligiose Räume. Architektonische Perspektiven in Zeiten soziokultureller Veränderung." In *Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen*, a cura di Albert Gerhards e Stefan Kopp, 294–324. Herder, 2021.

KIMPEL, DIETER, e ROBERT SUCKALE. *Die gotische Architektur in Frankreich 1130-1270*. Hirmer, 1985.

MEIERING, DOMINIK, e JOACHIM OEPEIN, cur. *Aufbruch statt Abbruch. Die Kirche St. Johann Baptist in Köln*. Crux, 2009.

MENZEL, KERSTIN, ALEXANDER DEEG e UTA KARSTEIN. "Simultaneität – Synergie – Symbiose? Brüche und Wechselspiele zwischen kirchlich-gemeindlichen und diakonischen Logiken." In *Diakonische Kirchen(um)nutzung*, a cura di Kerstin Menzel e Alexander Deeg, 153–88. Aschendorff, 2023.

MOSER, LUKAS. *Wir haben eine Kirche, haben Sie eine Idee? Pastoralgeographische Erkundungen zu Transformation eines Stuttgarter Kirchenraumes*. Kohlhammer, 2023.

Tino Grisi

Politecnico di Milano | tino.grisi@polimi.it

KEYWORDS

architettura ecclesiale; architettura parabolica; cappella urbana; edificio ibrido; parco spirituale

ABSTRACT

Il saggio affronta il tema dell'architettura ecclesiale contemporanea come terreno critico e progettuale, indagando la possibilità di un suo rinnovato significato nella città odierna. A partire da una riflessione provocatoria sulla crisi del tipo edilizio tradizionale della chiesa e sull'ineadeguatezza del centro parrocchiale come risposta urbana, si esplora un'alternativa concreta: l'architettura parabolica. Attraverso i progetti del percorso di ricerca "Church for the Future," articolato in tre esemplificazioni – Creazione, Generazione, Esistenza – e consolidato in un workshop didattico al Politecnico di Milano, si propone una nuova figurazione architettonica capace di dialogare con la città, accogliere la diversità e farsi luogo esperienziale e spirituale. Gli interventi progettuali proposti in contesti di rigenerazione urbana a Milano (Scalo Porta Romana, Santa Giulia) consistono nella sperimentazione di edifici ibridi e cappelle urbane come spazi di relazione e riconciliazione. L'uso dell'intelligenza artificiale generativa presentato nello studio *Spiritual A.I.* apre, inoltre, a scenari simbolici inediti, rilanciando l'immaginazione spaziale liturgica come strumento di trasformazione urbana. Si tratta di un invito a superare la nostalgia formale e il funzionalismo statico, per restituire all'architettura religiosa un ruolo attivo nel futuro dell'abitare.

English metadata at the end of the file

Vita nella chiesa. Per un nuovo paesaggio spirituale

David Bowie si domandava, negli scorsi anni Settanta, se vi fosse vita su Marte. Era una critica al modo in cui evolveva la società. Alla sua base vi sono il pensiero per cui esiste una vita molto migliore, in qualche posto, e la profonda delusione per non riuscire ad accedervi. L'esortazione è ad andare oltre quanto siamo abituati a vedere e vivere. C'è, infatti, veramente un'esistenza degna di essere vissuta, ma prima di tutto dentro noi stessi, e se "scoprirai Marte dentro di te, stranamente ti guarderai attorno e ti renderai conto che, anche se la realtà sembra essere la stessa, ora ti fa un effetto diverso."¹

Allo stesso modo noi oggi ci possiamo domandare quale vita sia possibile dentro le espressioni architettoniche della Chiesa e capire se un panorama il quale sembra ineluttabilmente lo stesso, avido di apparenze raffazzonate, possa, invece, covare l'atmosfera rivelatrice del futuro.

La Chiesa è profondamente mutata dal giorno in cui san

Giovanni XXIII si affacciò alla finestra, vide la Luna, e si accorse come il mondo fosse cambiato: "uno spettacolo che neppure la Basilica di San Pietro, in quattro secoli di storia, ha mai potuto contemplare."² Così il suo successore Francesco ha potuto arrivare a dire che "non siamo più in un regime di cristianità perché la fede non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune,"³ e scrivere: "Una cultura inedita palpita e si proietta nella città e ciò richiede di immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative più attraenti e significative per le popolazioni urbane."⁴

Tra queste due polarità si sviluppa una travagliata storia architettonica di avanzamenti e retrocessioni che raramente ha fatto tesoro di quanto di profondamente innovativo l'aveva preceduta, nei tempi pionieristici della moderna costruzione per il culto cattolico, ed è stata oggetto di continue e provocatorie misconoscenze.

Nel 2007, in un articolo il cui anticipatorio titolo era "La chiesa e la città",⁵ parlando del centro parrocchiale ecumenico di Monaco-Riem si notava come, in quel progetto, il senso dell'edificio-chiesa fosse

rintracciabile nella combinazione tra la struttura e il vissuto della comunità che abita e si muove in quella nuova porzione della città; se il quartiere viene considerato come l'ambito reale nel quale trascorrere momenti di aggregazione, l'esperienza di comunione che si svela nell'effettività ecclesiale può associare *un soffio spirituale* a quanto è stato delineato dalla pratica urbanistica.

E ancora:

I blocchi architettonici rifuggono ogni tentazione metaforica ed esplorano la possibilità di farsi segni concreti delle realtà trascendenti attraverso una denotazione pacatamente espressiva del segno ecclesiale e un'orchestrazione spaziale che non antepone retoricamente la sacralità al quotidiano, ma risucchia l'aperto della città nell'interno silenzioso di un chiostro.

Nel 2024, sempre a Monaco, nella Frauenkirche, Madeleine Dietz ha posto, il Mercoledì delle Ceneri, l'installazione *Terra alla terra*. Pezzi di argilla essiccata sono ammassati davanti all'altare e si dissolvono sui gradini: una sorta di barriera posta a oscurare il percorso diretto alla mensa eucaristica rende necessario, per l'azione liturgica, prendere altri percorsi. Essi richiedono spesso un grande sforzo, eppure sono vitali. Circondati dai muri della chiesa, ci viene però ricordata la natura provvisoria di tutte queste strutture le quali solo in apparenza danno sicurezza. Anche le mura della chiesa sono solo temporanee, finite, limitate.⁶

Questi due esempi radicali ci fanno intendere come l'edificio-chiesa sia ora un tipo *architettonico* obsoleto. Esso si regge sulla ricorsività di caratteri selezionati da antiche orditure che non reggono più il rapporto con il rito e la società d'oggi. La sperimentazione moderna, però, se non si presenta apertamente rivelatrice di questa crisi, altresì fallisce, poiché non sa comunicare un'essenza dinamica e propositiva, e solo si cala istrionicamente in un contesto mirante a rimanere stabile e ingegnoso, anziché mobile e creativo. D'altro canto, il centro parrocchiale è un tipo *urbano* mai veramente nato: per tale motivo, non può crescere. Il pittoresco insieme oratoriale d'origine viene normato in una rigida casistica funzionale e impacchettato in corpi ancillari. A ogni situazione urbana si è risposto con uguale criterio, mettendo, infine, in crisi il senso stesso di impiantare un centro in realtà viepiù marginali.

A questo stato di cose la ricerca architettonica può rispondere sbaragliando il campo e indicando proposte né timide, né magniloquenti, bensì adeguate, misurate ma futuristiche. Essa deve uscire dal realismo e abbracciare la realtà. Essere *parabolica*.

Agli Apostoli i quali lo interrogavano, Gesù rispondeva: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che

sono fuori invece tutto avviene in parabole" (Mc 4, 11); per questo, ha detto Benedetto XVI, "il linguaggio dell'arte è un linguaggio parabolico, dotato di una speciale apertura universale,"⁷ e se l'architettura ecclesiale contribuisce a incoraggiare la fede, lo deve fare, appunto, in un nuovo linguaggio parabolico, avendo il coraggio di

trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola in vari ambiti culturali, comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri.⁸

Nei momenti di sospensione, d'incomprensione, di timore rinnovandosi senza posa nella nostra esistenza si dovrebbe poter attingere, per comprendere, a un moderno patrimonio culturale. L'architettura sacra d'oggi, penalizzata dalla fruizione fuggevole e dal confronto esasperante col passato, non riesce a comunicare in modo diffuso il proprio peso poetico. Solo una scrittura viva, capace di riportare la riflessione al *grado zero*, fondativo della composizione architettonica, può risuonare, come risuona lo Spirito nella persona: duttile, plastica e riproducibile da voci contemporanee.

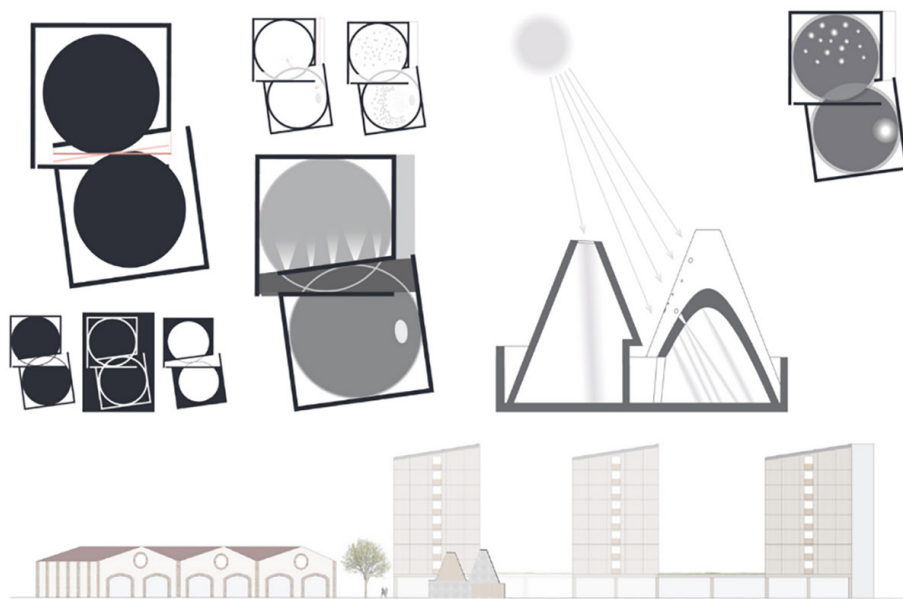
Dal 2019 si è intrapreso il percorso di ricerca "Church for the Future," rispondendo alla questione posta dall'architettura ecclesiale contemporanea attraverso figurazioni narrative dove non si esprimono vaghi stati d'animo, bensì si enunciano cose e realtà dal cui reciproco scambio sorgono un senso terreno e il richiamo trascendente. Ciò ha portato alla presentazione di tre progetti di architetture paraboliche.

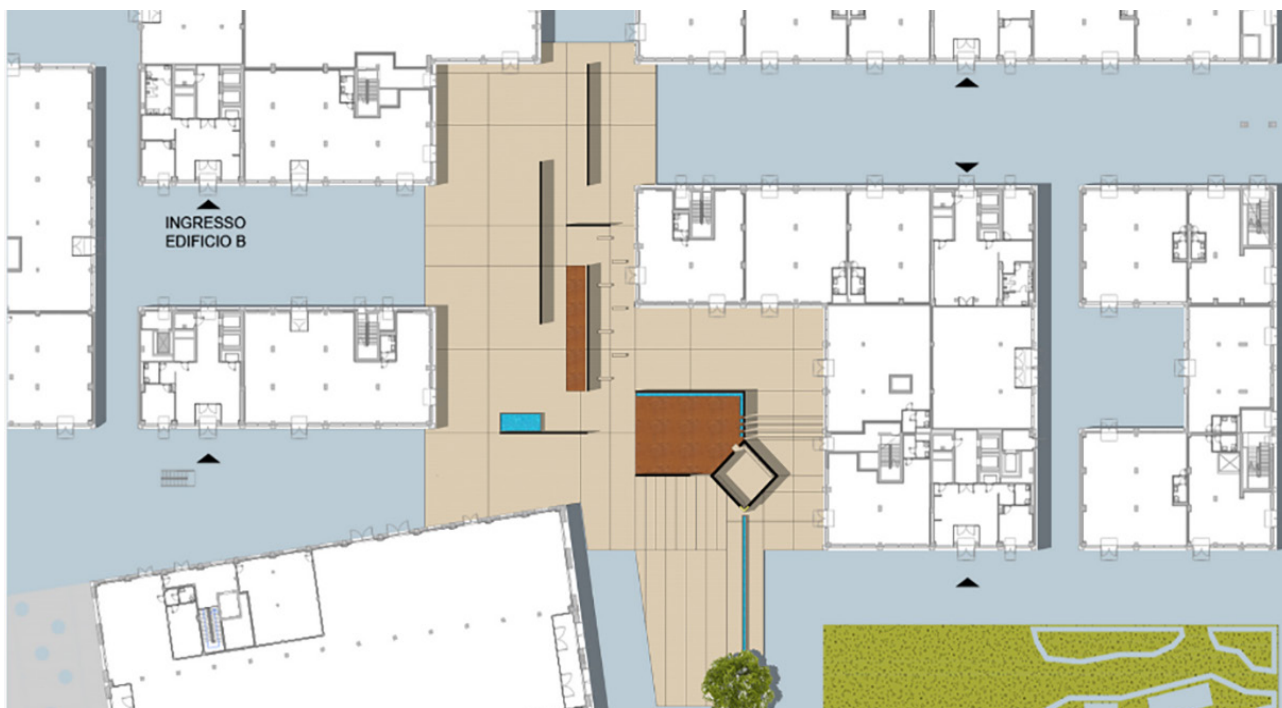
Creazione: l'architettura si esprime come parabola in riferimento agli elementi del Creato; essa esprime la bontà divina e in ciò si afferma un messaggio per la salvezza del mondo materiale.

Generazione: in uno sviluppo spazio-temporale che induce un movimento scalare, i volumi bipolari confliggono e si schiudono nel racconto dell'avvicinamento sacramentale alla fede cristiana.

Esistenza: un santuario/respiratorio aperto verso una realtà oggettivamente condivisa, fattasi luogo transizionale tra individuo e comunità di persone in un nuovo co-esistere. Qui l'architettura per il culto produce una differente forma di comunicazione, attraverso l'ambiente peregrinante della comunione, e produce da sé il suo respiro, racchiudendo un fulcro verde generatore d'ossigeno. La parabola dell'esistenza diviene così un simbolo prodotto realmente, come avvenimento nel mondo.⁹

L'obiettivo è dimostrare come l'architettura parabolica possa assumere i connotati della realtà per usarli nel suo racconto, aprendoli all'azione dello Spirito; solo presentando, con gli elementi del reale, le verità poste *oltre*, l'architettura spirituale può assumere un ruolo nella città e nei suoi processi d'innovazione, e definire la propria presenza con altre

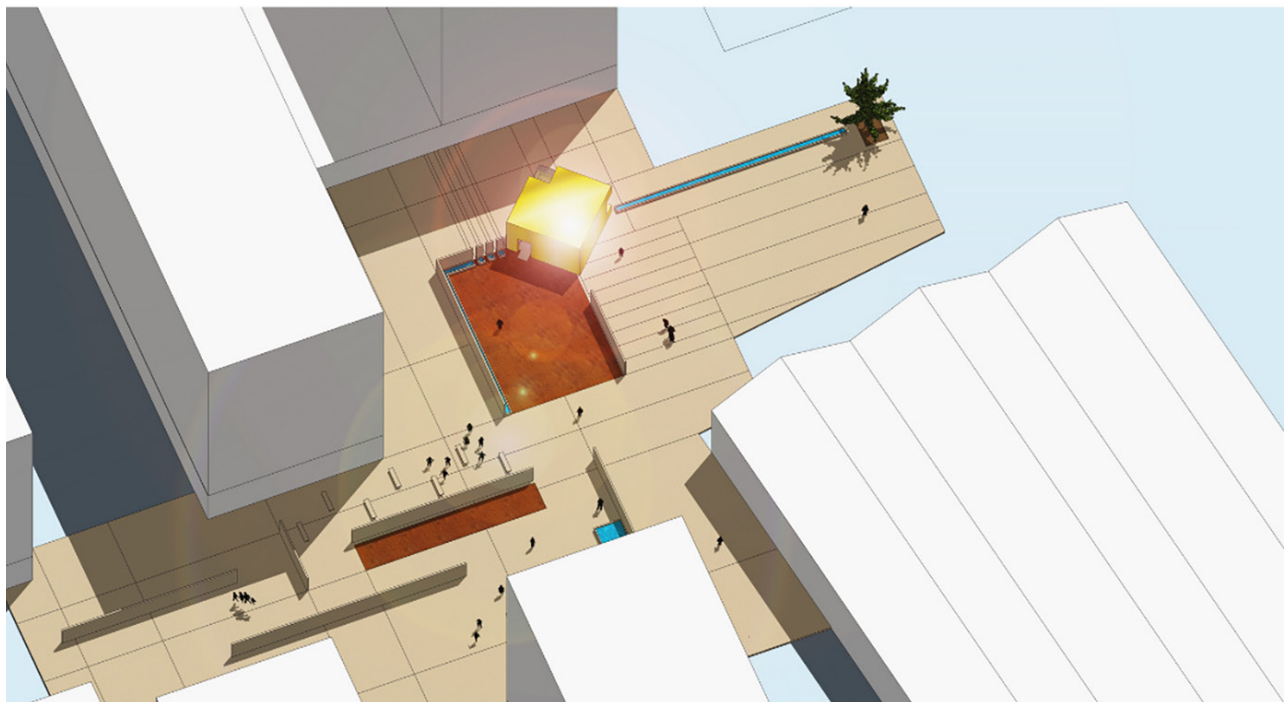




2a

parole, altri tipi, nuove consistenze simboliche. La chiesa futura non è l'edificio-chiesa, né il centro parrocchiale: bensì risposta variabile e modulata alla crisi, nel suo essere parte attiva dell'urbanità polimorfa. Essa sa ospitare spazi diversi nello stesso tempo, così come più tempi nello stesso spazio, avendo un tema narrativo da schiudere e rendere esperibile. Le architetture ecclesiali dovrebbero, in un raccoglimento silenzioso, proporre a chi entra la propensione a un cammino successivo, poiché non possono solo esistere nel punto finito dell'ora, bensì si impegnano nell'avvenire, attraverso un'immagine progressiva dell'edificio. Luoghi simultanei, vicini tra loro e liberamente attraversabili, generano l'insieme vivente nel quale la realtà e i modi del rito fluiscono in un paesaggio architettonico sito in *altre* mappe urbane. Riflettere sul ruolo dell'architettura liturgica nel produrre opportunità di uso urbano sostenibile nella metropoli contemporanea significa affrontare il tema di una presenza dell'*invisibile* nei processi di espansione e riqualificazione delle città, per cui le architetture della fede possono diventare nodi accoglienti e raccolti di spiritualizzazione umana e ambientale. L'abitato intero e la vita che in esso si svolge, divenendo fonti di esperienze percettive, emozionali e comunicative in continua evoluzione, non possono, infatti, dimenticare la rappresentazione spirituale dell'uomo. In questo senso, il cammino di "Church for the Future" si è evoluto – nella direzione sempre auspicata da don Gian-

carlo Santi, imprescindibile figura di sostegno alla ricerca sempre da ricordare e ringraziare – in un workshop didattico tenuto presso la Scuola di Architettura Urbanistica e Ingegneria delle Costruzioni del Politecnico di Milano, con il sottotitolo "Architetture spirituali e innovazione urbana." Un laboratorio intensivo di progettazione nato nel 2023 (giunto nel 2025 alla sua quinta edizione) con l'obiettivo di introdurre gli studenti a una riflessione sulla vita dell'architettura per la fede nella città. Si affronta il tema della presenza spirituale nel continuo rinnovo dei quartieri, in considerazione dall'idea per cui non viviamo più in un mondo univoco e inclusivo, e s'intende perciò stimolare nello studente una visione aperta e non conformista dell'edificio ecclesiale, presentando la possibilità, per l'architetto, di comprendere le esigenze autentiche dei credenti e dei non ancora credenti d'oggi, in modo da farle diventare, nel tempo, un vero insieme vivente. In esso abbiamo suggerito e sviluppato con gli studenti due stati vitali dello spazio religioso prossimo: la creazione di una *cappella urbana* come luogo di riconciliazione tra individui, culture, fedi e generazioni diverse; un segno di demarcazione dal quotidiano e, insieme, stimolo all'apertura e all'inclusione; l'*edificio ibrido*, che offra una soluzione innovativa per le comunità cattoliche, creando un unico aggregato dove concepire diversi usi senza offuscare la chiarezza dello spazio celebrativo: la chiesa invita a momenti



2b

sia di preghiera, sia di relazione artistica, ludica e sociale, esercitando un carisma inedito sulla congregazione e oltre di essa.

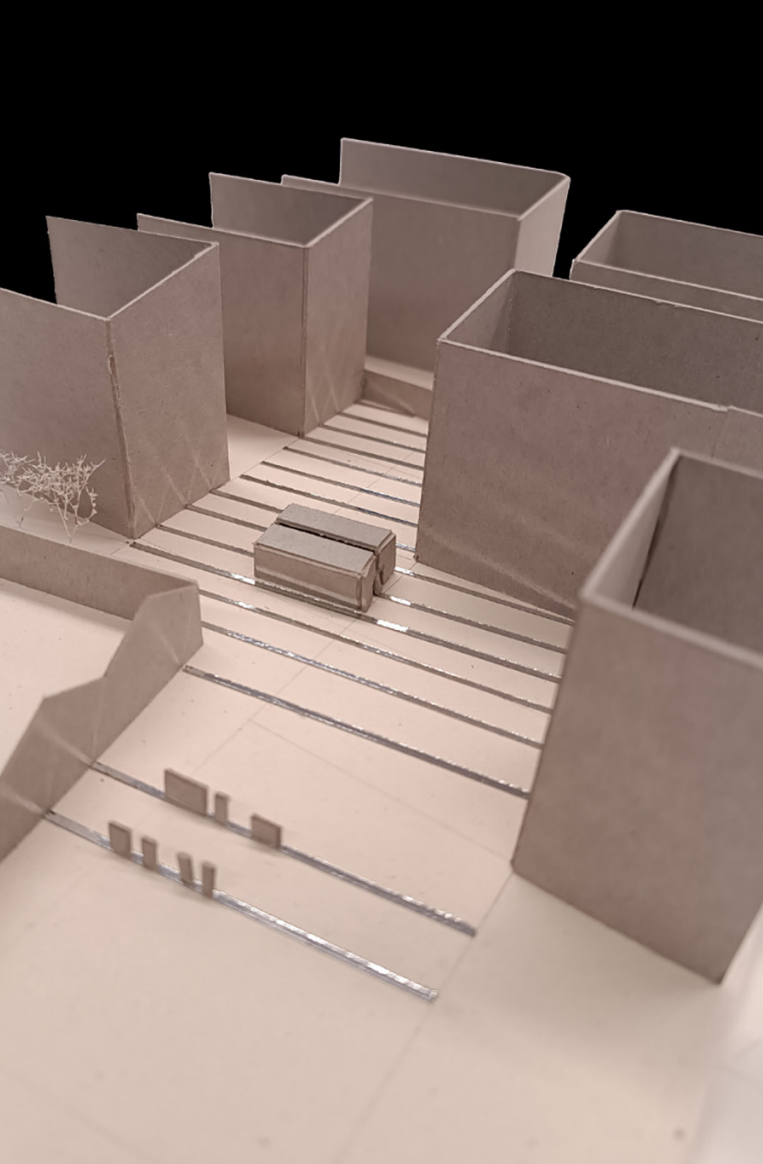
Il laboratorio ha interessato due comparti di rigenerazione urbana all'interno della città di Milano: Scalo Porta Romana e Santa Giulia. Le aree sono state interpretate come luoghi di *scoperta* e *animazione spirituale*, alla ricerca di un comprensibile orientamento percettivo e ambientale.¹⁰ All'interno del Villaggio Olimpico per i Giochi invernali del 2026, in un ambito aperto, individuato tra le stecche componenti il quartiere per gli atleti (poi destinato a un'altra comunità fluida, lo studentato), l'esercizio progettuale è stato quello di individuare il posizionamento e l'architettura della *cappella urbana*, intesa quale spazio del silenzio e della meditazione, eventualmente utilizzabile per le celebrazioni di piccoli gruppi.

Le proposte hanno intessuto in modi diversificati un reticolo relazionale, prendendo spunto dai riferimenti dell'edificato e creando capisaldi che permettono all'area di essere percorsa e compresa come spazio pubblico significativo: in uno di questi, baricentro attivo e non mero centro geometrico, si innesta la misurata presenza dell'architettura spirituale. Essa diviene lo spazio dell'*intersezione* e dell'*illuminazione*.

Fig. 1, ancora, un poliedro scintillante che pone la questione di quale sia veramente il valore simbolico ancora possibile da cercare e comprendere nella città, avendo come inaspet-

tato traguardo quanto sta *oltre*. **Fig. 2a | 2b** La misura apre una nuova disponibilità tra la massa incombente degli edifici alti, permettendo alla luce e all'aria di animare, nello spazio, la sinestesia del raccoglimento, ritrovando nel palinsesto del luogo la metafora del cammino. **Fig. 3** Adottando il tema del giardino come atto di creazione, la cappella nasce, invece, come segno arcaico e naturale della disponibilità e della riflessione. **Fig. 4**

A Santa Giulia, in un'area parte del "Piano chiese" della città, si è agito rinvenendo elementi archetipici, *primi* del linguaggio architettonico cristiano, i quali registrano, sulla variabile giacitura urbana, il loro orientamento cosmico. Nella prima proposta il nuovo edificio, la dimora comunitaria del quartiere, spazio per il culto e insieme luogo ibrido di coesistenza, sorge all'interno di questa memoria ritrovata di tratti strutturali e spaziali della costruzione, insieme luogo dello spirito ed espressione di sostenibilità. **Fig. 5** Alle prese con un tema nuovo e affascinante, in un secondo progetto ci si affida al movimento e alla trasparenza per definire un orientamento insieme urbano e teso alla verità spirituale; fulcro dell'abitare della comunità cattolica è l'architettura di un *ciborio* tramato da fenditure lignee il quale raccoglie sotto di sé le *bolle* spaziali del battistero, dell'aula liturgica e dell'ambiente di plurimo uso. **Fig. 6** In un altro caso il susseguirsi sincopato dei volumi e le tracce della loro compenetrazione rivelano gli aspetti cardinali di questa inedita impostazione



3

1
Progetto di cappella urbana per il Villaggio Olimpico di Milano,
gruppo Ferro-Veneziani (Workshop "Church for the Future," 2023).

2a | 2b
Progetto di cappella urbana per il Villaggio Olimpico di Milano,
gruppo Parastarmeymandi-Shakibaei (Workshop "Church for the
Future," 2023).

3
Progetto di cappella urbana per il Villaggio Olimpico di Milano,
gruppo Lo Vecchio-Rosa (Workshop "Church for the Future," 2024).

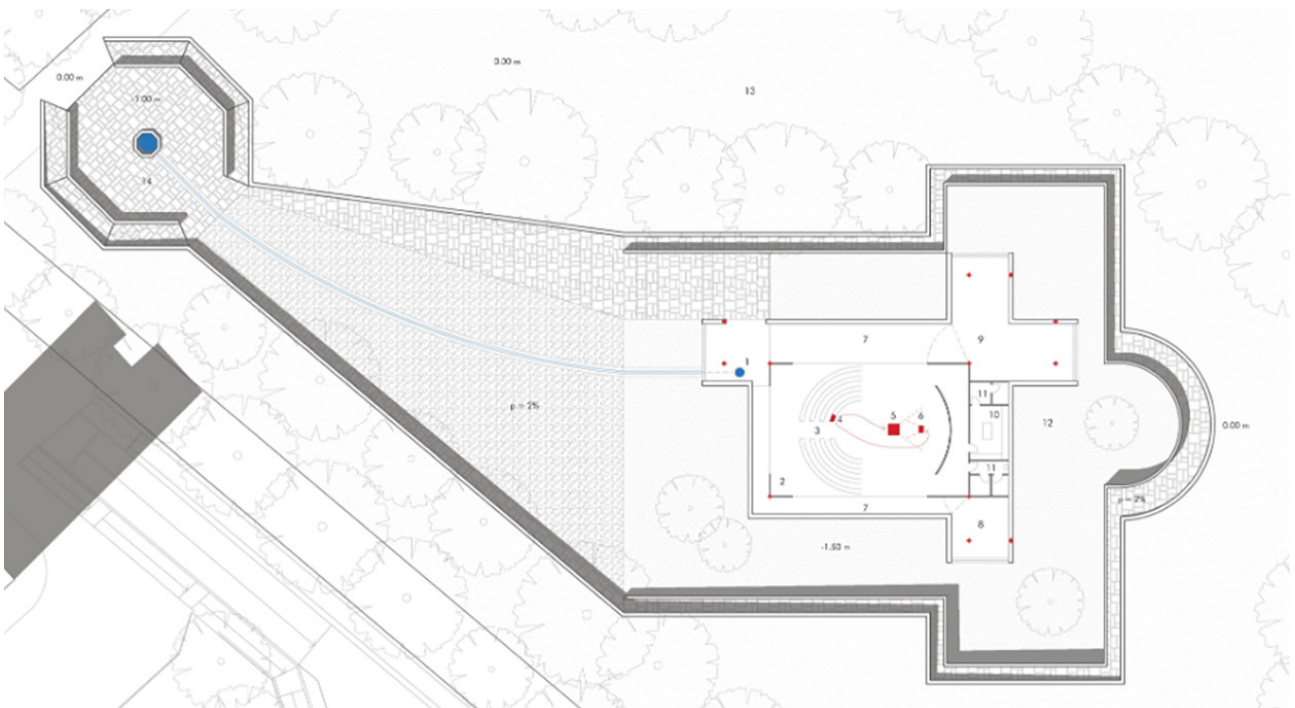
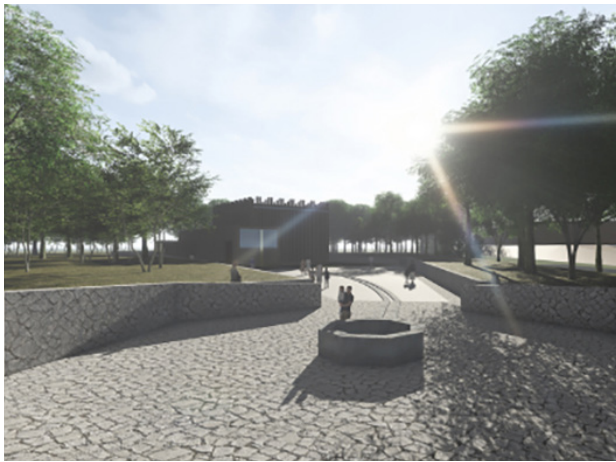
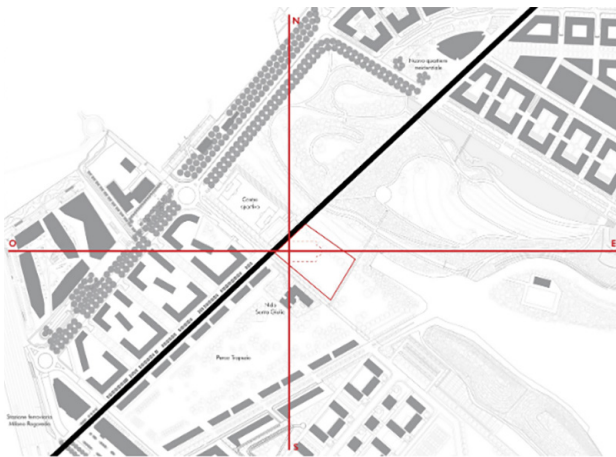
4
Progetto di cappella urbana per il Villaggio Olimpico di Milano,
gruppo Xie-Yu (Workshop "Church for the Future," 2024).

5
Progetto di edificio ibrido per il quartiere Santa Giulia a Milano,
gruppo Bulgarelli-Luppi-Palpacelli (Workshop "Church for the
Future," 2023).

tipologica: il cammino preparatorio che si fa sistema di movimento interno, la valenza degli spazi atriali come luoghi per allestire diversificati scenari d'uso per la comunità, l'aula liturgica in cui due ali assembleari racchiudono il centro vuoto dove "Egli abiterà con loro" (Ap 21,3). **Fig. 7**

Nella seconda edizione è stato aggiunto il tema del *parco spirituale* la cui idea nasce durante la redazione del progetto di concorso per la nuova chiesa, e relativi annessi, Regina Pacis di Giavera del Montello quale ampio *sagrato*, atto di congiunzione dove tutto l'insieme struttura il rapporto tra la fede e le relazioni civiche, una delicata opera di luce e vita la quale abita e lascia abitare la città.¹¹ Nel workshop è stato adattato a un carattere interreligioso, sull'esempio della Abrahamic Family House di Abu Dhabi, tanto sostenuta da papa Francesco,¹² come variante planivolumetrica al masterplan in atto, situando gli edifici per i culti cristiano, islamico ed ebraico, incernierati e variamente orientati, sullo sfondo della architettura ponte, condivisa, del centro socio-culturale. Il *sagrato* comune raccoglie i passi delle persone e le conduce liberamente a una nuova prospettiva d'uso, mentre delle corti alberate compongono una *radura* dove ogni espressione religiosa trova la propria identità nel





Progetto di edificio ibrido per il quartiere Santa Giulia a Milano, gruppo Bianchino-Galimberti-Tiddia (Workshop "Church for the Future," 2024).

Progetto di edificio ibrido per il quartiere Santa Giulia a Milano, gruppo Hayta-Molinari-Viola (Workshop "Church for the Future," 2024).

Progetto di parco spirituale per il quartiere Santa Giulia a Milano, gruppo Augustin-Mainini-Martinez-Morciano (Workshop "Church for the Future," 2024).

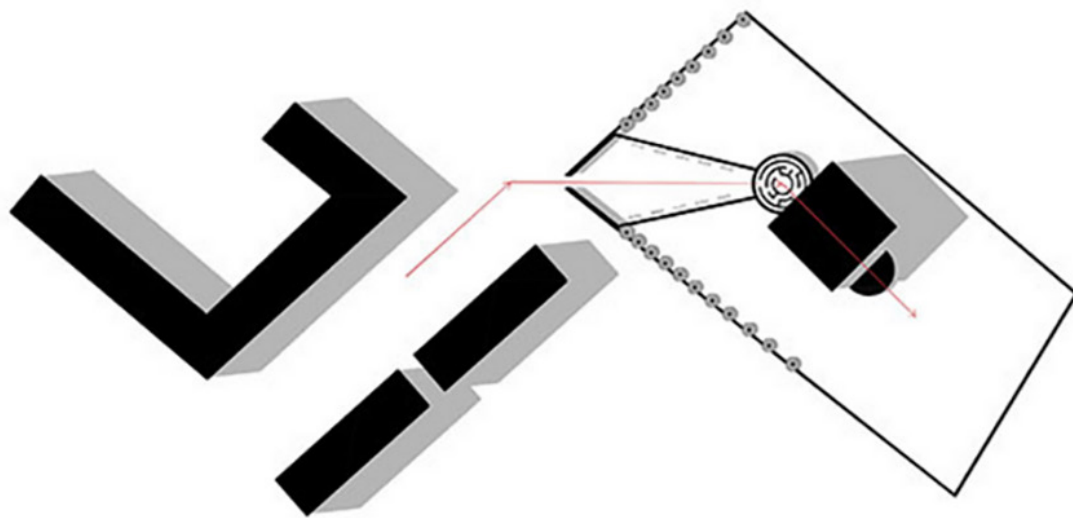
The new holy landscape, omaggio a Ettore Sottsass (Tino Grisi+Leonardo Al, 2024).

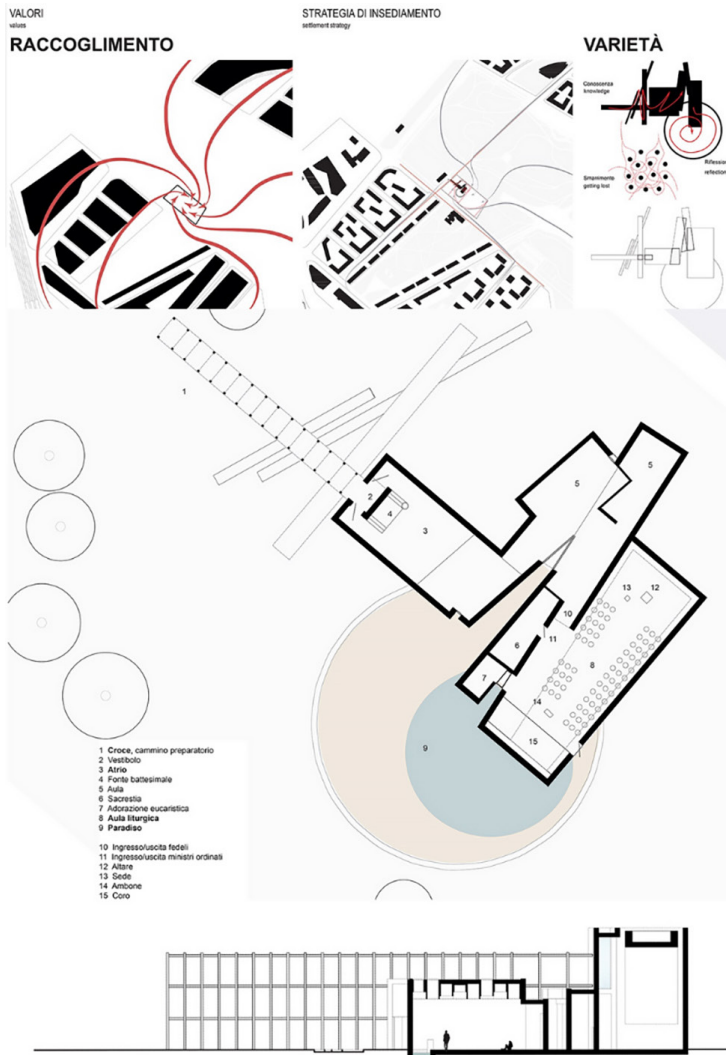
rapporto simbolico con l'acqua e la natura. **Fig. 8**

Nel XXI secolo non si ha chiesa se non nell'unirsi in una stessa ambientazione architettonica di luoghi che formano un circuito di riconciliazione, incoraggiante simbolo della credibilità della fede. Per questo il passo più recente della ricerca è stata la pubblicazione di *Spiritual A.I. Immagini di spazio per l'architettura ecclesiale*.¹³ Il piccolo album raccoglie un primo set di immagini originali di spazi ecclesiali generate attraverso l'intelligenza artificiale. Questa proposta accetta la sfida della rappresentazione dello spazio architettonico ecclesiale alla luce della teologia moderna, auspicando un'autentica innovazione. L'uso dell'intelligenza artificiale per generare immagini spaziali apre a una progettazione dinamica e non sostituisce, ma può arricchire l'esperienza religiosa in architetture aperte alla meditazione e alla comunità. Le immagini uniscono apprendimento simbolico, innovazione urbana e apertura multiculturale, rappresentando il primo supporto didattico al workshop nell'illustrazione dei nuovi tipi architettonici spirituali di cui si è detto in precedenza, come luoghi dove poter sviluppare,

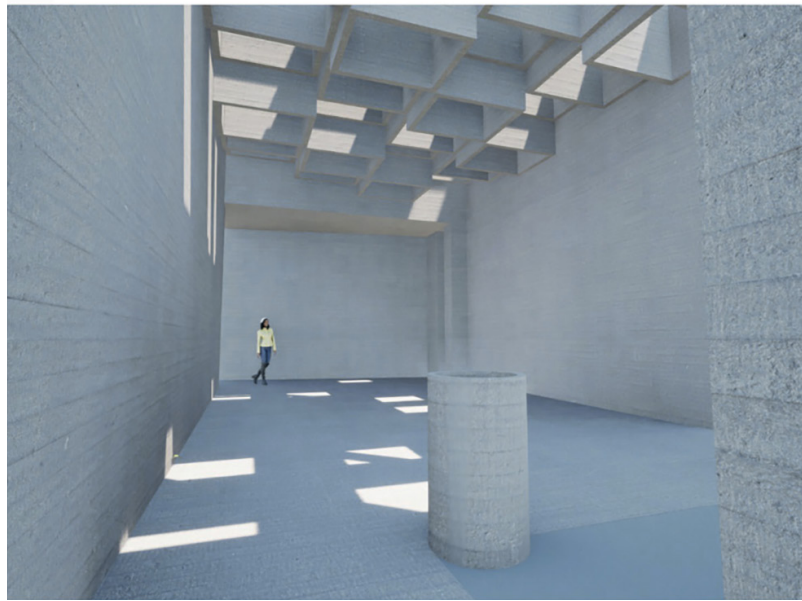
ancora, la forza creativa dell'architettura ecclesiale.

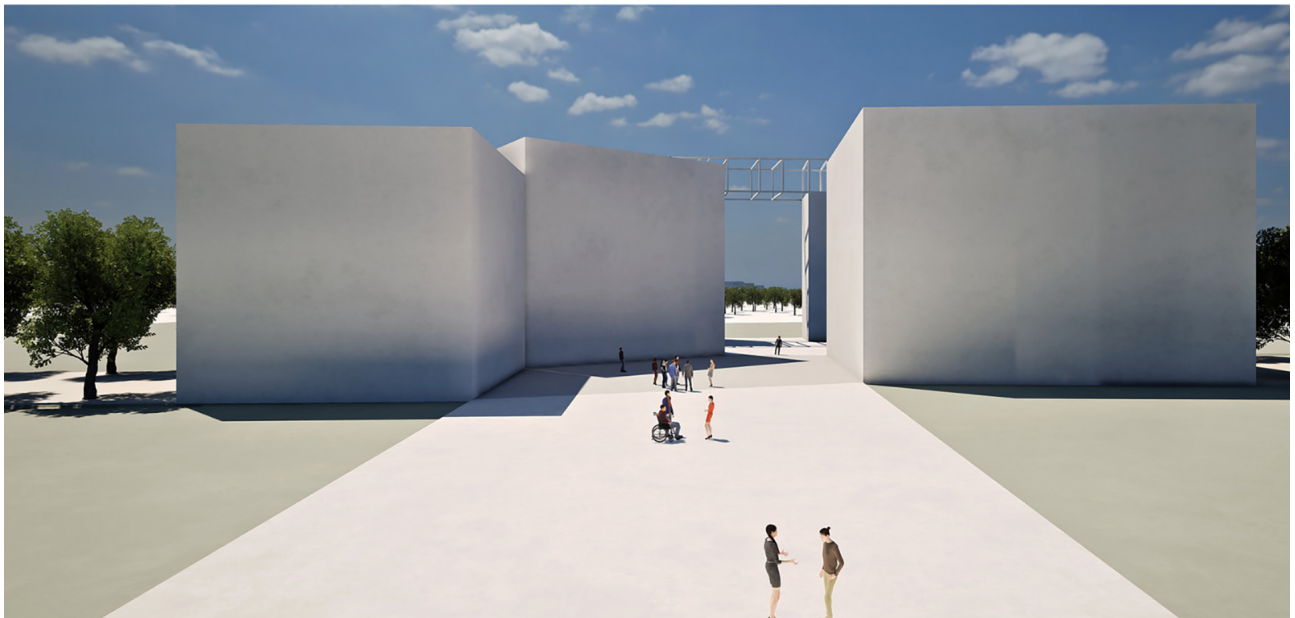
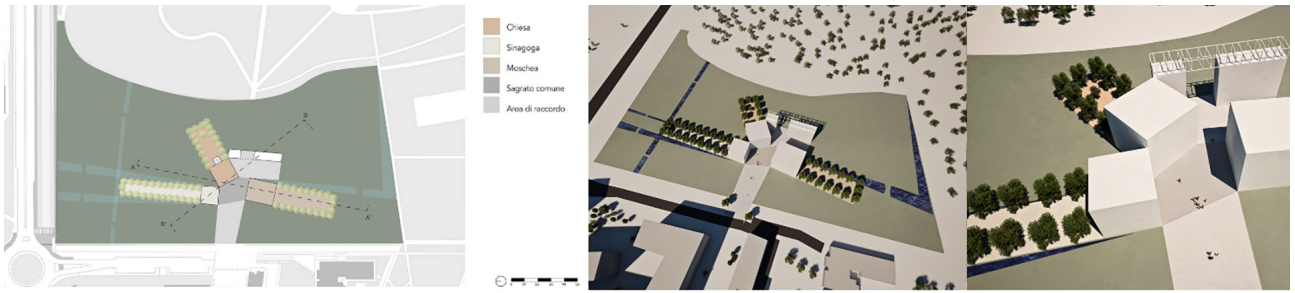
Si tratta, infine, della speranza che l'architettura religiosa ridiventi punto focale per la vita comunitaria, dentro un mondo in repentino ribaltamento. Essa è frutto di un processo di *ritorno* ed *elevazione* nella disponibilità del soggetto a retrocedere dalla sua idea, affidandola alla comunità e lasciandola vivere nel tempo: siamo quindi nel frangente in cui bisogna eliminare il pregiudizio e, come già ci suggeriva Emil Steffann, *disimparare* i canoni.¹⁴ Si deve, in qualche modo, *neutralizzare* la cultura dell'abitare la chiesa, cosicché lo spazio nasca per assemblaggio, accostamento, movimento, sostenendo la forza della fede senza suscitare nostalgie. Bisogna, come pensava Ettore Sottsass dello spazio domestico nel suo periodo radicale, inventarne di nuovo la vita per riprenderla ogni volta in presa diretta. **Fig. 9** In questa maniera anche il costruire per la Chiesa può dichiarare il nuovo e riconoscerlo, metterlo in campo, crearlo mentre lo manifesta: fare architettura nuova per il mondo nuovo, senza distaccarsi da quello arrivato finora.





7





8

9



¹ Alessio Pescara, "David Bowie – Life on Mars?," *facciounsalto.it*, 9 maggio 2017, <https://www.facciounsalto.it/archives/75803/david-bowie-life-on-mars>.

² "Saluto del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli partecipanti alla fiaccolata in occasione dell'apertura del Concilio ecumenico Vaticano II," 11 ottobre 1962, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_luna.html.

³ "Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale," 21 dicembre 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html.

⁴ "Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del Santo Padre Francesco," 73, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁵ Tino Grisi, "La chiesa e la città," *Progettare* 31 (febbraio 2007): 40–7.

⁶ "Intervention 'Erde zu Erde ...' von Madeleine Dietz in der Frauenkirche," Erzbistum München und Freising, ultimo accesso 27 marzo 2025, <https://www.erzbistum-muenchen.de/ordinariat/ressort-4-seelsorge-und-kirchliches-leben/kunstpastoral/rueckblick-2024/122718>.

⁷ "Discorso del Santo Padre Benedetto XVI," 25 ottobre 2012, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121025_arte-fede.html.

⁸ "Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del Santo Padre Francesco," 167, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁹ I progetti sono pubblicati in Danilo Lisi, cur., *Lo spazio sacro e la città contemporanea* (Gangemi, 2021), 101–10.

¹⁰ I risultati del workshop vengono pubblicati online dal magazine di architettura e arte sacra *Thema*. In particolare, per le prime due edizioni qui illustrate si veda: "Workshop 'Church for the Future' – Il Laboratorio e le proposte degli studenti – Report conclusivo," *Thema*, 20 luglio 2023, <https://www.themaprogetto.it/workshop-church-for-the-future-il-laboratorio-e-le-proposte-degli-studenti-report-conclusivo>; "Workshop Church for the Future. Architetture spirituali e innovazione urbana. Risultati della seconda edizione," *Thema*, 19 febbraio 2024, <https://www.themaprogetto.it/workshop-church-for-the-future-architetture-spirituali-e-innovazione-urbana-risultati-della-seconda-edizione>.

¹¹ "Chiesa Regina Pacis Giavera del Montello," Stefano Boeri Architetti, Progetti, ultimo accesso 27 marzo 2025, <https://www.stefano-boeri-architetti.net/project/chiesa-regina-pacis-giavera-del-montello>.

¹² "Abrahamic Family House," Adjaye Associates, Work, ultimo accesso 27 marzo 2025, <https://www.adjaye.com/work/the-abrahamic-family-house>.

¹³ Pubblicato da LetteraVentidue nel 2024.

¹⁴ Emil Steffann, *Wilder das Trugbild Architektur*, 1948, disponibile in Gisberth Hülsmann, cur., *Emil Steffann* (Deutsche Unesco – Kommission, 1981), 78–9.

BIBLIOGRAFIA

GRISI, TINO. "La chiesa e la città." *Progettare* 31 (febbraio 2007): 40–7.

GRISI, TINO. *Mystical Body. La mia ricerca 2002-2022*. Neutor, 2022.

GRISI, TINO. *Spiritual A.I. Immagini di spazio per l'architettura ecclesiale*. LetteraVentidue, 2024.

LISI, DANILO, cur. *Lo spazio sacro e la città contemporanea*. Gangemi, 2021.

OSSOLA, CARLO. *Dopo la gloria. I secoli del credere in Occidente*. Treccani, 2019.

RÖTTING, MARTIN. *Houses of Religions. Visions, Formats and Experiences*. LIT Verlag, 2021.

SANTI, GIANCARLO. *Nuove chiese dopo il Concilio Vaticano II nei cinque continenti*. Vita e Pensiero, 2022.

SOTTASS, ETTORE. *Per qualcuno può essere lo spazio*. Adelphi, 2017.

Magistero

"Saluto del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli partecipanti alla fiaccolata in occasione dell'apertura del Concilio ecumenico Vaticano II," 11 ottobre 1962. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_luna.html.

"Discorso del Santo Padre Benedetto XVI," 25 ottobre 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121025_arte-fede.html.

"Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del Santo Padre Francesco," 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

"Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale," 21 dicembre 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html.

Bernd Hillebrand

University of Graz | bernd.hillebrand@uni-graz.at

KEYWORDS

liquefazione; presenza; *cura humana*; partecipazione; non intenzionale

ABSTRACT

Le città stanno attraversando un processo di trasformazione radicale. Sono sempre meno abitate e assumono un ruolo diverso, quello di centri commerciali. Inoltre, le regioni metropolitane stanno vivendo il fenomeno della *liquefazione* delle strutture di vita forti e di sostegno, e dei corrispondenti orientamenti.

Le chiese nelle città sono esposte a questa struttura sociologica e sono le condizioni della sua esistenza. Le Chiese orientate alla continuità e alla stabilità stanno vivendo la fine della loro supremazia sociale e, a parte gli edifici monumentali, esse stanno diventando sempre più emarginate.

La logica comunicativa della *modernità liquida* nella città è la rete fluida che si forma e si dissolve in base ai momenti. La rete è caratterizzata da gerarchie piatte e legami deboli con confini incerti. In questa rete si può agire solo in modo relazionale e non integralistico-istituzionale.

Per poter contribuire con le proprie competenze in una rete pluralistica, le Chiese devono riconsiderare il proprio atteggiamento e il proprio mandato. L'atteggiamento autentico e impegnativo della fede cristiana risiede nell'azione incondizionata e nel riconoscimento incondizionato degli altri, che non si aspetta nulla in cambio, né un ritorno sull'investimento. Il contatto cristiano con le persone è caratterizzato da una relazione debole. Una relazione debole si esprime in una presenza involontaria di una pastorale situativa. L'ospitalità incondizionata diventa il simbolo della presenza cristiana nella città.

English metadata at the end of the file

Il mandato di *cura humana* della Chiesa in una rete partecipativa

L'Ufficio Pastorale della città di Essen, nel nord della Germania, offre una serata intitolata "KirchegehtKino" (La Chiesa va al cinema), durante la quale viene proiettato un film d'attualità nel cinema cittadino, con successivo dibattito. Oppure un cosiddetto "SinnSucherSalon" (salone di "ricercatori di senso"), durante cui, in un ristorante, si può conversare, per esempio, con un fotografo e un gommista. O ancora, a teatro vengono celebrate la Settimana Santa e la Pasqua. Al di fuori dei locali della chiesa, la pastorale cittadina di Essen cerca o collabora con luoghi della città in cui si esprimono la vita e la fede. La Chiesa è quindi ospite in luoghi diversi e, nel suo approccio pastorale, non mette in relazione il mondo con sé stessa, ma sé stessa con il mondo. Questa presenza ecclesiale nella città rappresenta una pastorale che cerca di portare le persone a contatto con Dio come opzione e, allo stesso tempo, prende in seria considerazione la loro libertà attraverso la modalità della sua presenza.

Quattro passi mostrano come può apparire una nuova forma di presenza della Chiesa responsabile di una città fluida: città in via di trasformazione, chiese fluide, vulnerabilità della vita e presenza non intenzionale nell'ambiente sociale.

CITTÀ IN VIA DI TRASFORMAZIONE

Le città stanno subendo un processo di trasformazione radicale. Sono sempre meno popolate e non si configurano più come luogo di scambio e commercio; il loro ruolo è mutato. A ciò si aggiunge il fatto che nelle regioni metropolitane si manifestano fenomeni di *liquefazione* che causano il distacco dalle strutture vitali significative e dai corrispondenti orientamenti. Tutto ciò che si credeva noto e sicuro è ora confuso, offuscato. Il diverso, e quindi l'estraneo, e l'assolutamente non pianificabile, si affacciano sulla scena.¹

Questa *fluidificazione* è visibile in questioni come quella dei rifugiati, delle relazioni di genere e delle logiche digitali. Ma

anche elementi apparentemente paradossali possono essere facilmente combinati tra loro. Per esempio, i giovani si sentono sempre più a proprio agio a vivere utilizzando gli arredi dei loro nonni così come in un ambiente elegante e moderno; nel territorio qui considerato, essi si ritirano in piccoli appartamenti fuori Amburgo, frequentano corsi di artigianato e consumano *slow food* vegano.² L'economia esige e richiede orari di lavoro illimitati e un alto grado di flessibilità lavorativa sia da parte dei clienti che dei dipendenti; l'estensione dell'orario di apertura dei negozi consente la *multiopzionalità* in quasi tutte le ore del giorno. Ecco che, parallelamente alla tendenza all'urbanizzazione delle società moderne, si osserva un temporaneo esodo dalla città causato dallo stress dell'accelerazione economica.

Queste episodiche osservazioni mostrano come le attuali condizioni di vita nelle città siano caratterizzate da esperienze massicce di eterogeneità ed estraneità. Secondo Zygmunt Bauman, si tratta di una "fine dell'univocità."³ Si pone la questione di come gli individui gestiscono le ambivalenze e le ambiguità.

Con Richard Sennett, Bauman definisce la città come un luogo eccezionale dove l'incontro con l'estraneo ha la caratteristica di evento: "L'incontro con l'estraneo è un evento senza passato. Nella maggior parte dei casi, è anche un evento senza futuro [...], un'opportunità irripetibile che deve essere colta, ora e subito."⁴ Bauman descrive l'approccio urbano allo straniero in termini di tre strategie: in primo luogo vi è la possibilità di esclusione dell'altro, poi la possibilità di assimilarlo, infine la possibilità di spazi vuoti che possono essere utilizzati per evitare lo straniero.⁵

Questi diversi modi di affrontare le differenze mostrano come ci si orienta nella confusione urbana. Bisogni, interessi e relazioni devono essere rinegoziati in un costante processo relazionale.

CHIESE FLUIDE

Le chiese nelle città sono esposte a questa liquefazione sociologica e ciò costituisce, per così dire, la condizione della loro stessa esistenza. Le chiese orientate alla continuità e alla stabilità stanno vivendo la fine della loro supremazia sociale e, a eccezione degli edifici monumentali, sono sempre più marginalizzate. Esse non detengono più il monopolio sociale in materia di fede e di vita, e registrano anche un forte calo di membri al loro interno. La vita ecclesiale sta diventando meno vincolante, più ambigua e più fluida.

Anche i concetti di trascendenza e di fede stanno diventando fluidi e *open source*. Tutti hanno accesso all'archivio religioso e l'interpretazione delle affermazioni dogmatiche rientra nella sovranità dell'individuo stesso. La fede perde le sue strutture fisse e diventa significativa come evento potenziale;⁶ essa quindi non è più legata alla Chiesa, ma diventa un'opzione e si manifesta in particolare nei momenti esistenziali della vita. Allo stesso tempo i mondi e i modi di vita secolare nelle città stanno diventando sempre più evidenti e pluralistici. È un'esperienza nuova per le chiese il fatto che l'importanza della religione per molti contemporanei non fa più parte della *carta geografica* della loro vita. Lo spirituale, invece, sta diventando sempre più importante e

si sta fondendo con il religioso. I bisogni sono molteplici ed eterogenei. Ci sono persone che non avvertono il bisogno di spiritualità, altre lo cercano nell'ambito secolare mentre altre ancora nelle tradizioni religiose. Essere cristiani, religiosi o spirituali sta quindi diventando radicalmente facoltativo.⁷ La Chiesa sta perdendo la sua sovranità sullo spirituale. Negli ultimi cinquanta anni ha sperimentato dolorosamente diverse perdite. In primo luogo essa ha perso il suo potere secolare. Negli eventi secolari e nella formazione generale dell'opinione non ha quasi alcuna influenza o non è ascoltata. Ha perso anche potere di controllo all'interno della sua stessa istituzione. Sebbene essa cerchi ancora di controllare il mondo, da tempo sono emerse dinamiche proprie, molto pluralistiche soprattutto in un confronto fra continenti. Un'altra esperienza di perdita è quella dell'autorità spirituale. Come già descritto, la Chiesa non ha più la sovranità sullo spirituale. Ci sono *fornitori* secolari di rituali e spiritualità che determinano anche il mercato con grande professionalità. Infine, la Chiesa sta vivendo una perdita locale di risonanza, fenomeno questo che si riflette nella perdita di membri e di coinvolgimento attivo nelle parrocchie. Nonostante il buon lavoro, la secolarizzazione non può essere fermata nemmeno in questo caso. A seguito di queste esperienze di perdita, spesso si cerca di ri-evangelizzare o di *ri-missionare*. Entrambe sono logiche piuttosto escludenti che non riusciranno a entrare in un rapporto proficuo con la città e la secolarizzazione.

Questo è il motivo principale per cui la logica comunicativa della città rappresenta una sfida particolare per le chiese, poiché *la modernità liquida* comunica come una rete fluida che si forma e si dissolve in base agli eventi.

La rete è caratterizzata da gerarchie piatte e legami deboli dai confini incerti. Il filosofo francese Bruno Latour la descrive come "teoria dell'attore-rete."⁸ Egli è interessato al modo in cui gli attori della rete tracciano confini e creano innovazioni. Per lui gli attori possono essere non solo persone, ma anche cose e manufatti, che a loro volta fanno parte di una rete in cui possono nascere cose sorprendenti e movimentate. L'aspetto interessante di Latour è che egli parte dal presupposto che neanche i nodi hanno una grande durata. Quando questi si formano nella rete, si dissolvono sempre nello stesso momento. Il pensiero di Latour rivela una limitazione radicale di tutte le strutture fisse. In questa rete si può agire solo in modo relazionale e non integralistico-istituzionale, il che rappresenta un radicale cambiamento di prospettiva per le costellazioni di potere all'interno delle chiese. La Chiesa non potrà più riferirsi alla sua immagine ottocentesca di società perfetta e come tale essere compresa. Solo relativizzando se stessa e ammettendo di essere solo un'opzione per persone in ricerca e credenti, la Chiesa potrà agire nelle città in modo relazionale e avendo un interesse per la città.

LASCIARSI TOCCARE DALLA VULNERABILITÀ DELLA VITA

Questa forma di comunicazione trasformata in modo epocale e la secolarizzazione della società sfidano le chiese cittadine a diventare maggiormente di passaggio, e a rinun-

ciare alle proprie posizioni di supremazia. Così facendo la Chiesa può tornare alla sua vera missione, ovvero prendersi cura di tutti gli uomini.⁹ Tale missione comporta che la Chiesa si orienti più all'esistenza delle persone che alla conservazione della propria istituzione.

Questa missione di cura nasce dall'autocomprensione cristiana che il Dio di Gesù Cristo entra in contatto e comunicazione con il mondo e le persone.¹⁰ Ciò avviene in modo radicale nell'incarnazione di Gesù. Il cristianesimo e la fede cristiana non possono essere fissati ideologicamente solo in dottrine dogmatiche o affermazioni autorevoli, ma occorre che essi siano compresi come stile di vita, come un evento di incontro e relazione nel mondo.¹¹ La rivelazione in Gesù Cristo non è quindi solo comunicazione, bensì proprio coincidenza di contenuto e forma, di parola e azione. Nei vari racconti degli incontri di Gesù appare chiaro che nell'incontro con le persone si crea una relazione reciproca. Gli interlocutori rimangono intatti nella loro autonomia e nella loro sovranità interpretativa soggettiva. Nei racconti di guarigione, Gesù chiede ripetutamente: "Che vuoi che io ti faccia?" (Mc 10:51). I destinatari sono soprattutto le persone ferite ai margini della società. Gli incontri di Gesù non sono una strada comunicativa a senso unico, ma hanno una dimensione di apprendimento e trasformazione.¹² Essi raccontano il Dio di Gesù quando sono in grado di recepire il Vangelo dagli altri, soprattutto dai poveri e dai sofferenti, di imparare da loro e di insegnare loro.¹³

Questa esistenza incentrata sull'uomo trova spazio solo se ci sono opportunità e incontri in cui avviene un contatto con l'altro, anche con l'estraneo. È quindi una missione della Chiesa facilitare tali spazi di incontro. In questi si tratta di lasciarsi toccare dalla vita nella sua vulnerabilità. Il Vangelo della Bibbia non pone alcuna richiesta religiosa aggiuntiva. Si tratta semplicemente di correre il rischio di essere toccati dalla vita ferita degli altri: "I ciechi ricevono la vista e gli zoppi camminano e ai poveri viene predicato il Vangelo" (Mt 11,5). La fede cristiana, infatti, presuppone che la salvezza risieda nell'amore altruistico per gli altri. La teologa Hildegund Keul scrive:

L'evitare la vulnerabilità da sola [...] non è sufficiente per una vita umana. Questo vale per ogni neonato e per l'umanità nel suo complesso. Per il bene della sua umanità, essa ha bisogno di persone che si rendano vulnerabili nell'amore.¹⁴

Ammettere la propria vulnerabilità sarebbe un atto di solidarietà con le persone la cui vita è stata resa involontariamente vulnerabile, con coloro i quali dipendono effettivamente dalla solidarietà e dalla dedizione degli altri. La risorsa della fede sarebbe probabilmente la fiducia in un Dio di fronte al quale nessuno può mai screditarci, in cui ogni armatura protettiva di forza è di fatto superflua.

L'altro deve vivere in questo modo, senza che venga intenzionalmente cambiato. Dietro a questo c'è un atteggiamento non prepotente nell'incontro esistenziale, in cui non si pensa in termini di sé stesso, ma in cui ci si lascia toccare dall'incontro dinamico e si assume una responsabilità della

cura humana. Il teologo parigino Christoph Theobald definisce questo atteggiamento un processo di ricezione e trasmissione e di presenza:

Non c'è prima la buona notizia e poi la Chiesa, ma la Chiesa è formata da persone che sono modi di una presenza e traduttori del Vangelo. [...] Corriamo il rischio di ridurre l'istituzione ecclesiale a edifici e terreni, a riti e paramenti, a leggi e abitudini - tutte cose utili per la vita. In realtà, però, si manifesta come ogni volta che si verifica l'evento della fede come fiducia nella vita.¹⁵

La fiducia nella vita, tuttavia, non è sempre disponibile, e presuppone un'assenza di scopo istituzionale a livello di forma sociale e di confessione, perché altrimenti istituzione o messaggio risultano più importanti dell'esistenza dell'essere umano in quanto tale. Un simile atteggiamento di assenza di scopo e di presenza di gratuità libera dalla pressione di fattibilità e di missionarietà. La questione diventa quindi meno legata a come ottimizzare il proprio aspetto e a come raggiungere un maggior numero di membri. Occorre bensì orientarsi verso ciò che serve alle persone. Non tutto dipende dall'azione. La fede cristiana permette di confidare nella potenza del cielo, che in termini teologici si chiama *grazia*; non si tratta tanto di missione quanto di curare le persone attraverso la forza della fede. La missione della Chiesa consiste quindi nel favorire luoghi di incontro che permettano alle persone di *prendere vita*.

È qui che il Vangelo viene vissuto come fiducia nella vita e come riconoscimento incondizionato di ogni persona.

PRESENZA NON INTENZIONALE NELL'AMBIENTE SOCIALE

Questo compito può avvenire solo nella logica comunicativa di una società liquida, vale a dire nella rete. Tuttavia, la rete non funziona attraverso l'esclusione, ma attraverso l'inclusione. Per raggiungere questo obiettivo, le chiese devono passare dalla loro posizione di superiorità a una posizione di debolezza nel contesto sociale della città, e insieme a tutti gli *stakeholders*, a tutti i rappresentanti di gruppi di un quartiere, garantire una cultura umana e rispettosa del clima. Tali soggetti si assumono una responsabilità comune nell'ambiente sociale urbano per trovare soluzioni per una buona vita in città. Insieme essi assumono un compito di *cura humana* in una rete partecipativa. Le condizioni di vita e l'orientamento agli interessi e alla volontà dei destinatari, sono i principi guida dell'ambiente sociale della città. L'obiettivo è sviluppare, promuovere ed espandere le risorse, e le potenzialità personali e socio-ambientali.

Le forme sociali abituali di Chiesa sono integralmente vincolanti, e non sono in grado di aprire spazi per la loro azione relazionale e sociale. Una pastorale aperta allo spazio invece è orientata alla prossimità *nello e per lo* spazio sociale. Se la relazionalità è il principio essenziale, allora si tratta di definire come la Chiesa è presente nello spazio sociale urbano, quindi attraverso non solo gli edifici eccle-

siastici, ma attraverso una presenza non intenzionale e con un'offerta relazionale.

La caratteristica specifica delle chiese nello spazio sociale della città è una presenza non intenzionale. Essa corrisponde allo spazio d'incontro descritto sopra, che fa spazio agli altri perché possano prendere vita. Non si tratta di una presenza che cerca di riconquistare il territorio perduto. La condizione per uno spazio di incontro di questo tipo è una presenza che inizialmente intuisce, non prende il sopravvento e non sa già dove si trova la soluzione o dove deve svilupparsi il percorso di un quartiere. Piuttosto, l'incontro partecipativo porta ai passi successivi, che nascono da uno scambio reciproco di apprendimento.

Tuttavia la presenza non intenzionale in senso cristiano significa ancora di più. Essa si qualifica come presenza incondizionata e riconoscimento incondizionato dell'altro, che non si aspetta nulla in cambio né un ritorno. Il contatto cristiano con le persone è caratterizzato da una posizione debole con cui ci si mette in rete, che non si eleva o si potenzia al di sopra degli altri, ma che rischia in una relazione senza condizioni o prerequisiti.

Ciò solleva la questione di dove si trovi il confine di questo atteggiamento nella tensione tra il *disempowerment* e l'autoconservazione. Da un lato, la presenza non intenzionale potrebbe contenere una subdola intenzione di potere che può apparire debole e non intenzionale al mondo esterno, ma che rappresenta una forma di debole autopotenziamento. Dall'altro lato, potrebbe rappresentare una forma di altruismo, abbandonandosi completamente alla propria autoconservazione, il che sarebbe altrettanto problematico. Una presenza non intenzionale in senso cristiano non deve dissolvere il limbo tra l'esautorazione e l'autoconservazione, ma dovrà sempre sforzarsi di verificare l'incondizionato nello spazio sociale di una città, la propria non-intenzionalità per capire se sta perseguendo intenzioni sottili. D'altra parte, laddove è possibile impegnarsi senza intenzione, senza aspettarsi nulla in cambio, questo atteggiamento cristiano porta una qualità umana di riconoscimento incondizionato nello spazio sociale di una città.

La relazione debole e incondizionata si esprime quindi in una presenza non intenzionale in una città, come una pastorale che permette spazi di incontro in cui le persone non sono mai abbandonate. Tuttavia avere questa rete e presenza nell'ambiente sociale della città non significa rinunciare all'esistenza di uno spazio materiale proprio della chiesa. La missione e il luogo della Chiesa non sono più esclusivi e da intendersi come monopolio, ma si svolgono in modo cooperativo e partecipativo nello spazio sociale, e non sono più limitati allo spazio della chiesa territoriale. Il proprio spazio, compresa la propria proprietà, viene liberato nello spazio sociale, ma non ceduto.

L'ospitalità potrebbe diventare un simbolo della presenza cristiana nella città, perché offre un luogo di incontro dove la vita viene ascoltata, scambiata e condivisa, sia spiritualmente che corporalmente. Secondo il filosofo francese Jacques Derrida, l'ospitalità incondizionata sarebbe ulteriormente enfatizzata dal fatto che l'ospite diventa il padrone di casa e l'ospitante diventa l'ospite.¹⁶ Un simile

capovolgimento sarebbe la conseguenza di una presenza non intenzionale che si espone senza condizioni all'incontro con l'altro.

Il centro di assistenza pastorale di Essen si trova ora in un padiglione di vetro nella zona pedonale della città. Gli assistenti pastorali sono presenti all'esterno e all'interno senza precise intenzioni. Si tratta di un luogo di ospitalità dove ci si può rilassare, prendere un caffè. L'associazione dei senzatetto ha chiesto di poterlo utilizzare per servire una minestra calda un giorno alla settimana. Non era una domanda, ovviamente. Alla fine, però, questa rimane: chi sarà il padrone di casa e chi l'ospite?

¹ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, 7a ed. (Suhrkamp, 2016).

² Cf. Julia Friedrichs, "Die Welt ist mir zu viel. Und ich bin mir selbst genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart," *Zeit Magazin* 1 (2014): 18–26.

³ Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit*, 5a. ed., trad. Martin Suhr (Hamburger Edition, 2022).

⁴ Bauman, *Flüchtige Moderne*, 14.

⁵ Cf. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 117 e seguenti.

⁶ Cf. Hans Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2a ed. (Herder, 2013), 139 e seguenti.

⁷ Cf. Jan Löffel, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt: Das Christentum vor der religiösen Indifferenz* (Herder, 2024), 40 e seguenti.

⁸ Cf. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, 6a ed., trad. Gustav Roßler (Suhrkamp, 2022).

⁹ Cf. Costituzione pastorale *Gaudium et spes* 1: gioia e speranza, dolore e paura degli uomini di questo tempo, specialmente dei poveri e degli oppressi di ogni genere.

¹⁰ Cf. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, 2a ed. (Herder, 1984), 211–25.

¹¹ Cf. Christoph Theobald, *Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa* (Herder, 2018), 53.

¹² In questo contesto, Hartmut Rosa parla di "indisponibilità reattiva." Cf. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, 4a ed. (Residenz Verlag, 2019), 119.

¹³ Cf. Rainer Bucher e Johann Pock, "Entdeckungen Wagen: Wie heute von Gott reden?" in *Die Provokation der Krise: Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, cur. Rainer Bucher (Echter Verlag, 2004), 177–202, 190.

¹⁴ Hildegund Keul, "Inkarnation. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit," *ThQ* 192 (2012): 216–232, 230.

¹⁵ Christoph Theobald, "Kirche und Evangelium," in *Frei geben: Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, cur. Reinhard Feiter, Hadwig Müller e Wilhelm Rauscher, 3a ed., (Matthias-Grünwald-Verl., 2013) 110–138, 121.

¹⁶ Cf. Jacques Derrida, "Die Gesetze Der Gastfreundschaft," in *Perspektiven Europäischer Gastlichkeit: Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, cur. Burkhard Liebsch, Michael Staudigl e Philipp Stoellger (Velbrück Wissenschaft, 2016), 121 e seguenti.

BIBLIOGRAFIA:

BAUMAN, ZYGMUNT. *Flüchtige Moderne*. 7a ed. Suhrkamp, 2016.

BAUMAN, ZYGMUNT. *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit*. 5a ed. Tradotto da Martin Suhr. Hamburger Edition, 2022.

BUCHER, RAINER, e JOHANN POCK. "Entdeckungen Wagen: Wie heute von Gott reden?" In *Die Provokation der Krise: Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, a cura di Rainer Bucher, 177–202. Echter Verlag, 2004.

DERRIDA, JACQUES. "Die Gesetze Der Gastfreundschaft." In *Perspektiven Europäischer Gastlichkeit: Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, a cura di Burkhard Liebsch, Michael Staudigl e Philipp Stoellger. Velbrück Wissenschaft, 2016.

FRIEDRICHS, JULIA. "Die Welt ist mir zu viel. Und ich bin mir selbst genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die

drängenden Fragen der Gegenwart." *Zeit Magazin* 1 (2014): 18–26.

JOAS, HANS. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2a ed. Herder, 2013.

KEUL, HILDEGUND. "Inkarnation. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit." *ThQ* 192 (2012): 216–32.

LATOUR, BRUNO. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. 6a ed. Tradotto da Gustav Roßler. Suhrkamp, 2022 [1967].

LOFFELD, JAN. *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt: Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*. Herder, 2024.

RAHNER, KARL. *Grundkurs Des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. 2a ed. Herder, 1984.

ROSA, HARTMUT. *Unverfügbarkeit*. 4a ed. Residenz Verlag, 2019.

THEOBALD, CHRISTOPH. "Kirche und Evangelium." In *Frei geben: Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, a cura di Reinhard Feiter, Hadwig Müller e Wilhelm Rauscher, 110–38. 3a ed. Matthias-Grünwald-Verl., 2013.

THEOBALD, CHRISTOPH. *Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Herder, 2018.

Andrea Marcuccetti

Ricercatore indipendente | andreamarcuccetti@hotmail.com

KEYWORDS

archeologia religiosa; chiese abbandonate; rigenerazione urbana; senso di appartenenza; società eque

ABSTRACT

I cambiamenti socio-culturali ed economici nelle città contemporanee provocano l'abbandono e il degrado di aree urbane, ex-fabbriche, quartieri residenziali, edifici dismessi, spesso considerati "archeologia industriale." Tali spazi, se rigenerati con il coinvolgimento attivo delle comunità, possono diventare leve di sviluppo urbano. Il panorama cambia radicalmente quando si affronta l'archeologia religiosa: chiese, conventi e cappelle abbandonate non suscitano più interesse, generando conflitti culturali e liturgie formali, mentre le nuove costruzioni sacre spesso risultano vuote e marginali. È necessario ripensare il luogo sacro come "spazio santo," trasferendolo in contesti aggregativi alternativi, centri commerciali, impianti sportivi, parchi urbani, per favorire una coesione interconfessionale e una fruizione condivisa. La scelta non si riduce a demolizione o semplice riuso: serve diffondere spazi sacri sobri, multifunzionali e accessibili a diverse credenze, distribuiti nei nodi vitali della metropoli. Preservare queste aree identitarie come semi di una rinascita socio-culturale ponendo particolare attenzione alle criticità legate a possibili tensioni di natura politico-religiosa.

English metadata at the end of the file

Archeologia religiosa. Nuovi spazi aggregativi

I cambiamenti socio-culturali ed economici che inevitabilmente accadono nelle città contemporanee contribuiscono al fenomeno dell'abbandono di determinate zone urbane, sia residenziali, sia lavorative, con una conseguente prospettiva di degrado; basti pensare alle aree delle ex-fabbriche, con i loro spazi ed edifici lasciati all'incuria, di cui ormai non ci si scandalizza più, e che, anzi, vengono catalogati nell'ambito della *archeologia industriale*. Infatti si è preso atto del fatto che questi luoghi *repulsivi* possono, in realtà, diventare *attrattivi*, essere un'opportunità di sviluppo urbano, grazie alla loro rigenerazione, coinvolgendo le comunità nel farsi partecipi del progetto di cambiamento.

Tra le varie tematiche che bisogna prendere in considerazione nell'elaborazione di una rigenerazione urbana, l'archeologia permette un'analisi fondamentale per l'identità territoriale e socio culturale, considerata e analizzata nelle sue declinazioni.¹

- *Socio-culturale*: scambi, relazioni sociali, migrazioni, invasioni, all'interno di un fenomeno di diffusione culturale;
- *storico-artistica*, per lo sviluppo di una società più consapevole, democratica e inclusiva;
- *urbana*, per studiare la storia di un insediamento urbano;
- *industriale*: periodo storico, economico, tecnologico, sociale, costruttivo, architettonico, ingegneristico attorno alle testimonianze inerenti al processo;
- *climatica*: analisi dei cambiamenti climatici causati dall'uomo a partire dalla rivoluzione industriale;
- *energetica*: analisi delle scoperte e applicazioni delle risorse energetiche da parte dell'uomo;
- *sperimentale*, per verificare interpretazioni archeologiche tramite la formulazione di protocolli sperimentali a parametri controllati.



1

Oltre a queste, specialmente per un territorio culturalmente frammentato come quello italiano, c'è la declinazione che chiameremo *religiosa*, che racchiude una sommatoria degli indirizzi menzionati: monasteri, certose, abbazie, cattedrali, chiese, cappelle, parrocchie e attività di pertinenza.

È implicito che vada utilizzato un approccio ben diverso nel trattare i luoghi di culto, i cosiddetti "luoghi sacri," dove un senso di appartenenza più culturale che religioso può generare, in caso di trasformazione e riutilizzo, conflittualità sociali, specialmente nell'era della libera comunicazione digitale. Si grida allo scandalo se essi vengono dismessi o rifunzionalizzati, ma va comunque messo in evidenza che, altresì, non si riesce a rinunciare, nonostante il numero enorme di edifici ecclesiastici, alla costruzione di nuovi, il più delle volte scatole vuote che inducono liturgie statiche, esempi di formalismo allo stato puro, relegati ai margini dei piani di sviluppo urbano, scarsamente utilizzati.

Ci troviamo quindi di fronte a un nuovo fenomeno: l'*archeologia religiosa*.

Chiese, conventi, cappelle non più utilizzati, gestiti da un clero ancora legato al pensiero preconciare e poco incline alla contemporaneità, non suscitano più interesse, specialmente tra i giovani. I *luoghi sacri*, oggi, sono *altri* e questo genera confusione nel linguaggio socio-culturale, basti pensare allo stadio inteso come "tempio del calcio," con la conseguente *mano di Dio* maradoniana, o la *fede* per una squadra **fig. 1** o una *popstar*.

Oggi il linguaggio artistico utilizza l'ingrediente *sacro* come componente attrattiva del fare arte, le nuove generazioni Zeta e Alpha creano e percepiscono il *sacro* come elemento qualificante un linguaggio espressivo estraneo alla religione e allo spazio liturgico, non per colpa degli artisti, però, bensì del clero non preparato, per la maggior parte dei casi, al cambiamento in atto, ma anche di benpensanti riuniti in associazioni per lo più reazionarie, pronti a scandalizzarsi: si veda per esempio il caso di Pietrasanta (LU) in cui nella cappella della Misericordia² Fernando Botero non ha usato lo stereotipo dei corpi magri e biondi, bensì forme più consoni al suo modo di intendere la quotidianità contemporanea, o il recente caso di Carpi, in cui nella chiesa di Sant'Ignazio Andrea Saltini ha dipinto il quadro *INRI*³ scatenando una violenta reazione degli ultra cattolici della curva nord della locale squadra di calcio, ricevendo una coltellata alla gola proprio in chiesa, luogo della sua esposizione. Oggi l'arte non ha più il ruolo di comunicazione tra una comunità e il divino, è urgente e necessario coinvolgere giovani creativi capaci di comunicare ai loro coetanei, con buona pace delle associazioni cattoliche che ben tollerano paccottiglia religiosa come le Madonne di plastica che piangenti ci perseguitano ovunque.

Ma neanche artisti di chiara fama come Anselm Kiefer con la sua *Ave Maria*, *La caduta dell'angelo*, **fig. 2** o l'altare a croce di Eduardo Chillida nella chiesa di Saint Peter a Köln, dove la forma tripartita si adatta alle tre posizioni del sa-



2

cerdote durante l'eucaristia, avrebbero trovato posto nelle sbiadite sale liturgiche attuali, prive di componenti e luoghi di coagulo e attrattività per le comunità.

È doveroso quindi ripensare lo spazio cosiddetto *sacro*. Una parola, questa, difficile da eliminare, e non solo dal punto di vista linguistico, d'altronde durante il convegno cui ci si riferisce in questo volume studiosi, architetti e clero non sono riusciti a fare a meno di citarla, nonostante il *Sacrosanctum Concilium*, incapaci di intendere e progettare lo *spazio sacro* come *spazio santo*,⁴ collocarlo in nuove dimensioni e spazi urbani, consoni all'interazione con le comunità, in nuovi ambiti aggregativi: centri commerciali, impianti sportivi, infrastrutture di trasporto, parchi urbani. Gesù rinominò il pescatore Simone *Kepha*, nome aramaico equivalente al greco πέτρα *pétra*, pietra, da cui *Petros*, Pietro, che prefigurava un destino speciale: il mistero di Pietro, pescatore, primo apostolo, *pietra angolare* della Chiesa per la fondazione identitaria della comunità credente; ma il sacro equivoco creato da Costantino prima e Teodosio poi è arrivato fino a noi.

Oltre alla questione del *sacro*, un altro atteggiamento che studiosi, progettisti e committenza assumono, anche durante i convegni, è quello di ignorare la deriva in atto, non meravigliandosi o scandalizzandosi, mentre si dovrebbe avere il compito di segnalare e proporre una visione in ottica pluridecennale, magari suggerendo le linee guida dei futuri concorsi che inquadrino obiettivi innovativi per le nuove generazioni.

L'evoluzione sociale post bellica ha determinato nuovi spazi di aggregazione, con la creazione anche di luoghi di culto più in linea con i punti di incontro delle persone: centri commerciali, stazioni ferroviarie, aeroporti, aree di servizio autostradali, spiagge. Ciò però non ha dato gli auspicati risultati, poiché si è ancora legati alle vecchie logiche spaziali, come le improbabili sale interreligiose, di fatto non utilizzate dopo le inaugurazioni. **Figg. 3-4**

La questione è: cosa fare dell'*archeologia religiosa*? Demolirla o rifunzionalizzarla? E che fare poi dei *nuovi* centri parrocchiali, scarsamente utilizzati e privi di qualità? Le nostre città non sono più uniformi sedi di comunità cattoliche, non necessitano più di strutture religiose sovradimensionate: più realistico appare rivolgersi a progetti sostenibili e distribuiti nei luoghi più attrattivi della metropoli, *spazi diffusi* che siano ricettivi anche verso altre attività sociali o, se ripensati e adeguati, aperti anche per altre credenze, nell'auspicio di una pacifica convivenza e di un arricchimento socio-culturale in divenire. La variabile culturale è fondamentale nell'approccio progettuale alla sostenibilità, in cui patrimonio culturale, tradizioni e valori siano considerati per soluzioni adatte alle poliedriche comunità locali. Questa dimensione culturale è essenziale anche nell'istruzione di progettisti e committenti, contribuendo allo sviluppo sostenibile. **Figg. 5-6**

Abbracciare diversi approcci è cruciale per creare società resilienti e sostenibili. Riunendo persone con *background*



3

diversi si accede a una vasta gamma di conoscenze ed esperienze, favorendo soluzioni innovative adatte alle specifiche esigenze delle comunità. Inoltre, promuovere la diversità contribuisce a costruire legami forti e società più inclusive ed eque.

Un esempio interessante è la trasformazione della cattedrale del Sacro Cuore a Casablanca, Marocco, in un centro culturale aperto all'arte contemporanea, senza demolirla o dedicarla a un culto specifico. Questa scelta rispecchia la vocazione multiculturale della città, preservando e celebrando la sua diversità, non ancora *utilizzata* da tutti, ma pensata e voluta per le future generazioni. **Figg. 7-8**

Tuttavia, mentre alcune soluzioni, come chiese *skate*, bar, sale ricreative, centri culturali, ristoranti, possono avere successo locale innescando coesione sociale e/o culturale, altre possono invece innescare criticità sociali immediate o future, meritando un'attenta riflessione preventiva, come ad esempio la trasformazione in luoghi di culto per un'altra confessione, causando tensioni politiche e sociali, come successo nel tempio induista di Ayodhya, India, costruito su una preesistente moschea del XVII secolo, distrutta a furor di popolo durante una sommossa popolare. In casi come questi, una cautela nelle decisioni di ri-funzionalizzazione molte volte è necessaria per evitare futuri problemi. La fede politica e la fede religiosa dovrebbero restare separate: "Allora disse loro: 'Di chi è questa immagine e l'iscrizione?' Gli risposero: 'Di Cesare.' Gesù disse loro: 'Rendete a Cesare

ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio. E rimasero ammirati di lui.'" (Mc 12,13-17).

La storia poi ci insegna che molto spesso le cose mutano di significato, nascono per essere emblema dei conservatori estremi e diventano poi emblema dei progressisti, e viceversa: da apostolo di giustizia e uguaglianza, "primo vero socialista," Cristo è diventato riferimento dei conservatori estremi, mentre, per fare un esempio più specifico, in Canada, a Montréal, la chiesa di Notre Dame de la Défense ha nell'abside un'opera di Guido Nincheri, che colloca Mussolini a cavallo e i gerarchi fascisti insieme ai Santi nella gloria della Vergine Maria circondata dagli angeli. **Fig. 9a | 9b**

Sono opportuni dunque nuovi approcci di pianificazione urbana attraverso il concetto di Knowledge-Based Urban Development (KBUD, sviluppo urbano basato sulla conoscenza) Questo paradigma cerca di creare città della conoscenza, incoraggiando la produzione e circolazione del *lavoro astratto* per ottenere prosperità economica e sostenibilità ambientale. Concentrandosi sulle aree di identità, spesso legate a contesti religiosi e ora in disuso, il KBUD propone di preservare e tutelare tali spazi, spesso di natura religiosa e non più utilizzati a causa del costante cambiamento sociale, come semi di rinascita socio-culturale e urbana, riconoscendo il loro valore nella costante evoluzione sociale, considerandoli parte dell'identità del luogo.

Tale recupero può assumere molteplici forme, spaziando dalla trasformazione di spazi sacri in centri di conoscen-

za, alla creazione di poli culturali ed educativi che mirano a valorizzare il patrimonio storico e religioso preservando al contempo la loro identità originale.

Da troppo tempo l'architettura religiosa uni-funzionale è stata indirizzata verso la mera edilizia; se si guarda ai concorsi e agli adeguamenti liturgici delle cattedrali degli ultimi decenni risulta evidente lo spaesamento linguistico, con una visione formale che rimanda a uno spazio liturgico protestante,⁵ **figg. 10–11** alla monocultura formale, ben sintetizzata a Londra dallo *street artist* Banksy con l'opera *Man cleaning the wall* del 2008. Non si è minimamente tenuto conto dei linguaggi delle generazioni Ipsilon e Zeta, la prossima fruitrice; di fatto l'evoluzione creativa della chiesa cattolica si è bruscamente fermata.

Quindi a quanto pare non resta che una soluzione per uscire dalla palude culturale/culturale: una pausa di riflessione è auspicabile, una sorta di *fermo biologico* aiuterebbe sicuramente a rigenerare sia la committenza sia i progettisti, per passare da una pessima edilizia, scatole con una statica liturgia abbellita da un'arte sbiadita, sterile e ripetitiva, a una Architettura generata da una liturgia dinamica amplificata da arte religiosa contemporanea, anche, perché no, *Street*, uno Spazio Santo per le nuove generazioni. Attualmente solo circa il 20% dei fedeli frequenta la messa domenicale, percentuale in costante diminuzione soprattutto da parte dei giovani,⁶ che nel prossimo futuro renderà di fatto le chiese inutilizzate, trasformandole in

archeologia religiosa, con tutto quello che ne consegue.

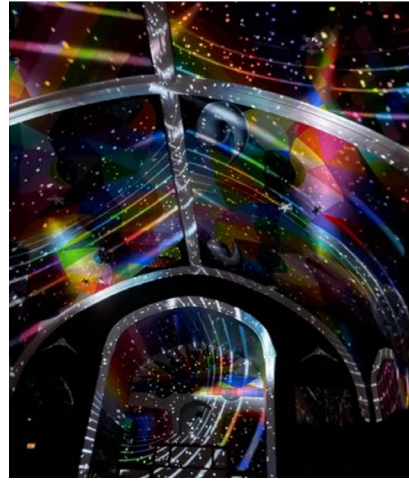
La riflessione proposta sull'archeologia religiosa e il suo ruolo nel contesto urbano contemporaneo solleva questioni fondamentali riguardo al futuro dei luoghi di culto dismessi, e alla necessità di ripensare la funzione e il significato dello spazio santo nella società odierna. L'analisi qui proposta mette in luce l'importanza di un approccio multidisciplinare che integri considerazioni storiche, culturali, sociali ed economiche nel processo di rigenerazione urbana. L'idea di trasformare edifici religiosi in spazi aggregativi che rispondano alle esigenze delle comunità contemporanee, preservando al contempo il loro valore storico e culturale, rappresenta una sfida complessa ma anche un'opportunità significativa per rinnovare il tessuto urbano.

La proposta di una pausa di riflessione sottolinea la necessità di una riconsiderazione profonda delle priorità e delle strategie. Questo approccio potrebbe favorire la nascita di soluzioni innovative che valorizzino il patrimonio esistente in chiave contemporanea, rendendolo nuovamente centrale nella vita delle comunità soprattutto verso le nuove generazioni. La sfida è quella di conciliare il rispetto per la tradizione con la creatività necessaria per interpretare e soddisfare le esigenze di una società in continua evoluzione, senza pregiudizi.

La diversificazione degli usi degli spazi religiosi, la loro conversione in centri culturali, spazi espositivi, aree di aggregazione sociale, o la loro demolizione, se necessario, potreb-



4a



5a



4b



5b



4c



6a



4d



6b



7a



7b



8a



8b

4a | 4b | 4c | 4d

Aeroporto Internazionale Leonardo da Vinci di Roma,
spazio interconfessionale, esclusa confessione cattolica
(ph. autore, 2018).

5a | 5b | 6a | 6b

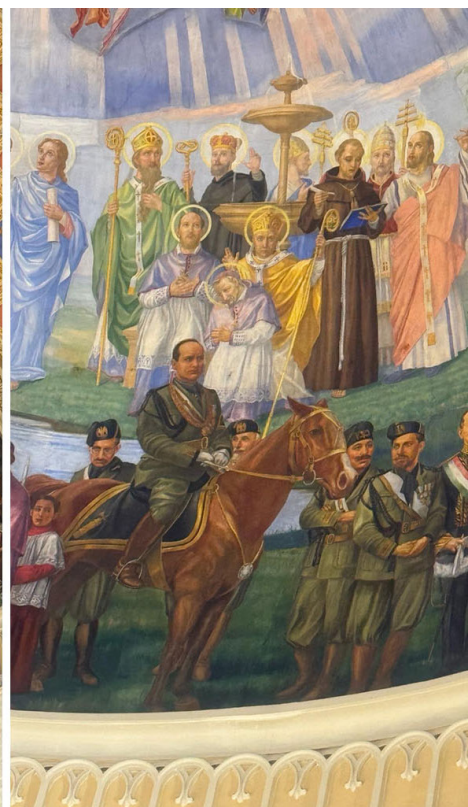
Centro culturale Marijuana Church a Denver, USA
(ph. autore, 2024).

7a | 7b | 8a | 8b

Centro culturale Sacré-Cœur a Casablanca, Marocco
(ph. autore, 2024).

9a | 9b

Notre Dame de la Défense, chiesa della comunità italiana
di Montréal, Canada (ph. autore, 2018).



9a

bero non solo evitare il loro degrado ma anche stimolare un dialogo costruttivo tra passato e futuro, santo e profano, identità e innovazione. Questo processo di trasformazione richiede una gestione sensibile e inclusiva che consideri le potenziali tensioni e le aspettative diverse delle comunità coinvolte. Integrare il patrimonio culturale e religioso nel tessuto della città contemporanea potrebbe contribuire a creare spazi più vivibili, inclusivi e resilienti, arricchendo la vita urbana con nuove dimensioni di significato e appartenenza. Negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale, in Francia, le trasformazioni rapide all'interno della società hanno enfatizzato l'attrazione verso nuove forme di svago, specialmente la mobilità, che ha assunto il ruolo di indicatore culturale e di status. La tendenza a dedicare i weekend a viaggi e fughe in località naturali, oltre a riflettere un cambiamento nelle pratiche sociali, ha sollevato questioni sulla diminuzione della partecipazione alle funzioni domenicali, segnando una progressiva distanza dalla tradizionale centralità delle chiese nella vita comunitaria.

Nel contesto di questo mutamento culturale e sociale, Hans-Walter Müller, architetto di origine tedesca, nel 1969 ha messo in campo un'innovazione radicale progettando la prima chiesa gonfiabile a Montigny-lès-Cormeilles. Tale iniziativa, che si distingueva per praticità e leggerezza (32 chilogrammi per una capacità di 200 persone), preludeva

a una nuova tipologia di edificio sacro, fungendo da precursore per ulteriori sviluppi in questo ambito. **Fig. 12** Anche nel 2023, l'approccio innovativo persiste, come dimostra l'installazione di una simile struttura dalla diocesi di Lille per coinvolgere i giovani in occasione della Fête des 3 clochers a Mouvaux.

L'adozione di chiese gonfiabili, nonostante possa essere percepita come una scelta *kitsch*, si propone come una soluzione temporanea interessante nell'attuale periodo di *fermo biologico*, offrendo una risposta potenzialmente attrattiva per le nuove generazioni. **Fig. 13** Tale approccio si iscrive in un contesto più ampio di ricerca di un rinascimento sia liturgico che architettonico all'interno del cattolicesimo, il quale sembra navigare in una fase di smarrimento, come evidenziato dall'ergersi di nuovi luoghi di culto spesso realizzati in maniera precipitosa e privi di significato simbolico profondo. **Fig. 14** La fede nel significato dell'architettura si basa sull'idea che siamo, nel bene e nel male, persone diverse in luoghi diversi e sulla convinzione che sia compito dell'architettura renderci vividi chi potremmo essere idealmente.⁷

In conclusione, possiamo riassumere che l'architettura, quella religiosa compresa, oltre a essere un'espressione tangibile della creatività umana, riflette le sfumature complesse della nostra identità e delle nostre aspirazioni col-



9b

lettive. In un mondo in rapida trasformazione, le città assumono un ruolo sempre più significativo come luoghi in cui convergono le nostre esperienze e i nostri ideali, legame intrinseco tra l'architettura, la felicità urbana e il ruolo attivo che ciascuno di noi può svolgere nella costruzione di comunità più sostenibili e inclusive.

Nel contesto contemporaneo, la fede nel significato dell'architettura emerge come un'espressione di fiducia nel potere trasformativo degli spazi fisici. L'idea fondamentale che guida questa fede è quella secondo cui le persone si evolvono e interagiscono in modi unici all'interno di contesti urbani diversi. L'architettura, quindi, non è una questione solo di estetica, ma anche di identità e senso di appartenenza.

L'aspirazione a una città felice rappresenta un'idealizzazione di ciò che potrebbe essere una comunità urbana migliore. Una città felice non è solo un luogo di benessere materiale, ma anche un ambiente in cui le persone si sentono collegate, supportate e ispirate dalla bellezza e dalla funzionalità dei loro spazi condivisi. In questo contesto, l'architettura assume un ruolo cruciale nel plasmare l'esperienza urbana, e nel promuovere il benessere individuale e collettivo.

L'architettura e la città felice sono entrambe intrinsecamente legate alla nostra visione del futuro. Ogni edificio, strada e spazio pubblico offre l'opportunità di trasmettere valori positivi e di favorire un senso di comunità e appartenenza.

Ognuno di noi ha il potere di contribuire alla creazione di città più sostenibili, inclusive e felici, sia attraverso la progettazione attiva e partecipata, sia attraverso la promozione di politiche urbane che favoriscano l'equità e la qualità della vita per tutti.

In conclusione, la riconfigurazione degli spazi sacri dismessi presenta complesse sfide culturali, etiche e pratiche. Tuttavia, affrontando queste sfide con un approccio creativo e collaborativo è possibile trovare vie innovative per preservare il patrimonio religioso e culturale, arricchendo al contempo il contesto urbano e la vita comunitaria. La riflessione e il dialogo tra tutti gli *stakeholders*,⁸ inclusi architetti, storici dell'arte, teologi, amministratori pubblici e cittadini, saranno essenziali per navigare le complessità di questo processo di trasformazione.

Le città del futuro, siano esse costruite *ex novo* o rinnovate, devono trasformarsi in *Fitopolis*,⁹ luoghi in cui il rapporto fra natura e uomo sia armonico, trasformando radicalmente l'attuale concetto e utilizzo della città, per far sì che i progettisti e la committenza prendano in seria considerazione anche i cambiamenti sociali in atto. Non c'è nulla che abbia una maggiore importanza di queste tematiche per il futuro dell'umanità: Generazione Alpha e Generazione Beta *in primis* erediteranno l'attuale scellerato modo di gestire e utilizzare le risorse ambientali.

10a | 10b | 10c | 10d

Adeguamenti liturgici delle cattedrali (collage realizzato dall'autore a partire da foto di concorsi tratte dal sito web della CEI, 2024):

Cattedrale di Pescia (PT), adeguamento liturgico, progetto del prof. arch. Fabrizio Rossi Prodi e di Rossi Prodi Associati s.r.l. (2018);

Cattedrale di Faenza, adeguamento liturgico del presbiterio, progetto di Giorgio Gualdrini (2014);

Presbiterio ed ambone della cattedrale di Cremona, concorso per l'adeguamento liturgico indetto nel 2020, progetto del gruppo guidato dall'arch. Massimiliano Valdinoci;

Cattedrale di Sessa Aurunca, concorso per l'adeguamento liturgico, progetto del gruppo vincitore coordinato dall'arch. Andrea Vaccari (2022).

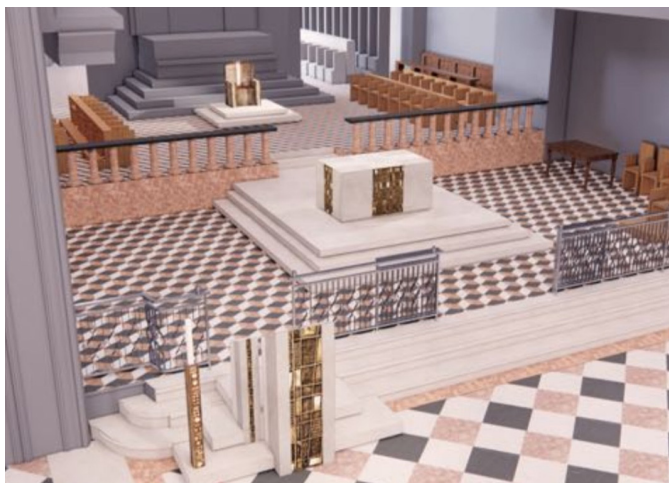
10a



10b



10c

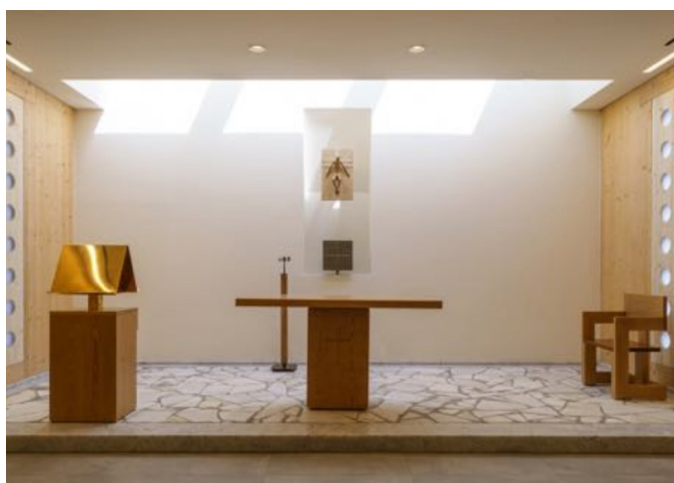


10d





11a



11b



11c



11d

11a | 11b | 11c | 11d

Centri parrocchiali con aula liturgica (collage realizzato dall'autore a partire da foto di concorsi tratte dal sito web della CEI, 2024):

Parrocchia del Maria SS. del Rosario, Terrasini (PA), concorso per il nuovo complesso parrocchiale, progetto del gruppo vincitore coordinato dall'arch. Davide Olivieri (2020);

Parrocchia della Ressurrezione, Viareggio, progetto di TAMassocciati (2019);

Parrocchia di S. Giovanni Bosco, Bagheria (PA), concorso per la nuova parrocchia, progetto del gruppo vincitore coordinato dall'arch. Domenico Tripodi e dal prof. arch. Fabio Capanni (2021);

Parrocchia dello Spirito Santo, Benevento, concorso per il nuovo complesso parrocchiale, progetto del gruppo vincitore coordinato dall'arch. Marco Castelletti (2023).



12

Al fine di ottenere risultati nel medio e nel lungo termine risulta indispensabile declinare le parole Fede, Cultura, Società, Comunità, Verità, Politica, Urbanistica, Architettura e Arte non più al singolare ma al plurale, poiché solo le contaminazioni portano alle Culture in divenire e alla pacifica convivenza, poiché la chiusura, l'archeologia storica ce lo insegna, porta a conflitti e a una torbida ignoranza. Più facile a dirsi che a farsi.

¹ Puzzle design, *Between Vision, Speed, Design and Sustainability* (Gangemi editore, 2023).

² Fabrizio Sciarretta, "Gli Affreschi di Botero a Pietrasanta: le due porte," *Artepiù*, 28 maggio 2025. <https://arteplus.info/affreschi-botero-pietrasanta/>.

³ Sara Giannini, "Non c'è discussione. Per il weekend tutti a Berlino," *Artribune*, 28 aprile 2011, <https://www.artribune.com/arti-visive/arte-contemporanea/2024/05/andrea-saltini-museo-diocesano-carpi-mostra/s>.

⁴ *Sanctus* è riferito alle persone, ai re, ai magistrati, ai senatori (*pater sancti*), e da questi alle stesse divinità.

⁵ Chiesa Cattolica Italiana, "Concorsi," ultimo accesso 27 giugno 2025, https://bce.chiesacattolica.it/concorso_diocesano/.

⁶ Luca Diotallevi, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019* (Rubbettino, 2024).

⁷ Alain de Botton, *The architecture of Happiness*.

⁸ Secondo la definizione che appare su Investopedia (società di informazioni

finanziarie globale con sede a New York, fornisce dizionari di investimento e valutazioni di prodotti finanziari), "uno stakeholder è una parte che ha un interesse in un'azienda e può influenzare o essere influenzata dall'attività. Le parti interessate primariamente in una tipica azienda sono i suoi investitori, dipendenti, clienti e fornitori."

⁹ Stefano Mancuso, *Fitopolis, la città vivente* (Gius. Laterza & Figli Spa, 2024).

BIBLIOGRAFIA

DE BOTTON, ALAIN. *The Architecture of Happiness*. Vintage Books, 2008.

DIOTALLEVI, LUCA. *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*. Rubbettino, 2024.

DORFLES, GILLO. *Kitsch. Antologia del cattivo gusto*. Gabriele Mazzotta Editore, 1968.

MALRAUX, ANDRÉ. *Le musée imaginaire*. Gallimard, 1965.

MANCUSO, STEFANO. *Fitopolis. la città vivente*. Laterza, 2024.

MARCUCCETTI, ANDREA. "La costruzione dello spazio cattolico nel XXI secolo in Italia e Francia fra tradizione e futuro, attrattività e repulsione. Esperienze a Roma e Parigi dopo il Grande Giubileo." Tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma, 2016.

MARCUCCETTI, ANDREA. "Dal calice alla Smart City." In *La chiesa nella città a 50 anni dal Concilio Vaticano II*, a cura di Claudia Manenti. Bononia University Press, 2016.

MONTGOMERY, CHARLES. *Happy City: Transforming Our Lives Through Urban Design*. Farrar, Straus and Giroux, 2014.



12

Confronto tra la chiesa gonfiabile dell'architetto tedesco Hans-Walter Müller e la Cappella Pazzi di Filippo Brunelleschi a Firenze (collage realizzato dall'autore a partire da una sua foto, 2024).

13

Fermo biologico e cambio di produzione da cozze a capesante (collage realizzato dall'autore utilizzando immagini tratte dal web, 2024).

14

Croce della chiesa gonfiabile a Mouvaux e chiese gonfiabili (rielaborazione dell'autore a partire da immagini tratte dal sito commerciale Aliexpress, 2024).

13



14

RIGHETTO, ROBERTO. "Perché i cattolici faticano a rispondere alle sfide culturali?." *Avvenire*, 9 marzo 2024.

SHOVE, GARY, e PATRICK POTTER. *Banksy. Siete una minaccia di livello accettabile*. Ippocampo, 2015.

TAN, YIGITCANLAR. *Knowledge-Based Urban Development: Planning and Applications in the Information Era*. Information Science Reference, 2008.

"From the Chalice to the Smart City Attraction and repulsion within sanctified space in the 21st century. Projects in the New Urban Centers." *Creative Space*, n. 10 (2014).

"L'espace du sacré à Rome: le visible, l'invisible, les scénarios futurs." *Territoire en Mouvement, revue de géographie et d'aménagement* (2011).

"New attraction between Sacred and Sanctified in the smart cities." In *Old Religion, New Spirituality, continuity and changes in the background of secularization*. Tartu, Estonia. University of Tartu, 2015.

"Puzzle Design. Between Vision, Speed, Design and Sustainability." *Abitare la Terra/Dwelling on Earth*, n. 59 (2022).

"To hurry or not in design. That is the problem." In *Proceeding of the 5th International Conference on Changing Cities, Spatial, Design, Landscape, Heritage and Socio-Economic Dimensions*. La Canea, Creta, Grecia. University of Thessaly, 2019.

Beate Löffler

TU Dortmund | beate.loeffler@tu-dortmund.de

KEYWORDS

transformation; church; parish centre; social space; architectural space

ABSTRACT

The religious topography of German cities diversifies in terms of both the social spaces of faith and the built presence of religions and denominations. This challenges established Christian congregations to preserve architectural places and Christian spaces while simultaneously advancing interreligious interaction with the city and society.

This paper summarises and discusses insight from a recently completed research project. By synthesising quantitative and qualitative data, it analysed churches that have undergone architectural or functional changes over the last decades. Cases range from interior design changes to the abandonment and even demolition of buildings. We found a wide variety of approaches to balancing the spatial and social needs of congregations.

The paper presents four cases of re-ordering parish functions, both spatially and architecturally. The communities all face the challenge of maintaining post-war structures on the one hand, and declining funding and participation in church service, on the other. The different solutions chosen allow for discussion of the role of parish centres beyond architectural questions alone, considering the broader picture of urban space and social networks.

Italian metadata at the end of the file

Parish Structures and the Urban Environment Considered Spatially



1

The religious topography of German cities has diversified over centuries in terms of social spaces of faith. For a long time, however, this had only a marginal impact on the urban structure. The built presence of various religions and denominations has become noticeable only in recent decades with the (re-)emergence of prominent buildings such as synagogues, mosques and independent churches. This development coincides with the decline in church attendance within the two major Christian churches and challenges the established Christian congregations to preserve places and spaces of faith and community within the competitive real estate market, while continuing to uphold inherited responsibilities, be these social, religious, cultural or architectural. At the same time, it requires them to consider interaction with a heterogeneous urban society. Against this background of significant changes in the religious topography of Germany, this paper discusses architectural strategies for the interplay between different built elements of a parish centre, such as the worship space

and parish hall. It specifically addresses Roman Catholic and Lutheran parishes that are tasked with managing post-war parish complexes in a time of dwindling funds and refurbishment requirements, on the one hand, and growing awareness of the cultural values of post-war architecture and design, on the other.

The four examples presented here come from an extensive research project that traced the broader changes in the religious topography of Germany over recent decades. They serve as representative cases among many similar examples all over the country.¹ The project documented more than 1.000 instances of building activities in churches and parish centres, ranging from installing a wheelchair access to repurposing of former churches as dwelling or gym, from the restructuring of a former supermarket into worship spaces to attention-grabbing new designs in church architecture. Between these extremes, we found a broad variety of approaches aimed at balancing the spatial and social needs of the congregations – approaches that

- 1
The former Church of St. Martin, seen from the East, 2024
(Beate Löffler).
- 2
The former parish hall of St. Martin, seen from the West, 2024
(Beate Löffler).
- 3
Orthophoto of the neighbourhood in Aachen-Haaren with the
T-shaped former Church of St. Martin in the upper centre, and
the folded roof of today's Church of St. Martin and the parish
centre to the southeast (Geobasis NRW, dl-de/by-2-0).
- 4
Today's urban layout with the church of the Vineyard
congregation in the background and the Church and the parish
hall of St. Martin in the front, 2024 (Beate Löffler).

offer insights into how Christian parishes are coping with the shifting significance of their role in contemporary society. The Roman-Catholic parish of St. Martin in Aachen (North Rhine-Westphalia) formed in 1954 in response to new housing developments. Initially, the faithful gathered in an interim space inside a nearby factory hall. That same year, a T-shaped church was consecrated – a hall with a single side aisle on the south side. It was designed by Friedrich Wilhelm Bertram (1919–2014) and Elmar Lang (1920–1981) as a concrete skeleton structure with brick infill and a pitched roof. **Fig. 1** Shortly thereafter, a bell tower was added, and in 1966, the community was able to construct a parish hall across the street.² **Fig. 2 | 3** A fire in 1970 made a refurbishment of the church interior necessary, and the exterior was retrofitted with thermal insulation.³ During the 1980s, a decline in membership numbers became evident, due in part to the cultural and religious diversification of the neighbourhood. Over time, the large church building turned into an economic burden for the parish. After years of deliberation, the community decided to sell the church to a Free Evangelical congregation and to establish their own worship space in the parish hall. In 2005, the church was profaned and taken over by the local congregation of Vineyard, a charismatic evangelical movement.⁴ In the meantime, the Roman-Catholic community used temporary spaces within the parish hall

while refurbishing parts of the building. The new church was consecrated in 2006.⁵ **Fig. 4** The parish hall was – and still is – a modest single-storey building, harmonizing in both material and form with the surrounding residential architecture. The new church occupies the north-western section, roughly one quarter of the building. The interior, a nearly square room measuring approximately 10 by 10 metres, fosters close interaction between celebrant and congregation. White walls and wooden floor create an atmosphere that balances openness with a sense of warmth and intimacy. Today, the two churches stand almost side by side on the same street. From a social and pastoral perspective, the solution chosen by the Catholic parish was sensible, as it preserved the local presence of pastoral care within the wider network of parishes in this part of Aachen. However, in terms of the architectural language of religion, the current disposition communicates a sense of ambiguity. The historically evolved visual experience suggests reading the large church as the worship space of one of the two major Christian denominations, rooted in centuries of doctrine and deeply embedded in social and urban systems of order. On the contrary, the present reality reveals this as the spatial dominance of a young congregation belonging to a relatively new church with an alternative interpretation of Christian teaching. At the same time, the Vineyard



2

community's adoption of the former Catholic church contributes to maintaining a well-established architectural landmark in the neighbourhood, thereby helping to buffer the social and spatial transformation of contemporary urban society.⁶

Moreover, the coexistence of two congregations at a single location enhances the visibility of faith in the urban landscape. Here, two different catchment areas overlap: the Catholic parish whose members predominantly live within walking distance and a regional meeting point of a minority denomination, whose members likely commute from across the greater Aachen area. As a result, all worship and social activities are effectively doubled – bringing increased pedestrian and public transport traffic, as well as a higher demand for parking space.

The community of the Lutheran Melanchthon Church in Hannover (Lower Saxony) took a different approach to a similar challenge. Founded in 1955, the parish initially used an interim space until a building site and the necessary funding became available. Designed by Karl Heinz Lorey (1908–2001), the church – built on the plan of a Greek cross with a separate bell tower – was dedicated in 1961. **Fig. 5 | 6** Over the following decade, the parish complex was expanded to include a parish hall, a kindergarten, and a rectory, located to the west of the intersection of Rimpaustraße and Menschingstraße.⁷

Faced with rising maintenance and HVAC costs after the turn of the millennium, the community decided to address two issues simultaneously. It sold the rectory and parish hall, secured subsidies from public and religious institutions, and raised additional funds through parishioners' donations to prepare the parish for the future. Between 2009 and 2013, the church building underwent energy-efficient refurbishment and was simultaneously restructured to integrate the functions of the parish hall. The project was carried out by dreibund architekten (Bochum). **Fig. 7–9** Meeting rooms, offices and building services are now distributed across different levels in three arms of the cross-shaped layout. The sanctuary, located in the eastern arm and at the core of the building, remains dedicated to worship.⁸ Here, the congregation has replaced the traditional pews with a variety of different movable chairs, allowing for flexible spatial arrangement and easy inclusion of wheelchairs and baby carriages.

As in Aachen, this case of spatial adaptation did not compromise pastoral care within the parish. Unlike St. Martin, it did not significantly affect the architectural character of the neighbourhood, as the shape and function of the church remained unchanged, and the bell tower continues to dominate the intersection in front of the church. The only architectural change was the replacement of the parish hall with a larger building with owner-occupied flats. **Fig. 10**



3



4

	5
The bell tower of the Melanchthon Church in Hannover, seen from the neighbourhood, 2019 (Beate Löffler).	
	6
View of the Melanchthon Church from the North, with the base of the bell tower at the right edge, 2019 (Beate Löffler).	
	7
Interior of the Melanchthon Church before refurbishment (© dreibund architekten).	
	8
Ground floor plan of the Melanchthon Church for the refurbishment (© dreibund architekten).	
	9
Interior of the Melanchthon Church after refurbishment (© dreibund architekten, Ph. Fabian Linden, Bochum)..	
	10
Satellite view of the neighbourhood in Hannover-Bult, with the church and the bell tower in the centre. The flat-roofed buildings in the west replace the former parish hall; the kindergarten adjoins to the south (© 2024 Geodaten des LGLN, dl-de/by-2-0).	

However, this case highlights a broader issue with many of the current conversions: the sale of real estate acquired during more prosperous times is a one-time solution to financial shortage. Within a few decades at most, questions of maintenance and refurbishment will require new answers.

At the same time, the sale of church-owned real estate to private owners affects the urban fabric by reducing shared public space. While church property is not public in a legal sense, the areas surrounding churches – such as church squares and graveyards – are commonly understood as shared spaces, held in trust by the parishes as part of the cultural heritage. If parishes feel compelled to relinquish buildings and retreat from the urban space, this shared commons is at risk of disappearing.

The two cases discussed – maintaining a parish on site by either relocating the church into the parish hall or the parish hall into the church – illustrate efforts to respond to declining memberships and financial resources. Other parishes have adopted different solutions, such as moving the kindergarten into the church or repurposing the refurbished space as housing for the elderly. Still others have abandoned certain locations entirely and established new structures for pastoral care.

These approaches require re-thinking the architectural embodiment of a contemporary parish centre – not only

in terms of architectural expression, but also in terms of communicating with and integration into the urban environment, as the following examples will demonstrate. Here, too, post-war structures form the background for architectural and spatial considerations.

The building of the Roman-Catholic Trinity Church in Leipzig (Saxony), dedicated in 2015, represents a special case in several aspects: it is the third new church built for the parish at a third location within just 160 years. Nevertheless, it serves to highlight the interaction between religious institutions and their buildings in the modern urban environment, as well as the often complex – and sometimes even contradictory – expectations placed upon them.⁹

In 1847, the Catholic minority in Leipzig – situated in the heartland of Protestantism – dedicated its first church since the Reformation, located in an urban expansion just outside the city centre. The freestanding Gothic Revival structure presided over a small town square but was severely damaged in World War II. While the parish prepared for its reconstruction, urban development plans – shaped by the ideas of a socialist city – envisioned the area being redeveloped with modern residential buildings and without a church.

After decades of temporary solutions, a new church was finally consecrated in 1982, several kilometers



5

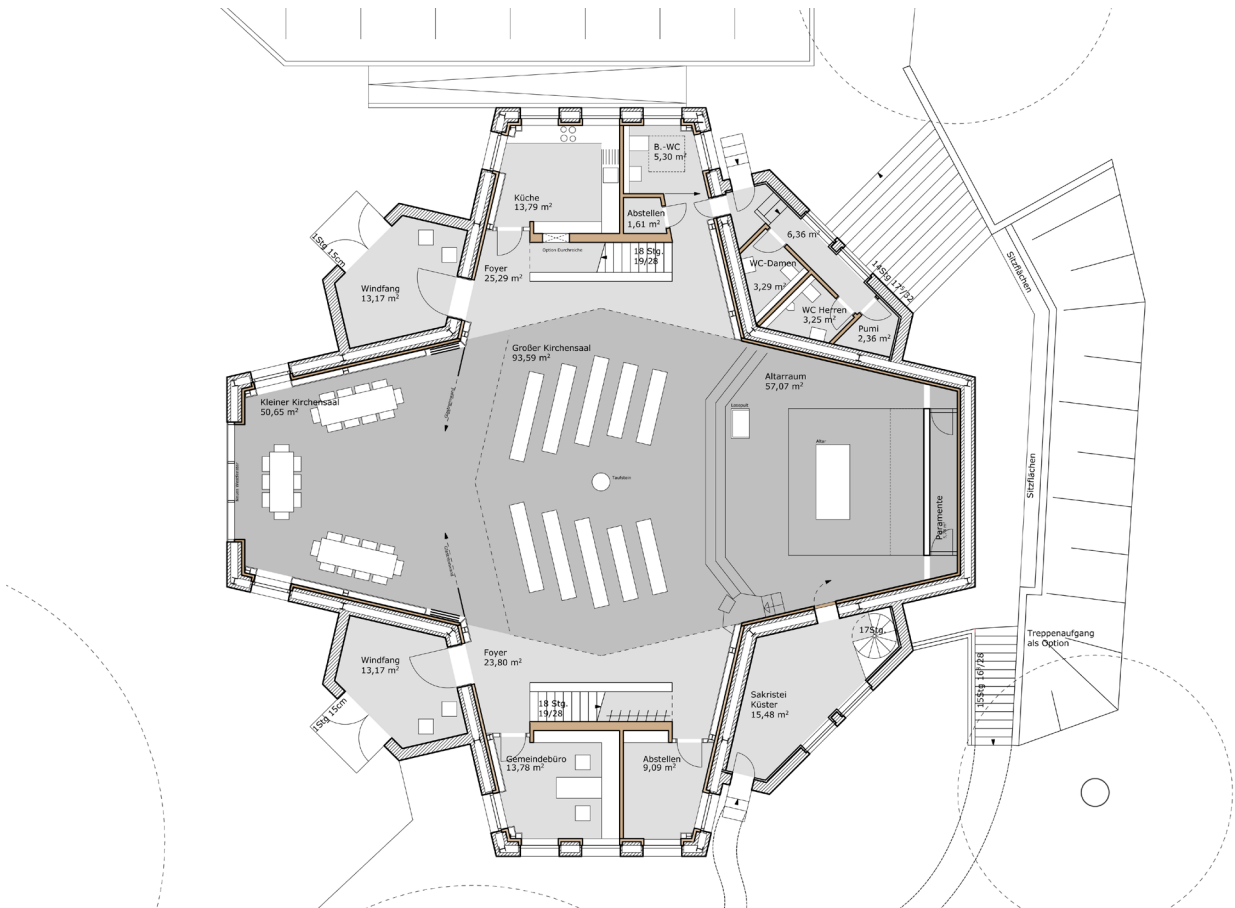


6



7

8







10

northwest of the city centre. This was made possible through involvement in a building program financed by the West German churches. Designed by the Deutsche Bauakademie/Udo Schultz, the steel-frame structure employed a Brutalist-inspired architectural language and formed an ensemble with the community centre and rectory. The complex engaged with the surrounding streetscape through a freestanding bell tower.

However, the complex suffered from structural issues due to a faulty foundation, which required ongoing maintenance. As a result, in 2003, the parish decided to build a new church, selecting a triangular plot near the site of the original church, directly opposite the defining southern façade of the New Town Hall. **Fig. 11** By doing so, the new church became part of the urban reorganization of the area and was intended to make a formative contribution to its future development.¹⁰

The call for the architectural competition used the parish's history to frame the project as a new beginning for a lively and growing community. Beyond fulfilling liturgical, social, and practical functions, the new church was expected to symbolize a revival of the Catholic faith in Germany. The subsequent public discourses reflected these ambitions but also introduced additional perspectives. Some contributors discussed the architectural and historical value of the 1982 church or questioned the necessity of constructing a new church building at all, given the very low number of

active churchgoers. Others viewed a church building as an essential architectural element for the aesthetic and social revitalization of the proposed area, while still others emphasized the need to deconstruct the historical symbols of power traditionally embodied in church architecture.¹¹

This discussion highlights how church buildings – and the practice of church building – exist at the intersection of private and public, religious and secular interests. All the factors mentioned here, alongside the specific concerns of liturgy and pastoral care within the faith itself, are equally relevant to other instances of change in the religious topography. However, they are rarely as visible as in the flagship project of Trinity Church in Leipzig, where debates about the broader context at times appeared to overshadow the architectural question at hand: the new parish centre.

The architectural firm Schulz und Schulz (Leipzig) won the international competition in 2009 and was awarded the commission. The different parts of the parish centre remain spatially separate, yet come together to form a unified building block clad in red porphyry – robust enough to withstand both the dynamic of the urban environment at the intersection of busy streets and the imposing volume of the New Town Hall beyond. **Figg. 12 | 13**

The comparatively low parish hall mediates between the two vertical elements on the site – the church to the east and the bell tower to the west. The key feature, however, is



11

11
Orthophoto of the area around Trinity Church in Leipzig, with the parish church in the centre, the bell tower in the west, and the worship space to the east. To the north is the New Town Hall; to the south and east the areas that have not yet been rebuilt (GeoSN, dl-de/by-2-0).

12
Ground floor plan of Trinity Church in Leipzig
(© Schulz und Schulz).

13
First floor plan of Trinity Church in Leipzig
(© Schulz und Schulz).

14
View of Trinity Church in Leipzig from the northeast, 2020
(Beate Löffler).

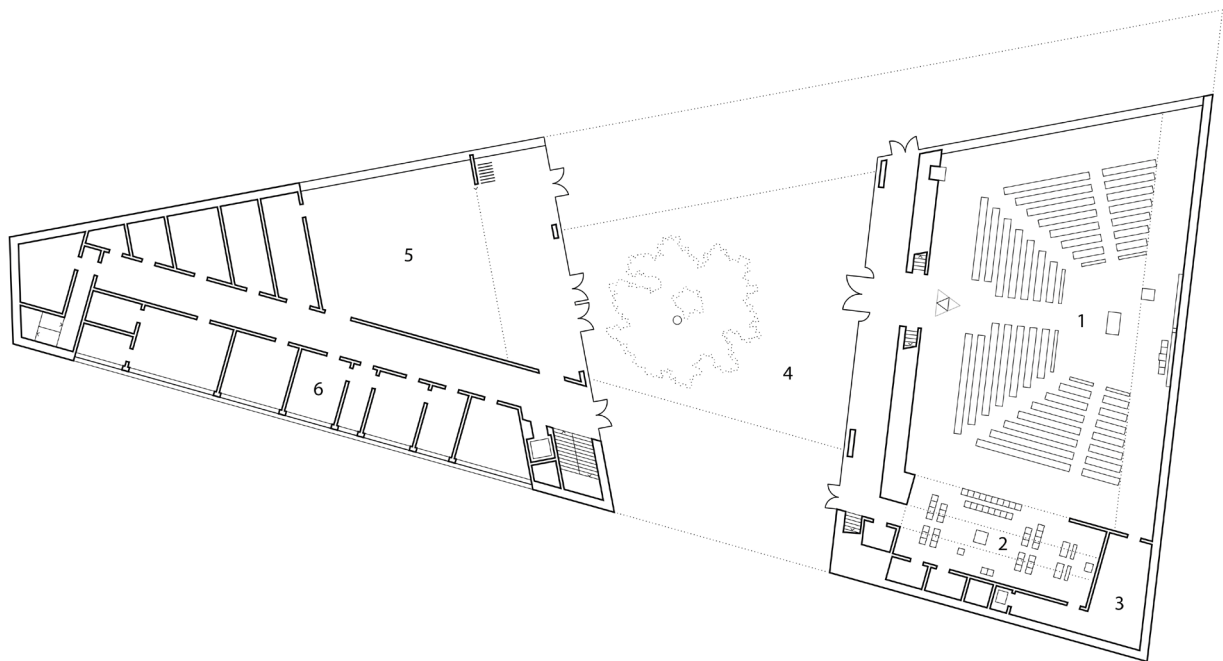
15
Transition from the urban space to the church courtyard of Trinity Church, 2020 (© Dunja Sharbat Dar).

16
Visual connection from the courtyard of Trinity Church to the New Town Hall, 2020 (Beate Löffler).

a small square situated between the hall and the church, which simultaneously opens the complex to the city and defines its boundaries. This space enables cross-access through the building block, provides entry to both church and parish facilities, and offers a space for gathering, whether in activity or quiet reflection.¹² **Fig. 14–16**

In this way, the parish centre echoes the traditional role of the church square: serving as a hub of social activities while remaining somewhat removed from the routines of everyday urban activity. It remains to be seen to what extent the religious and social initiatives of the Trinity parish and the neighbouring Catholic institutions will shape the evolving fabric of the emerging area in the long run. For now, the parish centre provides a strong yet discreet architectural contribution.

The community of the Lutheran Church of Salvation in Cologne-Weidenpesch (North Rhine-Westphalia) developed a similar response to that of the Trinity parish, aiming to unite two parish centres – albeit with a different spatial expression. The Protestant minority in Cologne expanded rapidly in the 19th century, and the industrial settlements in the surrounding area further encouraged the influx of people from other denominations. In 1889, the first Lutheran church in the northern district of Nippes was dedicated: a representative Gothic Revival structure serving a large catchment area. Over time, the congregation split, and



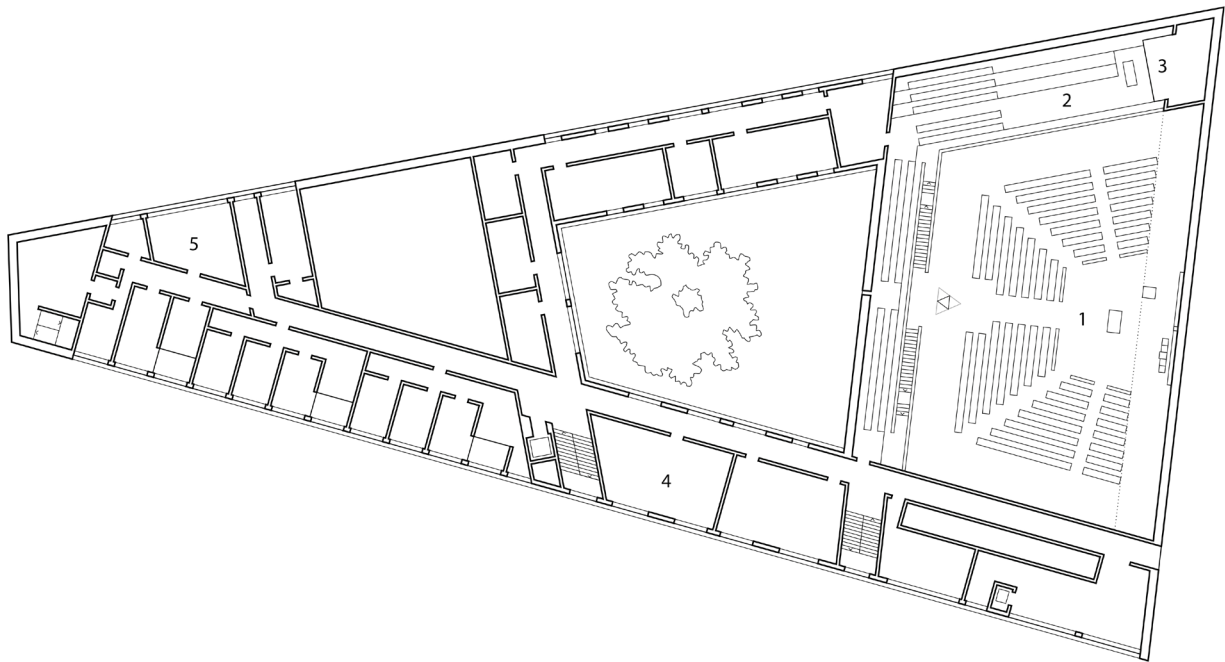
Erdgeschoss 1:500

- 1 Kirchenraum
- 2 Werktagsskapelle
- 3 Sakristei
- 4 Pfarrhof
- 5 Gemeindesaal
- 6 Gemeindebüros



SCHULZ & SCHULZ

PROPSTEIKIRCHE LEIPZIG



Obergeschoss 1:500

- 1 Luftraum Kirchenraum
- 2 Chor
- 3 Orgel
- 4 Unterrichtsräume
- 5 Priesterwohnungen



SCHULZ & SCHULZ

PROPSTEIKIRCHE LEIPZIG



14

15





View of Salvation Church Cologne-Weidenpesch, 2011 (© Christoph Stein, Köln).	17
View of Philipp Nicolai Church Cologne-Mauenheim, 2018 (© Christoph Stein, Köln).	18
View of the new Church of Salvation Cologne-Weidenpesch, 2023 (Chris06, CC-BY-SA-4.0, Wikimedia Commons).	19
Ground floor plan of the new Church of Salvation Cologne- Weidenpesch (© Harris + Kurrle Architekten).	20
Section of the new Church of Salvation Cologne-Weidenpesch (© Harris + Kurrle Architekten).	21
Orthophoto of the area around the new church (centre) showing the residential character (Geobasis NRW, dl-de/by-2-0).	22

new parishes emerged to take on pastoral care in their respective neighbourhoods, eventually gaining the means to build their own churches.

In 1951, the Church of Salvation was dedicated, a simple hall church with steeply pitched roof, designed and built by Gottfried Tucholski (1917–1973) und Karl Köhler (1909–after 1970).¹³ A decade later, the neighbouring community in Mauenheim secured a suitable site and commissioned Werner Haupt (1914–1973) to design a parish centre. The Philipp Nicolai Church, a hall structure with indented choir, along with the accompanying buildings, was inaugurated in 1965.¹⁴ **Fig. 17 | 18**

As early as 1982, the two parishes joined forces while keeping both sites fully operational.¹⁵ However, a reassessment of functions and spaces was only a matter of time, as the upkeep of the buildings required increased attention. In 2015, an architectural competition was launched to gather ideas for reorganizing parish activities at the Derfflingerstraße location, with the entire Philipp Nicolai Church complex on Nibelungenstraße – comprising the church, bell tower, parish hall, rectory, staff housing, and kindergarten – set to be decommissioned.

While the refurbishment of the old Church of Salvation remained an option during the competition, the winning office of Harris + Kurrle Architekten (Stuttgart) opted for

a new approach: a highly condensed arrangement of functions, with volumes stacked and interwoven both vertically and horizontally.¹⁶

In 2018, the congregation bid farewell to the old church in Derfflingerstrasse and temporarily relocated to the Philipp Nicolai Church for the duration of the demolition and new construction. Four years later, the new parish centre was dedicated, adorned with memorabilia from both former parish churches. In the same year, the parish buildings on Nibelungenstraße were profaned and subsequently replaced by residential structures.¹⁷

The new building accommodates the church, parish hall, parish administration, apartments, and kindergarten in a relatively small area. In contrast to the Trinity Church in Leipzig, which adopts a neighbourhood-like ensemble of separate volumes, Harris + Kurrle have taken a vertical approach, creating a single structure in which the various functions are interwoven yet clearly distinct.¹⁸ The compact building with church and parish hall at its core, has been described by some observers as “fortress church,” due to its castle-like appearance – marked by the bell tower, the residential wing, and the stone-faced exterior.¹⁹ **Fig. 19–21**

At the same time, despite its substantial volume, the complex does not dominate the surrounding area. Instead, it helps define the transitional space between older and

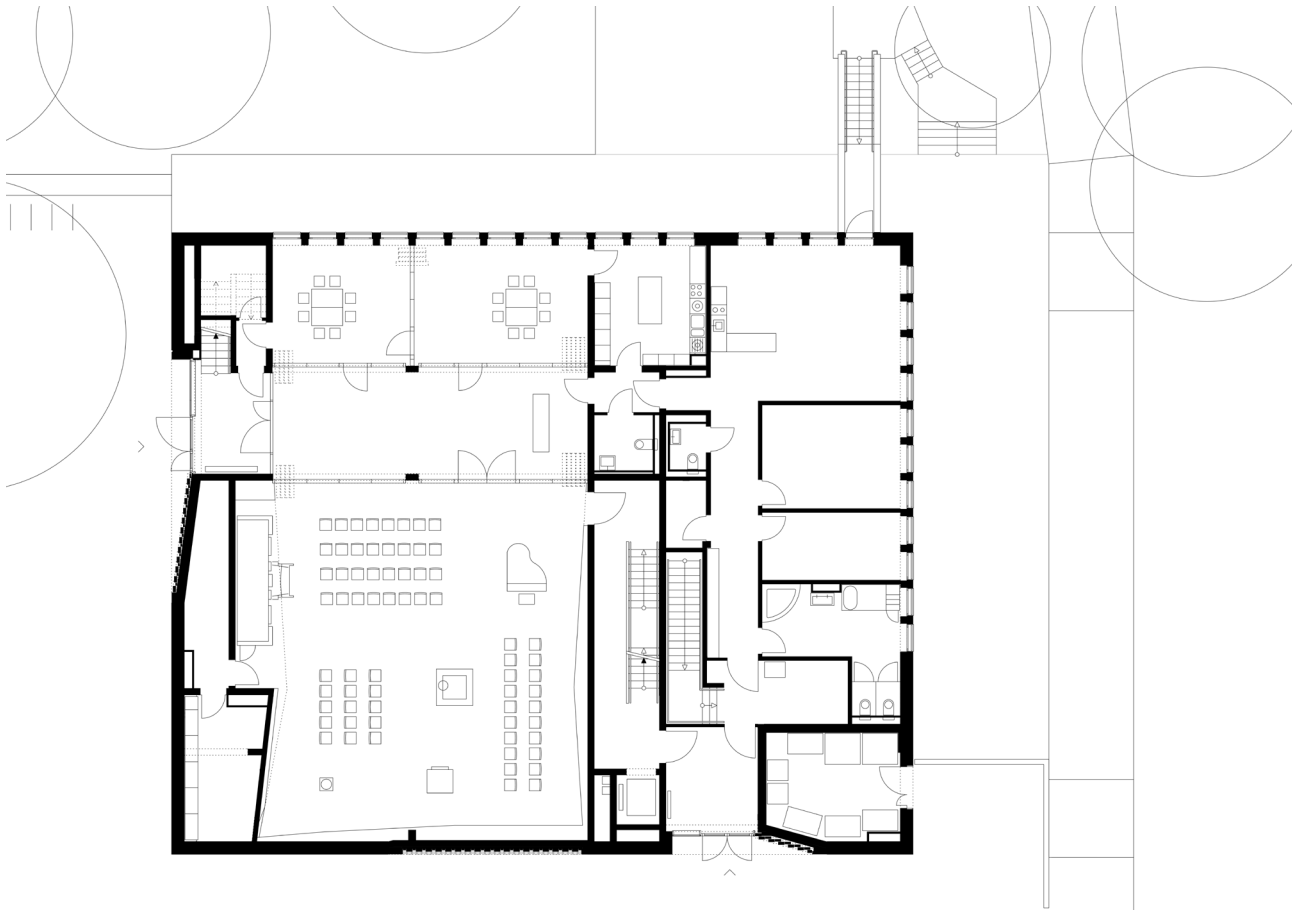


17



18





20

newer residential buildings, while providing inviting areas for people to gather and linger beyond the strictly religious functions of the parish. **Fig. 22**

The reorganization of the parish centres in Weidenpesch and Mauenheim entailed a reduction in the urban presence of a large Christian church. Here, too, urban commons ultimately became private, although the parish, as a building owner, continues to be present as a social actor. At the same time, this case highlights two more important issues. First, the role of the community and its leadership in managing such changes transparently, allowing a balance between mourning what is lost and embracing new beginnings. Second, the role of architecture in facilitating discussions about spaces and forms of a religious community amid the ongoing changes brought about by religious diversification today.

Here, the public discourse remained largely local and is therefore more representative of the typical transformations observed in the overall data of the research project than the processes surrounding Trinity Church in Leipzig. Nevertheless, both examples contribute valuable insights into the ongoing changes in the sacred topography of Germany.

Faith transcends space and time and can be confirmed and renewed at any moment through prayer and worship, whereas church buildings and parish centres remain

subject to the immutable laws of physics, maintenance and real estate markets. The four parishes discussed above each found different approaches to address this challenge – balancing changing needs and possibilities arising both from within the parish and from broader society. Their solutions suggest that a parish centre, with its spatial and architectural characteristics, should not be seen as fixed in function or form. Rather, these buildings are capable of conceptual fluidity, accommodating the complex social and religious roles of a parish independently of their originally intended architectural design or typology, while reflecting the wider context of the urban environment and local community.

The cases discussed here, and even more so the many additional examples in our data sets, underline that the separation of church and parish hall is a modern concept with significant functional meaning, but not necessarily an architectural one. Shrinking communities might reintegrate the functions of worship, parish life and even caritas into a single building. Others opt to replace their buildings with separate functions arranged in spatial relation to one another and their surroundings, thereby ensuring great flexibility of use.

Heritage law and custom often protect existing church buildings, while kindergartens are integrated into broader social frameworks and are similarly limited. As a result,



21

22



parish halls and rectories become the spaces where functions and uses can be most readily negotiated – especially when a congregation is no longer able or willing to maintain *the status quo*.

Some research as well as conference papers in Germany point to a closing of ranks within congregations – a retreat behind the walls of the parish centre to tend to the wounds inflicted by the loss of social significance. Others underline efforts to create spaces for urban activity where parish and neighbourhood can intermingle, fostering a sense of local belonging that transcends faith, parish and social responsibility – especially through the designs of new buildings.

In any case, the complex and often-contradictory demands placed on parish centres – both architecturally and socially – remain a subject of ongoing research. This is especially true for post-war complexes, which are still rarely acknowledged in terms of their architectural value and spatial potential. Parishes that seek to remain connected to their urban environment face new responsibilities, akin to those of religious minorities striving to find places for their presence today.

As theorists and practitioners, we are thus called to move beyond a focus on Christian churches alone, to recognize the role of religious communities for the urban structure – both structurally and socially – and to support their efforts in fostering urban coexistence.

¹ The project was funded by the German Research Foundation (DFG) between 2018 and 2022. Headed by Wolfgang Sonne (Dortmund) and Volkhard Krech (Bochum), the team included Kim de Wildt, Dunja Sharbat Dar, Martin Radermacher, Julia Poganski (Bochum) and Carlotta Esser, Beate Löffler (Dortmund). For an overview about research questions, data and insights see Beate Löffler and Dunja Sharbat Dar, eds., *Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland* (Jovis, 2022). At the end of the survey in 2021, the database comprised 1517 buildings, 771 locations, 392 organisations and 548 people, with a strong bias in favour of various processes affecting Christian churches due to the research question, the current state of research and the epistemic interest.

² The address of the church building is Liebigstraße 10, the parish hall is located at Heinrich-Hollands-Straße 6, 52070 Aachen.

³ Martin Bredenbeck, *Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland. Katalog* (Schnell und Steiner, 2012), 33–4; "Wir über Uns. Chronik," Gemeinde St. Martin Aachen, accessed April 22, 2024, <https://st-martin-aachen.de/wir-ueber-uns/st-martin-geschichte/chronik/>.

⁴ "Die Geschichte der Vineyard Aachen," Vineyard Aachen, accessed April 22, 2024, <https://www.vineyard-aachen.de/ueber-uns/die-vineyard-aachen/>.

⁵ Bredenbeck, *Die Zukunft*, 33–4; "Wir über Uns."

⁶ Processes of adopting church buildings by other Christian denominations are quite common and rarely raise public attention. The phenomenon is understudied yet consequential for the transformation of urban context towards addressing a multi-faith society.

⁷ Address of the church is Menschingstraße 12, the kindergarten is located at Rimpaustraße 4, 30173 Hannover; "Melanchthonkirche und das zugehörige Gemeindezentrum in der Menschingstraße," in *Wiederaufbau und Zerstörung; die Stadt im Umgang mit ihrer bauhistorischen Identität*, 2nd rev. ed. (Schlüter, 2001), 331; Wolfgang Puschmann, ed., *Hannovers Kirchen. 140 Kirchen in Stadt und Umland* (Ev.-Luth. Stadtkirchenverband Hannover, 2005), 94; Karl-Heinz Lorey, "Die Bauten des Gemeindezentrums," in *Melanchthon auf der Bult. Eine Kirchengemeinde und ihr Stadtteil*, ed. Melanchthon-Gemeinde Hannover (Melanchthon-Gemeinde, 1997), 60–3.

⁸ "Kirchenvorstand," Melanchthon-Gemeinde Hannover-Bult, accessed April 22, 2024, <https://www.melanchthon-hannover.de/kirchenvorstand/>; "Umbau Melanchthonkirche," dreibund architekten, accessed April 22, 2024, <https://www.dreibund-architekten.de/kopie-von-266-gemeindezentrum-st-to>.

⁹ Beate Löffler and Dunja Sharbat Dar, "Propsteikirche St. Trinitatis, Leipzig," in *Sakralität*, 133–51.

¹⁰ Löffler and Sharbat Dar, "Propsteikirche," 137–38.

¹¹ Löffler and Sharbat Dar, "Propsteikirche," 139, 143–44.

¹² "Katholische Propsteikirche St. Trinitatis," Schulz und Schulz Architekten GmbH, accessed May 12, 2024, <https://schulz-und-schulz.com/projekte/katholische-propsteikirche-st-trinitatis-leipzig/>.

¹³ The address of the church building is Derfflingerstraße 9, 50737 Köln. In 1951 the church belonged to Merheim (linksrheinisch), today to Weidenpesch; "Über Uns," Evangelische Begegnungsgemeinde Köln, accessed May 6, 2024, <https://begegnungsgemeinde.de/geschichte-der-gemeinde/>; Wolfram Hagspiel, *Lexikon der Kölner Architekten vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, 3 vols. (Böhlau, 2022), 2, 302–03, 3, 589.

¹⁴ The address of the church building was Nibelungenstraße 62, 50739 Köln, while further buildings of the parish centre had separate numbers between 50 and 58; "Über Uns," Hagspiel, *Lexikon*, 2, 48.

¹⁵ Hans-Willi Hermans, "Veränderungen in Mauenheim und Weidenpesch," *Evangelischer Kirchenverband Köln und Region*, December 23, 2016, <https://www.kirche-koeln.de/veraenderungen-in-mauenheim-und-weidenpesch/>.

¹⁶ "Church Complex Derfflingerstraße, Cologne," *Wettbewerbe aktuell* 5 (2015): 63–6.

¹⁷ Bernd Schöneck, "Aus für Erlöserkirche in Köln-Weidenpesch," *Kölner Stadt-Anzeiger*, July 24, 2018, <https://www.ksta.de/koeln/nippes/abschiedsfest-von-einer-kirche-aus-fuer-erloeserkirche-in-koeln-weidenpesch-127120>.

¹⁸ "Kirchenstandort Köln," Harris + Kurrle Architekten BDA Partnerschaft mbB, accessed May 12, 2024, <https://www.harris-kurrle.de/projekte/kirchenstandort-koeln>.

¹⁹ See e.g. "Eine feste Burg in Köln. Kirchenzentrum von harris + kurrle," *BauNetz*, April 17, 2023, https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Kirchenzentrum_von_harris_kurrle_8203551.html. See as well Stefan Rahmann, "Neue Erlöserkirche in Köln-Weidenpesch eröffnet," *Kölner Stadt-Anzeiger*, November 29, 2022, <https://www.ksta.de/koeln/nippes/weidenpesch/koeln-zukunftsprojekt-neue-erloeserkirche-in-weidenpesch-eroeffnet-374458>.

BIBLIOGRAPHY

BREDENBECK, MARTIN. *Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland. Katalog*. Schnell und Steiner, 2012.

HAGSPIEL, WOLFRAM. *Lexikon der Kölner Architekten vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, 3 vols. Böhlau, 2022.

HERMANS, HANS-WILLI. "Veränderungen in Mauenheim und Weidenpesch." *Evangelischer Kirchenverband Köln und Region*, December 23, 2016. <https://www.kirche-koeln.de/veraenderungen-in-mauenheim-und-weidenpesch/>.

LÖFFLER, BEATE. "Geschichtsvergessen? Abriss und Neubau der Leipziger Propsteikirche St. Trinitatis." In *Kirchen für neue Städte. Religiöses Bauen der Spät- und Postmoderne in der DDR*, edited by Karin Berkemann, 144–53. Deutsches Nationalkomitees für Denkmalschutz, 2024.

LÖFFLER, BEATE, and DUNJA SHARBAT DAR, eds. *Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland*. Jovis, 2022.

LOREY, KARL-HEINZ. "Die Bauten des Gemeindezentrums." In *Melanchthon auf der Bult. Eine Kirchengemeinde und ihr Stadtteil*, edited by Melanchthon-Gemeinde Hannover, 60–3. Melanchthon-Gemeinde, 1997.

PUSCHMANN, WOLFGANG, ed. *Hannovers Kirchen. 140 Kirchen in Stadt und Umland*. Ev.-Luth. Stadtkirchenverband Hannover, 2005.

RAHMANN, STEFAN. "Neue Erlöserkirche in Köln-Weidenpesch eröffnet." *Kölner Stadt-Anzeiger*, November 29, 2022. <https://www.ksta.de/koeln/nippes/weidenpesch/koeln-zukunftsprojekt-neue-erloeserkirche-in-weidenpesch-eroeffnet-374458>.

SCHÖNECK, BERND. "Aus für Erlöserkirche in Köln-Weidenpesch." *Kölner Stadt-Anzeiger*, July 24, 2018. <https://www.ksta.de/koeln/nippes/abschiedsfest-von-einer-kirche-aus-fuer-erloeserkirche-in-koeln-weidenpesch-127120>.

"Church Complex Derfflingerstraße, Cologne." *Wettbewerbe aktuell* 5 (2015): 63–6.

"Eine feste Burg in Köln. Kirchenzentrum von harris + kurrle." *BauNetz*, April 17, 2023. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Kirchenzentrum_von_harris_kurrle_8203551.html.

"Melanchthonkirche und das zugehörige Gemeindezentrum in der Menschingstraße." In *Wiederaufbau und Zerstörung; die Stadt*

im Umgang mit ihrer bauhistorischen Identität, 2nd rev. ed., 331. Schlüter, 2001.

dreibund architekten. "Umbau Melanchthonkirche." Accessed April 22, 2024. <https://www.dreibund-architekten.de/kopie-von-266-gemeindezentrum-st-to>.

Evangelische Begegnungsgemeinde Köln. "Über Uns." Accessed May 6, 2024. <https://begegnungsgemeinde.de/geschichte-der-gemeinde/>.

Gemeinde St. Martin Aachen. "Wir über Uns. Chronik." Accessed April 22, 2024. <https://st-martin-aachen.de/wir-ueber-uns/st.-martin-geschichte/chronik/>.

Harris + Kurrle Architekten BDA Partnerschaft mbB. "Kirchenstandort Köln." Accessed May 12, 2024. <https://www.harriskurrle.de/projekte/kirchenstandort-koeln>.

Melanchthon-Gemeinde Hannover-Bult, Homepage. "Kirchenvorstand." Accessed April 22, 2024, [HTTPS://WWW.MELANCHTHON-HANNOVER.DE/KIRCHENVORSTAND/](https://www.melanchthon-hannover.de/kirchenvorstand/).

Schulz und Schulz Architekten GmbH. "Katholische Propsteikirche St. Trinitatis." Accessed May 12, 2024. <https://schulz-und-schulz.com/projekte/katholische-propsteikirche-st-trinitatis-leipzig/>.

Vineyard Aachen. "Die Geschichte der Vineyard Aachen." Accessed April 22, 2024. <https://www.vineyard-aachen.de/ueber-uns/die-vineyard-aachen/>.

Martina Bär

University of Graz | martina.baer@uni-graz.at

KEYWORDS

interreligious buildings; multi-religious houses; religious refiguration of society;
post-secular city; House of One

ABSTRACT

Contemporary societies are increasingly characterised by secularisation, which leads to dechuraching and a pluralisation of religions and worldviews. These dynamics manifest themselves chiefly in post-secular cities. Multi-religious houses of the 21st century reflect these transformation processes. We have seen a growing phenomenon in recent years: multi-religious houses of worship have been opening on a regular basis. In Berlin, for instance, the "House of One" is being set up. These spaces aim to inspire interfaith dialogue while also engaging the public life of the city. Their goal is to dispel xenophobic prejudices against people of other religions and to promote social cohesion within a multicultural and multi-religious urban population. Furthermore, they explicitly seek to engage in dialogue with secular individuals in post-secular cities such as Berlin. The architecture should enable transcendental experiences for secular people, offering space for dialogue and rooms for prayer. One could say that the architecture of post-secular sacred buildings is intended not only to serve self-discovery but, above all, to provide a space for dialogue. This could be a sign of the refiguration of religion in societies of late modernity.

Italian metadata at the end of the file

Multi-religious Houses in Post-secular Cities as Sign of the Refiguration of Religion in Late Modernity

We have seen a growing phenomenon in recent years: new multi-religious houses of worship have been opening on a regular basis. In Berlin, for instance, the “House of One” is being set up, and in Hannover there has been a House of One since as early as 2005. In 2022, a pilot project called “House of Cultures and Religions” launched in Munich. In December 2014 the “House of Religions – Dialogue of Cultures” opened in Bern, Switzerland, and in Sri Lanka, a similar house has been established, modelled on the one in Bern. These multi-religious houses aim to inspire interreligious dialogue through communal events on interreligious topics. More than that, these multi-religious houses intend to involve the public life of the city in their dialogue, as a way of dissipating xenophobic prejudices against people of other religions, and of promoting social cohesion within a multicultural urban population.

An interesting aspect of this relatively new social phenomenon is that this type of house is springing up in major cities. If we analyse this phenomenon together with the new socio-religious approach of the *refiguration of society*¹ in late modernity developed by Berlin sociologists Martina Löw and Hubert Knoblauch, who analysed social

transformation processes, it becomes clear that the emergence of these multi-religious houses is a response to the contemporary religious and cultural situation of late modern societies.

Contemporary societies are increasingly characterised by a pluralisation of religions and worldviews; these manifest themselves chiefly in the larger cities, which is why the latter are described as post-secular cities.² Pluralisation sits within the broader context of globalisation, with its migratory flows, which has caused not simply a refiguration of society – a concept that will shortly be explained – but also a *religious refiguration* in contemporary Western European societies. The emergence of multi-religious houses can be seen as an indicator of this refiguration. They are sometimes being set up against the backdrop of a religious refiguration of contemporary Western European societies, whose progress is not without conflict. Xenophobic agitation has been on the increase, which gives added importance to spaces in which prejudices against people of other cultures and religions can be dissipated. Ideally, they will promote the social cohesion of an urban community.

What follows is intended to develop this thesis. To achieve this, it is necessary to firstly clarify the terms *refiguration* and *post-secular city* which have already been mentioned.³ In conclusion, the thesis put forward will be illustrated using the House of One in Berlin and its architecture as an example.

THE POST-SECULAR CITY

The phrase *post-secular cities* originated from the socio-philosophical theory of the post-secular society. Justin Beaumont and Christopher Baker, urbanists with their roots in the field of geography, were the first to put forward the concept of post-secular cities with their book on *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*. In 2013, the volume *Topographies of Faith, Religion in Urban Spaces*, a joint publication by José Casanova and other sociologists of religion, further supported the reference to the modern city as a post-secular city. The concept of the post-secular city does not assert a radical break with the secular age; rather, drawing on Jürgen Habermas, it draws attention to the boundaries of the secularisation thesis and points to the increasing pluralisation of religion and belief systems prevalent in the major cities of the West. Beaumont and Baker trace pluralisation back to postcolonial immigration, which resulted in Western metropolises being strongly influenced by a hybrid and cosmopolitan urban population. This has led to new forms of religion and spirituality which transcend the private sphere. These individuals have become active in civil society in the field of social engagement, for instance as charity workers, founders of religious schools, or members of religious political pressure groups. The latter are often involved in *faith-based organisations* in the poorer areas of cities. One factor which is relevant to this topic is that it traces the pluralisation of cities back to postcolonial migration flows and establishes that there was a revitalisation of religion in cities experiencing secularisation.

THE CONCEPT OF THE REFIGURATION OF SOCIETY AND RELIGION

The refiguration of society

It was the sociologists Martina Löw and Hubert Knoblauch who developed the concept of the refiguration of society and related it to late modern society. These social scientists understand refiguration as a transformative process which is currently taking place across a wide range of social spheres and is finding a distinct spatial expression.⁴ They have adapted and modified sociologist Norbert Elias's concept of *figuration*. Figuration is a term for the processual character of a society, which Elias described as a relational web of interdependencies with more or less unstable power balances.⁵ By introducing the concept of figuration, he wanted to energise the static structural concept of society then current in sociology and to focus attention on the processual and relational structure of society. In other words, Elias wanted to describe the processual transformation of societies. He intended to draw attention to the dependency relationships between subjects who are, at the same time,

always linked to social institutions. This relational view of society, its institutions and subjects, helps us to understand that it is not only institutions that change as a result of their dependency relationships, but also individual subjects, who change in their knowledge, imagination, and emotions. A process of social transformation results "from the encounter, the tension and the conflict between the logics of differing figurations which are passing through everyday events, emotions and imaginations, in the same way as institutions and objects."⁶

The concept of refiguration now switches the focus to the reconstruction of the social order and hence also to the organising principles of *late modernity*.⁷ The two sociologists see the cause of refiguration in the conflict between two spatial logics: on the one hand, the centralist logic of hierarchically structured organisation of business, government, and culture, which, as differentiated institutional systems, tend towards a *homogenisation* of social space; on the other, the logic of late modern societies, characterised by flat, hierarchical network structures such as *heterogeneous and hybrid spatial arrangements*.⁸ Thus, the refiguration of modernity is described by the two sociologists as the consequence of the conflict between these two spatial logics, each of which can be analysed empirically.⁹ In other words, the refiguration concept is intended to encompass the social tension that exists between contradictory tendencies – a tension-filled conflict that ultimately leads to transformations. On the one hand, there is a discernible social tendency towards flat, interconnected, and egalitarian social relationships, institutions, and institutional orders, which is associated with the opening and transgression of spaces and spatial structures, and the transnationalism of subjects and collectives through communication, tourism, commerce, migration etc. On the other hand, there is "a recognisable tendency towards a revitalisation and accentuated marking of modern territorial spaces, which emphasises local, regional or national boundaries and national identities."¹⁰

The concept of refiguration thus takes into consideration contrary trends in late modern contemporary societies and disassociates itself from the assumption that globalisation leads almost inevitably to an open global society.¹¹ In fact, the refiguration concept stresses that the tension between the different logics is an essential element of many current societies, and that it is precisely from this tension that political, social or cultural conflicts frequently result. ... Instead of assuming a shift from a modern order to a late modern, high modern or postmodern order, refiguration describes and explains what it is that results from these tensions.¹²

The EU is, in my opinion, a particularly clear example of this: on the one hand, we have the trend towards transnationalism, while on the other, countries such as Hungary are insisting on a demarcation of borders. Consequently, at the external borders of the EU, there is a rigorous, inhumane refugee policy targeting people from the Middle East and from Africa.

Hubert Knoblauch has drawn up a comparison of the ideas

Modern figuration	Postmodern or late modern figuration
Rationalisation	New irrationalism
Differentiation	Dissolution of boundaries
Structurisation	Hybridisation
Regulation	Deregulation, interpretation
Individualisation, identity	Subjectivation, singularity
Homogeneity	Heterogeneity
Unity	Hybridity

Tab. 1
Hubert Knoblauch, "Einleitung," 13

typical of these two tendencies found in Western European societies. It illustrates the two *logics* that are currently in tension, even though there are inevitably countless transition points and overlaps between the tendencies.¹³ This comparison is outlined below because it also occupies a place in the religious sphere. **Tab. 1**

As soon as two of these extreme characterisations of figuration come into contact, says Knoblauch, they lead to transformations, syntheses, or conflicts.¹⁴ The German Research Foundation has for some years been supporting research into the implications of encounters between these two contrary figurations in contemporary Western European societies, as part of the special research field "Refiguration of Spaces" at the Technical University of Berlin.

Refiguration of religion

Hubert Knoblauch has created a socio-religious adaptation of the refiguration concept and applied it to the field of religion. He recently published a collection of essays on this subject.¹⁵ He attaches the refiguration tension, outlined in the diagram above, at the socio-religious level to the controversy between secularisation theoreticians and sociologists critical of secularisation theory, who talk of a return of religion. Knoblauch attributes the theory of secularisation to modern figuration, whereas the talk of a return of religion along the lines of the spiritualisation of society is to be attributed to late modern figuration. Empirically spelt out, this means it can be claimed that in Western European societies there is a tendency towards alienation from the church and the loss of any significance of religion in everyday life, while on a global scale a return of religion is emerging – a return of religion insofar as Christianity is being revitalised by the neo-Pentecostal and charismatic churches, whilst fundamentalist movements are bringing new vitality to Islam and Hinduism. There is also a third element. There has been an empirically demonstrable growing interest in spirituality in Western Europe for years – esotericism or Eastern religions such as Buddhism – and this Knoblauch describes as re-sacralisation.¹⁶ It is precisely

in this re-sacralisation that Knoblauch sees an indication of the refiguration of religion in late modern society, since spirituality is a form which has arisen out of the tension between the church and the sects.¹⁷

Given that it is entirely possible to read spiritualisation as an indicator of refiguration, it can no longer be interpreted within the classical categories of the church and sects. While it is true that (according to Troeltsch) it resembles a third fundamentally social form of religion, i.e., mysticism, it is distinctly characterised by highly contemporaneous features: it is more popularist, that is to say, less dependent on the churches and mass media, much more generally accessible and widespread, a part of common knowledge, and it is readily individualised by the (digital) media, so that it leads to new forms of subjectivisation which are then expressed in different forms of spirituality.¹⁸

For Knoblauch, the area of spirituality and esotericism is, however, just *one* conceivable empirical indicator of the refiguration of religion in Western Europe, one with which people who are not religious or are outside the church align themselves. But *within the church* too he notices new forms of religion, "specifically in mediatised forms of religious events, rites of passage and celebrations"¹⁹ such as devotional acts of worship for young people in the Catholic Church. Among the indicators of the refiguration of religion he includes new structures of translocal congregations, coordinated and held together via digital media. Similarly, new forms of participation in and affiliation to the church can be indications of refiguration, one example being a reformed participatory church in Berlin-Moabit.

Furthermore, Knoblauch points out that, in late modernity, not only the polarity between the Church and the sects, but also that within the religions, has intensified. Taking the Roman Catholic Church in Germany as an example, this type of tension – which many fear could lead to

a schism – is plain to see. On the one hand, there are vigorous efforts to democratise and modernise the Roman Catholic Church. The conservative camp, on the other hand, eloquently champions an antimodern Catholicism loyal to Rome: one which retains its traditional structures and antimodern beliefs. The battle between these two poles is currently taking place in the form of a discussion entitled the Synodal Journey, which was launched by the German Bishops' Conference and the Central Committee of German Catholics, following the 2019 abuse scandal.

What is more – and this is particularly important for the subject of this article – Knoblauch refers to the fact that a macro-sociological comparison between religions enables the collection of data showing that, in late modernity, institutionalised religions are less inclined to compete with each other, but tend rather to cooperate, for instance in the area of spiritual care.²⁰ This point holds considerable interest for the theme of this article, since it can be carried over to the field of interreligious dialogue in current society and can explain the emergence of multi-religious houses. In other words: multi-religious houses can be interpreted as an indicator of the refiguration of religion in late modernity. Multi-religious houses have been able to evolve out of the opposition between the modern figuration of secularisation and the late modern figuration of religious pluralisation. The homogenous majority society, previously largely Christian, has been heterogenised in the religious sphere by migration processes, especially within the context of globalisation. But alongside the secularisation process, globalisation – accompanied by its migration processes – has also led to a return of religion. This, in turn, has sparked interreligious dialogue and weakened the Islamophobic tendencies in society – tendencies which had been greatly amplified by the media. Particularly since the terrorist attacks which started with the terrorist attack on the World Trade Center on 11 September 2001, many Western societies have made increasing efforts to promote interreligious dialogue, not least because it encourages social cohesion and hence peaceful coexistence within Western societies characterised by cultural and religious pluralisation – thereby counteracting xenophobia. Globalisation and mediatisation are decisive parameters for the refiguration concept when seeking to explain what drives refiguration in late modern society. They also serve as parameters for the refiguration of religion at the level of interreligious dialogue. Hitherto, Knoblauch's own thinking and the contributions to his collection of essays have lacked the interreligious dimension of late modern societies, which, strictly speaking, is developing in the opposite direction to the exclusivist understanding of religion found in fundamentalist movements. Interreligious dialogue²¹ and the (theological) shift towards inclusivist – and in particular pluralist – religious models stand in opposition to fundamentalist movements and their exclusivist understanding of religion (and society). Against the outlined backdrop of the refiguration of contemporary Western society and its opposite poles in the religious realm, I would categorise the establishment of multi-religious houses in late modernity

as a late modern refiguration of religion. Taking the House of One in Berlin as an example, I would like to demonstrate the extent to which it is possible to reflect upon it as a sign of the religious refiguration of a late modern urban community.

HOUSE OF ONE IN BERLIN.

AN EXAMPLE OF RELIGIOUS REFIGURATION IN LATE MODERN SOCIETIES

Why should we reflect on the House of One as an interesting example of the religious refiguration of late modern societies in the centre of a major city? The main reason is that it was planned as a sacred building, with an explicitly theological intention which makes reference to the multi-religious and secular circumstances pertaining in the city of Berlin, and is intended to establish a fresh "architectural genus," since this sacred building is neither a church, nor a mosque, nor a synagogue, but a *21st century sacred building*, as one member of the planning group put it.²² By this he meant that a sacred building typical of the 21st century is a multi-religious house which accommodates both sacred spaces for the three monotheistic religions mentioned (there are also other multi-religious houses with other religions) as well as a large meeting area in the centre of the building. It is this central area that expresses the central aim of the building, which is to give space for dialogue between the religions, but also for dialogue with the public sphere in the centre of a secular cosmopolitan city. At the same time, this central space should allow architectural transcendence to be experienced, so that it indeed remains a sacred space. Such a holistic architectural composition, which not only provides space for dialogue, encounter and transcendence in the central space, but also makes it possible to celebrate the genuine uniqueness of each religion in the individual sacred spaces, is what sets this new *genre* of sacred buildings for the 21st century apart. For the sociologist Hubert Knoblauch, the fact that, rather than competing with each other, the individual religions strive to create shared spiritual offerings is – as mentioned above – a typical sign of the religious refiguration in late modern societies. In this instance, it is also significant that representatives of the three monotheistic religious communities have agreed upon a shared sacred building.

Like other multi-religious houses, the building is inextricably linked with a social process that inclines towards recognition of religious heterogeneity and networking. There is, however, a tension between this inclination and the opposing social propensity towards the homogenisation of society, which involves distancing oneself from other religions and a drift towards xenophobia, islamophobia or antisemitism. Given this societal tension – which has an influence on the religious realm – this kind of multi-religious house can definitely make a valuable contribution to social cohesion.

And this is precisely the intention of the group responsible for planning the architecture of the House of One. The architecture itself is based on an interreligious theology, briefly outlined below, which offers a particularly clear illustration of the collaborative effort characteristic of religious refiguration.

Theology and architecture

The impetus for the House of One from the perceptive theological thinking of the Evangelische Kirchengemeinde [Protestant congregation] of the Church of St Peter & St Mary, which inherited the area in the centre of Berlin on which the House of One is now under construction, with completion planned in 2025. The site had most recently served as an archaeological excavation, uncovering the remains of a church dating back to the Middle Ages. This delayed the start of construction work. Given the location in the centre of the metropolis of Berlin, with its religious diversity and yet largely secular character (approximately 62% of the urban population of Berlin have no religious affiliation), during the first period of excavation from 2006 to 2009, when the foundation of St Peter and St. Mary's Church was exposed, the congregation was faced with the question of how they could take on responsibility for such a highly dramatic and sensitive place. Highly dramatic, because at the end of World War II, the Waffen-SS blew up the church tower, thereby destroying the church. A further question facing the congregation at the time: what does the city need from us as religious communities? What should a new church foundation look like and how can it win people over? The solution which guided the action taken by those responsible was found in Dietrich Bonhoeffer's dictum, which he wrote in 1944 "The church is a church only if it is there for others."²³ According to the theologian Dietrich Bonhoeffer, the Church must engage with the secular world. Against the backdrop of a multi-religious urban population, the idea of founding a multi-religious house was born. Interestingly, Bonhoeffer's dictum that the church should be there for others was interpreted as a call for hospitality towards other religions and the secular urban community, which led to the creation of an open, shared space for prayer and dialogue. As project partners, the congregation embraced the Jewish Abraham Geiger College and the Islamic association, Forum for Intercultural Dialogue. The planners then launched an architectural competition and in September 2012 a winning design was announced.

The interreligious planning group embarked on a theological process that was to influence the architecture of the House of One. The pastor of the congregation, Gregor Hohberg, explained that the planning group gradually recognised an increasing need to give shape to a shared architectural and symbolic expression of the cultural and religious heritage of the three monotheistic religions, as the prominent religious forces in the centre of the city.

It has become increasingly clear to us that the House of Prayer and Learning [House of One] should be a sacred building, designed and used as a place of contemplation, but one that also embodies a rich variety of metaphors for God's work in and with the building.²⁴

The building is intended to make space, quite literally, for this open, indeed almost humble, attitude to the manifold power of God in the world in disregarding the individual religions' typical image of God, such as the Christian concept of God as Father. The use of such an open concept of God is a typical symbol of the recognition of

the heterogeneity of late modern societies.

And yet this was still not enough. The planning group was eager to take the explicitly courageous step of occupying an empty space in the centre of the secular city of Berlin. Its members asked what it was that the secular city of Berlin might need from the religions as such. They found their answer in the vision "of heaven in the centre of Berlin: one which will enhance the city and honour of God."²⁵ The aim was that in the architectural design idiom this vision should take the forms of dimensions and light, since light (kavod, doxa, etc.) is understood by all three monotheistic religions to be the most direct divine manifestation in the world. In the text of the invitation to enter the architectural competition held in 2012, the theological intention was formulated as follows:

The architecture of the building should be such that anyone approaching or entering the building should immediately be-aware of its sacred, transcendent otherness, and the fact that it has been built by the three monotheistic religions. The quality and perception of space should therefore be a major priority, and infrastructure is a secondary consideration. ... The building (House of One, author's note) should be open and inviting to all, including those of no religion, but the three faiths should also be apparent in the external design. The architecture should give adequate expression to the complex relationship between the religions.²⁶

The ready accessibility of the site in the centre of Berlin makes the House particularly suitable for communicative exchanges with the secular urban community: a place where the new, the visionary, and the alien can be reflected upon. Neither the dialogue with the secular public life of the city, nor the interreligious dialogue should, according to the planning group, be a purely intellectual exchange which sheds light on other points of view. Rather, it may be critical and demanding, with the result that the respective religions can learn to suspend part of their dogmatic underpinning to allow something new to emerge. In other words, the religious representatives of the House are explicitly interested in a process of development and understanding: transformation through religious refiguration. So what I should like to say, from the perspective of the religious refiguration concept, is that the religious communities of this multi-religious House are prepared to enter the place of tension between homogeneity and heterogeneity and to allow themselves, as participating religious communities, to be transformed thereby.

The architectural expression is intended to encourage this. The invitation to enter the architectural competition stated that there should be three separate sacred areas - one for each of the three religions - but that these should be arranged around a shared central space. The readiness for a process of transformation was established by stating that the more effectively the architectural design opened the building to the city and to other religions, the more intensively it would

inspire the process of self-understanding and identity. Since the central space is to function as a spatial symbol of the togetherness of the three religions, it is to be generously proportioned. What is special about the Berlin House of One is that it is to be used as a *sacred space* in which “the high-quality architecture ... will encourage visitors to linger and, because adherents of the different faiths will be compelled to mingle as they enter and leave their own places of worship, promote encounters between them,” according to the description in the invitation to enter the architectural competition.²⁷ The Berlin architectural firm, Kuehn Malvezzi, whose design offered the most compelling realisation of these intentions, was unanimously awarded the competition prize. The fact that the planning group explicitly requested a sacred space for all three religions, that is, an interreligious sacred space aimed to welcoming to the secular population, is a clear indicator of religious refiguration in late modernity.

In conclusion, I would like to pose the question of whether multi-religious houses can contribute to social cohesion. In my introduction, I referred to the time-diagnostic reference framework of a critical analysis of the present, which serves as the basis for understanding the emergence of multi-religious houses against the backdrop of increasing xenophobia.

Multi-religious houses and social cohesion

In my view, multi-religious houses can contribute to social cohesion, provided that their facilities include a centrally located space for dialogue. Allow me to explain how I have arrived at this conclusion. According to Henrik Gast, social cohesion is generated by interaction.²⁸ The more frequent and intensive the interaction, the greater a group's cohesion. If the architecture of the building is designed to create such a space in the centre of a building, this then enables interaction between the religions and a secular urban community. Bourdieu maintained that a physical space has an effect on people's habitus, which in turn influences their social behaviour. Consequently, when an architectural space is explicitly and deliberately provided – a space which facilitates social interaction between religions and world views – it can promote social cohesion right in the heart of a thoroughly heterogeneous city such as Berlin. Admittedly, the mere provision of a space for interreligious and ideological interaction is not sufficient. The physical space must be brought to life by people who engage in frequent and meaningful interaction. A structure alone cannot promote social cohesion, as the spatial urban sociologist Martina Löw points out. So it is important that those who have developed the fundamental concept of the multi-religious house translate their visionary idea into hands-on social activity. They can then initiate dialogue along these lines to stimulate and inspire visitors from other religions and from those who live and work in the city, and indeed tourists. In the best scenarios, this will disrupt patterns of thought that lead to social homogenisation, which are fed by xenophobia, islamophobia and renewed outbreaks of antisemitism. Only in this way can an

architectural design permeate the social life of a city, contribute to its well-being, and perhaps even open a window on transcendence.

CONCLUSION

The spatial coexistence of different religions in multi-religious houses can trigger a process of religious transformation within a religious community or an individual believer. This becomes possible when interreligious and intercultural encounters take place as part of everyday life – one which is supported architecturally by a space designed for dialogue. Such encounters can result in an examination of one's own religion, and of the plurality of religions, which reaches beyond institutionalised theological dialogue into a tangible, spatial dialogue. This kind of architecture allows the participating religious communities a shared place in which they navigate about within the tension between religious homogeneity and heterogeneity. The spatially generated tension between homogeneity and heterogeneity sets in motion processes of religious refiguration. In the best-case scenarios, these processes will, in turn, have repercussions for society in terms of social cohesion, whereby the facilitation of such a multi-religious house in itself represents an indicator for the refiguration of religion in late modern society.

¹ Martina Löw and Hubert Knoblauch, eds., *Am Ende der Globalisierung. Über die Refiguration von Räumen* (Verlag, 2021).

² Justin Beaumont and Christopher Baker, *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice* (Bloomsbury Publishing, 2011); Irene Becci, Marian Burchardt and José Casanova, eds., *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces* (Brill, 2013).

³ For the following see also: Martina Bär, “Refiguration des Religiösen im Haus der Religionen in Bern,” in *Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume*, eds. Philipp David and others (Evangelische Verlagsanstalt, 2023), 379–406.

⁴ Martina Löw and Hubert Knoblauch, “Am Ende der Globalisierung. Über die Refiguration von Räumen,” in *Am Ende der Globalisierung*, 9–22.

⁵ Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* (Suhrkamp, 1970). Elias associated figuration with a transformation towards a global world state. He reckoned with a transformation from one form to another; cited in Martina Löw and Hubert Knoblauch, “Raumfiguren, Raumkulturen und Refiguration von Räumen,” in *Am Ende der Globalisierung*, 25–57, 31.

⁶ Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 32.

⁷ Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 31.

⁸ Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 34–8.

⁹ The reconfiguration concept also aims to capture those transformation processes in contemporary society that are moving away from heterogenisation and tending towards homogenisation.

¹⁰ Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 32.

¹¹ Jens Greve and Bettina Heintz, “Die ‘Entdeckung’ der Weltgesellschaft. Entstehung und Grenzen der Weltgesellschaftstheorie,” *Zeitschrift für Soziologie, Sonderausgabe Weltgesellschaft* (2005): 89–119. Cited in Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 33.

¹² Löw and Knoblauch, “Raumfiguren,” 32f.

¹³ Hubert Knoblauch, “Einleitung: Die Refiguration der Religion,” in *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, ed. Hubert Knoblauch (Beltz, 2020), 7–28, 13.

¹⁴ Knoblauch, “Einleitung,” 13.

¹⁵ Knoblauch, *Die Refiguration der Religion*.

¹⁶ Knoblauch, “Einleitung,” 18. However, this re-sacralisation already began in the 18th century with occultism and spiritualism and Marian movements due to Marian apparitions.

¹⁷ For the sociology of religion, the tension between sacralisation and secularisation points to the fundamental difference between two patterns of religious organisation that are very similar to the two figurations: If churches as a social form of religion tend to be characterised by hierarchical order and clear structures, the ideal type of

sect is also a rather flat type of organisation that allows for different manifestations; Knoblauch, "Einleitung," 18.

¹⁸ Knoblauch, "Einleitung," 18.

¹⁹ Knoblauch, "Einleitung," 20.

²⁰ Knoblauch, "Einleitung," 19.

²¹ Interreligious dialogue and the interest in interreligiousness can be traced back to the social developments in the 20th century, which focused on peace and dialogue. At the latest after the Second World War and the horrors of the Shoah, peace and interreligious dialogue efforts among the religions were intensified.

²² See Gregor Hohberg, "Come to me all," in *The House of Prayer and Learning, Berlin. Designs for the sacred building of tomorrow*, eds. Gregor Hohberg and Roland Stolte (DOM Publishers, 2013), 18.

²³ Hohberg, "Come to me all," 15.

²⁴ Hohberg, "Come to me all," 16–7.

²⁵ Hohberg, "Come to me all," 18.

²⁶ Marc Jordi, "An unprecedented construction work. The competition's core requirements," in *The House of Prayer and Learning*, 37.

²⁷ Jordi, "Construction work," 38.

²⁸ Henrik Gast, "Sozialpsychologie," in *Handbuch Staat*, ed. Rüdiger Voigt (Springer VS, 2018), 101–10.

BIBLIOGRAPHY

BÄR, MARTINA. "Refiguration des Religiösen im Haus der Religionen in Bern." In *Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume*, edited by Philipp David and others, 379–406. Evangelische Verlagsanstalt, 2023.

BEAUMONT, JUSTIN, and CHRISTOPHER BAKER. *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*. Bloomsbury Publishing, 2011.

BECCI, IRENE, MARIAN BURCHARDT, and JOSÉ CASANOVA, eds. *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*. Brill, 2013.

BONHOEFFER, DIETRICH. *Widerstand und Ergebung*. In *Dietrich-Bonhoeffer-Werke (=DBW), Band 8, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, edited by Christian Gremmels and others. Gütersloher Verlagshaus, 1998.

ELIAS, NORBERT. *Was ist Soziologie?*. Suhrkamp, 1970.

GAST, HENRIK. "Sozialpsychologie." In *Handbuch Staat*, edited by Rüdiger Voigt, 101–10. Springer VS, 2018.

GREVE, JENS, and BETTINA HEINTZ. "Die 'Entdeckung' der Weltgesellschaft. Entstehung und Grenzen der Weltgesellschaftstheorie." *Zeitschrift für Soziologie, Sonderausgabe Weltgesellschaft* (2005): 89–119.

HÖBERG, GREGOR. "Come to me all." In *The House of Prayer and Learning, Berlin. Designs for the sacred building of tomorrow*, edited by Gregor Hohberg and Roland Stolte, 14–20. DOM Publishers, 2013.

JORDI, MARC. "An unprecedented construction work. The competition's core requirements." In *The House of Prayer and Learning, Berlin. Designs for the sacred building of tomorrow*, edited by Gregor Hohberg and Roland Stolte, 34–40. DOM Publishers, 2013.

KNOBLAUCH, HUBERT, ed. *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*. Beltz, 2020.

KNOBLAUCH, HUBERT. "Einleitung: Die Refiguration der Religion." In *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, edited by Hubert Knoblauch. Beltz, 2020.

LÖW, MARTINA, and HUBERT KNOBLAUCH, eds. *Am Ende der Globalisierung. Über die Refiguration von Räumen*. Verlag, 2021.

Kamilė Steponavičiūtė

Vilnius University | kk.steponaviciute@gmail.com

KEYWORDS

Lithuania; post-Soviet society; modern architecture; catholic churches; architectural diversity

ABSTRACT

This paper examines the architectural diversity in Catholic churches in Lithuania during the post-Soviet transition period following five decades of occupations that disrupted the church-building tradition: the first Soviet occupation (1940–41), the Nazi German occupation (1941–44), and the second Soviet occupation (1944–90). For five decades, the construction of Catholic churches was forbidden under the totalitarian regime, and the attempts by the faithful to organise were impossible until *Perestroika*. Changing political dynamics after 1988 facilitated the emergence of new churches (including chapels and monasteries), with over one hundred constructed in the subsequent three decades of Lithuania's independence. This research, based on different types of sources — archival material from the Archive of the Curia of the Vilnius Archdiocese and Soviet governmental agencies, empirical data, and oral histories with architects and priests — delves into the efforts to establish new churches within religious communities and the development of new ecclesiastical architecture during the transitional period in post-Soviet Lithuania. Key areas of investigation include the origins of innovative architectural styles, the diverse inspirations of architects, and preferences in architectural language. Through analysing three case studies, the paper sheds light on the specific challenges and provides valuable insights into Lithuanian ecclesiastical architecture.

Italian metadata at the end of the file

Architectural Diversity in Lithuanian post-Soviet Catholic Churches (1988–91)

INTRODUCTION

In the latter half of the 20th century, ecclesiastical architecture underwent significant transformations, modernising in response to an increasingly secular and indifferent society. The Second Vatican Council, which emphasised changes in liturgical practices, played an important role in reshaping architectural norms for religious buildings and profoundly influenced modernist architecture in general. However, the impact of these changes on Lithuania's Catholic church architecture became pronounced only after the fall of the USSR.

The religious upsurge in Lithuania during the early 1990s marked the re-emergence of Catholicism, with the mass construction of churches symbolising both faith and the breaking of Soviet constraints. However, the chaotic organisation of church construction resulted in randomly chosen plots and architectural design taking precedence over function, exacerbated by a lack of resources and expertise. The design of the first churches lacked architectural coherence and a shared understanding of

how church architecture should respond to the needs of the present day.

Despite extensive interest in modernism,¹ Lithuanian diaspora architecture,² and social transformations,³ sacred architecture constructed after the Soviet era — remain understudied. In contrast, Polish scholars have contextualised ecclesiastical architecture, emphasising its role as a religious and political statement. This community-driven church construction, symbolic of resistance during Communism, became a tool for spiritual revival and political assertion after 1989.⁴ Lithuania's experience is similar to this broader post-Socialist trend, as in Croatia and the post-Yugoslav context, where the mass construction of churches paralleled the reestablishment of national identity and sovereignty.⁵ Public space is demarcated by religious affiliation, i.e., a religionisation of public space is in progress, emphasising how religion continues to shape cultural codes and moral authority in post-socialist societies.⁶ In all these cases, religious architecture became a tool for

reclaiming cultural space, often sparking debates about quality, design, and symbolic meaning.

This historiographical gap in Lithuania contrasts with trends in countries like Italy, where scholars explore the tension between the community's role in shaping parish church architecture and diocesan supervision over these buildings,⁷ or, more generally, a broader analysis of imperfect modernism and liturgical reform.⁸ Throughout Europe and beyond, 20th-century church architecture remains a focal point of scholarly debate, extending from design practices to mass church construction, a trend evident in both post-socialist regions and places like Britain.

In post-Soviet Lithuania in the 1990s, as church construction gained momentum, debates arose between artists, architects, and clergy over the ideal design for churches. However, public discourse was often critical and lacked deeper analysis of the motivations behind decisions made by architects and priests. Common critique included concerns over the aesthetic value of the new designs and whether they met the community's needs. This limited approach and the lack of in-depth research highlight a theoretical problem in this area. Architectural accounts of Catholic churches focus on description rather than criticism, neglecting assessments of architectural quality, the causes of landscape change, the conflicting legacies, and the agency and influence of all those involved in the process.

The diversity in architectural styles of Catholic churches built in post-Soviet Lithuania (1988–91) reflects the broader cultural transition from traditional to modernist expressions, influenced by religious freedom, community needs, and varied interpretations of liturgical reforms. At the same time, tradition was often perceived as an expression of continuity and stability, and architects often combined modern methods with traditional elements.⁹ This diversity resulted from self-organising church-building processes shaped by interactions among architects, church communities, and the shifting aesthetic and functional requirements of sacred spaces. The paper examines how these dynamics influenced architectural outcomes, focusing on selection processes, collaborative efforts, and integrating contemporary design elements in church construction - reflecting broader socio-political changes in post-Soviet Lithuania.

The three case studies – the Vilnius Blessed George Matulaitis Church, Vilnius St. John Bosco Church, and the Elektrėnai St. Virgin Mary Queen of Martyrs Church – illustrate the efforts of religious communities to establish parishes and secure building permits from Soviet authorities, despite bureaucratic obstacles during this transitional period. While the architectural styles differ, all final designs departed from traditional ecclesiastical architecture, suggesting that stakeholders in new socialist-era neighbourhoods favoured modern designs. However, this raises critical questions: did all stakeholders expect modern architecture, or was the shift towards modernity influenced more by circumstances and individual preferences? These cases, which garnered

significant public attention in Lithuania, also offer insight into the motivations behind the architectural choices made by architects and church commissioners in the post-Soviet period.

This historical analysis examines the nature of Catholic ecclesiastical architecture and the processes of church construction in post-Soviet Lithuania through the prism of social history. The aim is to explore the church construction process during the Revival period, focusing on the involvement of the religious communities, clients and architects. Each case is analysed from several perspectives: the formation of religious communities and parishes; the interaction between architects and clients; and architecture and construction processes. Although the three cases are similar in structure, each highlights different challenges, shedding light on the complex influences that led to the outcomes. The study employs archival sources and a critical historiographical approach to examine the stages of church construction and the historical and cultural context behind the construction of new churches. The study also employs oral history through semi-structured interviews to fill gaps in the archival materials.

REVIVAL OF CHURCH BUILDING: SOVIET ERA RESTRICTIONS AND LATER MASS CONSTRUCTIONS

Lithuanian sacred architecture reflected European historicism at the turn of the 20th century, but significant struggles under the Russian Empire preceded this. After the 1863 Uprising, Catholic church construction was severely restricted as part of Russification policies, with many churches closed or converted to Orthodox use. The imposition of these restrictions on Catholic churches following the 1863 Uprising hindered the development of religious architecture until the first wave of liberalisation.¹⁰ In 1905, the first liberalisation boom lifted many of these restrictions and led to a surge in church construction.¹¹ This period saw the first modernist touches in church architecture, such as the reinforced concrete Church of the Sacred Heart of Jesus in Vilnius, though it was never completed (designed by architect Antoni Wiwulski).

In the interwar period, architects shifted toward modernist elements, beginning to shape a distinct Lithuanian Catholic church architectural identity. A key example is the Church of the Resurrection in Kaunas, which embodied this tentative move toward modernism, even as historicist styles remained dominant.¹² At the time, debates over a Lithuanian national architectural style gained momentum, and churches continued to be designed and built in this spirit until the first Soviet occupation. This gradual evolution was abruptly interrupted by the wars and occupations, which not only stifled architectural innovation but also severed the cultural and spiritual continuity between religious communities and sacred spaces.

Before the Soviet occupation in 1940, Lithuania had a thriving religious community. With 84.1% of its 3.2 million inhabitants nominally identified as Catholics, the

ecclesiastical province thrived, boasting 717 parishes, 1,047 churches and chapels, and numerous monasteries.¹³ Upon occupation, the Soviet regime pursued atheisation policies to suppress religious practices and influence the Catholic Church. The Council for Religious Affairs (CRA) controlled religious matters, including church construction and renovation. Believers faced severe restrictions and the inability to organise, manage property, or open new churches without state approval – a control mechanism employed throughout the entire USSR.

The occupational authorities during the Soviet era systematically targeted the Catholic Church, leading to the seizure of church properties, the closure of churches, and a ban on new church constructions. This was not merely an administrative issue; it represented a calculated effort to dismantle long-standing religious traditions and erase Catholic identity from the public sphere. A notable example was the near-completion of Klaipėda's only legally sanctioned church project during the Soviet era, which, despite being almost finished by 1961, was repurposed into a secular cultural space – the Philharmonic – by the authorities.¹⁴ Despite numerous appeals and petitions, including direct requests to Moscow starting in 1972, the church remained inaccessible until its eventual return in late 1988. While it was among the first to be restored, some clergy viewed the act as a symbolic gesture rather than a genuine restoration of rights.

During the late 1980s, the Soviet Union began to undergo political changes, characterised by the implementation of *Perestroika* and *Glasnost*. Simultaneously, relations between the state and the Catholic Church gradually normalised, prompting informal and formal changes within religious life. In 1988, the authorities granted permits to reclaim nationalised church buildings, establish new parishes, and appoint priests to parishes. These developments were more than mere bureaucracy; they indicated a religious and cultural renaissance.

On March 11, 1990, Lithuania regained its independence. Soon after, the Act on the Restitution of the Catholic Church in Lithuania was passed. All Soviet-imposed restrictions on religious activities were nullified. Religious freedom was guaranteed, and the system for registering religious communities was abolished. Consequently, internal Church affairs were subjected to canon law. With the removal of constraints on religious freedom, church structures began to grow, and religious communities experienced internal revitalisation. This situation catalysed a new wave of Catholic church construction. Despite economic and political hardships, around 60 ecclesiastical buildings (churches, chapels, monasteries)¹⁵ were built or adapted during the first decade of independence, physically reshaping the post-Soviet landscape.

Still, this revival sparked debates within the Church. Some clergy and laypeople questioned the emphasis on constructing physical churches – the so-called “brick churches” – over nurturing a spiritually grounded faith community or “spiritual church.” As church historian Paulius Subačius noted, this dichotomy reflected a deeper

tension between material representation and spiritual essence.¹⁶ Nonetheless, many priests justified the focus on construction as necessary to restore parishes as active, unifying community centres.

This revival of church construction was perhaps both ideological and geographically pragmatic. Urban centres previously lacking churches became natural focal points for architectural and social renewal. New industrial cities Elektrėnai, Naujoji Akmenė, and Visaginas, constructed during the socialist period, as well as socialist mass housing estates in large cities of Vilnius, Kaunas, Klaipėda, or Alytus, could have been seen as practical sites for introducing a religious presence, filling gaps left in urban landscapes shaped by Soviet planning.

It can be argued that constructing churches in Lithuania represented more than mere religious renewal. It was a form of symbolic reterritorialisation – a concept developed by scholars like anthropologist Katherine Verdery – where physical structures reclaimed space once dominated by secular ideologies.¹⁷ Churches were reintroduced into the visual and spatial fabric of towns and villages. Yet, this resurgence of ecclesiastical architecture brought practical challenges for architects. During the Soviet era, most Lithuanian architects were trained in secular design – residential blocks, civic buildings, and industrial complexes – but not in religious architecture. Post-independence, they had to rapidly adapt to a new paradigm: designing spaces not just for function, but for liturgical function.

Historically, the Catholic Church played a significant role in commissioning and shaping the arts, but as architectural historian Duncan Stroik notes, 20th-century ecclesiastical architecture increasingly mirrored secular trends.¹⁸ The liturgical reforms further pushed for innovation, emphasising open spaces and direct lines of sight between the altar and congregation.¹⁹ Architects designed open spaces that brought the community closer to the altar, reshaping layouts to align with the new way of worship. These often featured large rectangular or square halls with pitched roofs accentuating the presbytery and main liturgical objects.

In Lithuania, ideological and stylistic changes were slower due to the occupation, but post-liberation efforts sought to establish an authentic architectural language. Like in the broader European context, contemporary Lithuanian churches blend tradition with modern innovation, reinterpreting classical forms and materials to suit contemporary sensibilities. While incorporating traditional features such as symmetrical floor plans and basilica-style interiors, these churches adapt these elements to modern contexts. Lithuania's historical context, marked by periods of occupation, influenced this fusion, as architects drew on earlier models to address disruptions in the continuity of religious buildings' architectural development. In contrast, modern church designs increasingly diverge from traditional Latin cross plans, adopting unconventional shapes such as oval or asymmetrical plans²⁰ and incorporating materials like concrete and glass, signalling a departure from conventional ecclesiastical architecture.

1
The Church of Blessed George Matulaitis in Vilnius
(personal archive of the author, 2025).

2
The interior of Blessed George Matulaitis Church
(personal archive of the author, 2025).

3
The Church of St. John Bosco in Vilnius
(personal archive of the author, 2025).

CASE STUDY 1. THE FIRST POST-WAR CHURCH IN THE LITHUANIAN CAPITAL: BLESSED GEORGE MATULAITIS CHURCH Initiative of Religious Community

During the Soviet era, residents of new residential areas in Vilnius could only visit churches in the historical areas: believers had to attend Gothic, Baroque, or historicist churches, which were not closed during the Soviet era (there were only 10 working Catholic churches in the city). Still, during the entire period of occupation, the city almost doubled in size. As soon as the opportunity arose in the late 1980s, Catholic communities took the initiative to build churches in the newly constructed mass housing areas. Two completely distinct cases of church construction in two areas of Vilnius require more detailed attention: the districts of Viršuliškės and Lazdynai. These new mass housing districts, typical of the Soviet-era territories, were built without a church.

The history of the Blessed George Matulaitis church began in 1975 when the faithful of the new districts attempted to register a parish, but the Soviet authorities ignored their request. By the late 20th century, with the evolving political landscape under Mikhail Gorbachev's *Perestroika*, which relaxed many Soviet-era restrictions, the faithful reconsidered the construction of churches in new districts. Official statements in the press encouraged believers to take action. In 1988, the CRA Commissioner stated that "no new

churches are being built in Lithuania because nobody asks for them," "believers are free to practice," and "if necessary, new religious communities are being registered."²¹ These statements, as well as other Soviet slogans, were intended to show that the influence of religion was diminishing. Nevertheless, this public discourse misrepresented the situation, confirming that the authorities had systematically ignored previous Catholic initiatives.

From 1988, the creation of the Viršuliškės district parish was overseen by priest Medardas Čeponis. The initiative for a new parish received support from Bishop Julijonas Steponavičius, who was then in exile in Žagarė, a city near the Latvian border, and served as the Apostolic Administrator of the Vilnius Archdiocese.²²

When the idea of building a new church emerged, the community submitted numerous petitions to the Soviet authorities. This process resembled a prolonged back-and-forth exchange with the believers – represented by the priest – addressing various requests and letters to the relevant authorities, who responded with delays and attempted to avoid making a favourable decision. Several letters exemplify the efforts of this religiously marginalised community to achieve its goals during the occupation. For instance, in the spring of 1988, a petition was submitted to the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR, with a duplicate delivered to Moscow.²³ The petition articulated the necessity for a new church because there were no



1

churches in the new districts, and the number of believers was huge. This issue was pervasive across all newly developed towns and neighbourhoods. Such arguments, reflecting the catholic reality, were not considered a serious factor in granting a permit. The petition stressed that churches would be built at the faithful's expense. The financial burden may have influenced this, as authorities could halt construction for spurious reasons, as in the case of the Klaipėda church.

After receiving a negative answer, the religious community persisted in their efforts, but their rhetoric became increasingly pointed. They attempted various methods and alternative phrases to achieve their goals indirectly, a practice that was quite common at the time. In one petition, the believers sarcastically noted the bureaucratic inefficiencies, suggesting that delays unjustly punished the government officials, saying: "The committee staff have many important things to do, ... the decision on our request has been delayed for more than 3 months. We would want your unfaithful subordinates to be punished for such bureaucratic delays."²⁴ These remarks reflect how the believers strategically engaged with political discourse, drawing on public speeches and media articles that emphasised freedom of religion and conscience.

They notably referenced Gorbachev's reforms, which they saw as offering hope. They compared their struggle to similar efforts in other Soviet cities, using these examples

to bolster their claims for a new church, they compared the 1000th anniversary of the Baptism of Russia with the 600th anniversary of the Baptism of Lithuania, and expectedly, they suggested that it should be commemorated with a new Catholic church in the capital city, Vilnius.

After submitting numerous requests, one letter stood out: the pastor gathered 1,460 signatures to register a religious community. Eventually, local officials approved the parish's establishment on November 10, 1988, followed by Moscow's approval two weeks later. Despite lacking legal authority at the time, the Bishop spearheaded the establishment of the parish for religious communities.

Land Acquisition Struggles

Once the parish was established, a church competition was launched. Although a specific plot of land was specified in the competition, parishioners proposed several potential sites to build a new church. Their aim was practical: to acquire a plot in the district's central area, ensuring accessibility across the growing residential zones. Gediminas Baravykas, the chief architect of Vilnius, rejected these suggestions and proposed Kosmonautų Avenue (now Laisvės Avenue) as the site, on the neighbourhood's outskirts next to a large transport highway.

The religious community's request for a central church location was rejected in favour of a more elevated site, justified by the architect's reference to Lithuanian church-



building traditions, which emphasised national and symbolic significance. In the post-communist European context, this stance reflects a broader cultural effort to reclaim religion's presence in the urban landscape. The revival of religious architecture in post-socialist countries serves not only spiritual needs but also asserts regained cultural identity and institutional power.²⁵ In this context, the choice of site becomes more than a matter of tradition; it acts as a political statement, reasserting the church as a dominant civic symbol in a newly re-Christianized public space.

However, in this case, local authorities did not change their position regarding the land for the new church, despite the believers' insistence. There was considerable confusion over the choice of location – the residents of the nearest district stated that “we might as well not build the church” because it would be situated at a distance like the old churches in Vilnius.²⁶ Despite numerous petitions, no progress was made. In retrospect, there was a rush to announce the site and initiate the competition, but prolonged debates over the site location significantly delayed the construction of the new Catholic church. It demonstrates that city authorities held substantial influence and disregarded the congregation's needs, the Archdiocese's preferences, and the architect's vision, which ultimately had a greater impact in determining the plot of land.

The Search for the Church Design:

Competition and Two Different Architectural Ideas

The design process for the Viršuliškės church was hindered by the failure of a national competition, where none of the 15 submitted projects met the jury's expectations.²⁷ This failure was seen as a reflection of talent scarcity and post-Soviet institutional disarray, particularly a lack of clear ecclesiastical and architectural guidance. Many competitions were marked by chaotic organisation and vague criteria. Although often fuelled by spiritual optimism, these events were frequently undermined by client interference, insider favouritism, and poorly defined expectations.²⁸

In the case of the Viršuliškės church competition, one jury member famously remarked, “We were bursting with laughter; there was no church there. We joked about the ‘vacuum cleaner,’ the ‘tunnel,’ and other absurd designs.”²⁹ Such reactions highlight a deeper disjunction between liturgical function and architectural form, as many architects lacked familiarity with ecclesiastical needs, reducing churches to abstract symbols rather than functional ecclesiastical spaces. Similar reactions to the new forms of churches have been seen across Europe. For example, an influential Italian art critic, journalist Angelo Crespi, ironically noted that contemporary churches resemble a wide range of public buildings, such as industrial warehouses, swimming pools, bars, and parking garages.³⁰ Comments after the Viršuliškės church post-competition suggest that several rejected projects were dismissed for unclear reasons, despite their conceptual merit. The only projects remembered were those that shocked and clashed with the traditional, conservative view of what a church was then.

After the unsuccessful competition, the parish priest turned to Vytautas Kazimieras Jonynas, a sculptor and stained-glass artist, to develop the church design. Jonynas, an interwar-generation artist who had emigrated to the United States and had a great success on the Lithuanian Chapel in St. Peter's Basilica in the Vatican, offered a church design. Despite some resistance and a willingness to cooperate with Lithuanian architects, the Archdiocese ultimately approved Jonynas' design. It is seen that there was a wish to implement, let's say, a more traditional project, which was more similar to those designed by Lithuanian emigrants in America for the Lithuanian diaspora, with more Lithuanian-style features.

However, design did not continue after Jonynas' return to the USA. The church project took a new direction. On January 22, 1991, a priest requested that “Lietprojektas,” a state-owned architectural bureau, proceed with their church design. The project was led by architects R. Krištapičius, G. Aperavičius and V. Balčiūnas, under the supervision of G. Baravykas, known for his modernist and post-modernist works.³¹ In the early 1990s, he also worked on the Old Varėna church, showcasing regionalist architecture in his portfolio.

Inspired by 20th-century Polish church architecture, the architects employed reinforced concrete and metal, materials commonly associated with industrial modernity, to integrate the building into its post-Soviet urban surroundings.

Fig. 1 These choices signalled an intentional departure from nostalgic historicism, establishing a new architectural vocabulary for ecclesiastical space. On one side of the church, seven buttresses elegantly transform into arches – a reference to the Gothic traditions of Vilnius that also introduces a dynamic visual rhythm: one of the creators said, “We incorporated seven buttresses that transform into arches, establishing a connection with the Gothic style of Vilnius while producing a stunning visual effect.”³²

In addition to historical allusions, the architects incorporated symbolic elements into the building: ten elongated windows on the southern façade represent the Ten Commandments, and the interior was designed to be bathed in natural light, reinforcing the place's spiritual function. **Fig. 2** However, this modernist reimagining of church architecture initially met resistance from conservative segments of society, unaccustomed to abstract forms in religious contexts.

The church was designed to harmonise with the natural landscape and the irregular geometry of the surrounding Soviet-era housing. Rather than adopting a monumentally detached stance, it embeds space within the rhythms of everyday urban life. Its asymmetrical, trapezoidal plan – occupying 1,235 m² – mirrors the fragmented urban context, while the floor plan guides movement and attention through a nave that subtly narrows toward the altar. While the location of the presbytery was decided, its detailed design remained incomplete during construction, highlighting a focus on architectural expression over liturgical precision.

Despite its innovative features, the design faced criticism from some cultural figures, including Jonynas, who

compared it to utilitarian building. He likened it to “a farm building in southern Germany” used for livestock, sarcastically questioning whether the wall of buttresses would play a liturgical role.³³ He viewed the asymmetrical layout — praised by some as innovative — as more fitting for a railway station than a Catholic church, describing it as a “revolutionary innovation” misplaced in religious architecture. Jonynas dismissed the prominent buttresses as mere decoration, contrasting the architects’ intent: they were conceived as structural elements and enhancements to natural lighting. His comments showed a broader divide within Lithuanian society, where some viewed the modernist approach as inappropriate for a sacred space. In contrast, others saw it as essential in revitalising religious architecture in the post-Soviet context.

The structural and compositional aspects of this church’s project elements can be considered innovations in contemporary Catholic church architecture. Still, the project also incorporated traditional, recognisable Christian symbols and stylistic solutions. One of the most essential elements is the unrealised 56-metre-high bell tower at the front of the church.

Construction and Presbytery

The construction of new churches involved contributions from various individuals and organisations, primarily financed through donations from the Archdiocesan Curia. Although it was among the first congregations to obtain a building permit, construction began only after independence. The parish house with a chapel was built first, but financial constraints delayed the church’s progress, requiring several fundraising campaigns. Strategies to collect donations included appeals to the Lithuanian government and organisations like the German Catholic Relief Fund “Kirche in Not.”

Construction began in mid-1991, but was hindered by rising costs, financial challenges, and delays. The parish priest noted that during the church’s construction, he encountered an interesting attitude from the workers, who said, “We have built the [Communist Party of Lithuania] Central Committee building, and we will build a church.”³⁴ This pragmatic mindset reflects the era’s emphasis on construction rather than the building’s symbolic or spiritual significance. From the priest’s perspective, the architects may have held a similar viewpoint. Church builders — priests — collaborated with individuals lacking ecclesiastical architecture experience. Consequently, the prevailing attitude of “we’ll build it regardless” may have led to concerns about compromising both the building’s quality and its spiritual meaning.

The church opened with an unfinished interior. The interior solutions and landscaping were closely integrated with construction. Baravykas supervised the project until he died in 1995; there is no record of why the other architects on the team did not work on the interior programme. After that, the priest installed the temporary altar on the south wall of the central nave, deviating from the original design. Later, this decision faced criticism, noting that the architects “forgot

the liturgical functions.”³⁵ However, the architects designed the presbytery at the back of the church, and the pastor decided to place the temporary altar there.

In 2003, the new pastor reorganised the church’s interior, with sculptor Vladas Urbanavičius proposing a design for the presbytery, which was approved due to its alignment with liturgical reforms. The project received mixed reactions from the congregation, but the support of the parish priest helped the faithful accept the modern design. The altar sits on a five-step platform, with the tabernacle column and altar made of granite and brass. After completion, a wooden cross was added. The cardinal criticised the presbytery project, saying:

I am unhappy with the result, the altar is too small for such a church. In a word, better than an altar against the wall, at least a normal service has begun, in my opinion ... especially the tabernacle, which was built, I was told, like a cigarette.³⁶

Lithuanian architects suggested completing the church tower to honour Baravykas’s memory. However, the church construction faced financial struggles, delays, and deviations from the original design. The lack of interior design and the selection of a non-standard plan presented additional challenges. One architect noted that the church resembled a transformer station without the tower.³⁷ This criticism reflects a broader trend in contemporary European architecture, where many new religious buildings have adopted minimalist, utilitarian forms that resemble secular structures. The church never achieved the architects’ intended form, which would have provided an ecclesiastical character and additional functionality.

The construction of the Blessed George Matulaitis Church illustrates the multifaceted challenges faced by post-Soviet Lithuania in ecclesiastical architecture. Amidst financial constraints, shifting political landscapes, and evolving religious freedoms, this project highlights the broader struggle for religious expression and architectural identity during Lithuania’s transition to independence. The difficulties in location selection, the clash of architectural visions, and the eventual reliance on external financial support underscore the complexities of rebuilding religious infrastructure in a post-totalitarian society.

CASE STUDY 2. LAZDYNAI: THE MODEL SOCIALIST DISTRICT WITH NEW SAINT JOHN BOSCO CHURCH

The Needs of Religious Community and Legends of The Parish Name and Church Land-plot

The Lazdynai mass housing district in Vilnius exemplifies Soviet residential construction designed in the 1960s by architects Vytautas Edmundas Čekanauskas and Vytautas Brėdikis. Recognised for its innovative integration of nature and concrete, the district became a model of socialist urban planning, and its designers were awarded the Lenin Prize.³⁸ Nevertheless, like other Soviet-era districts, it was initially designed without provisions for a church.

The newcomers raised the issue of the lack of a church

relatively early, as with the religious community in the Viršuliškės district. The Archbishop founded the parish on March 12, 1990. It was decided that the Salesians of Don Bosco (SDB) would look after the parish.³⁹ The faithful who took care of the religious community registration had foreseen the church's location.

According to tradition, the location for the new church had already been set. The faithful expressed that the district architects had intended for the church to be situated in the most picturesque and prominent location, as indicated in their blueprints. Other testimonies support this claim. According to one priest, Čekanauskas provided a plot for a church, highlighting in the district plan the "undevelopable territory." Also, there is a story that the architect considered naming the church after St. John Bosco, drawn to his character.⁴⁰

In the context of the churches built in the settlements created during the Soviet era, the location of the Lazdynai church is exceptional because it was built in the district's centre. This choice reflects continuity between the new church and the historical role of churches as central landmarks in town development. The central location was selected for its symbolic importance and practical accessibility, with the church positioned for easy pedestrian access. The parish received a 2-hectare plot of land amid a cluster of apartment buildings, establishing the church as a notable element in the urban environment, even with its relatively low height.

Two Church Projects: The Power of the Client

On 11 March 1991, the Archbishop J. Steponavičius commissioned architect Čekanauskas to design a new church, blending modern forms with Lithuanian national motifs. This approach drew inspiration from diaspora architects who, during the 20th century, sought to integrate national identity into ecclesiastical design. This broader European trend saw architects balancing modernity with tradition in response to changing religious and cultural landscapes.

Čekanauskas's design embraced a small scale and simple forms, with easily recognisable symbols, and followed a traditional cruciform layout, complete with a tower and spires. While contemporary architects praised the incorporation of traditional motifs, Čekanauskas's resistance to the rising trend of "cubist" churches, which were often criticised for resembling secular structures like sports halls or markets, highlighted his commitment to maintaining the church's spiritual and architectural integrity. This approach can be seen as an effort to assert national identity and religious continuity. However, in 1992, following the appointment of a new pastor, the Salesians rejected the project, leading to its postponement and a shift in focus toward constructing a parish house.

In 1995, Čekanauskas revisited the new church's design, working alongside co-author architect Vytenis Gerliakas. This time, the project was based on the client's specifications, and their input was sought on the arrangement of the liturgical objects and spaces. The second project differed

significantly from the first, offering increased versatility. Still, these changes did not satisfy the architect, who said, "When designing the church in Lazdynai, I abandoned the 'folk' style. The priests didn't like this architecture; they needed the current design, but I don't like it myself."⁴¹ The architect wanted to design a church in a traditional style, but the clients limited his creative expression. Conversely, the Salesians, having more experience in church design, may have aimed for a universal architectural design suitable for all believers, nevertheless of their specific style, as the parish had to coexist with Lithuanian and Polish Catholics. The final design of the St. John Bosco Church features an asymmetrical layout with a total area of 1,400 m². The design emphasises the bell tower, which is positioned on the left side of the building rather than the main façade. Interestingly, the first project placed the church on a horizontal base. In contrast, the second integrated it into the site's natural relief, reflecting the Lazdynai district's architectural style that considers the surrounding landscape.

Fig. 3 An examination of the plans and projects shows that considerable attention was paid to planning functional spaces. A separate annexe was designed adjacent to the church, featuring two meeting halls, a chapel, and a baptistery with a small dome. The architects prepared the interior design and layout for the project, including sketches of the central church hall's interior. They considered every detail of the interior finishes, materials, lighting, and interior details such as railings and stair treads.⁴²

When architects organised the interior space, the most attention was paid to the main space – the nave, which was formed by round columns (five on each side). The design focused heavily on natural lighting, so three round windows were incorporated, symbolically placed in the parish house, and an octagonal window was positioned above the altar. An analysis of this project revealed that some architects in Lithuanian architecture sought to adhere to the tradition of traditional forms of ecclesiastical architecture. Still, at the client's request, they had to choose a prayer house design that reflected more modern trends.

Construction and Interior Development

The construction of the Lazdynai church began in 1996, primarily funded by the Salesian Order, with additional contributions from parishioners and private companies. This project reflected a broader trend of churches founded or maintained by monasteries, built with minimal Archdiocese support. For instance, the construction of the parish house, which took place between 1993 and 1995, saw the Salesians contribute 87% of the funds, with the remaining 13% coming from parishioners. On the one hand, the stable funding from the diocese should have guaranteed the success of the construction; still, there were other concerns – the company carrying out the construction went bankrupt during the construction.

On 28 January 2001, Bishop Juozas Tunaitis consecrated the temporary altar. While the church's architectural design remained unchanged, the interior evolved with contributions from both the Salesians and the faithful. At that time, Church



3

Art Commissions had already begun operating in Lithuania, established by the Archdiocese of Vilnius and Kaunas. Hence, priests consulted with commission experts before undertaking construction or design work. In the Lazdynai church's case, the experts recommended a minimalist approach, proposing a long, thin cross without the figure of Christ, which was in line with contemporary artistic solutions for religious interiors. However, the community's preference for traditional sculpture revealed a resistance to minimalism and a preference for classical representations in liturgical elements.

Salesians commissioned the presbytery project from their Polish Salesian brothers. **Fig. 4** Their design included the Crucified Christ on the Cross, radiating light.⁴³ Interestingly, the Salesians collaborated with Polish rather than Lithuanian artists in the design process. This choice may also indicate a preference for a recognised religious art experience over local artists, which can be seen as a positive recognition of foreign excellence or a rejection of local talent.

Similar problems and misunderstandings arose when designing the stained glass windows for the church. In 2011, the parish priest presented stained glass designs to the Commission, supported by parishioners through donations. However, the artists quickly expressed dissatisfaction, criticising the stained glass for being too dark, chaotic, and primitive, and arguing that it undermined

the architectural aesthetics of the oval-shaped windows.⁴⁴ Despite objections, the Salesians defended the designs, stating they resonate with parishioners and have already received approval from the hierarchy.⁴⁵ After considering the projects, the Church Art Commission was more concerned about the lack of coordination between the projects than about the artistic value. One commissioner said, "It has become customary to invite the Commission when work on the church has already begun or is even halfway through."⁴⁶

After all the discussions, the project was approved. This situation suggests that the Salesians approached the Commission not for help but to confirm what they had already created. As the researcher-architect notes, the conceptual and stylistic relationship between the architectural whole and the iconography was not maintained in this case.⁴⁷

This parish, unique for belonging to a monastery, had fewer financial issues than other post-Soviet Lithuanian churches. The Salesians rejected the initial design and opted for a universal style. This choice showed that, on the one hand, the architect was constrained to realise his original ideas (the idea of traditional Lithuanian style churches). At the same time, he was allowed to create a church project for a specific district, which he and his colleagues had been designing.



4

CASE STUDY 3. ARCHITECTURAL AMBITIONS AND CHALLENGES IN THE ELEKTRĖNAI CHURCH OF THE VIRGIN MARY, THE QUEEN OF MARTYRS

Formation of the Religious Community

The emergence of new industries has been associated with the developing of new mono-industrial towns. During the 1960s, Elektrėnai – a new town built as a model socialist city – was established for workers of the nearby power plant, where young individuals without deep historical roots settled, who were distanced from Catholic traditions. Nonetheless, some residents who maintained their religious faith had returned from Siberian exile and had to adapt to practising their faith in remote churches during the Soviet era.

On December 16, 1988, a group of devoted individuals gathered in the school hall of Elektrėnai to discuss the formation of a parish and the construction of a new church. This initiative was led by a member of the Lithuanian Reform Movement, known as *Sąjūdis*. The believers took all the legal steps on their own – the proposal to establish a religious community was well-received, and the Commissioner of CRA also advocated for a parish and church in Elektrėnai to be sent to Moscow. Approximately a month later, a positive response from Moscow was received, leading to the official registration of the parish and authorisation to build a church.⁴⁸ Before the church was built, the priest decided to celebrate the first Holy Mass in the canteen and a temporary chapel

was erected next to the power plant, in the hall of the municipal utilities department. From that moment on, the priest took responsibility for securing a location and designing a church. It was initially proposed that the church be built near the highway so that it would be visible to everyone travelling on the Vilnius-Kaunas road. Later, this idea drew considerable criticism from various artists. The original proposal to build a church on top of the hill was scuppered by zoning rules, as the site was to be used for apartment blocks. Despite consulting two well-known architects, the director of the Elektrėnai power plant (and the Kruonis Pumped Storage Hydroelectric Power Plant) chose an alternative site. This highlights the significant influence of non-architectural stakeholders in shaping architectural projects.

Architectural Design and Selection

Priest Jonas Sabaliauskas, with the parish council's support, led the way for a new church, focusing on location and design. His interest in modernist architecture, influenced by his travels to Italy and Poland and his admiration for Le Corbusier's work, guided his choices. In the beginning, there was an idea to build the church designed by Antoni Wiwulski, which was intended to be built at the start of the 20th century, but due to the wars and the architect's death, it was never realised.⁴⁹

3

The Church of St. John Bosco in Vilnius
(personal archive of the author, 2025).

4

The interior of the Church of St. John Bosco
(personal archive of the author, 2025)

5

The Church of the Virgin Mary the Queen of Martyrs,
Elektrėnai (personal archive of the author, 2025).

6

The interior of the Church of the Virgin Mary the Queen
of Martyrs (personal archive of the author, 2025).

First, the priest commissioned several famous architects to undertake individual projects for the Elektrėnai church. However, their designs were deemed unsuitable, leading to a small competition that featured four projects. It showed that architects sought to express the spirit of the modern period in their work and attempted to relate the project to the city's newness. In a sense, it was not a space without any history, unconstrained by the surrounding historic buildings, but rather a new city, a new environment of concrete apartment blocks. This setting may have required a modern architectural expression in an ecclesiastical building.

Despite the interest, the jury was dissatisfied with the designs and ultimately decided to stick with architect Henrikas Šilgalis' project. It was also no coincidence that the parish priest favoured this project because of its modern forms, as the priest was fascinated by modern ecclesiastical architecture. The architect described the design of the Elektrėnai church as "unconventionally traditional." He explained that the geometric industrial form, softened by various design elements, recalled the essence of the old churches. It was noted that this non-stereotypical design aligned with the broader work of Šilgalis, although he did not provide specific examples. The article refers to the "powerful architectural bombs" that the architect liked to

drop on unremarkable towns or settlements;⁵⁰ although the architect had no experience in ecclesiastical architecture.

The new church in Elektrėnai is a single-nave hall with a unique composition and a plan area of 1000 m². The plan structure is intricate, with rectangular auxiliary rooms added to the main square plan. The standout feature of the exterior is the monumental, large, semicircular arched portal, comprising a rectangular arch with a cross and six vertical double crosses. The architect stated that this distinctive silhouette symbolises the seventh centenary of the baptism of Lithuania. The prominent portal underscores the sacred purpose of the church building, setting it apart from residential structures and creating a harmonious balance with the restrained volume of the building.

Interestingly, the architect opted for modern chandeliers over abundant lighting and designed the interior with a cylindrical vault featuring relief panels, transitioning to a stylised triangular vault supported by neo-Romanesque columns. The lighting was focused on the apse, with a recessed presbytery and skylight. The architect meticulously integrated sculptures, the tabernacle, and furniture, ensuring both the exterior and interior were richly detailed. Despite challenges, the architect maintained the project's integrity, paying close attention to every architectural and decorative element.



5

Construction Challenges of Elektrėnai Church

The construction of the Elektrėnai Church began on June 30, 1990, with the bishop consecrating the cornerstone and naming the church.⁵¹ The project was funded by a combination of government sources, the power plant, donations, and parishioners, with an initial target of completing it within two years. However, several challenges hindered progress, including rising material costs, funding shortages, and contractor turnover. Additionally, the economic difficulties of the early 1990s, including the impact of Soviet-imposed sanctions on Lithuania post-independence, exacerbated the situation, disrupting the supply of essential resources like energy and raw materials.

Initially, due to financial uncertainty, the power plant in Elektrėnai, a key local infrastructure project, hesitated to take on the church construction. During the construction process, the artworks envisaged by the architect were being coordinated with the construction team. The architect was slow in the process and had not completed the design. According to the priest, this was one of the most significant problems during the construction.⁵² Structural complications also emerged due to the complex engineering involved. Notably, tensioned, overhanging roof structures — expertly designed by an engineer known for

similar designs in the Vilnius Concert and Sports Palace — added complexity to the build.

By 1992, the church's structural elements, including the walls and reinforced concrete towers, were completed, revealing the star-shaped layout from above. The ceiling and roof were finished, marking the end of the construction phase and allowing interior decoration to begin. **Fig. 5** The architect also designed the interior and presbytery furniture ensemble. Several prominent Lithuanian artists contributed to the church's interior and liturgical elements, with the altar sculpture, "The Risen Christ," a key feature. The Stations of the Cross, completed over seven years, were uniquely placed on the undulating balconies flanking the central nave. This piece, executed in sgraffito and fresco techniques, is considered one of the most important examples of contemporary Lithuanian sacred art. **Fig. 6** However, the church faced a significant setback when two towers collapsed in a hurricane on 4 October 1997. The towers were rebuilt with additional reinforcement. The collapse attracted the attention of artists and laypeople, who criticised the church's architecture while it was still under construction. This case illustrates the intricate balance between architectural innovation, community expectations, and traditional religious values in post-Soviet Lithuania. The architect made bold and creative



6

decisions that reflected the spirit of the times, resulting in a large, expressive, modern church with a high-quality interior program.

RECEPTION AND CONCERNS REGARDING CHURCH ARCHITECTURE IN THE 1990s

Due to the rapid proliferation of church buildings in post-Soviet Lithuania in the 1990s, various architectural expressions received considerable criticism. This chapter examines the concerns of four main groups: public, architects, architectural historians, and clergy. Each group's perspective comprehensively explains the new religious architecture's challenges and criticisms. Analysing these perspectives helps us understand the main problems. Following the principle of stakeholder involvement, it is necessary to examine the key issues and challenges of new church architecture and its reception in post-Soviet Lithuania. The criticism of these groups can be categorised into two main areas. The first issue is the size problem, specifically the choice of church sizes that are too large and do not meet the needs of the parishes or their financial means. The second issue is the problem of architectural expression and the shape of the churches, specifically whether they are too modern versus traditional, unoriginal, imitative, or kitschy.

Grandiosity and Size

The construction of large churches in the post-Soviet period may reflect aesthetic preferences and symbolically

affirm the revival of religion and national identity. The sublime was an ideological tool to convey the Church's presence and moral authority visually. However, these ambitions often clashed with reality, with many churches criticised for being disproportionately large, exceeding the spiritual and financial needs of the communities they served. While symbolising ideological power, architectural gigantism often projected authority and permanence into the public consciousness.⁵³ The revitalisation of religion not only brought spiritual renewal but also increased religious influence and visibility in public life, especially in national identity and political processes.⁵⁴ Church size choices were pragmatic, based on the belief that post-repression freedom would turn Catholicism into a mass phenomenon, prompting designs for churches over 1000 square meters, often exceeding parish needs.

Considering that the three churches discussed above illustrate this, it is also worth briefly mentioning other churches that have drawn public attention for their monumental character. For instance, the Kaltinėnai church was criticised for its massive design that replaced a burned traditional wooden church. It was emphasised that the new structure distorted the town's landscape and alienated parishioners, some of whom found it emotionally disconnected from Lithuanian religious heritage.⁵⁵

Similarly, the Utena city God's Providence Church project, conceived as one of the largest churches in Europe, revealed a preference for size during the design

competition, which showed a clear preference for size: the modest, first-prize design was rejected in favour of a larger second-place entry — a 1,000 m², 54-metre-high pyramid-like structure. Later, the architect entered an architectural competition, stating that the tender dictated such scale, with clients demanding monumental dimensions. Despite potentially biased views from architects, impartial ones also criticised the project, likening it to a “gigantic pyramid of idolatrous sphinxes.”⁵⁶ Although construction began in 1992, it stalled due to financial constraints and was later scaled down in 2000, demonstrating a shift toward more feasible, scaled-down designs.

The Elektrėnai church further illustrates the complexity of post-Soviet church-building. It was criticised for its excessive size and location-driven visibility from the Vilnius-Kaunas motorway. Critics argued that three smaller churches might have better served local needs.⁵⁷ The project reflects how church size was prioritised over practical considerations and proximity to the faithful during the early transitional period.

However, after the first decade of independence, there was a noticeable shift in planning towards a more centrist logic — a perspective that emphasised centrality over grandeur.⁵⁸ This view reflected a broader recognition that churches should be located as centrally as possible within a settlement, whether a district, a city, or a village. Rather than reflecting a preference for symbolic scale or monumentality, centralism favoured accessibility and the integration of the church into

the everyday spatial and social life of the community.

Analysing the controversies and debates around church architecture from the past, it's clear that the clergy often prioritised how churches looked on the outside, sometimes opting for designs that were much larger than needed. Architects, in turn, usually went along with the clergy's preferences, assuming they reflected the actual needs of the parish, without thoroughly questioning them too much. Beyond the cultural and social shifts of the time, these decisions about size show deeper reasons at play. The clergy were often motivated by symbolism, while the architects wanted their designs to stand the test of time. In the post-totalitarian context, these monumental gestures also served as political and personal statements of regained identity. Even though this study has been established in this study, the construction of new churches was initiated by the faithful rather than by the desire of (arch)dioceses to immortalise themselves.

Peter Hammond's critique highlights that the struggle between creating monumental churches and ones that serve their purpose goes beyond just the post-Soviet context.⁵⁹ It's a conversation that has been happening within the Church for a long time, especially since the Second Vatican Council, which pushed for more accessible and human-centred spaces for worship. In the end, the size and design of these churches reflect a mix of spiritual, cultural, and personal factors that have shaped religious architecture in the post-Soviet world.

Contemporary Architecture:

A Reflection of Modern Society?

Modern architecture often mirrors societal changes, responding to social, economic, and technological shifts. In church architecture, these changes reflect shifts in religious practices. The Second Vatican Council promoted more inclusive and accessible religious spaces, although its impact varies globally. In Lithuania, Soviet occupation severely limited religious practices and church construction, distancing architecture from the Council's reforms. After the collapse of the USSR, architects faced the challenge of quickly adapting to new church design requirements. Some prioritised form over spiritual aspects, leaving priests to highlight the church's spiritual elements.

After Lithuania regained independence, there was a surge in new church construction, but no consensus on the direction of contemporary ecclesiastical architecture. Projects faced criticism for being either too modern, resembling shopping centres or garages, or too traditional and unoriginal. Despite these criticisms, it's essential to acknowledge that architects drew inspiration from diverse sources. The architects' choice of inspiration played a significant role in shaping the direction of their designs, as some, like the designers of the churches in Viršuliškės and Elektrėnai, embraced modernist principles. In contrast, others, such as Čekanauskas, drew from traditional influences, like his visits to old wooden belfries, for his first Lazdynai church project.

However, inspiration must not become a problem, nor should the whole process of creation become one of dictation or fulfilling one's desires. Lithuanian architects have often been criticised for creating expressive designs, and many have preferred traditional-style buildings. Church design is a complex interplay of communication and compromise, influenced by architectural trends, local context, and the priest's vision.

In Lithuania, clients had varying expectations: some sought the artist's work to be religious, while others valued contemporary artistic expression. For example, the priest Sabaliauskas emphasised that faith should inspire the artist, while the architect Šilgalis noted that even deeply religious people can create simplistic projects. Architect Kęstutis Pempė, who designed numerous new Catholic churches, stated that his discovery of sacral architecture inspired him to pursue a deeper spirituality.⁶⁰ However, some criticised his work for being too traditional:

In the 21st century, one would like to see a more modern expression... Interpretations of historical forms, such as the new church in Alytus, which appears to embody the spirit of Romanesque architecture, are not an example of a new era.⁶¹

Moreover, the new church in Alytus has been criticised for its "orgy of kitsch."⁶²

The adverse reactions to contemporary church designs can largely be attributed to the public's unpreparedness to accept these changes. While such projects were criticised locally, they aligned more with the broader trends of an

indifferent, atheistic, and secularised society.⁶³ The rejection of contemporary architecture in religious spaces was not only about aesthetics and the perceived failure of these designs to engage with the community's spiritual needs. Notably, the Elektrėnai church was criticised by artists who felt it lacked the beauty of traditional churches and had lost touch with the scale and spirit of the land, saying: "It is as if something had hardened their hearts, as if they had not seen the beauty of the old great churches. ... And what is a church? Is it the Lord's bus station?"⁶⁴ This sentiment reflected a broader reluctance, as many were unprepared to embrace modern architectural styles in religious spaces, influenced by centuries of traditional church design.

Many clergy and architects grew up under Soviet rule, where they had little opportunity to learn about religious architecture. As a result, they lacked the expertise to help guide architects in merging modern designs with traditional religious elements. While it's understandable that the architects were inexperienced, the clergy also faced criticism for not passing on the knowledge they did have. Their limited exposure to church design during the Soviet era played a significant role in this knowledge gap.

Internationally, similar debates arose around modernist church designs, such as Le Corbusier's Ronchamp Chapel and Richard Meier's Chiesa di Dio Padre Misericordioso (also known as the Jubilee Church). These designs blend innovative architecture with spiritual symbolism but were criticised for deviating too far from traditional ecclesiastical forms. While praised for their alignment with today's society's needs, these projects also reflected a broader trend where contemporary sensibilities often clashed with traditional religious values.

The questioning of contemporary ecclesiastical architecture in Lithuania highlights a fundamental challenge of the transitional period: the mental struggle to accept modern architectural styles in ecclesiastical buildings. Critics argued that the large, modern designs discouraged the faithful from attending church, highlighting a disconnect between the architecture and the community's needs. As Lithuania transitioned from Soviet occupation to independence, church architecture became increasingly distant from the spiritual and cultural context, underscoring the difficulty of evolving architectural forms and the mentalities of the clergy and public.

CONCLUSIONS

The architectural diversity of Catholic churches in Lithuania, whose construction began in 1988–1991, reflects a nation undergoing profound social and political change as it emerged from decades of Soviet repression. These churches responded to religious and national renewal, with the architectural decisions revealing the complexities of transitioning from an atheistic state to an independent religious society. The disorganised approach and often hasty organisation of church construction led to varied architectural outcomes, with no unified vision of modern ecclesiastical architecture. This resulted in a mix of modern innovations and traditional elements but left a legacy

of eclecticism and incomplete interiors due to a lack of guidance from the (arch)dioceses and the inexperience of architects in church design. One of the main criticisms of this period was the lack of a clear, unified architectural vision. The inability to provide coherent directives and the architects' lack of training in designing sacred spaces have led to inconsistent designs that often favour symbolic (external) modernity over communities' functional and spiritual needs. Modern architectural features frequently stood in contrast to the longstanding traditions of Lithuanian Catholicism, highlighting the difficulties of reconciling new design approaches with deeply ingrained religious and cultural norms.

The role of local communities and clergy in shaping the architectural outcome was important and problematic. Although the architects were primarily responsible for the design and its vision, the involvement of the clergy often dictated the final architectural decisions. This is particularly evident in the Church of St. John Bosco, where the Salesians sought a more universal, less traditionally Lithuanian design. In the case of the church in Elektrėnai, although there was a consensus between the architect and the priest on the design, the church's architecture was criticised for its scale and departure from traditional forms, demonstrating the constant struggle for a balance between innovation and cultural expectation.

Another critical problem revealed in the study was the lack of resources, which often led to construction delays and incomplete interiors. In many cases, the interiors did not meet the architects' original vision, often due to financial constraints. Arbitrary decisions made by parish pastors without expert advice on interior design frequently resulted in poorly designed spaces that did not fulfil the intended spiritual and liturgical functions. In contrast, when the experts were consulted, the results were usually more refined, both artistically and functionally. This highlights the importance of guidance in designing sacred spaces that meet liturgical needs and also reflect architectural integrity. The size and scale of new churches in post-Soviet Lithuania significantly influenced national and religious renewal. Yet, public controversy highlighted a rejection of overly large buildings. While monumental designs aimed to symbolise revitalisation, they often overshadowed local communities' functional needs. After initial enthusiasm for religious revival faded, a more balanced approach to symbolic grandeur and practicality emerged in church design.

The post-Soviet Lithuanian church architecture reveals the problems and deficiencies of achieving a harmonious synthesis or unification of modernity and tradition, in the years of national and religious revival. Lack of experience, tradition, and a clear concept; financial constraints, and divergence in aesthetic approaches have resulted in controversial architectural manifestations. As Lithuania forges its religious and cultural identity, the lessons of this era must be used to inform subsequent architectural design, so that religious space remains relevant and meaningful, and strongly connected to the traditions and needs of the community.

¹ Marija Drėmaitė, ed., *Architecture of Optimism: The Kaunas Phenomenon, 1918–1940* (Lapas, 2018); Marija Drėmaitė, *Baltic Modernism: Architecture and Housing in Soviet Lithuania* (DOM Publishers, 2017).

² Vaidas Petruelis, Brigita Tranavičiūtė, and Paulius Tautvydas Laurinaitis, "The Architectural Legacy of Lithuanians in the United States during the Post-World War II Era: A Monument to the Cold War," *Buildings* 13, no. 12 (2023): 3138.

³ Almantas Samalavičius, *Lithuanian Architecture and Urbanism: Essays in History and Aesthetics* (Cambridge Scholars Publishing, 2018).

⁴ Izabela Cichońska, Karolina Popera, and Kuba Snopek, *Architektura VII dnia* (Fundacja Bęc Zmiana, Biuro Festiwalowe IMPART, 2016).

⁵ Siniša Zrinščak, and others, "Church and State in Croatia: Legal Framework, Religious Instruction, and Social Expectations," in *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe: Challenges since 1989*, ed. Sabrina Petra Ramet (Palgrave Macmillan, 2014), 145–50.

⁶ Danijela Gavrilović and Dragoljub B. Đorđević, "Religionization of Public Space: Symbolic Struggles and Beyond – The Case of Ex-Yugoslav Societies," *Religions* 9, no. 2 (2018): 8.

⁷ Carla Zito, "Parish Churches, Patrimony of the Community or of the Diocese? Community Interventions and Supervision of the Dioceses," *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 6 (2019): 182–93.

⁸ Esteban Fernández-Cobián, ed., *Architectural Actions on the Religious Heritage after Vatican II* (Cambridge Scholars Publishing, 2021); Jamie McGregor Smith, Ivica Brnić, and others, eds., *Sacred Modernity: The Holy Embrace of Modernist Architecture* (Hatje Cantz, 2024); Allan Doig, *A History of the Church through its Buildings* (Hardcover, 2021), 281–82, 288–90.

⁹ Robert Proctor, *Building the Modern Church: Roman Catholic Church Architecture in Britain, 1955 to 1975* (Routledge, 2016), 18, 40–1.

¹⁰ The boom in church construction at the turn of the 19th and 20th centuries and during the Revival shares key similarities, showing that the processes in the 1990s were continuous. Both periods saw sacred architecture linked to political changes, with some constructions supported by imperial or Soviet concessions, and others tied to national restoration and independence. Churches were built not just for emotional reasons, but also to address practical needs, especially in areas where churches had been destroyed or where reconstruction was restricted during the Soviet era.

¹¹ Skirmantė Smilingytė-Zeimienė, *Lietuvos bažnyčių dailė XX a. I pusėje* (Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2009), 18–9.

¹² Giedrė Jankevičiūtė, and Vaidas Petruelis, "The Nation's Shrine: Resurrection Church," in *Architecture of Optimism: The Kaunas Phenomenon, 1918–1940*, ed. Marija Drėmaitė (Lapas, 2018), 104–06.

¹³ Vincentas Brizgys, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940–1944 metais* (Draugas, 1977), 6.

¹⁴ "The Struggle for the Klaipėda Church," *The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*, no. 41 (1980), <https://www.lkbkronika.lt/index.php/en/issue-no-41/6325-the-struggle-for-the-klaipeda-church>.

¹⁵ In the second decade, about 23 religious buildings were built, and in the third decade, 25.

¹⁶ Paulius Subačius, *Dvidešimt penkeri religinės laisvės metai 1988–2013: krikščionys Lietuvos visuomenėje po Atgimimo* (Lietuvos Katalikų Mokslo Akademija, 2015), 1079.

¹⁷ Concept of *symbolic reterritorialization* – the process by which physical structures reclaim space once dominated by secular ideologies – can be applied to the post-Soviet church construction in Lithuania, wherein the reintroduction of churches into the visual and spatial fabric of towns and villages represents a shift in both cultural and ideological landscapes, as discussed in her work *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania* (University of California Press, 1991).

¹⁸ Duncan G. Stroik, *The Church Building as a Sacred Place: Beauty, Transcendence, and the Eternal* (Ignatius Press, 2012), 60–2.

¹⁹ Anna Wierzbicka, "Modernist Architecture and the Sacred: The Change of Contemporary Architecture in the Perspective of Early Modernistic Sacred Buildings," *Challenges of Modern Technology* 5, no. 1 (2014): 45–8.

²⁰ Esteban Fernández-Cobián, ed., *Between Concept and Identity* (Cambridge Scholars Publishing, 2014), 7.

²¹ "Visuomenė ir religija. Pokalbis su RRT įgaliotiniu prie SSRS Ministrų Tarybos Petru Anilioniu," *Literatūra ir menas* 2153, no. 8 (1988): 2–3.

²² Religious Affairs Commissioner Petras Anilionis, "Request No. 92 to the Council of Ministers of the LSSR," 1987-03-09, LCVA, R-181, 1/290: 1–9. LCVA refers to the Lietuvos centrinis valstybės archyvas [Lithuanian Central State Archives].

²³ It is important to emphasise that it was customary to appeal to the authorities in Moscow (if successful), as this meant that the requests of the faithful were taken more seriously by the local authorities, whose favourable decisions were awaited.

²⁴ Letter from the faithful to the Chairman of the Executive Committee of the Vilnius City Council of People's Deputies, Vilnius, 1988-08-16. VAKA, XVII.4. VAKA refers to the Vilniaus arkivyskupijos kurijos archyvas [Archives of the Vilnius Archdiocesan Curia].

- ²⁵ Mariusz Czepczyński, *Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities: Representation of Powers and Needs* (Ashgate, 2008), 166–68.
- ²⁶ Vilnius City Council of People's Deputies Committee, Chief Architecture and Planning Department, G. Baravykas, "Regarding the Location of the New Church," No. 177, 1989-05-05, VAKA, XVII.
- ²⁷ "Pal. Jurgio Matulaičio bažnyčios projektų konkursas," *Statyba ir architektūra*, no. 9 (1989): 17–8.
- ²⁸ Darius Linartas, "Kūrybinių konkursų reikšmė Lietuvos architektūros mene: disertacija" (Doctoral dissertation, Vilnius, 2011), 47.
- ²⁹ In the interview with Cardinal Audrys Juozas Bačkis, Sister Aldona Dalgėdaitė, who worked at the Archdiocesan Curia in the 1990s, was also included in interview with Cardinal Audrys Juozas Bačkis, 2023-01-23, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ³⁰ Angelo Crespi, *Costruito da dio: Perché le chiese contemporanee sono brutte e i musei sono diventati le nuove cattedrali* (Johan & Levi, 2017), 11.
- ³¹ Rimantas Buivydas, *Architektas Gediminas Baravykas: Kūrybos pulsas* (Archiforma, 2000), 50–2.
- ³² Interview with architect Ričardas Krištapavičius, 2021-05-10, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ³³ V. K. Jonynas Letter to M. Čeponis, 1991-11-28. LLMA, f. 626, 1/117: 1–3. LLMA refers to the Lietuvos literatūros ir meno archyvas [Lithuanian Archives of Literature and Art].
- ³⁴ Polis Algimantas, "Išbraukti dešimtmečiai," *Statyba ir architektūra*, no. 12 (1991): 10.
- ³⁵ Giedrė Jankevičiūtė, and others, *Skulptoriaus dosjė: Vladas Urbanavičius* (Nacionalinis M. K. Čiurlionio dailės muziejus, 2009), 131.
- ³⁶ Interview with Cardinal Audrys Juozas Bačkis, 2023-01-23, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ³⁷ Interview with architect Ričardas Krištapavičius, 2021-05-10, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ³⁸ Marija Drėmaitė, "The Role of Architects in Fighting the Monotony on the Lithuanian Mass Housing Estates (Chapter 8)," in *Urban Planning During Socialism: Views from the Periphery*, eds. Jasna Mariotti and Kadri Leetmaa (Routledge, 2023), 142.
- ³⁹ Lithuanian SSR Vilnius Archdiocese Curia, No. 148, "Act of Establishment of the Parish of St. John Bosco in the City of Vilnius," Vilnius, 1990-03-12, VAKA, XVII.4.
- ⁴⁰ Edmundas Venslova, *Tarnystė Dievui ir žmonėms. Saleziečio kunigo Izidoriaus Sadausko 50 metų kunigystės jubiliejus* (Aušra, 2011), 20.
- ⁴¹ Algimantas Mačiulis, *Vytautas Edmundas Čekanauskas* (Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2011), 136.
- ⁴² V. E. Čekanauskas, "Interior design of St. John Bosco Church," 1997-01-06, Čekanauskas family archive.
- ⁴³ Jacek Paszenda SBD, "Request," 2006-04-16, VAKA, IV.17.
- ⁴⁴ Lithuanian Artists' Union, "Appeal on St. John Bosco Church Stained Glass Windows," 2011-12-15, No. 443, VAKA, IV.17.
- ⁴⁵ Priest Jacek Paszenda, "On the Evaluation of the Stained Glass Project," Vilnius, 2011-12-07, VAKA, IV.17.
- ⁴⁶ Protocol No. 14 [discussed: stained glass window designs for St. John Bosco Church], 2012-01-09, VAKA, IV.17.
- ⁴⁷ Linas Krūgelis, "Tradicijų ir novacijų santykis šiuolaikinėje Lietuvos sakralinėje architektūroje: daktaro disertacija" (Doctoral dissertation, Vilnius, 2012), 159–60.
- ⁴⁸ Religious Affairs Commissioner Kazimieras Valančius. Certificate of Religious Community Registration and Permission to Build a Church, 1988-03-30. LCVA, R-181, 2/118: 25.
- ⁴⁹ Interview with priest Jonas Sabaliauskas, 2021-05-17, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ⁵⁰ Gytis Gasperaitis, "Marijos Kankinių Karalienės Bažnyčia. Elektrėnai," *Archiforma*, no. 2 (1996): 9.
- ⁵¹ During the years of revival, several dedications, titles to the sufferings and to commemorate the victims of the Soviet era. The first symbol commemorating the exile was in Elektrėnai, later, the Lithuanian Martyrs' Church in Domeikava, Kaunas.
- ⁵² Interview with priest Jonas Sabaliauskas, 2021-05-17, recorded by K. Steponavičiūtė.
- ⁵³ The term "gigantism" refers to excessively large structures that, while symbolizing power and permanence, often exceed practical needs and become ideological statements rather than functional objects. In: Henriette Steiner and Kristin Veel, *Tower to Tower: Gigantism in Architecture and Digital Culture* (Routledge, 2023), 4–9.
- ⁵⁴ Dinka Marinović Jerolimov and Siniša Zrinščak, "Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia," *Social Compass* 53, no. 2 (2006): 279–90.
- ⁵⁵ Vaidotas Žukas, "Laiškas redaktoriui: Kodėl Lietuvos kultūrininkai bijo Bažnyčios?," *Naujasis Židinys – Aidai*, no. 9 (1995): 622.
- ⁵⁶ In 1996, an émigré architect noted that many new churches were being built hastily and in competition to see which locality or parish could construct the largest or most elegant church. He pointed out that these churches were often situated in unsuitable locations, such as the outskirts of cities or in fields, with architectural designs that were out of harmony with the surrounding environment. In: Edmundas Arbas-Arbačiauskas, "Bažnyčios statomos ne turistams," *Lietuvos Aidas*, no. 167 (1996): 15.
- ⁵⁷ Subačius, *Dvidešimt penkeri religinės laisvės metai*, 647.
- ⁵⁸ There is a clear tendency to build churches of 400-600 square metres in Lithuania from around 2000 onwards, while during the revival period the most common choice was to build churches of 1000-1500 square metres.
- ⁵⁹ Peter Hammond, *Towards a Church Architecture* (Burns & Oates, 1962), 17.
- ⁶⁰ Aida Štelbienė, *Architektas Kęstutis Pempė: laikas, žmonės, darbai* (Standartų spaustuvė, 2009), 9.
- ⁶¹ Aušra Lėka, "Maldos namai šiuolaikiniam tikinčiajam," *Veidas*, no. 15 (2017): 28–9.
- ⁶² Algimantas Mačiulis, "Po dvidešimties metų. Stiliaus paieškos," in *Laisvės architektūra*, by Tomas Grunskis and others (Baltos lankos, 2012), 277.
- ⁶³ Sigita Maslauskaitė-Mažyliienė, "Šiuolaikinė bažnyčių architektūra. Keli pamąstymai," *Bernardinai.lt*, January 31, 2017, <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2017-01-31-siuolaikine-baznyciu-architektura-keli-pamastymai/154860>.
- ⁶⁴ Ksenija Jaroševaitė, "Laiškas redaktoriui. Apie sąžinę ir bažnyčių statybą," *Naujasis Židinys – Aidai*, no. 7–8 (1995): 529–30.

BIBLIOGRAPHY

- ALGIMANTAS, POLIS. "Išbraukti dešimtmečiai." *Statyba ir architektūra*, no. 12 (1991): 10.
- ARBAS-ARBAČIAUSKAS, EDMUNDAS. "Bažnyčios statomos ne turistams." *Lietuvos Aidas*, no. 167 (1996): 15.
- BRIZGYS, VINCENAS. *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940–1944 metais*. Draugas, 1977.
- BUIVYDAS, RIMANTAS. *Architektas Gediminas Baravykas: Kūrybos pulsas*. Archiforma, 2000.
- CICHONSKA, IZABELA, KAROLINA POPERA, and KUBA SNOPEK. *Architektura VII dnia*. Fundacja Bęc Zmiana, Biuro Festiwalowe IMPART, 2016.
- CRESPI, ANGELO. *Costruito da dio: Perché le chiese contemporanee sono brutte e i musei sono diventati le nuove cattedrali*. Johan & Levi, 2017.
- CZEPČYŃSKI, MARIUSZ. *Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities: Representation of Powers and Needs*. Ashgate, 2008.
- DOIG, ALLAN. *A History of the Church through its Buildings*. Hardcover, 2021.
- DRĖMAITĖ, MARIJA, ed. *Architecture of Optimism: The Kaunas Phenomenon, 1918–1940*. Lapas, 2018.
- DRĖMAITĖ, MARIJA. "The Role of Architects in Fighting the Monotony on the Lithuanian Mass Housing Estates (Chapter 8)." In *Urban Planning During Socialism: Views from the Periphery*, edited by Jasna Mariotti and Kadri Leetmaa, 157–74. Routledge, 2023.
- FERNÁNDEZ-COBÍAN, ESTEBAN, ed. *Architectural Actions on the Religious Heritage after Vatican II*. Cambridge Scholars Publishing, 2021.
- FERNÁNDEZ-COBÍAN, ESTEBAN, ed. *Between Concept and Identity*. Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- GASPERAITIS, GYTIS. "Marijos Kankinių Karalienės Bažnyčia. Elektrėnai." *Archiforma*, no. 2 (1996): 9.
- GAVRILOVIĆ, DANIJELA, and DRAGOLJUB B. ĐORĐEVIĆ. "Religionization of Public Space: Symbolic Struggles and Beyond—The Case of Ex-Yugoslav Societies." *Religions* 9, no. 2 (2018): 1–10.
- GRUNSKIS, TOMAS, and others. *Laisvės Architektūra*. Baltos lankos, 2012.
- HAMMOND, PETER. *Towards a Church Architecture*. Burns & Oates, 1962.
- JANKEVIČIŪTĖ, GIEDRĖ, and others. *Skulptoriaus dosjė: Vladas Urbanavičius*. Nacionalinis M. K. Čiurlionio dailės muziejus, 2009.
- JAROŠEVAITĖ, KSENIJA. "Laiškas redaktoriui: Apie sąžinę ir bažnyčių statybą." *Naujasis Židinys – Aidai*, no. 7–8 (1995): 529–30.
- KRŪGELIS, LINAS. "Tradicijų ir novacijų santykis šiuolaikinėje Lietuvos sakralinėje architektūroje: daktaro disertacija." Doctoral dissertation, Vilnius, 2012.
- LĖKA, AUŠRA. "Maldos namai šiuolaikiniam tikinčiajam." *Veidas*, no. 15 (2017): 28–9.

LINARTAS, DARIUS. "Kūrybinių konkursų reikšmė Lietuvos architektūros mene: disertacija." Doctoral dissertation, Vilnius, 2011.

MAČIULIS, ALGIMANTAS. VYTAUTAS EDMUNDAS ČEKANAUSKAS. Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2011.

MARINOVIĆ JEROLIMOV, DINKA, and SINIŠA ZRINŠČAK. "Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia." *Social Compass* 53, no. 2 (2006): 279–90.

MASLAUSKAITĖ-MAŽYLIENĖ, SIGITA. "Šiuolaikinė bažnyčių architektūra. Keli pamastymai." *Bernardinai.lt*, January 31, 2017. <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2017-01-31-siuolaikine-baznyciu-architektura-keli-pamastymai/154860>.

PETRULIS, VAIDAS, BRIGITA TRANAVIČIŪTĖ, and PAULIUS TAUTVYDAS LAURINAITIS. "The Architectural Legacy of Lithuanians in the United States during the Post-World War II Era: A Monument to the Cold War." *Buildings* 13, no. 12 (2023): 3138.

PROCTOR, ROBERT. *Building the Modern Church: Roman Catholic Church Architecture in Britain, 1955 to 1975*. Routledge, 2016.

RAMET, SABRINA PETRA, ed. *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe: Challenges since 1989*. Palgrave Macmillan, 2014.

SAMALAVIČIUS, ALMANTAS. *Lithuanian Architecture and Urbanism: Essays in History and Aesthetics*. Cambridge Scholars Publishing, 2018.

SMILINGYTĖ-ŽEIMINĖ, SKIRMANTĖ. *Lietuvos bažnyčių dailė XX a. I pusėje*. Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2009.

SMITH, JAMIE MCGREGOR, IVICA BRNIC, and others, eds. *Sacred Modernity: The Holy Embrace of Modernist Architecture*. Hatje Cantz, 2024.

STEINER, HENRIETTE, and KRISTIN VEEL. *Tower to Tower: Gigantism in Architecture and Digital Culture*. Routledge, 2023.

ŠTELBIENĖ, AIDA. *Architektas Kęstutis Pempė: laikas, žmonės, darbai*. Standartų spaustuvė, 2009.

STROIK, DUNCAN G.. *The Church Building as a Sacred Place: Beauty, Transcendence, and the Eternal*. Ignatius Press, 2012.

SUBAČIUS, PAULIUS. *Dvidešimt penkeri religinės laisvės metai, 1988–2013: krikščionys Lietuvos visuomenėje po Atgimimo*. Lietuvos Katalikų Mokslo Akademija, 2015.

VENSLOVA, EDMUNDAS. *Tarnystė Dievui ir žmonėms. Saleziečio kunigo Izidoriaus Sadausko 50 metų kunigystės jubiliejus*. Aušra, 2011.

WIERZBICKA, ANNA. "Modernist Architecture and the Sacred: The Change of Contemporary Architecture in the Perspective of Early Modernistic Sacred Buildings." *Challenges of Modern Technology*, no. 1 (2014): 45–8.

ZITO, CARLA. "Parish Churches, Patrimony of the Community or of the Diocese? Community Interventions and Supervision of the Dioceses." *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 6 (2019): 182–93.

ŽUKAS, VAIDOTAS. "Laiškas redaktoriui: Kodėl Lietuvos kultūrininkai bijo Bažnyčios?" *Naujasis Židinys – Aidai* 9 (1995): 62.

"Pal. Jurgio Matulaičio bažnyčios projektų konkursas." *Statyba ir architektūra*, no. 9 (1989): 17–8.

"The Struggle for the Klaipėda Church." *The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*, no. 41 (1980). <https://www.lkbkronika.lt/index.php/en/issue-no-41/6325-the-struggle-for-the-klaipeda-church>.

"Visuomenė ir religija. Pokalbis su RRT įgaliotiniu prie SSRS Ministrų Tarybos Petru Anilioniu." *Literatūra ir menas* 2153, no. 8 (1988): 2–3.

Archival Sources and Interviews

ANILIONIS, PETRAS. "Request No. 92 to the Council of Ministers of the LSSR," 1987-03-09, LCVA, R-181, 1/290: 1–9.

BARAVYKAS, GEDIMINAS. "Regarding the Location of the New Church," No. 177, 1989-05-05, VAKA, XVII.

ČEKANAUSKAS, VYTAUTAS EDMUNDAS. "Interior Design of St. John Bosco Church," 1997-01-06. Čekanauskas family archive.

JONYNAS, VYTAUTAS KAZIMIERAS. Letter to M. Čeponis, 1991-11-28. LLMA, f. 626, 1/117: 1–3.

Letter from the faithful to the Chairman of the Executive Committee of the Vilnius City Council of People's Deputies, Vilnius, 1988-08-16. VAKA, XVII.4.

Lithuanian Artists' Union. "Appeal on St. John Bosco Church Stained Glass Windows," 2011-12-15, No. 443. VAKA, IV.17.

Lithuanian SSR Vilnius Archdiocese Curia, No. 148, "Act of Establishment of the Parish of St. John Bosco in the City of Vilnius," Vilnius, 1990-03-12, VAKA, XVII.4.

PASZENDA, JACEK SBD. "Request," 2006-04-16, VAKA, IV.17.

PASZENDA, JACEK. "On the Evaluation of the Stained Glass Project," Vilnius, 2011-12-07. VAKA, IV.17.

Protocol No. 14, [discussed: stained glass window designs for St. John Bosco Church]. 2012-01-09. VAKA, IV.17.

VALANČIUS, KAZIMIERAS. Certificate of Religious Community Registration and Permission to Build a Church, 1988-03-30. LCVA, R-181, 2/118: 25.

Vilnius City, October District Council of People's Deputies, Executive Committee. "Decision No. 61: On Permission for the Vilnius Archdiocesan Curia to Design a New Church," Vilnius, 1989-02-24. VAKA, XVII.

Interview with architect Ričardas Krištapavičius. 2021-05-10. Recorded by Kamilė Steponavičiūtė.

Interview with priest Jonas Sabaliauskas. 2021-05-17. Recorded by Kamilė Steponavičiūtė.

Interview with Cardinal Audrys Juozas Bačkis. 2023-01-23. Conducted with Sister Aldona Dalgėdaitė. Recorded by Kamilė Steponavičiūtė.

Francesca Daprà

Politecnico di Milano | francesca.dapra@polimi.it

KEYWORDS

complessi parrocchiali; approccio sistemico; architettura di chiese;
patrimonio ecclesiastico; Milano

ABSTRACT

Il presente contributo si colloca nell'ambito di ricerche sul rapporto tra città, comunità ed edifici per il culto, con particolare riferimento ai complessi parrocchiali nella città contemporanea. L'approccio adottato considera l'oggetto di studio quale sistema edificato complesso, integrato con il quartiere, dove la relazione tra il luogo di culto e gli spazi annessi è cruciale per la sua comprensione e trasformazione.

La riflessione, di natura multidisciplinare, si articola in tre principali elementi. In primo luogo, viene esaminata l'identità dei complessi parrocchiali e il ruolo della parrocchia nella città contemporanea, con riferimenti storiografici, pastorali e urbanistici. Successivamente, si fa cenno delle caratteristiche architettoniche di tali complessi, consolidate nel secondo Novecento. Infine, il contributo presenta gli esiti di alcune ricerche sul sistema parrocchiale milanese, condotte attraverso letture multiscalarì e multidisciplinari e supportate da strumenti cartografici e matrici multicriteriali, volte a delineare le implicazioni urbane, sociali, funzionali, morfotopologiche e architettoniche della parrocchia nella città.

Il contributo propone una riflessione organica sul ruolo dei complessi parrocchiali nella città, esemplificata sul sistema ambrosiano, ma estendibile all'intero ambito parrocchiale e alle sue peculiari architetture.

English metadata at the end of the file

Chiese, città, comunità. I complessi parrocchiali ambrosiani



1

PREMESSA: I COMPLESSI PARROCCHIALI COME ORGANISMO COMPLESSO NELLA CITTÀ

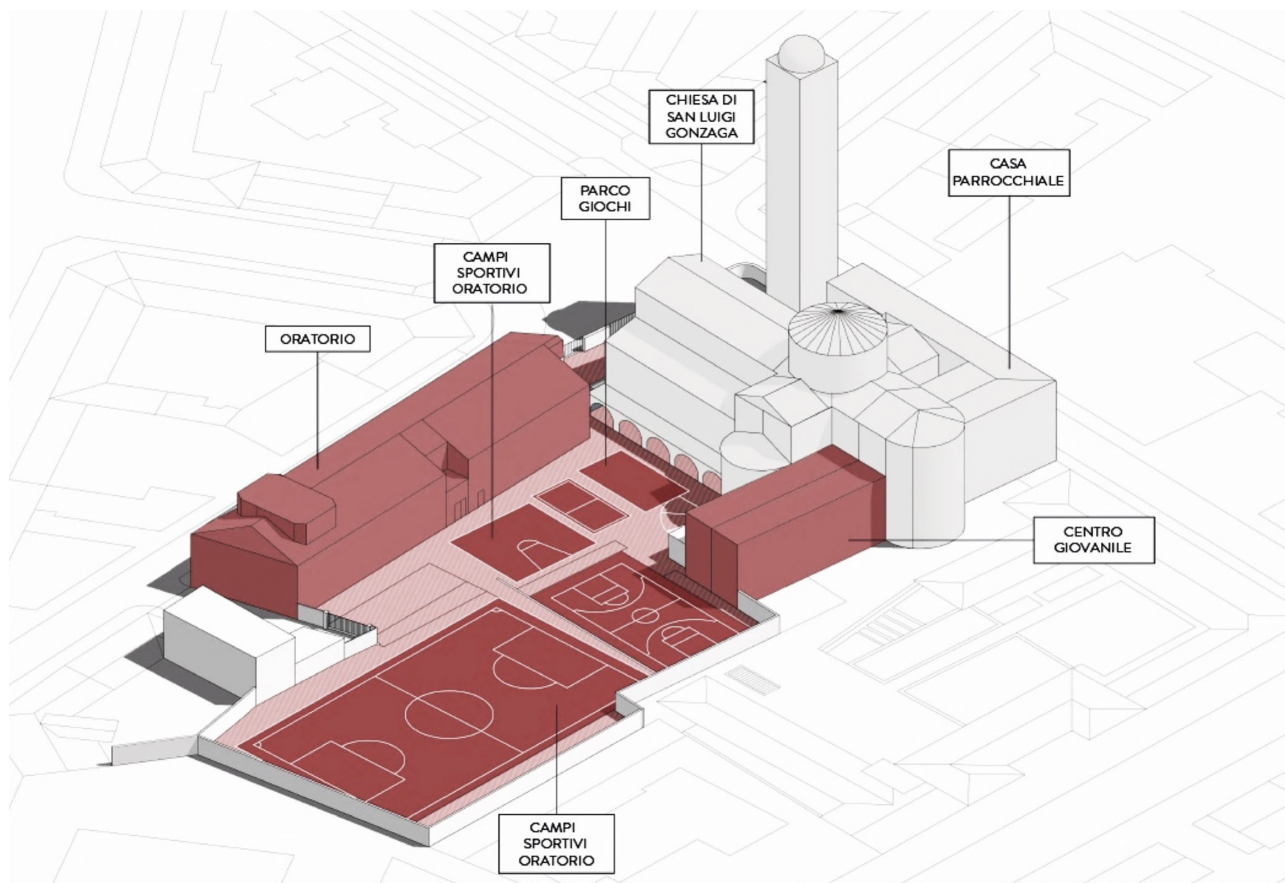
Nessun genere di edifici pertanto ha, come questi, origine popolare, collettiva, veramente sociale [...]. Questi edifici non sono perciò soltanto monumenti decorativi nelle prospettive, spesso monotone ed opprimenti, dell'odierna urbanistica; sono vere case del popolo, per la sua consolazione, per la sua concordia, per la sua fede e per la sua bontà.¹

La riflessione che segue si concentra sul rapporto tra città, comunità ed edifici per il culto, con particolare attenzione al ruolo dei complessi parrocchiali nel contesto urbano contemporaneo. Sebbene il significato e le funzioni del culto si siano evoluti nel tempo all'interno della società attuale, la presenza di luoghi dedicati al sacro riveste ancora un'importanza fondamentale per chi si occupi di città e coesistenza delle popolazioni nello spazio urbano.² Permane, nella città, il bisogno di "ricavare dal mondo di tutti i giorni, dal mondo in cui viviamo, uno o più spazi [...] che si distinguono chiara-

mente da quello di tutti i giorni,"³ spazi sacri, identitari, che divengono simboli, testimoni di una storia, offerti a tutti i cittadini, e non solo ai credenti. In questo contesto, assumono particolare rilevanza quei luoghi che, oltre alla dimensione religiosa e artistica, incontrano e si mettono a servizio della città in molteplici modalità, reali e simboliche. **Fig. 1**

I complessi parrocchiali, in virtù delle loro caratteristiche spaziali, funzionali e urbane, nonché del ruolo sociale e collettivo che rivestono all'interno dei quartieri e delle comunità di riferimento, rappresentano quindi elementi preziosi per il dialogo tra la comunità e l'ambiente urbano. Sono presidi di bellezza, di fede e di accoglienza, radicati nel tessuto cittadino e destinati a rimanervi come pilastri identitari dei quartieri.

La chiave interpretativa che guida le ricerche condotte li considera *sistemi edificati complessi*: un insieme di spazi e funzioni – dalla chiesa ai cortili, dai saloni alle aule, dalle residenze sacerdotali ai luoghi di aggregazione – che interagiscono con il tessuto sociale, culturale e urbano delle città.



2

La comprensione di questa relazione tra il luogo di culto e gli altri spazi connessi, nonché il contesto sociale, costituisce il punto di partenza per favorire la loro trasformazione e valorizzazione futura.

In definitiva, il complesso parrocchiale viene inteso come "architettura pubblica, parte della città e dunque capace di intessere relazioni con la città stessa," espressione della vocazione civile della chiesa "che si esprime anche attraverso una dimensione urbanistica, ambientale della costruzione parrocchiale che richiama l'attenzione di tutti coloro sul cui orizzonte si vengono a trovare le strutture, le linee architettoniche della parrocchia."⁴

La definizione di "complesso parrocchiale," e delle sue caratteristiche spaziali, non è facilmente rintracciabile nella storiografia e nella bibliografia. Maria Antonietta Crippa si riferisce a essi descrivendoli come "complessi nei quali alcuni edifici residenziali, per il clero e attività educative, culturali e di servizio si raggruppano attorno al loro centro, la chiesa."⁵ Monsignor Giancarlo Santi utilizza il termine "complesso" per descrivere la manifestazione della figura della chiesa "nella città e alla città,"⁶ poiché comprende tutti gli aspetti della missione cristiana, dal dialogo alla catechesi, dalla carità alla liturgia. Nel portale dei Beni Ecclesiastici in Web esso viene definito come un "insieme di edifici e spazi aperti in cui hanno sede le attività liturgiche, catechetiche, caritative e socio-culturali di una parrocchia."⁷

Risiede quindi nella sua stessa denominazione un'accezio-

ne di "organismo," inteso come un insieme di elementi eterogenei che devono coesistere. Questa natura di sistema complesso è di fondamentale importanza, poiché evidenzia come i diversi spazi e le funzioni che compongono l'organismo edilizio siano interconnessi e interdipendenti, contribuendo alla sua funzione complessiva. **Fig. 2**

COMPLESSI PARROCCHIALI TRA PASTORALE E URBANISTICA DAL DOPOGUERRA A OGGI

La riflessione su queste architetture non può prescindere dalla considerazione della natura dell'istituzione di cui esse rappresentano la compagine materiale: la parrocchia, letteralmente "presso le case,"⁸ definita nel dizionario come "la più piccola circoscrizione territoriale compresa in una diocesi,"⁹ la cui etimologia richiama il senso di prossimità e di relazione con l'abitato circostante. Istituzione ecclesiale che accompagna la vita della Chiesa e dei cristiani, la parrocchia si radica profondamente nel territorio e ha il compito di "far abitare"¹⁰ la tradizione e l'identità ecclesiale in un contesto territoriale e sociale specifico.

A partire dall'Unificazione Italiana (1861), e ancor più nel secondo Dopoguerra dagli anni Cinquanta, l'istituzione parrocchiale ha assunto progressivamente le fattezze di "cuore sociale" dei quartieri, "cittadella cristiana"¹¹ con un ruolo centrale nell'espansione urbana e nella definizione dei nuovi comparti abitativi.¹²

A partire da tale periodo, si sono sviluppati i primi veri e propri

complessi parrocchiali: presidi religiosi, sociali, assistenziali, educativi e identitari nelle comunità locali, concepiti come veri e propri servizi per i nuovi quartieri nella maglia urbana. La lettura dei caratteri morfologici, funzionali e distributivi di tali complessi è spesso rimasta ai margini delle riflessioni e delle ricerche concentrate sulle chiese e sulla loro architettura.

Per delinearne alcuni tratti, occorre richiamare il momento in cui, a partire dagli anni Trenta a Milano, e Cinquanta a Bologna, si è sviluppata una profonda riflessione sul ruolo, sulla forma e sul progetto di questi complessi nella città. Quel periodo rappresenta un punto di svolta nella storia dell'architettura ecclesiastica: tali manufatti, concepiti in stretta relazione alla pianificazione urbana, hanno contribuito a creare un sistema capillare di servizi e presidi pastorali nei quartieri, di cui oggi ancora beneficiamo, alimentando un proficuo dibattito, e una ingente produzione teorica e pratica.¹³ **Fig. 3**

Punto focale della riflessione condotta negli ambienti bolognesi e milanesi del secondo Novecento è la concezione del complesso ecclesiale quale sistema unitario, che faccia fronte alle esigenze liturgiche e pastorali, ma anche sociali e urbane, teorizzando una quasi totale sovrapposizione dei temi relativi all'architettura della chiesa, la pianificazione dei quartieri, i valori della comunità cristiana e le dinamiche sociali urbane. Tali complessi divengono così veri e propri "elementi di connessione" dei nuovi quartieri.¹⁴

Il fine ultimo non era solo la chiesa: era la chiesa nel quartiere e il progetto avanzava paritetico su due fronti: architettura moderna per la verità liturgica, e trasformazione in quartieri delle maglie urbane senza qualità.¹⁵

In tale ambito si inizia, di fatto per la prima volta, a riflettere sull'unitarietà dei complessi, come luoghi sociali ove il culto, l'educazione, la cultura e lo sport vivano insieme, e ove la qualità stessa degli edifici irradi energia vitale per i quartieri periferici. In occasione della pubblicazione degli atti del Primo Congresso Nazionale di Architettura Sacra, tenutosi a Bologna nel 1955, si definisce il "complesso parrocchiale tipo," costituito da chiesa, aule per la catechesi, canonica, sala-cinema e sede delle Opere parrocchiali.¹⁶ Nello stesso periodo, sulle pagine del Comitato Nuove Chiese di Milano si leggono le indicazioni affinché i nuovi edifici siano integrati nei quartieri: accessibili, riconoscibili e moderni.¹⁷ **Fig. 4**

La vocazione collettiva e pubblica di questi edifici è ancora oggi suggerita dalle linee guida vigenti per la progettazione delle nuove Chiese del 1993:¹⁸

Il rapporto tra chiesa e quartiere ha valore qualificante rispetto ad un ambiente urbano non di rado anonimo, che acquista fisionomia (e spesso anche denominazione) tramite questa presenza, capace di orientare e organizzare gli spazi esterni circostanti



3

ed essere segno della istanza divina in mezzo agli uomini. Ciò significa che il complesso parrocchiale deve essere messo in relazione ed entrare in dialogo con il resto del territorio, deve anzi arricchirlo.¹⁹

L'eredità della costruzione dei complessi parrocchiali moderni continua a interrogare i progettisti contemporanei. Sebbene oggi si intervenga in modo molto più contenuto rispetto al passato, questi devono confrontarsi con la realizzazione di chiese e complessi spesso inseriti in lotti incastonati nel tessuto consolidato, definendo con esso correlazioni, gerarchie, affermazioni e nascondimenti.²⁰ In questo senso, alcune esperienze recenti, sia italiane sia europee, testimoniano un'attiva ricerca sull'architettura della chiesa e sulle relazioni di questa con i locali pastorali. **Fig. 5**

PARROCCHIE, ORATORI E SERVIZI NELLA CITTÀ CONTEMPORANEA

L'eredità dello sviluppo dei complessi parrocchiali del Novecento, unita a quella dei complessi più antichi, costituisce un ingente "patrimonio vivente,"²¹ ancora attivamente impegnato nelle città, seppur con variazioni nel suo utilizzo. La "parrocchia," o, in un termine più popolare, "l'oratorio" – inteso qui in senso fisico –, è ancora ampiamente conosciuta e riconosciuta in ambito italiano, almeno dal punto di vista urbano e sociale, se non sempre su quello spirituale e religioso.²²

Anche le chiese parrocchiali continuano a rappresentare punti di riferimento per gli abitanti, rafforzandosi come espressione della comunità locale e delle sue dinamiche di interazione e coesione sociale in quei territori. Tale ambito è oggetto di studi e ricerche a livello sociologico, urbanistico e pastorale.²³ In questo contesto, l'oratorio può essere visto come un "dispositivo educativo integrato, con il suo impianto complessivo e articolato, ha risposto adeguatamente per decenni a molteplici esigenze educative, sia famigliari che sociali, e soprattutto ecclesiali," grazie anche alla continuità spaziale tra "oratorio e chiesa," tra "dimensione educativo-ricreativa e dimensione religiosa personale."²⁴ In città come Milano, questi luoghi si rivelano ancora fondamentali per la trama dei quartieri, spesso rappresentando gli unici spazi di aggregazione "di vicinato," e promuovendo esperienze educative "di prossimità."²⁵ Essi esercitano un impatto primario sulle fasce giovanili, soprattutto attraverso pratiche come lo sport, ma conservano anche il potenziale di coinvolgere altre fasce d'età e differenti comunità, sebbene vi siano difficoltà di gestione e di organizzazione, delle attività e delle proposte. Diverse iniziative a livello locale e nazionale promuovono lo sviluppo di attività, e la riqualificazione di parrocchie e oratori, nell'ottica di potenziare i luoghi per l'aggregazione giovanile, riconoscendo a tali ambiti un compito educativo primario.²⁶ **Fig. 6**

La presenza delle cosiddette "infrastrutture religiose," in cui si annoverano chiese e oratori, è sistematizzata nei Piani



4

Urbanistici recenti, nei quali queste strutture vengono mappate e considerate come servizi al cittadino, paragonabili alle altre tipologie di servizi collettivi dei quartieri.²⁷ Nonostante il riconoscimento di questo valore sociale e urbano, sono però ancora poche le analisi approfondite che studiano la situazione attuale di tali complessi nelle città, le loro caratteristiche e le loro implicazioni nella trama dei servizi territoriali.

Oltre ciò, il cambiamento delle esigenze che tali ambiti si trovano ad affrontare – dall'utenza alle tipologie di attività svolte –, e il sottoutilizzo o l'obsolescenza funzionale e fisica di alcune strutture, pongono alla comunità scientifica importanti interrogativi su come trasformare e valorizzare questi complessi, affinché possano continuare a essere risorse significative per le città.

LE RICERCHE MILANESI

Alla luce delle premesse esposte, la ricerca si è concentrata sull'analisi dei complessi parrocchiali milanesi, con l'obiettivo primario di delineare un quadro realistico della città ecclesiastica in relazione alla città pubblica.

Milano si è rivelata un terreno particolarmente fertile per molteplici sperimentazioni e occasioni di indagine: la disponibilità di un vasto patrimonio di dati e di una bibliografia consolidata, che riguarda sia le chiese storiche sia i complessi parrocchiali moderni, ha facilitato una lettura approfondita, architettonica e urbana, del fenomeno.²⁸

La scelta di focalizzarsi su un contesto specifico, anziché affrontare il tema su scala nazionale o internazionale, ha consentito un'analisi più dettagliata delle relazioni tra gli aspetti architettonici e funzionali degli edifici, e le dinamiche urbane e sociali che li coinvolgono. L'ambito milanese si presenta particolarmente stimolante per affrontare il tema, in quanto

la Chiesa nella città è stimolata e provocata quotidianamente a confrontarsi con un contesto territoriale complesso, articolato, mutevole e per certi aspetti sfuggente. A differenza dell'ambito provinciale, i diversi e molteplici piani che costituiscono il vissuto di una città come Milano si incontrano, si confrontano e si intrecciano, generando una condizione di profonda permeabilità, scambio e multiappartenenze. La Chiesa nella città è quotidianamente provocata a porsi in ascolto di essa.²⁹

L'ampiezza e la capillarità del patrimonio parrocchiale a Milano sono rilevanti: le 169 parrocchie presenti nella sola città stretta offrono la possibilità di ragionare su un patrimonio diffuso che si integra nella trama dei quartieri, interrogando in profondità il territorio di riferimento.³⁰ Il patrimonio religioso milanese è inoltre inserito all'interno del Piano di Governo del Territorio ("Milano 2030" – Piano per le Attrezzature Religiose), che mappa le strutture esistenti e individua le aree di nuova edificazione, considerando le



5



6

attrezzature religiose come servizi essenziali per il cittadino multiculturale, da inserire nel quadro più ampio dei servizi di prossimità.³¹

Il percorso di ricerca ha inteso impostare un assetto metodologico volto a restituire, in modo sistematico, il ruolo urbano, sociale, funzionale, immobiliare, e i caratteri architettonici e morfotipologici delle parrocchie nella città contemporanea. Tale metodo si fonda su una ricognizione georeferenziata dei complessi esistenti nella città, condotta attraverso una mappatura estensiva del territorio, e sull'analisi approfondita di un campione rappresentativo, selezionato secondo criteri tipologici, temporali e territoriali. Le indagini hanno combinato strumenti qualitativi e quantitativi, includendo analisi dei dati catastali e urbanistici, rilievi diretti, questionari rivolti alle comunità parrocchiali, interviste ed elaborazione di indicatori statistici utili a valutare la consistenza edilizia, lo stato di conservazione, l'uso e la gestione degli spazi, le trasformazioni avvenute e le potenzialità dei manufatti.

In primo luogo, si è realizzata una mappatura a scala urbana della rete delle parrocchie, un lavoro avviato dalla Diocesi di Milano e successivamente perfezionato per scopi di ricerca. In secondo luogo, è stata condotta un'analisi a campione di complessi parrocchiali di epoche e collocazioni diverse, con un approccio multidisciplinare e multiscalare, supportato da strumenti cartografici, analisi multicrite-

riali e momenti di dialogo con le comunità.³² **Fig. 7**

L'esito principale di tali ricerche è stato un approfondimento consapevole dello stato attuale del sistema ambrosiano e delle sue caratteristiche, accompagnato dallo sviluppo di uno strumento di analisi capace di guidare le possibili trasformazioni future.

I dati raccolti costituiscono una base essenziale per affrontare alcune tematiche, che si sintetizzano di seguito.

Aspetti urbani e contestuali

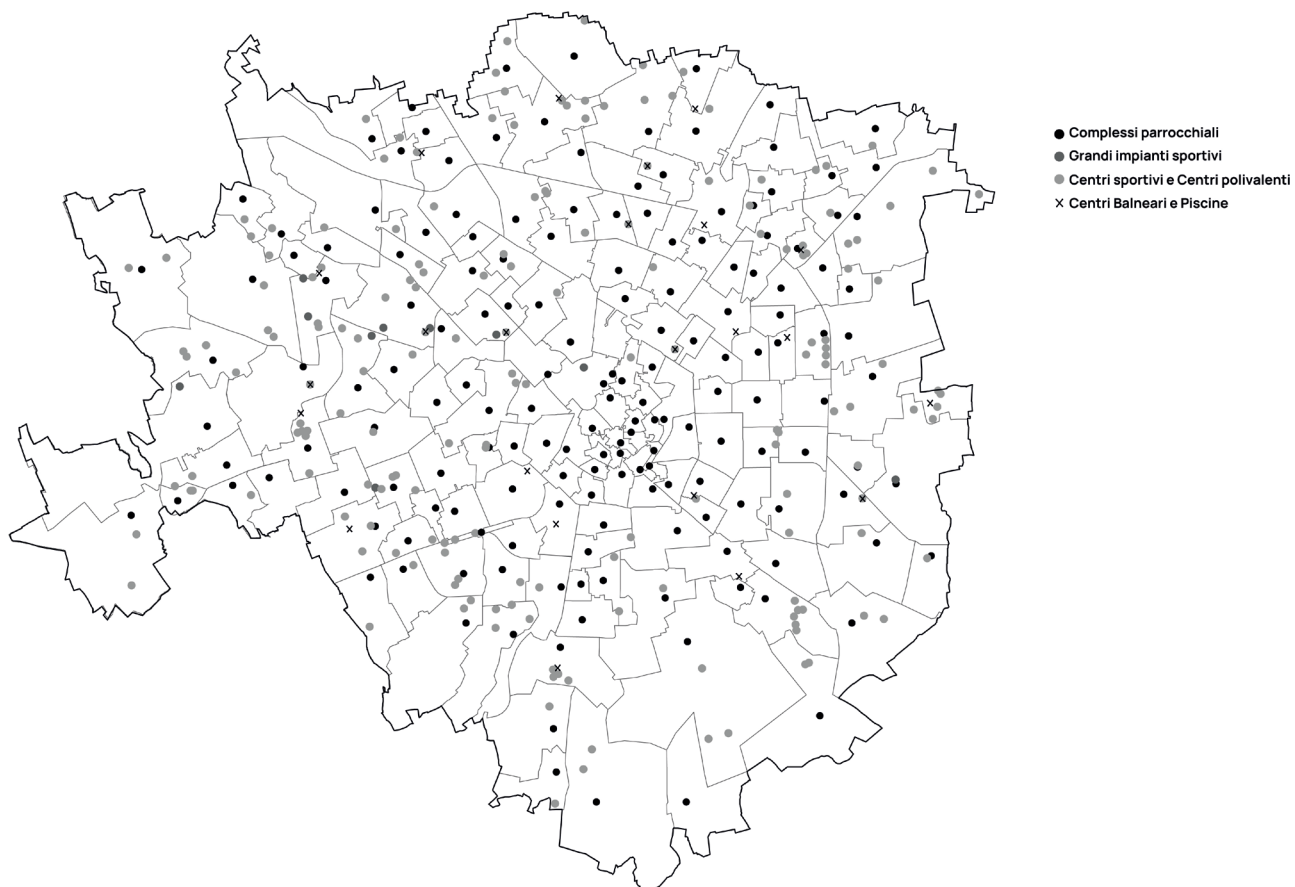
Il primo ambito di indagine riguarda la relazione dei complessi parrocchiali con i quartieri in cui sono inseriti. Per natura, diffusione e rilevanza immobiliare, i complessi parrocchiali milanesi sono strettamente interconnessi con i contesti urbani di riferimento. Attraverso strumenti GIS e analisi cartografiche, si sono correlati la rete parrocchiale con i parametri demografici, la dotazione di verde, la mobilità e la presenza di servizi.³³

Dalle mappature condotte emerge una considerazione cruciale: i complessi parrocchiali costituiscono una rete, capillare e accessibile, di beni e immobili, caratterizzata dalla ripetizione di spazi tipici – come campi da gioco, teatri e cortili – che promuovono una forte relazione con la città. Questa rete apre a riflessioni sulle possibili sinergie tra le strutture collettive di vicinato e gli spazi urbani, ad esempio tra parrocchie e scuole, parrocchie e spazi pubblici, o par-



7

8





9

rocchie e servizi sportivi di quartiere. **Fig. 8**

Tale lettura diventa sempre più urgente dal punto di vista non solo pastorale, ma anche immobiliare, in un'epoca di scarse risorse, umane e materiali, che richiede modalità di gestione integrata di beni e spazi – come nel caso delle unità pastorali³⁴ – basate sulla conoscenza di un sistema ampio che superi la singola chiesa parrocchiale.

La relazione tra parrocchie e quartieri richiede quindi una riflessione sull'organizzazione amministrativa, dato che non sempre le maglie della città pubblica e di quella ecclesiastica coincidono. **Fig. 9** Al contempo, la tradizionale influenza territoriale della parrocchia deve confrontarsi con le mutate forme di vita e mobilità, nonché con le specificità demografiche, sociali e funzionali dei quartieri, che impongono sfide nuove.

Il caso di Città Studi a Milano, che possiamo utilizzare quale esempio di alcuni concetti, dimostra come una parrocchia inserita in un contesto caratterizzato da una forte presenza giovanile e studentesca, e dalla vicinanza ai grandi Atenei cittadini, debba ripensare il proprio ruolo a molti livelli: funzionale, sociale, pastorale, architettonico, identitario e di servizio. La caratterizzazione del quartiere influisce direttamente sull'uso del complesso e sulla trasformazione degli spazi interni.³⁵

Le analisi e la geo-referenziazione di dati – ad esempio quelli relativi all'iniziazione cristiana – mostrano che la

frequentazione della parrocchia si estende ben oltre il tradizionale confine parrocchiale. **Fig. 10**

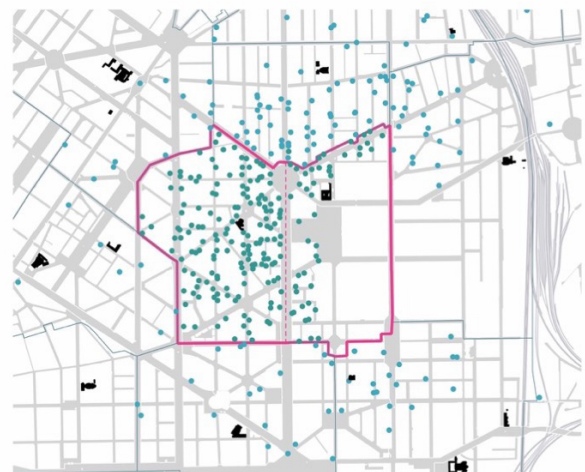
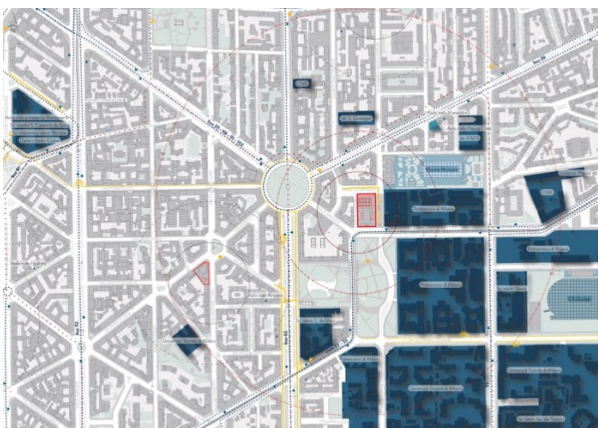
Tali letture suggeriscono l'urgenza di ragionare sulla parrocchia a una scala sovralocale, e dimostrano come la conoscenza sistemica del patrimonio sia un presupposto imprescindibile per qualsiasi futura progettazione o trasformazione.

Aspetti architettonici, tipologici e valoriali

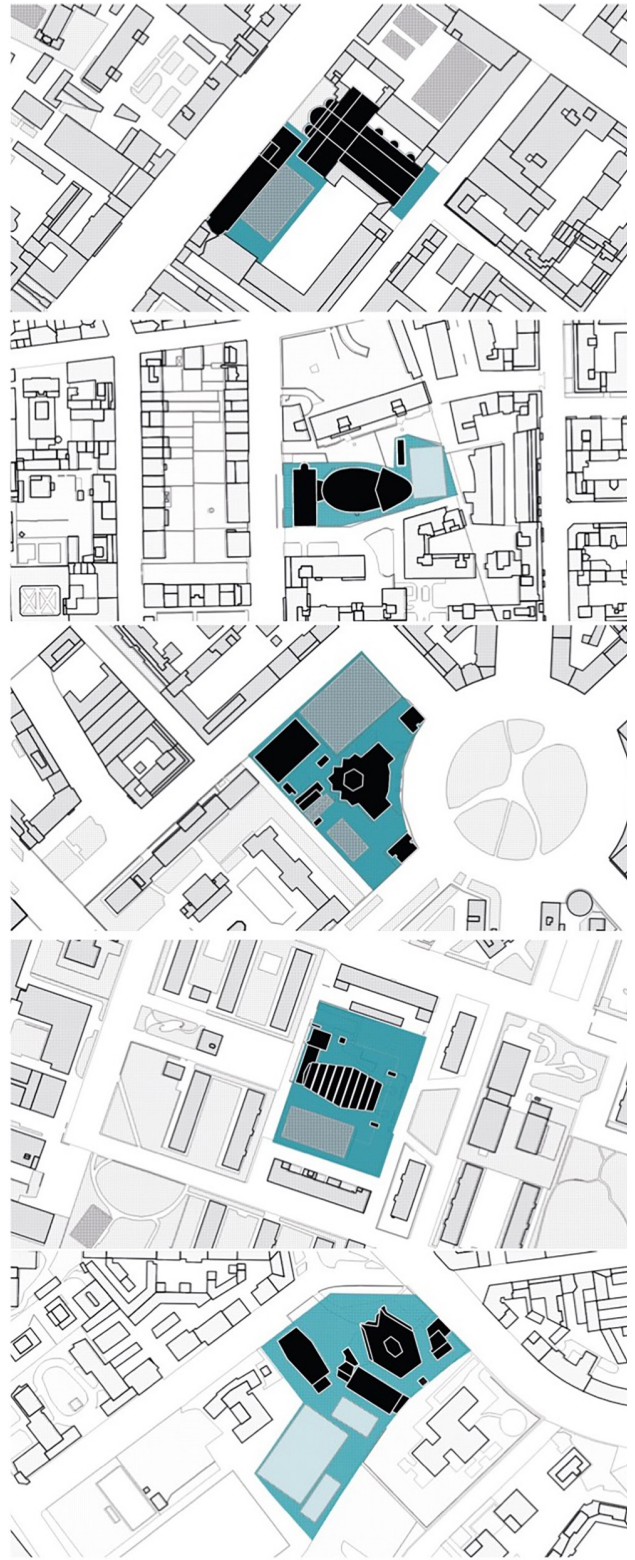
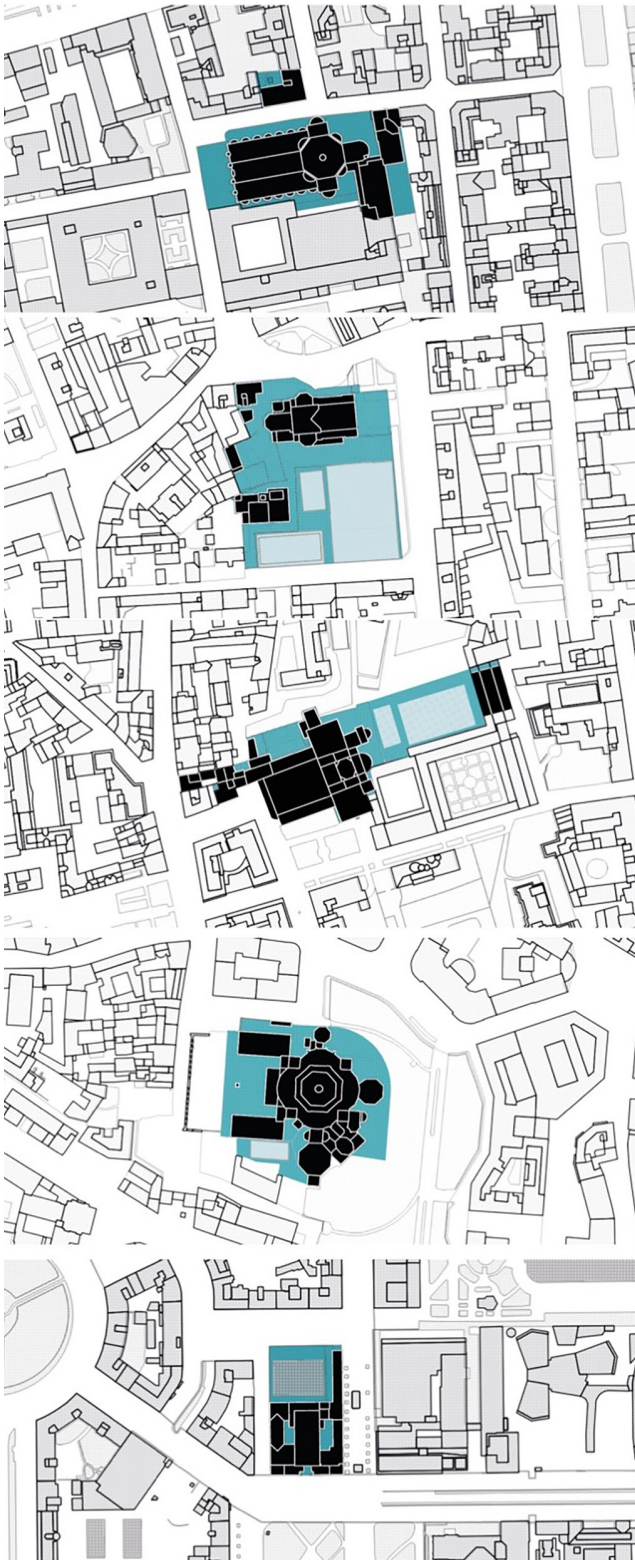
La mappatura a scala urbana e di quartiere non fornisce indicazioni su qualità e natura dei complessi, che richiedono un'analisi più puntuale. La seconda riflessione si concentra quindi sull'organizzazione spaziale, funzionale, architettonica e tipologica delle parrocchie.

Sebbene studi recenti si siano interrogati sulla natura di questi complessi, soprattutto in relazione a casi contemporanei, permangono numerose lacune nella comprensione della loro organizzazione interna, che non può essere ridotta a una semplice somma di addendi,³⁶ bensì deve riconoscere una gerarchia che mantenga la chiesa come fulcro e centro, attorno a cui ruotano le altre funzioni.³⁷

L'analisi di un campione significativo distribuito nella città mostra una varietà di casi: dalle basiliche del centro storico, soggette a successive addizioni spesso poco omogenee, fino ai complessi periferici moderni, progettati in modo unitario (tipici dei tempi di Montini e Schuster), e



● Frequentanti che abitano nel territorio parrocchiale ● Frequentanti che non abitano nel territorio parrocchiale





12a

10

Quartiere di Città Studi a Milano e Parrocchia di San Pio X. Analisi urbane (progetto di ricerca SPèS, Politecnico di Milano, 2021).

11

Articolazione planimetrica di alcune parrocchie milanesi oggetto della ricerca (elaborazione a cura dell'autore, 2025).

12a I 12b

Analisi funzionale delle parrocchie di Santa Maria Rossa in Crescenzago e Sant'Ildefonso, Milano (elaborazione a cura dell'autore, 2025).

13

Sezione del complesso parrocchiale di San Carlo alla Ca' Granda, Luigi Grigioni e Guglielmo Giani, Milano 1957-60 (Archivio Storico Diocesano, 1958).

14

Chiesa di San Pio X, Giuseppe Chinigher, Milano 1951-53. Vista del progetto da Piazza Leonardo da Vinci e fotografia d'epoca dell'interno (Fondo Chinigher, Archivi Storici Politecnico di Milano, 1953).

altri casi in cui l'edificio di culto, storico e di valore artistico, convive con immobili di scarso valore identitario, ma ampiamente utilizzati dalla comunità. **Fig. 11**

Appare fondamentale, da questo punto di vista, interrogarsi sulle relazioni tra le parti, e su come oggi tali complessi agiscano e interagiscano nel tessuto urbano consolidato.

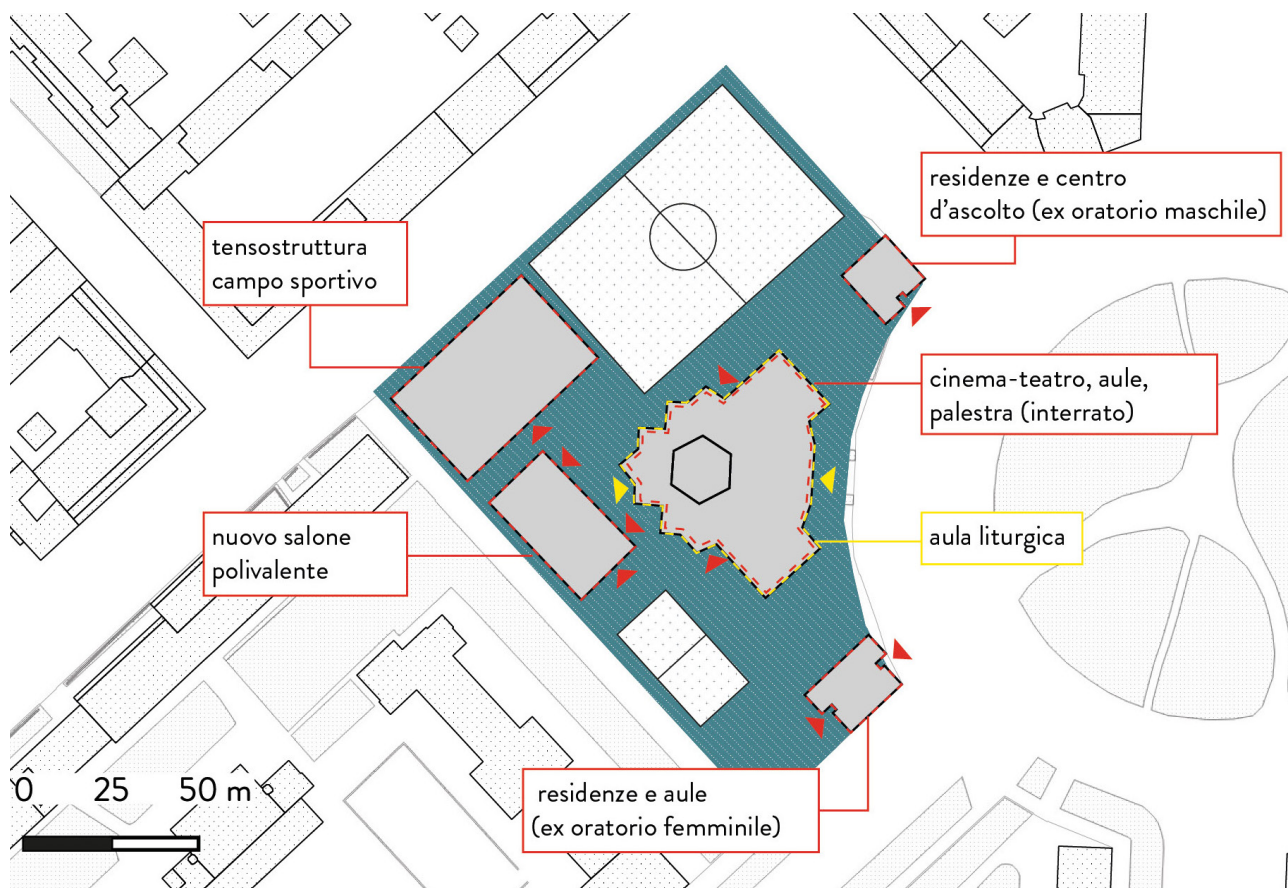
Fig. 12

Un ulteriore aspetto riguarda l'analisi valoriale di questi manufatti. Accanto a complessi autoriali, ampiamente studiati, vi sono numerosi esempi, più modesti, i quali hanno avanzato ragionamenti sul progetto di una parrocchia cittadina. **Fig. 13**

Ad esempio, la città di Milano è disseminata di chiese e complessi parrocchiali del Novecento spesso oggetto di incomprensioni e talvolta dis-affezioni, di quella che si può definire una sorta di "indeterminatezza valoriale," che introducono una serie di tematiche legate alla loro inefficienza, inefficacia, obsolescenza precoce, nonostante il valore affettivo per le comunità.³⁸

Aspetti patrimoniali e trasformativi

La complessità del patrimonio parrocchiale solleva questioni specifiche riguardo agli approcci di valorizzazione. Questo patrimonio, parte integrante di quello ecclesiastico, si distingue per la sua natura vivente, attiva, in continua



12b

trasformazione e multifunzionale, che lo differenzia da altre tipologie. In questi termini, la valorizzazione di tali beni deve legarsi alla considerazione del loro valore testimoniale e universale,³⁹ più che sul valore formale o artistico del singolo manufatto, spesso non riconosciuto come di interesse storico-architettonico.

Indipendentemente dall'origine storica e tipologica, è frequente la presenza di spazi sottoutilizzati o utilizzati solo in alcuni momenti, non più rispondenti alle esigenze attuali. Ad esempio, molte parrocchie hanno sale cine-teatro abbandonate, mentre in altre il luogo di culto stesso è scarsamente frequentato, o addirittura si riscontra una ridondanza di chiese rispetto alle necessità reali della comunità (è il caso di molte parrocchie milanesi che contano più di una chiesa).⁴⁰

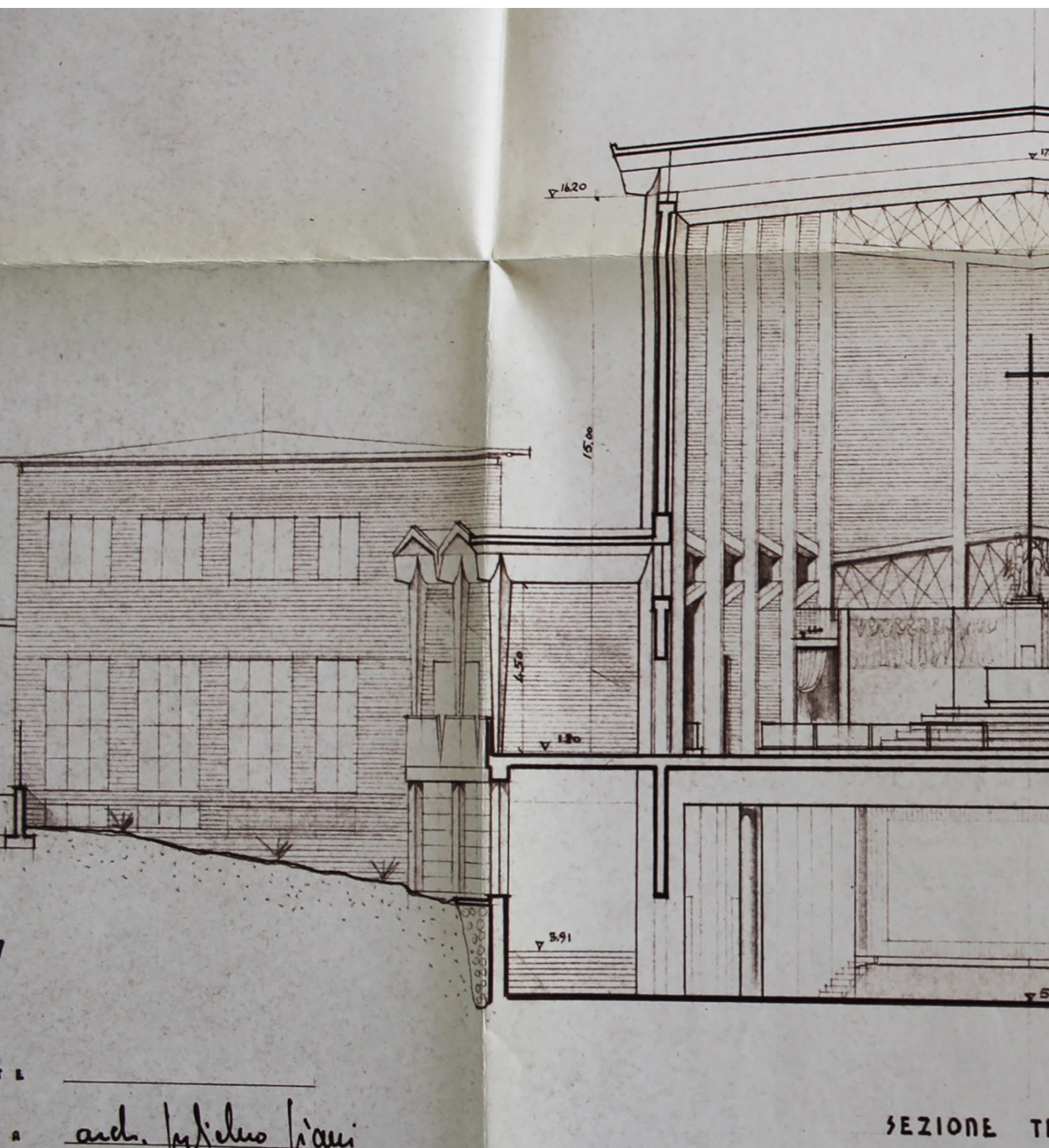
Le considerazioni svolte sinora mostrano come la trasformazione e la valorizzazione di tali complessi debbano fondarsi un'analisi attenta del contesto di riferimento e del ruolo contemporaneo che la parrocchia in esame può svolgere. Tornando al caso di Città Studi, la chiesa di San Pio X illustra bene questo processo. Progettata negli anni Cinquanta da Giuseppe Chinigher,⁴¹ si trova oggi in una fase di profonda riconsiderazione. **Fig. 14** Adoperata come cappella universitaria, fa riflettere alcune progettualità in corso sulla sua vocazione di chiesa giovanile – ove la partecipazione alla

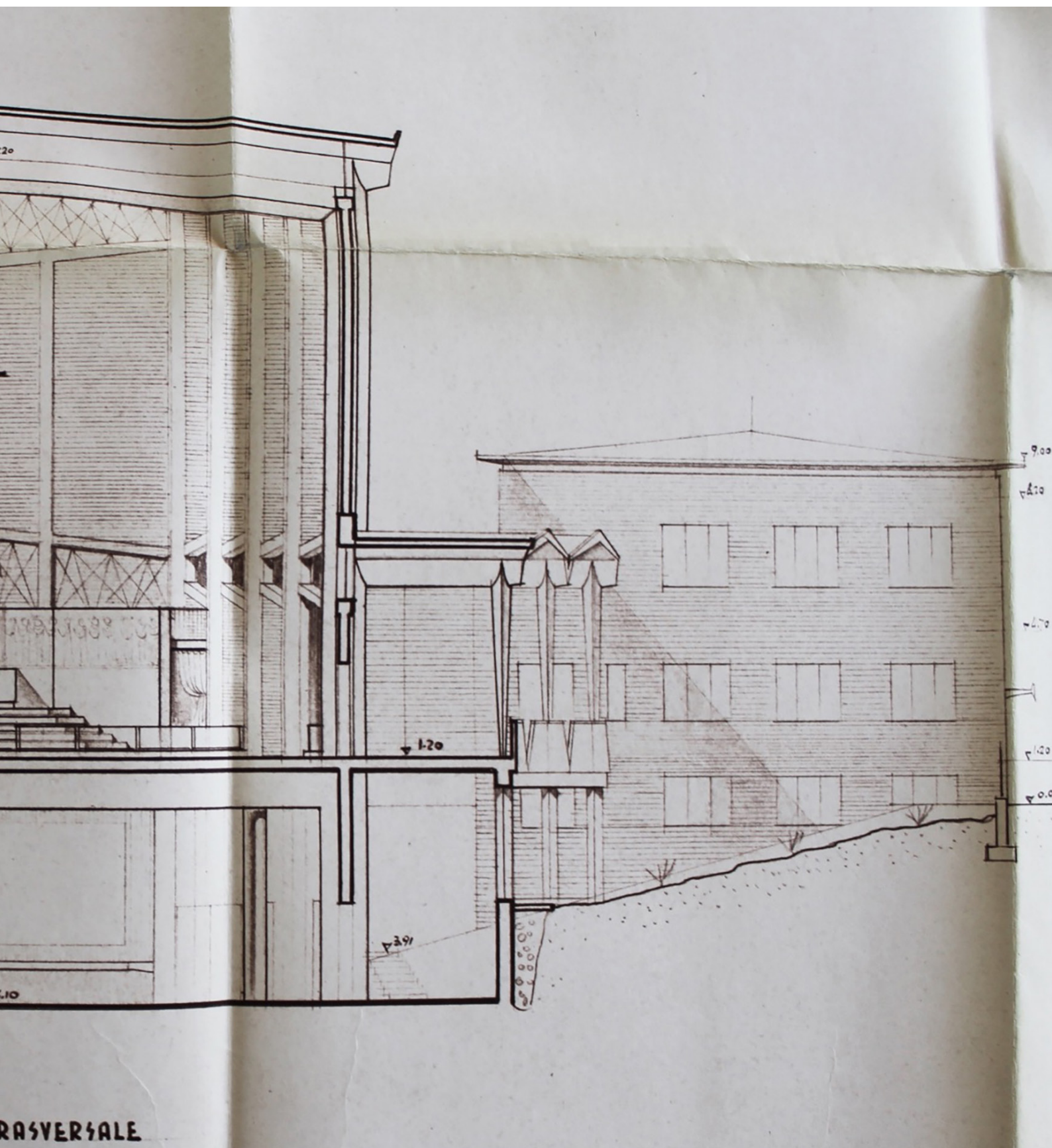
celebrazione è solamente uno dei momenti che vede riunita la comunità studentesca cattolica in quel luogo – suggerendo determinate soluzioni, anche spaziali, per la chiesa e gli spazi di aggregazione a essa legati.

Questo è solo uno dei casi di cui la città è ricca, oggi in procinto di essere riconsiderati, e che hanno bisogno di un ripensamento secondo le reali esigenze dei frequentanti, oltre che in termini di adeguamento liturgico, dato che molte costruzioni risalgono a un'epoca pre-conciliare.⁴² Ci troviamo di fronte a un patrimonio ingente che richiederà una riflessione profonda e numerose trasformazioni, con implicazioni importanti, ad esempio, sulla gestione delle parrocchie come sistemi integrati, sul riuso di edifici ridondanti o non più utilizzati.

PROSPETTIVE

Le ricerche condotte intendono proporre una visione sistemica e interdisciplinare focalizzata su un oggetto preciso: il complesso parrocchiale come organismo edilizio complesso nella città. Il lavoro si pone non solo come contributo descrittivo, ma come tentativo di costruire un metodo che possa essere applicato in altri contesti urbani e diocesani. La ricostruzione della natura e dell'identità di tali manufatti, intrecciata con la storia sociale, pastorale e architettonica, apre la strada a nuove chiavi di lettura e a







14

questioni emergenti nella valorizzazione di questi attori urbani, che richiederanno strumenti e riflessioni sempre più adeguati alla loro trasformazione. Questa visione rappresenta un primo tassello di conoscenza con il valore di svelare nuove prospettive di ricerca ancora da approfondire. La parrocchia si conferma un'istituzione complessa e articolata, la cui configurazione spaziale non può prescindere dalla sua origine e identità sociale e collettiva, oltre che culturale e cultuale. Essa testimonia, ancor oggi, il proprio ruolo *nella città e per la città*, incarnando valori e pilastri di una cultura e identità profondamente italiana. La riscoperta del nesso parrocchia-città, apparentemente indebolito dalla mancanza di legami e di rapporti con i territori della società contemporanea, si dimostra ancora di valore, o, per lo meno, quale valore da disvelare. Riconsiderare i complessi parrocchiali esistenti in questi termini pone infine domande cruciali anche in termini progettuali: quali parrocchie stiamo consegnando al futuro delle nostre città? Come dovrebbe essere progettato un complesso parrocchiale contemporaneo? Risposte compiute potremo darle solo con il tempo, ma auspicabilmente esse andranno nella direzione indicata da Montini,⁴³ affinché chiese e complessi parrocchiali tornino a essere vere *case del popolo*, e presidi di bellezza e significato per la città.

¹ Giovanni Battista Montini Cardinale Arcivescovo, "Introduzione," in *Le nuove chiese di Milano 1950-1960*, cur. Arturo Faccioli (Comitato per le nuove chiese, Arcivescovado di Milano, 1962), 8-9.

² Tra diversi contributi interessanti sul tema, si segnalano: Paola Briata, *Multiculturalismo senza panico. Parole, territori, politiche nella città delle differenze* (FrancoAngeli, 2019); Guendalina Salimei, *Architettura Dialogo Religione* (LetteraVentidue, 2020); Severino Dianich, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura* (Edizioni San Paolo, 2008); Claudia Manenti, cur., *La chiesa nella città a 50 anni dal Concilio Vaticano II* (Bononia University Press, 2016).

³ Timothy Verdon, "Sacred Space," *Area* 147 (2016): 20.

⁴ Giovanni Zamberletti, "Obiettivi del concorso," in *La progettazione dello spazio liturgico: concorso nazionale per tre nuovi complessi parrocchiali*, cur. Ernesta Caviola, Romano Garavaglia e Adriana Piccolo (Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1990), 15.

⁵ Maria Antonietta Crippa, "L'esperimento pastorale del card. Giovanni Battista Montini nella diocesi ambrosiana," in *La diocesi di Milano e le nuove chiese 1954-2014*, cur. Laura Lazzaroni (Centro ambrosiano, 2016), 61-96.

⁶ Santi Giancarlo, *L'architettura delle chiese in Italia. Il dibattito, i riferimenti, i temi* (Qiqajon, 2012), 94.

⁷ Ultimo accesso 27 giugno 2025, www.beweb.chiesacattolica.it. Nel portale, oltre che il censimento digitale delle opere mobili e immobili della Chiesa Cattolica italiana, si trova un glossario fornito di architettura liturgica.

⁸ Enzo Bianchi e Renato Corti, *La parrocchia* (Qiqajon, 2004), 15.

⁹ Definizione da Treccani, *Dizionario di Storia* (2011), ultimo accesso 27 luglio 2025, [www.treccani.it/enciclopedia/parrocchia_\(Dizionario-di-Storia\)/Parrocchia_](http://www.treccani.it/enciclopedia/parrocchia_(Dizionario-di-Storia)/Parrocchia_).

¹⁰ Luca Bressan, "Regole di un discorso sulla parrocchia oggi," in *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, cur. Lucio Soravito e Luca Bressan (Edizioni Messaggero, 2007), 26.

¹¹ Andrea Longhi, cur., *Storie di chiese storie di comunità. Progetti cantieri architetture* (Gangemi Editore, 2017), 75.

¹² Per un inquadramento esaustivo sul ruolo della parrocchia nella società italiana e sullo sviluppo della sua natura sociale si fa riferimento ad alcuni testi in particola-

re: Pietro Borzomati, "La parrocchia," in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, cur. Mario Isnenghi (Laterza, 1997) 67–91; Vittorio De Marco, "La parrocchia," in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, cur. Marco Impagliazzo (Guerini e Associati, 2004), 181–203; Giovanni Tassani, "L'oratorio," in *I luoghi della memoria*, 136–72.

¹³ Si fa riferimento, in particolare, alle esperienze di Bologna e di Milano, dove la riflessione pastorale e urbana di una committenza illuminata – quali il Cardinal Lercaro a Bologna (1952–68), e il Cardinal Schuster (1929–54), prima, e Montini (1954–63), poi, a Milano – ha prodotto una stagione di architettura moderna che ha segnato le città e la storia dell'architettura ecclesiastica. All'interno della vasta bibliografia occorre segnalare, anzitutto, i documenti relativi ai Comitati per le Nuove Chiese nelle due città e i numeri della rivista *Chiesa e Quartiere* che ha testimoniato il fervore architettonico e teorico dell'epoca. Inoltre, in sintesi, si indicano quali fonti principali per un quadro complessivo su Bologna: Giacomo Lercaro, *La chiesa nella città. Discorsi e interventi sull'architettura sacra* (San Paolo, 1996); Glauco Gresleri, Maria Beatrice Bettazzi e Giuliano Gresleri, *Chiesa e Quartiere, storia di una rivista e di un movimento per l'architettura a Bologna* (Editrice Compositori, 2004); Claudia Manenti, cur., *Il Cardinale Lercaro e la città contemporanea* (Editrice Compositori, 2010); Glauco Gresleri, cur., *Parole e linguaggio dell'architettura religiosa: 1963-1982; Vent'anni di realizzazioni in Italia*. (Faenza Editrice, 1983). Su Milano: Maria Antonietta Crippa, "L'arcidiocesi di Milano. Campo sperimentale della pastorale di Giovanni Battista Montini. Il sistema di parrocchie e nuove chiese," *Annali della Pontificia Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* (2015): 49–75; Giancarlo Santi, "Il ruolo della committenza nella diocesi ambrosiana," *Le nuove chiese della diocesi di Milano 1945-1993*, di Cecilia De Carli (Vita e Pensiero, 1994): 27–38.

¹⁴ Tali concetti si trovano ben espressi in alcuni volumi che riguardano quel periodo in generale, e non solamente gli ambiti milanesi e bolognesi, quali: Lazzaroni, *La diocesi di Milano e le nuove chiese*; Andrea Longhi e Carlo Tosco, *Architettura Chiesa e Società in Italia (1948-1978)* (Edizioni Studium, 2010); Carla Zito, *Casa tra le case, Architettura di chiese a Torino durante l'episcopato del cardinale Michele Pellegrino (1965-1977)* (Effatà Editrice, 2013).

¹⁵ Gresleri, Bettazzi, Gresleri, *Chiesa e Quartiere*, 27.

¹⁶ Centro di studio e informazione per l'architettura sacra, *Dieci anni di architettura sacra in Italia, 1945-1955* (Ufficio tecnico organizzativo arcivescovile, 1956), 435.

¹⁷ Comitato Nuove Chiese, "Comitato per le nuove chiese nell'archidiocesi di Milano: relazione ufficiale per gli anni 1937-1953," supplemento alla *Rivista diocesana milanese* XLIII, n. 3 (1954).

¹⁸ Monsignor Giancarlo Santi, al quale si dedica il presente contributo, è stato acceso sostenitore dell'importanza del dialogo tra chiese e città, testimoniato da numerosi scritti e riflessioni, nonché da dialoghi con chiunque abbia avuto la fortuna di conoscerlo. Tra i volumi pubblicati: Giancarlo Santi, *Nuove chiese italiane (1861-2010)* (Vita e Pensiero, 2016); Giancarlo Santi, *Elementi di architettura della chiesa. Dieci lezioni introduttive* (Vita e Pensiero, 2018); Giancarlo Santi, *Nuove chiese italiane (1861-2010)* (Vita e Pensiero, 2016).

¹⁹ Conferenza Episcopale Italiana, *La progettazione di nuove chiese. Nota Pastorale* (Commissione Episcopale per la Liturgia, 1993), 55.

²⁰ Per un panorama sul tema a livello italiano occorre rileggere l'esperienza maturata negli ultimi decenni dell'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici e l'Edilizia di Culto della Conferenza Episcopale Italiana, e dei concorsi di progettazione per la costruzione di nuove chiese e complessi parrocchiali. Alcuni contributi specifici sul tema si trovano in: Francesca Daprà e Giulia De Lucia, "Twenty years of clients for religious architectures: projects, processes and results of contemporary Italian churches," *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 10, n. 1 (2023): 32–47; Luigi Bartolomei, cur., "Le chiese di quest'ultimo lustro," *Il Giornale dell'Architettura* (2017), <https://inchieste.ilgiornaledellarchitettura.com/chiese-ultimo-lustro/>; Emanuele Cavallini e Francesca Daprà, "I Progetti Pilota della Conferenza Episcopale Italiana," *Il Giornale dell'Architettura* (2017): 6–9; Jacopo Benedetti, cur., *Comunità e Progettazione* (Gangemi Editore, 2021). Sul fronte internazionale, è utile ricordare la ricca pubblicistica legata ai Convegni Liturgici del Monastero di Bose (1994–2019) e il Congresso internazionale de arquitectura religiosa contemporánea organizzato dalla Universidade da Coruña (2007–24). I volumi di Andrea Longhi, *Luoghi di culto. Architetture 1997-2007* (Motta Architettura, 2008), di Esteban Fernández-Cobián, *Arquitectura religiosa del siglo XXI en España* (Diseño, 2019) e quello recente di Mario Botta, *Il cielo in terra. Un secolo di chiese e cappelle nell'architettura moderna e contemporanea* (Libri Scheiwiller, 2023), forniscono un utile spaccato per approcciarsi al tema dei luoghi di culto nella produzione internazionale.

²¹ Il concetto di "patrimonio religioso vivente" e delle sue implicazioni in termini anche di tutela e conservazione sono riprese da un'interessante occasione di dialogo inter-culturale e inter-religioso promosso dall'ICCROM, *Conservation of Living Religious Heritage*, nel 2003, la cui sfida di riflessione era concentrata sulla riconciliazione tra la fede e l'utilizzo di tali spazi con le istanze di conservazione. Gli atti sono pubblicati in: Herb Stovel, Nicholas Stanley-Price e Robert Killick, cur., *Conservation of Living Religious Heritage, Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: conserving the sacred* (ICCROM, 2005).

²² Alcune riflessioni sul ruolo dei complessi parrocchiali nel paesaggio urbano sono contenute in un contributo precedente dell'autore di questo contributo: Francesca Daprà, "Cultural-Ecclesiastical Heritage in the Urban Landscape: hints and strategies for a systemic enhancement," *EdA International Journal of Architecture and Engineering* 9, n. 2 (2022): 155–65.

²³ Tra le più recenti pubblicazioni sul tema si vedano: "Fare. Disfare. Rifare l'oratorio?," dossier in *Note di Pastorale Giovanile*, cur. Pietro Bianchi, Stefano Guidi ed Emanuele

Poletti (gennaio-febbraio 2024); Rosangela Lodigiani e Veronica Riniolo, cur., *Il "posto" degli oratori. Una mappa delle proposte educative e ricreative per adolescenti a Milano* (FrancoAngeli, 2024).

²⁴ Stefano Guidi, "Alcune premesse e chiavi di lettura," in *Note di Pastorale Giovanile*, 11.

²⁵ Elena Granata, "La seconda vita degli oratori: palestre di gratuità, di immaginazione e di ecologia," in *Il "posto" degli oratori*, 145.

²⁶ È il caso, tra gli altri, del bando Cariplo "Porte Aperte. Promuovere spazi di aggregazione giovanile e alleanze territoriali a partire dagli oratori," in cui si considera la rete degli oratori quale "risorsa strategica da preservare e promuovere sia per la presenza diffusa e capillare, sia per aver storicamente interpretato una funzione educativa e aggregativa importante per le comunità. Gratuità, accesso a bassa soglia, dimensione educativa e relazionale, offerta animativa aperta a tutta la comunità di riferimento sono aspetti che da sempre caratterizzano gli oratori." Fondazione Cariplo, testo del Bando "Porte Aperte," ultimo accesso 27 giugno 2025, www.fondazionecariplo.it/static/upload/ban/0001/bando-porte-aperte.pdf.

²⁷ Filomena Pomilio, cur., *Welfare e territorio* (Alinea Editrice, 2009); Isabella Bolgiani, "Attrezzature religiose e pianificazione urbanistica: luci ed ombre, Stato, Chiesa e pluralismo confessionale," *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, n. 28 (settembre 2013): 1–23.

²⁸ I principali riferimenti bibliografici in merito alle chiese milanesi sono: Jacopo Ambrosini, "Chiese di Milano tra 1929 e 1954 nel corso dell'episcopato di Ildefonso Schuster," *Rivista dell'Istituto per la Storia dell'arte lombarda*, n. 7 (2012): 83–92; Giuseppe Arosio, *Chiese nuove verso il terzo millennio, Diocesi di Milano 1985-2000* (Electa, 2000); Marco Borsotti, *Chiese e modernità* (Solferino edizioni, 2017); Comitato Nuove Chiese, "Comitato per le nuove chiese nell'archidiocesi di Milano"; De Carli, *Le nuove chiese della diocesi di Milano*.

²⁹ Stefano Guidi, "Prefazione. Quale oratorio per Milano?," in *Il "posto" degli oratori*, 10.

³⁰ Oratori Diocesi Lombarde, *L'oratorio oggi. Ricerca quantitativa e qualitativa sugli oratori in Lombardia* (Gli sguardi di ODL, 2015).

³¹ I relativi documenti ufficiali sul PGT vigente e sul Piano delle Attrezzature Religiose si trovano sul sito del Comune di Milano, ultimo accesso 27 giugno 2025, <https://www.pgt.comune.milano.it/>.

³² Le ricerche ivi presentate hanno preso avvio dalla tesi di dottorato, discussa dall'autore di questo contributo nel 2020 al Politecnico di Milano, dal titolo "Infrastruttura Sussidiaria. Strategie per la valorizzazione del patrimonio ecclesiastico: il sistema dei complessi parrocchiali ambrosiani." In seguito, una ricerca finanziata dal Polisocial Award 2019 ha approfondito il ruolo degli oratori nella città con particolare riferimento all'ambito sportivo (Progetto di Ricerca SPeS – Sport è Società. Rigenerazione sociale, promozione della salute e inclusione urbana, attraverso la riattivazione del sistema delle infrastrutture sportive degli oratori milanesi – 2021–22), sviluppato al Politecnico di Milano in collaborazione con FOM – Fondazione Oratori Milanesi e CSI Centro Sportivo Italiano.

³³ Sebbene qui vi si faccia breve cenno, una serie esaustiva di mappature alla scala urbana è stata condotta nell'ambito del progetto di ricerca SPeS, di cui si possono trovare gli esiti in alcune pubblicazioni specifiche, quali: Francesca Daprà e Maria Pilar Vettori, "Prossimità e sussidiarietà: il ruolo dei centri parrocchiali nella ricostruzione di una vita collettiva urbana," *Urbanistica Informazioni* 289 (2020): 36–41; Francesca Daprà e Marika Fior, "Rehabilitating the parish facilities as a proximity urban heritage: the milanese experience," in *Good practices for the recovery project beyond the pandemic*, cur. Martina Bosone (La Scuola di Pitagora, 2024), 229–41.

³⁴ Luca Bressan, "Unità pastorali, parrocchie, e presenza della Chiesa nella società," *La rivista del clero italiano*, n. 6 (2007): 426–39.

³⁵ La parrocchia di San Pio X in Città Studi è oggetto di ricerche avviate da alcuni anni al Politecnico di Milano, e recentemente formalizzate tramite una nuova fase volta a definire alcune "Linee Guida per la valorizzazione architettonica e funzionale del complesso parrocchiale" (Contratto di ricerca tra Dipartimento ABC e Parrocchia di San Pio X, 2025). Nell'ambito delle ricerche sono stati condotti due questionari che hanno mostrato il coinvolgimento della popolazione studentesca nell'ambito parrocchiale, oltre che analizzati i suoi spazi e i suoi servizi.

³⁶ Si riferisce a questi concetti Longhi in alcuni contributi tra cui: Andrea Longhi, "Parrocchia, territorio, comunità: linee di ricerca," *Thema. Rivista dei beni culturali ecclesiastici*, n. 8 (2018): 1–3; Longhi, *Storie di chiese storie di comunità*.

³⁷ In occasione della pubblicazione degli esiti del concorso "Tre chiese per il 2000," Monsignor Arosio si esprimeva a riguardo scrivendo: "In un progetto di centro parrocchiale vi è la casa del parroco, il complesso delle opere educative e ricreative assimilabili ad un progetto di scuola con palestra e sala riunioni ma vi è soprattutto la chiesa, destinata a durare nel tempo e ad essere fruita da tutti, dentro e fuori. Altri edifici, anche grandiosi, sono limitatamente goduti dal pubblico che per lo più li ammira all'esterno. Una chiesa non è solo per gli uomini, ma in un certo senso anche "Domus Dei." Giuseppe Arosio, "Idee in corsa," in *La progettazione dello spazio liturgico*, 11–4.

³⁸ Il tema è ampio e non di facile discernimento. Gli aspetti valoriali e di appropriazione legati ai manufatti del Novecento, in genere non solamente ecclesiastici, sono discussi in numerose pubblicazioni da parte di teorici e critici. Una riflessione interessante è contenuta in Stefano Francesco Musso e Giovanna Franco, "The time of the short twentieth century. Growth of values and decay of matter," *TECHNE Journal of Technology for Architecture and Environment*, n. 20 (2020): 255–64. Interessanti su questo fronte anche le pubblicazioni di Docomomo Italia, ultimo accesso 27 giugno 2024, www.docomomoitalia.it.

³⁹ Il concetto di "outstanding universal value," come criterio di definizione di un "bene culturale," è introdotto a partire dal 1972 nei documenti UNESCO. La definizione di tale valore si è evoluta nel tempo con accezioni differenti, ma oggi risulta cardine per la comprensione e per l'avvio di qualunque progettualità sul patrimonio costruito, riconoscendo nel suo essere "testimonianza di civiltà" un valore più alto rispetto a quello meramente immobiliare. Si vedano: *Atti e documenti della Commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico, artistico e del paesaggio* (Casa Editrice Colombo, 1967); "Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage," UNESCO, Ultimo accesso 27 luglio 2025, <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>.

⁴⁰ Per tali affermazioni si fa riferimento alle raccolte dati direttamente condotte dall'autore, nonché dalle ultime ricerche sugli oratori milanesi già menzionate.

⁴¹ Brevi note su questa chiesa di scarsa fama si trovano in: Faccioli, *Le nuove chiese di Milano 1950-1960*, 54-6; Natal Mario Lugaro, *La parrocchia milanese di San Giovanni in Laterano* (Parrocchia di San Giovanni in Laterano, 1969).

⁴² Il tema dell'adeguamento liturgico a seguito del Concilio Vaticano II (1962-65) delle chiese cittadine meriterebbe uno spazio proprio, specialmente per quanto riguarda i manufatti degli anni Cinquanta che sono in numero ingente. Ci si limita qui a segnalare che numerose sono le riflessioni e le iniziative sul tema, a livello nazionale e internazionale, tra cui la Giornata Nazionale del 2023 organizzata dall'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto della Conferenza Episcopale Italiana, che ha avuto per tema "L'adeguamento liturgico come progetto. Un cammino ecclesiale nella cultura del nostro tempo" (Cremona 26-27 giugno 2023). I relativi atti sono stati pubblicati in: Massimiliano Valdinoci, cur., *L'adeguamento liturgico come progetto. Un cammino ecclesiale nella cultura del nostro tempo* (Gangemi Editore, 2025).

⁴³ Giovanni Battista Montini, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)* (Studium, 1997).

BIBLIOGRAFIA

AMBROSINI, JACOPO. "Chiese di Milano tra 1929 e 1954 nel corso dell'episcopato di Ildefonso Schuster." *Rivista dell'Istituto per la Storia dell'arte lombarda*, n. 7 (2012): 83-92.

AROSIO, GIUSEPPE. "Idee in corsa." In *La progettazione dello spazio liturgico: concorso nazionale per tre nuovi complessi parrocchiali, Diocesi di Milano*, 11-4, a cura di Ernesta Caviola, Romano Garavaglia e Adriana Picollo. Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1990.

AROSIO, GIUSEPPE. *Chiese nuove verso il terzo millennio, Diocesi di Milano 1985-2000*. Electa, 2000.

BARTOLOMEI, LUIGI, cur. "Le chiese di quest'ultimo lustro." *Il Giornale dell'Architettura* (2017). <https://inchieste.ilgiornaledellarchitettura.com/chiese-ultimo-lustro/>. Ultimo accesso 27 luglio 2025.

BENEDETTI, JACOPO, cur. *Comunità e Progettazione*. Atti della Giornata Nazionale "Comunità e progettazione. Dai Progetti pilota alla Progettazione pastorale" organizzata dall'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto della Conferenza Episcopale Italiana - Viareggio, 17-18 giugno. Gangemi Editore, 2021.

BIANCHI, ENZO, e RENATO CORTI. *La parrocchia*. Qiqajon, 2004.

BIANCHI, PIETRO, STEFANO GUIDI ed EMANUELE POLETTI, cur. "Fare. Disfare. Rifare l'oratorio?" Dossier di *Note di Pastorale Giovanile* (gennaio-febbraio 2024): 10-43.

BOLGIANI, ISABELLA. "Attrezzature religiose e pianificazione urbanistica: luci ed ombre, Stato, Chiese e pluralismo confessionale." *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 28 (settembre 2013): 1-23.

BORSOTTI, MARCO. *Chiese e modernità*. Solferino edizioni, 2017.

BOSELLI, GOFFREDO, cur. *Chiesa e città*. Qiqajon, 2009.

BORZOMATI, PIETRO. "La parrocchia." In *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, a cura di Mario Isnenghi, 67-91. Laterza, 1997.

BOTTA, MARIO. *Il cielo in terra. Un secolo di chiese e cappelle nell'architettura moderna e contemporanea*. Libri Scheiwiller, 2023.

BRESSAN, LUCA. "Unità pastorali, parrocchie, e presenza della Chiesa nella società." *La rivista del clero italiano*, n. 6 (2007): 426-39.

BRIATA, PAOLA. *Multiculturalismo senza panico. Parole, territori, politiche nella città delle differenze*. FrancoAngeli, 2019.

CAVALLINI, EMANUELE, e FRANCESCA DAPRÀ. "I Progetti Pilota

della Conferenza Episcopale Italiana." *Il Giornale dell'Architettura* (2017): 6-9.

CEI. *La progettazione di nuove chiese. Nota Pastorale*. Commissione Episcopale per la Liturgia, 1993.

CENTRO DI STUDIO E INFORMAZIONE PER L'ARCHITETTURA SACRA. *Dieci anni di architettura sacra in Italia, 1945-1955*. Ufficio tecnico organizzativo arcivescovile, 1956.

COMITATO NUOVE CHIESE. "Comitato per le nuove chiese nell'archidiocesi di Milano: relazione ufficiale per gli anni 1937-1953." Supplemento alla *Rivista diocesana milanese* XLIII, n. 3 (1954).

COMUNE DI MILANO. *Piano per le attrezzature religiose, Relazione generale e norme di attuazione*. 2019.

COMUNE DI MILANO. *Milano 2030, visione, costruzione, strategie, progetto di città*. 2019.

COMUNE DI MILANO. *Piano dei servizi, norme di attuazione*. 2019.

CRIPPA, MARIA ANTONIETTA. "L'arcidiocesi di Milano. Campo sperimentale della pastorale di Giovanni Battista Montini. Il sistema di parrocchie e nuove chiese." In *Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon*, a cura di Tiberia Vitaliano, 49-75. Scripta Manent Edizioni, 2015.

CRIPPA, MARIA ANTONIETTA. "L'esperimento pastorale del card. Giovanni Battista Montini nella diocesi ambrosiana." In *La diocesi di Milano e le nuove chiese 1954-2014*, a cura di Laura Lazzaroni, 61-96. Centro ambrosiano, 2016.

DAPRÀ, FRANCESCA, e GIULIA DE LUCIA. "Twenty years of clients for religious architectures: projects, processes and results of contemporary Italian churches." *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 10, n. 1 (2023): 32-47.

DAPRÀ, FRANCESCA. "Infrastruttura Sussidiaria. Strategie per la valorizzazione del patrimonio ecclesiastico: il sistema dei complessi parrocchiali ambrosiani." Tesi di dottorato, Scuola di Dottorato del Politecnico di Milano, rel. Emilio Faroldi e Maria Pilar Vettori, 2020.

DAPRÀ, FRANCESCA, e MARIKA FIOR. "Rehabilitating the parish facilities as a proximity urban heritage: the milanese experience / Riabilitare le strutture oratorie quale patrimonio urbano di prossimità: l'esperienza milanese." In *Good practices for the recovery project beyond the pandemic / Buone pratiche per il progetto di recupero oltre la pandemia*, a cura di Martina Bosone, 229-41. La Scuola di Pitagora, 2024.

DAPRÀ, FRANCESCA, e MARIA PILAR VETTORI. "Prossimità e sussidiarietà: il ruolo dei centri parrocchiali nella ricostruzione di una vita collettiva urbana." *Urbanistica Informazioni* 289 (2020): 36-41.

DAPRÀ, FRANCESCA. "Cultural-Ecclesiastical Heritage in the Urban Landscape: hints and strategies for a systemic enhancement." *EdA International Journal of Architecture and Engineering* 9, n. 2 (2022): 155-65.

DE CARLI, CECILIA. *Le nuove chiese della diocesi di Milano 1945-1993*. Vita e Pensiero, 1994.

DE MARCO, VITTORIO. "La parrocchia." In *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di Marco Impagliazzo, 181-203. Guerini e Associati, 2004.

DIANICH, SEVERINO. *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*. Edizioni San Paolo, 2008.

FACCIOLI, ARTURO, cur. *Le nuove chiese di Milano 1950-1960*. Comitato per le nuove chiese, Arcivescovado di Milano, 1962.

FERNÁNDEZ-COBÍAN, ESTEBAN. *Arquitectura religiosa del siglo XXI en España*. Diseño, 2019.

GRESLERI, GLAUCO, MARIA BEATRICE BETTAZZI e GIULIANO GRESLERI. *Chiesa e Quartiere, storia di una rivista e di un movimento per l'architettura a Bologna*. Editrice Compositori, 2004.

GRESLERI, GLAUCO, cur. *Parole e linguaggio dell'architettura religiosa: 1963-1982. Vent'anni di realizzazioni in Italia*. Faenza Editrice, 1983.

LAZZARONI, LAURA, cur. *La diocesi di Milano e le nuove chiese 1954-2014*. Centro ambrosiano, 2016.

LERCARO, GIACOMO. *La chiesa nella città. Discorsi e interventi*

sull'architettura sacra. San Paolo, 1996.

LODIGIANI, ROSANGELA, e VERONICA RINILO, cur. *Il "posto" degli oratori. Una mappa delle proposte educative e ricreative per adolescenti a Milano*. FrancoAngeli, 2024.

LONGHI, ANDREA. *Luoghi di culto. Architetture 1997-2007*. Motta Architettura, 2008.

LONGHI, ANDREA, e CARLO TOSCO. *Architettura Chiesa e Società in Italia (1948-1978)*. Edizioni Studium, 2010.

LONGHI, ANDREA, cur. *Storie di chiese storie di comunità. Progetti cantieri architetture*. Gangemi Editore, 2017.

LONGHI, ANDREA. "Parrocchia, territorio, comunità: linee di ricerca." *Thema. Rivista dei beni culturali ecclesiastici*, n. 8 (2018): 1–3.

LUGARO, NATAL MARIO. *La parrocchia milanese di San Giovanni in Laterano*. Parrocchia di San Giovanni in Laterano, 1969.

MANENTI, CLAUDIA, cur. *Il Cardinale Lercaro e la città contemporanea*. Editrice Compositori, 2010.

MANENTI, CLAUDIA, cur. *La chiesa nella città a 50 anni dal Concilio Vaticano II*. Bononia University Press, 2016.

MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI. Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42. *Codice dei beni culturali e del paesaggio*. 2004.

MONTINI, GIOVANNI BATTISTA. *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*. Studium, 1997.

MUSO, STEFANO FRANCESCO, e GIOVANNA FRANCO. "The time of the short twentieth century. Growth of values and decay of matter." *TECHNE Journal of Technology for Architecture and Environment* 20 (2020): 255–64.

ORATORI DIOCESI LOMBARDE. *L'oratorio oggi. Ricerca quantitativa e qualitativa sugli oratori in Lombardia*. Gli sguardi di ODL, 2015.

POMILIO, FILOMENA, cur. *Welfare e territorio*. Alinea Editrice, 2009.

SALIMEI, GUENDALINA. *Architettura Dialogo Religione*. LetteraVentidue, 2020.

SANTI, GIANCARLO. "Il ruolo della committenza nella diocesi ambrosiana." In *Le nuove chiese della diocesi di Milano 1945-1993*, di Cecilia De Carli, 27–38. Vita e Pensiero, 1994.

SANTI, GIANCARLO. *L'architettura delle chiese in Italia. Il dibattito, i riferimenti, i temi*. Qiqajon, 2012.

SANTI, GIANCARLO. *Nuove chiese italiane (1861-2010)*. Vita e Pensiero, 2016.

SANTI, GIANCARLO. *Elementi di architettura della chiesa. Dieci lezioni introduttive*. Vita e Pensiero, 2018.

SORAVITO, LUCIO, e LUCA BRESSAN, cur. *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*. Edizioni Messaggero, 2007.

STOVEL, HERB, NICHOLAS STANLEY-PRICE e ROBERT KILLICK, cur. *Conservation of Living Religious Heritage, Papers from the ICCROM 2003 Forum on Living Religious Heritage: conserving the sacred*. ICCROM, 2005.

TASSANI, GIOVANNI. "L'oratorio." In *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, a cura di Mario Isnenghi, 136–72. Laterza, 1997.

UNESCO. "Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage." Ultimo accesso 27 luglio 2025, <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/>.

VALDINOCI, MASSIMILANO, cur. *L'adeguamento liturgico come progetto. Un cammino ecclesiale nella cultura del nostro tempo*. Gangemi Editore, 2025.

VERDON, TIMOTHY. "Sacred Space." *Area* 147 (2016): 20–35.

ZAMBERLETTI, GIOVANNI. "Obiettivi del concorso." In *La progettazione dello spazio liturgico: concorso nazionale per tre nuovi complessi parrocchiali*, a cura di Ernesta Caviola, Romano Garavaglia e Adriana Picollo. Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1990.

ZITO, CARLA. *Casa tra le case, Architettura di chiese a Torino durante l'episcopato del cardinale Michele Pellegrino (1965-1977)*. Effatà Editrice, 2013.

Mariateresa Giammetti

Università degli Studi di Napoli Federico II | mariateresa.giammetti@unina.it

KEYWORDS

chiesa; città; parrocchia; plasticità; riuso

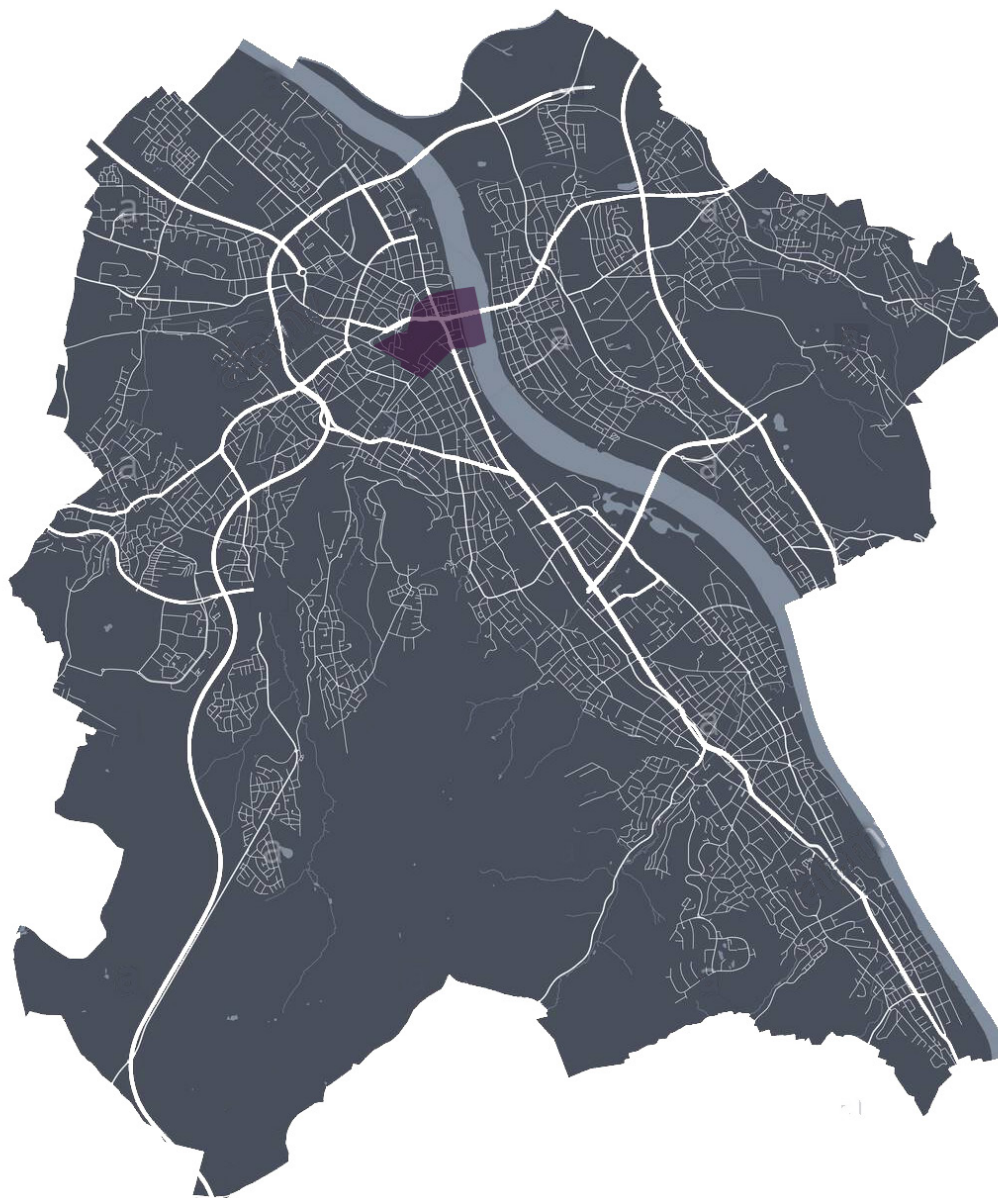
ABSTRACT

Nella "Evangelii Gaudium," al paragrafo "Sfida alle culture urbane," Papa Francesco tratteggia una spiritualità immersa nella dinamica trasformativa delle città contemporanee, e ne suggeriva processi di riconfigurazione nella forma di una ri-significazione di spazio fisico e comunità. Sullo sfondo di quel programma, crescono, da una parte, i progetti di nuove parrocchie e, dall'altra, i processi di dismissione di chiese e di complessi dedicati alla vita consacrata, una dicotomia rappresentativa dell'antropologia e della topografia del sacro di oggi. Francesco scriveva di un "un improrogabile rinnovamento ecclesiale," di una scelta missionaria dove la parrocchia, proprio per il suo carattere "plastico," può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità, in uno scenario in transizione in cui le parrocchie sono uno dei principali attori in scena.

Per ragionare su quale ruolo esse potrebbero avere nel rapporto Chiesa-Città, questo articolo propone, quale chiave di lettura, il ricorso a due categorie, spiritualità e plasticità, che, messe in relazione, possono rivelarsi utili a fugare due possibili derive: la spinta a fare della parrocchia una "comunità autoreferenziale" o la sua percezione come "centro servizi." L'articolo propone dunque di rileggere il palinsesto urbano le sue parrocchie e gli altri spazi della spiritualità (erigendi, già costruiti e in dismissione) non più esclusivamente in relazione al tema dell'alterità di questi luoghi, ma in una dimensione performativa della spiritualità che passa attraverso una pratica della cura attivabile tramite l'azione di abitare (non occupare) lo spazio.

English metadata at the end of the file

Espressioni di spiritualità. Orizzonti tipo morfologici a-venire



1

INTRODUZIONE

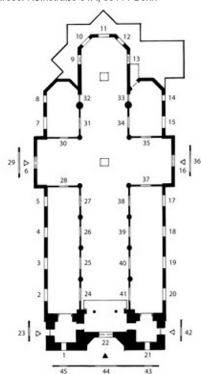
Quale modello di Chiesa, di edificio chiesa e di parrocchia per le città e le società contemporanee? Ragionare su questi temi invita a interrogarsi sugli ampi scenari di trasformazione del senso del sacro oggi,¹ una questione aperta che spinge a mettersi in ascolto delle dinamiche e, financo, delle conflittualità emergenti in una prospettiva proattiva utile a tratteggiare scenari a venire.²

Nel paragrafo "Sfida alle culture urbane" della "Evangelii Gaudium," Papa Francesco immergeva la spiritualità nelle dinamiche trasformative delle città contemporanee e scriveva di un "un improrogabile rinnovamento ecclesiale," di una scelta missionaria in cui "la parrocchia non è una struttura caduca; proprio perché [essa] ha una grande plasticità, può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità."³ La città di Papa Francesco e lo spazio plastico delle sue parrocchie proiettavano verso un senso del sacro in transizione capace di svelare la spiritualità dei luo-

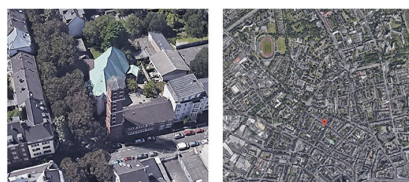
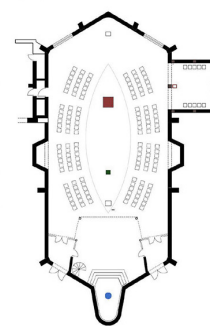
ghi⁴ in un modo estensivo e inclusivo volto a intercettare l'esperienza umana.

Per ragionare su quale ruolo quelle stesse parrocchie potrebbero avere nel rapporto Chiesa-Città, spiritualità e plasticità, quest'ultima mutuata proprio dalle parole di Francesco, messe in relazione, possono rivelarsi categorie utili a fugare due possibili derive: la spinta a fare della parrocchia una "comunità autoreferenziale" o la sua percezione come "centro di servizi." Questa chiave di lettura invita a rileggere il palinsesto urbano delle chiese, delle parrocchie e degli altri spazi della spiritualità (erigendi, già costruiti e in dismissione) non esclusivamente in relazione al tema dell'*alterità* di questi luoghi, ma in una dimensione performativa della spiritualità che passa attraverso una pratica della cura attivabile tramite l'azione di abitare (non occupare) lo spazio e il rito. Un approccio che spinge a riflettere su quali caratteristiche potrebbero assumere lo spazio fisico e il carattere architettonico di una chiesa e della sua parrocchia nel pas-

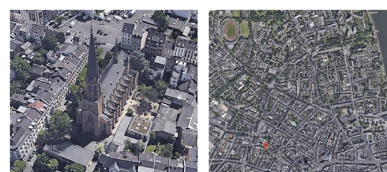
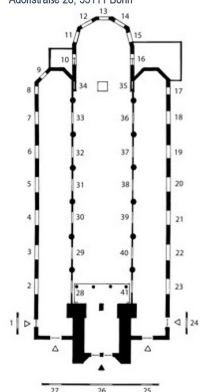
1. Stiftskirche Sankt Johannes Baptist und Petrus
Address: Kölnstraße 31A, 53111 Bonn



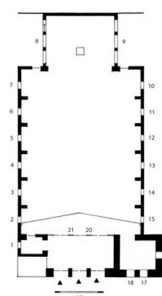
St. Franziscus
Adolfstraße 77, 53111 Bonn



St. Maria Kirche
Adolfstraße 28, 53111 Bonn



S. Joseph Kirche
Kaiser-Karl-Ring 10, 53111 Bonn



2

saggio da immagine di centro a "figura della Chiesa"⁵ come uno tra i centri.

A partire da queste ipotesi, ci si chiede quale potrà essere il rapporto tra Chiesa e Città ragionando su quali caratteri tipologici e modelli formali dello spazio architettonico parrocchiale e dell'edificio chiesa potrebbero rispondere alle domande attuali di rinnovamento ecclesiale. La trattazione sarà qui sviluppata a partire da casi studio incentrati sul tema del riuso del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato. Il taglio sul tema del riuso di chiese/parrocchie in stato di semi o totale abbandono è stato suggerito dal crescente fenomeno della dismissione e dalle potenzialità insite nei progetti di riuso rispetto a un'azione consapevole di disvelamento della dimensione performativa "della spiritualità dei luoghi."⁶

RILEGGERE IL PALINSESTO URBANO DELLE CHIESE, DELLE PARROCCHIE E DEGLI ALTRI LUOGHI DELLA SPIRITUALITÀ. CASI STUDIO TEDESCHI E ITALIANI

La trattazione sul rapporto Chiesa-Città sarà qui sviluppata a partire dall'analisi di casi studio incentrati sul tema del riuso del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato in capo a parrocchie con sede nelle città di Bonn e di Napoli, oggetto del lavoro che il Dipartimento di Architettura (DIARC) dell'Università Federico II di Napoli sta conducendo quale partner internazionale del Programma di Ricerca "Transara Sakralraumtransformation," che vede coinvolta

come capofila l'Università di Bonn coordinata dal professore emerito Albert Gerhards.⁷ Parallelamente, il Dipartimento napoletano è impegnato in numerose azioni didattiche, di ricerca e terza missione sul tema del riuso delle chiese e delle parrocchie in stato di abbandono e sottoutilizzate, lavorando in coordinamento con le strategie di rinnovamento ecclesiale messe in atto dalla Chiesa della città.⁸

L'analisi dei casi studio è stata condotta secondo un doppio criterio di lettura: a) dalla parrocchia verso la città, per approfondire le ricadute che possono avere i progetti di riuso in termini di rigenerazione urbana; b) dalla parrocchia verso il suo edificio chiesa per sviluppare modelli spaziali tematizzati intrecciando possibili nuovi caratteri dello spazio delle aule di preghiera ripensate in chiave ibrida a valle dei progetti di riuso.

PROGETTO STRATEGICO DI RIUSO DEL PATRIMONIO RELIGIOSO SOTTOUTILIZZATO DEL QUARTIERE BONN ZENTRUM

Il progetto è localizzato in uno dei quartieri centrali della città di Bonn, **Figg. 1-2** dove ci sono cinque chiese, tutte appartenenti alla parrocchia di St. Petrus. Si tratta di edifici che offrono un interessante spaccato dell'architettura religiosa tedesca compresa tra XIX e XX secolo. Sviluppate e nate, ciascuna come parrocchia, sulla spinta propulsiva della crescita demografica a cavallo tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima del Novecento, oggi quasi tutte ri-

1	Quartiere Bonn Zentrum, Bonn. Mappa di inquadramento con localizzate le cinque chiese della parrocchia di St. Petrus (Mariateresa Giammetti, 2025).
2	Planimetrie e foto di inquadramento di quattro delle chiese appartenenti alla parrocchia di St. Petrus (Mariateresa Giammetti, 2025).
3	Prime ipotesi progettuali di riproposizione in chiave ibrida dell'aula di preghiera della Stiftskirche. Dall'alto verso il basso e da sinistra verso destra: inquadramento urbano dell'area immediatamente adiacente la chiesa; planimetria con indicazione delle aree interne alla chiesa e del relativo carattere delle attività previste da progetto; immagini fotografiche della chiesa nel suo contesto urbano e della sua navata principale; concept di progetto in cui si ipotizza di utilizzare l'area dell'organo sovrastante l'ingresso principale per localizzarvi spazi destinati a uffici o ad attività ricettive (Mariateresa Giammetti, 2025).
4	Inquadramento urbano progetto di riuso in chiave ibrida della Stiftskirche (Mariateresa Giammetti, 2025).

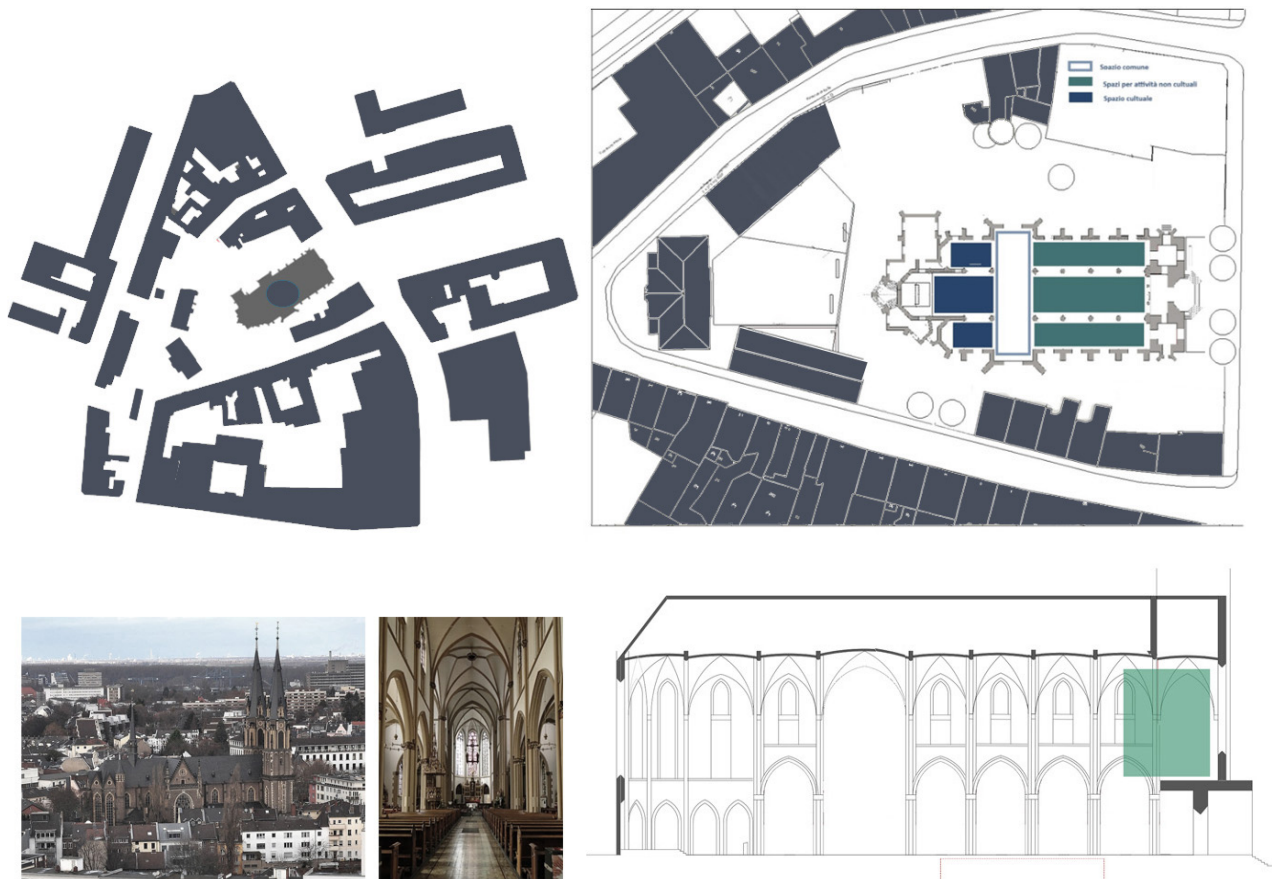
sentono di un sovradimensionamento dei loro spazi rispetto al numero effettivo di fedeli che le frequentano, motivo per cui sono state accorpate in un'unica parrocchiale. Nonostante i valori artistici e storico testimoniali di cui queste chiese si fanno portatrici, così come moltissime altre nelle varie diocesi tedesche, esse risentono della strutturale carenza di fondi necessari alla manutenzione dei loro immobili. Le attività promosse dalla Kirchengemeinde St. Petrus sono state lette come opportunità per lo sviluppo di un progetto strategico di riuso e gestione integrata delle chiese e delle loro pertinenze, capace di implementare il loro stare in relazione con il palinsesto urbano e sociale del quartiere di cui sono parte, in modo da intensificare la rete tra le cinque chiese e tra le chiese e il quartiere in una prospettiva rigenerativa di valori spirituali, sociali, culturali ed economici.

La progressiva diminuzione del numero di partecipanti alla vita attiva delle cinque parrocchie del quartiere ha fatto sì che esse dovessero essere riunite, pur conservando singolarmente i loro caratteri. Ad esempio, la St. Franziskus Kirchen è diventata una chiesa destinata alla pastorale giovanile e viene usata per i servizi solo nei giorni feriali; la St. Helena Kirchen ha conservato l'altare nell'aula maggiore, ma viene usata prevalentemente quale spazio performativo di dialogo tra culto cristiano e cultura contemporanea, con concerti, rappresentazioni teatrali e altro.

Oltre all'uso culturale, gli spazi delle cinque chiese sono organizzati per accogliere attività a sfondo sociale: un Family

Center aperto a tutte le persone del quartiere, indipendentemente dall'origine o dall'appartenenza religiosa; un centro spirituale, dove un gruppo di volontari condivide percorsi di fede; una serie di biblioteche a disposizione dei cittadini del quartiere; un centro logistico per l'accettazione e la distribuzione di donazioni (merci, soldi, tempo), gestito da volontari per aiutare le persone più bisognose; spazi aperti e aree verdi per il gioco; spazi a supporto del servizio scolastico per l'infanzia; un centro diurno per anziani. La parrocchia e le sue cinque chiese si sono aperte alla città trasformandosi da *centro* in *centri*, al cui interno lo spazio *plasticamente* si presta a essere abitato non solo nelle azioni liturgiche e specificatamente dedicate alla preghiera, ma anche nelle attività votate al sociale, all'arte e alla cultura.

Nonostante il buon impatto sulla vita del quartiere dovuto alla quantità e alla qualità delle azioni promosse dalla Kirchengemeinde St. Petrus, non si è riusciti ancora a ottenere altrettanto impatto sulla tenuta economica che un tale complesso di beni materiali e immateriali richiede. Quando non dedite al culto, le azioni messe in campo usano gli spazi delle parrocchie con fini pubblici riservati ad attività collettive che a oggi non producono redditi tali da poter garantire in futuro la gestione e la manutenzione delle chiese e dei loro edifici pertinentziali, mettendo a rischio la tenuta della funzione culturale, se non la loro stessa permanenza in capo al patrimonio della Chiesa. Il progetto strategico di riuso del patrimonio religioso del quartiere Bonn Zentrum si propo-



3

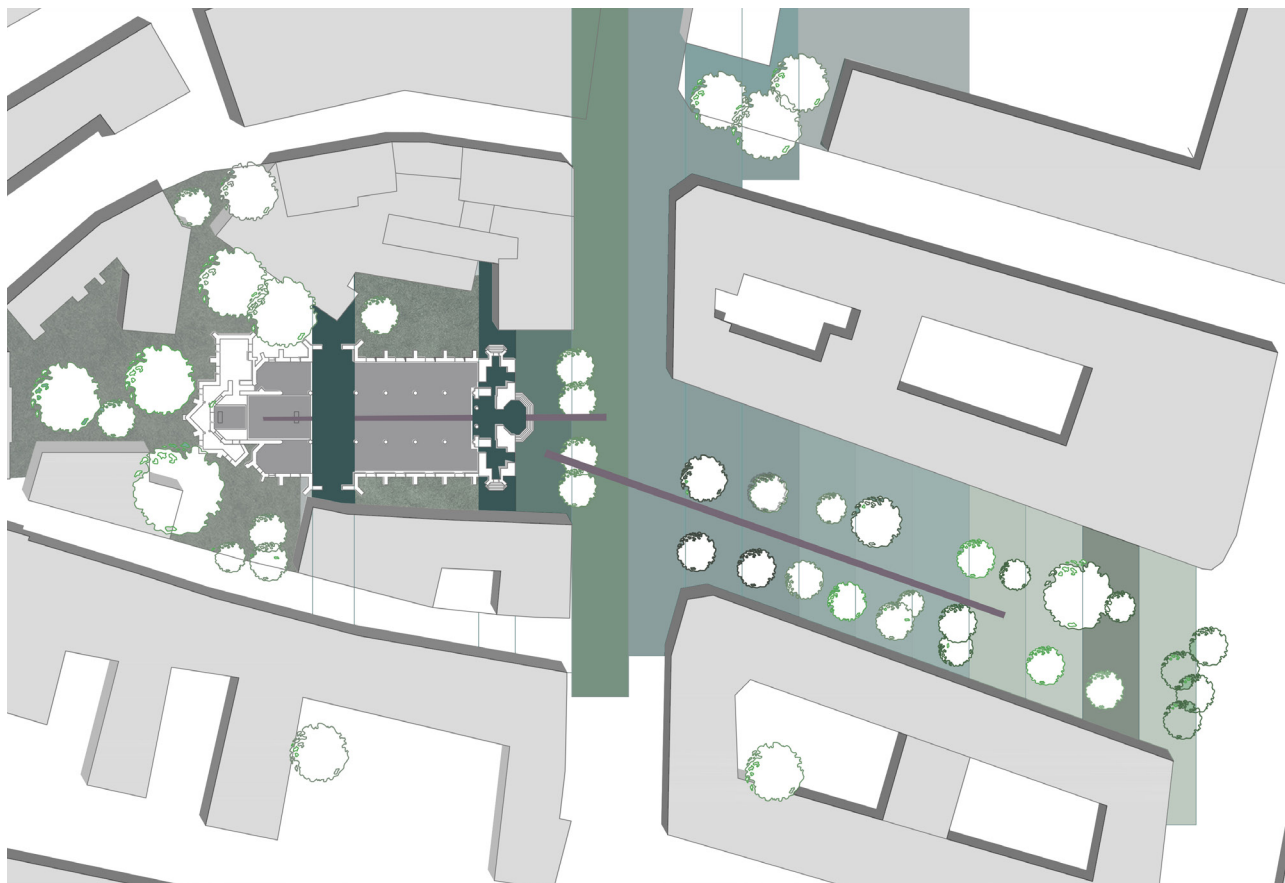
ne di agire su quest'ultima condizione di criticità, ricercando come e se è possibile inserire in una o più delle cinque chiese attività trainanti che possano affiancarsi a quelle già esistenti, garantendo la funzione culturale e il sostegno economico delle attività collettive con fini pubblici e degli immobili che le ospitano. Il tema è generare mutualità tra le azioni messe in campo, in modo che quelle capaci di introiti maggiori condividano gli utili con quelle totalmente o parzialmente *no profit*, e che tutte insieme contribuiscano alla manutenzione e gestione del patrimonio religioso che le ospita.

La scelta della chiesa su cui agire quale attore trainante per l'attivazione del piano è ricaduta sulla Stiftskirche. **Fig. 3** Le ragioni risiedono nelle previsioni di sviluppo pianificate per l'area che la circonda: la piazza antistante sarà trasformata da parcheggio in spazio verde con aree attrezzate che attireranno molti abitanti del quartiere. **Fig. 4** Recentemente, associazioni impegnate nel sociale hanno manifestato il loro interesse per la presa in gestione della chiesa, ma le loro proposte avrebbero comportato trasformazioni radicali che non sono state accettate dal consiglio parrocchiale e dalla comunità dei fedeli.

Il diniego nei confronti di un'azione che avrebbe potuto risolvere le sorti gestionali del complesso parrocchiale, ma che allo stesso tempo avrebbe inciso pesantemente sul legame tra la comunità e la sua chiesa, in termini di riconoscimento di quella specifica comunità come tale attraverso il suo spazio di culto, ha aperto domande in linea con il

capo d'indagine del programma di ricerca "Sakralraumtransformation:" la trasformazione dello spazio sacro in una prospettiva interdisciplinare e nella sua funzione di orientamento della memoria individuale e collettiva.⁹ Successivamente, grazie alle iniziative e al dibattito culturale promossi da Albert Gerhards, sono stati organizzati alcuni incontri con la comunità della parrocchia in cui sono stati condivisi il percorso di studi e le esperienze raccolte nell'ambito della ricerca, e alcune esperienze internazionali di riuso del patrimonio religioso in chiave ibrida, tra cui quella del quartiere Sanità a Napoli. Gli incontri sono stati utili a gettare semi per la costruzione di una piattaforma culturale condivisa con la comunità parrocchiale per l'ideazione di un progetto di riuso in chiave ibrida della Stiftskirche.

Manifestazioni di interesse per coinvolgere *stakeholders*, incontri e workshop, questionari da sottoporre alla comunità parrocchiale, organizzazione di manifestazioni artistiche ed eventi culturali che attivino una modalità di uso ibrido, seppure temporanea, della chiesa sono alcune delle azioni programmate e messe in campo. Posta la necessità di ricercare nuove attività da affiancare a quella culturale compatibili con lo spazio della Stiftskirche e condivisibili da parte della comunità parrocchiale, parallelamente, si sta indagando la possibilità di allestire lo spazio dell'aula in modo da ospitare anche altre funzioni oltre quella liturgica nei diversi ambiti che compongono la chiesa, lavorando alla ricerca di un nuovo carattere del suo spazio architettonico. L'impianto basil-



4

cale a tre navate molto lunghe e la presenza di pesanti panche fisse pongono questioni progettuali di non poco conto in merito a tale possibilità: attualmente si sta sperimentando la possibilità di lasciare l'area del coro all'uso culturale e lo spazio delle navate all'uso ibrido. La reinterpretazione dei caratteri spaziali del tipo basilicale a più navate e della sezione dell'aula, con la sua imponente altezza, offrono temi compositivi con interessanti possibilità di sviluppo.

PROGETTI STRATEGICI DI RIUSO DEL PATRIMONIO CULTURALE RELIGIOSO DEL QUARTIERE SANITÀ A NAPOLI

Il progetto è localizzato in uno dei quartieri centrali di Napoli, la Sanità, la cui fruizione nasce con la città greco romana che sceglie di localizzare qui le sue aree cimiteriali, successivamente le sue catacombe e, nel Settecento, i palazzi della nobiltà napoletana che si affida all'architetto Ferdinando Sanfelice per costruire lì, nell'amena località dei Vergini appena fuori le mura del centro antico, le sue dimore.

Nonostante le sue origini, dopo la reggenza di Napoli da parte di Gioacchino Murat, la Sanità inizia il suo declino, fino a diventare una delle aree più disagiate della città. Pur tuttavia, essa conserva il suo patrimonio culturale tra cui tante chiese, spessissimo chiuse e in stato di degrado. In meno di due chilometri quadrati, vi vivono circa trentaduemila persone, insistono quattro parrocchie e oltre trenta chiese e cappelle sottoposte a regimi di proprietà differenti.

Fig. 5 Dal 2001, parte dell'ingente patrimonio culturale religioso del quartiere è coinvolto in un progetto strategico che, a partire dalla riqualificazione delle catacombe e dalla riapertura e dal riuso in chiave ibrida (affiancamento all'uso culturale di attività culturali e di sostegno alle fasce più deboli del tessuto sociale) di una parte delle chiese, sta generando processi di rigenerazione urbana e sociale, con effetti trainanti nei confronti dei giovani del quartiere, impegnati in cooperative sociali che si prendono cura del patrimonio religioso rimesso in gioco.¹⁰

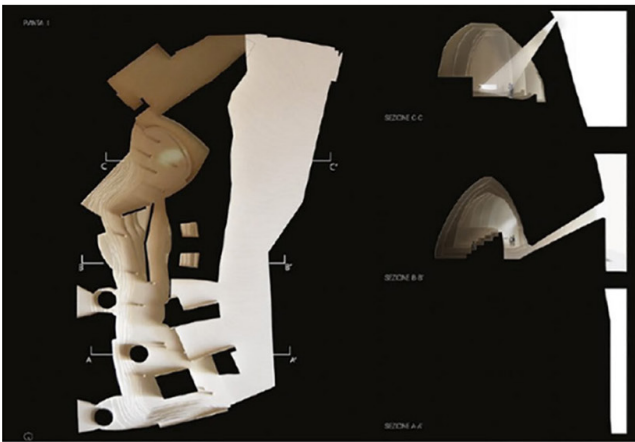
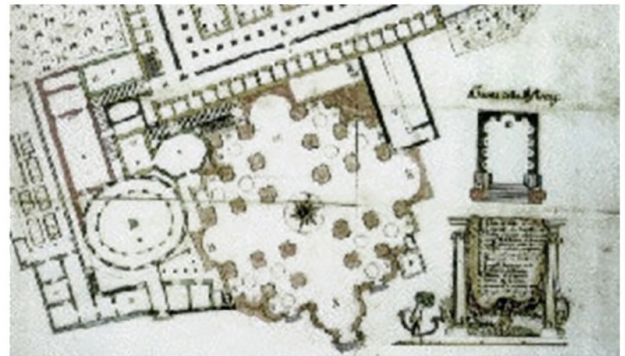
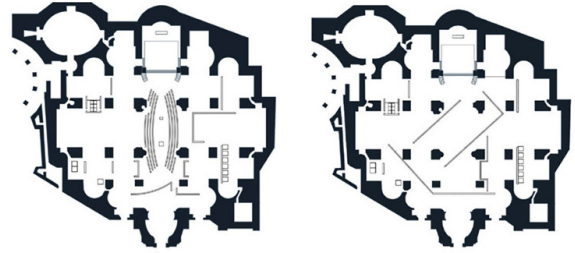
Le azioni che stanno interessando le quattro parrocchie sono state basate principalmente su tre criteri: a) la consapevolezza di poter contare su un patrimonio storico-artistico disponibile di enorme pregio; b) quella di poter contare su un patrimonio umano eccezionale, ossia i giovani del quartiere; c) il bisogno di evitare il ricorso alle logiche assistenziali tipiche delle azioni di sostegno sociale delle aree periferiche. Rispetto a queste condizioni di partenza, l'allora parroco incaricato, Antonio Loffredo, ha scelto di *prediligere l'uso al possesso* e di orientare i progetti di riuso a favore di una gestione integrata delle chiese, delle loro pertinenze e degli altri beni culturali, affidandoli ai giovani del quartiere organizzati nella forma giuridica della cooperativa sociale. I progetti di riuso in chiave ibrida delle chiese, delle loro pertinenze e dei siti archeologici sono stati capaci di costruire *spazio e comunità insieme*, e hanno messo le parrocchie in rete tra loro e con la città. Anche in questo caso, plasticità



- 1 Duomo
- 2 San Pietro ad Aram,
- 3 Chiesa parrocchiale di San Giorgio Maggiore
- 4 Basilica e parrocchia della SS. Annunziata
- 5 San Pietro a Majella
- 6 Parrocchia di San Giovanni a Carbonara
- 7 Chiesa di Sant’Aniello a Caponapoli
- 8 Basilica di San Paolo Maggiore
- 9-10 Chiese monumentali di Santa Maria di Donnaregina vecchia e Donnaregina nuova
- 11 Catacombe di San Gennaro
- 12 Basilica Incoronata del Buon Consiglio
- 13 Basilica di San Gennaro Fuori le Mura
- 14 Santa Maria ai Cristallini
- 15 San Severo Fuori le Mura
- 16 Chiesa di Immacolata e San Vincenzo
- 17 Basilica di Santa Maria alla Sanità
- 18 Chiesa di Sant’Asperno ai Crociferi
- 19 Cimitero delle Fontanelle
- 20 Chiesa di Santa Maria dei Vergini
- 21 Stone quarry

5
Mappa di inquadramento del quartiere Sanità e del centro antico di Napoli, con localizzazione delle chiese oggetto di intervento sia per il Progetto Strategico di riuso adattivo delle chiese dismesse o sottoutilizzate, che per il progetto del Museo Diocesano Diffuso (Mariateresa Giammetti, 2025).

6
Collage rappresentativo di diversi spazi della Sanità oggetto dei progetti di riuso e grafici di alcune sperimentazioni progettuali condotte sul patrimonio culturale del quartiere.
In senso orario a partire dall'alto: immagini della facciata, dell'interno e degli spazi catacombali della Basilica di Santa Maria alla Sanità realizzata a partire dal 1577 nell'area delle catacombe di San Gaudioso; planimetrie delle ipotesi progettuali di riuso adattivo in chiave ibrida della Basilica di Santa Maria alla Sanità, con in basso planimetria dello spazio originario della chiesa; immagini del plastico e delle sezioni della sperimentazione progettuale condotta nelle cave ipogee adiacenti le catacombe di San Gennaro, e accanto rappresentazione planimetrica delle catacombe di San Gennaro (Mariateresa Giammetti, 2025).



(intesa come capacità di adattamento a un *modus operandi* diverso da quello usuale) e spiritualità, declinate attraverso il tema del riuso, hanno permesso di tutelare il valore *essenziale* del patrimonio materiale e immateriale del quartiere, che è radicato nella sua storia e nella sua cultura.¹¹ La comunità e il quartiere, *communitas* e *urbs*, sono entrati in rapporto osmotico tra loro generando un processo virtuoso capace di trasformare ciò che comunemente era considerato scarto (disagio sociale, spazi in abbandono) in risorsa. Lo *step* successivo alla nascita delle cooperative è stato garantire che i progetti potessero autosostenersi nel tempo dal punto di vista finanziario. Il piano di gestione del progetto strategico si fonda su una logica sistemica che genera mutualità tra cooperative, associazioni e fondazioni, nel nome di una circolarità secondo cui le attività che riescono ad avere maggiori ricavi debbano sostenere le attività che ne producono meno o non ne producono affatto, come i servizi sociali, ma che non per questo sono meno necessarie. Le catacombe sono il motore economico del piano strategico, e con il loro indotto esse sono state in grado di contribuire al sostegno dei progetti di riuso delle altre chiese in stato di abbandono, e delle associazioni e cooperative impegnate nel sociale. Quella stessa circolarità che ha messo a sistema spazio e comunità si traduce in economia del dono, in azione di sostegno reciproco utile a mantenere nel tempo il valore dei beni comuni che il progetto strategico ha prodotto e/o sostiene. **Fig. 6**

PROGETTO STRATEGICO DI VALORIZZAZIONE DEL PATRIMONIO CULTURALE RELIGIOSO APPARTENENTE ALLE PARROCCHIE, BASILICHE E CHIESE MONUMENTALI DEL CENTRO ANTICO DI NAPOLI: IL MUSEO DIOCESANO DIFFUSO

Il progetto del Museo Diocesano Diffuso prevede di ampliare l'attuale sede del Museo Diocesano di Napoli riportando alcune delle sue opere d'arte nelle chiese per cui sono nate, riqualificando i luoghi straordinari attualmente in ombra. Obiettivo della rete che darà forma al Museo Diffuso è far vivere le chiese come case di comunità, luoghi di incontro, partecipazione e inclusione. Le chiese saranno, oltre che luoghi di culto, spazi laboratoriali di innovazione applicata ai beni culturali votati a generare una consapevole comunità di eredità.¹² L'Arcidiocesi di Napoli formerà giovani, scelti soprattutto tra le fasce sociali più deboli, per renderli custodi, accompagnatori e manutentori di dieci chiese monumentali, tra cui la Cattedrale. I complessi scelti per entrare a fare parte del Museo Diocesano Diffuso sono prevalentemente chiese monumentali chiuse o prossime alla chiusura localizzate nel centro antico.¹³ **Fig. 7**

Il protocollo stipulato nell'aprile 2024 tra Arcidiocesi e Regione Campania aiuterà a sostenere il progetto e i suoi principi cardine: la gratuità e la sussidiarietà. Per garantirne anche la tenuta nel tempo, il Ramo ETS dell'Arcidiocesi sosterrà la nascita di una Fondazione di Partecipazione Popolare con la *missione* di sostenere posti di lavoro per circa settanta giovani, che saranno impegnati a tenere aperte quelle chiese oggi chiuse o prive di un presidio che ne garantisca l'apertura costante, e ad accompagnare i visita-

tori nella fruizione di queste architetture e delle loro opere d'arte. La Fondazione avrà inoltre il compito di supportare la manutenzione ordinaria della chiesa Cattedrale e delle nove chiese monumentali, raggruppate secondo un modello di gestione simile a quello delle Fabbricerie. Al termine di ogni esperienza di visita guidata, i partecipanti potranno scegliere di sostenere il progetto con una donazione libera, diventando soci della Fondazione. La possibilità di partecipare attivamente a un processo di cambiamento della comunità rafforzerà il senso di appartenenza e il legame identitario con la città. Il Museo Diocesano Diffuso si preoccuperà anche di coordinare e mettere in rete i siti di nuova apertura appartenenti alle nove parrocchie con altri siti ecclesiastici già musealizzati dove è previsto il pagamento di un biglietto d'ingresso.¹⁴

La sperimentazione condotta nel Rione Sanità ha evidenziato la possibilità di mettere in rete Chiesa e Città per offrire a chi fruisce del patrimonio culturale religioso il piacere della conoscenza, della scoperta, del racconto, andando incontro al bisogno di fruire del patrimonio culturale della Chiesa attraverso una narrazione che ne valorizzi il portato di per sé enorme. La narrazione traduce il mondo delle cose in una comunicazione storica comprensibile e interessante per i vasti pubblici della contemporaneità. Inoltre, essa conferisce senso al lavoro di tutela e dà voce alle attività di ricerca. Per le parrocchie del centro storico di Napoli coinvolte nel progetto, il Museo Diocesano potrà diventare un punto di riferimento attorno a cui animare un progetto di rivisitazione del passato e di scoperta del presente, nei suoi aspetti migliori e talvolta sconosciuti. Inoltre, esso si propone di diventare luogo di coordinamento per attività di formazione, di tutela e accompagnamento alla fruizione del patrimonio culturale religioso che è parte integrante delle parrocchie che lo custodiscono. La sua organizzazione dovrà pertanto recepire dinamiche sociali, politiche culturali e piani pastorali concertati per il territorio di cui è parte.¹⁵

CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE

Strategie di sviluppo e trasformazione alla scala urbana

Seppur diversi per appartenenza, localizzazione e contesto culturale, i progetti strategici per le chiese di Bonn e per quelle di Napoli hanno fattori comuni che è utile mettere in evidenza. Si tratta di parrocchie che hanno stratificato storie e narrazioni *per* e *dalla* città, tracce della memoria della storia civile e religiosa che tuttavia non sono state immuni al fenomeno della dismissione, ma che oggi offrono l'opportunità di ripensare il loro ruolo attivo nel metabolismo urbano, cercando di lavorare sul tema del rinnovamento ecclesiale, così come tratteggiato da Papa Francesco. Probabilmente, lavorare sul rapporto Chiesa-Città comporta la strutturazione di strategie di azione basate sia sulla nascita e costruzione di nuove parrocchie, sia sulla ricaratterizzazione di quella parte sempre più ingente del patrimonio religioso in abbandono. Si tratta di spazi, materiali e immateriali, che possiedono, latenti, enormi potenzialità di reinserimento nel metabolismo urbano e che potrebbero risolvere molti nodi irrisolti delle città di oggi.

Sia a Bonn che a Napoli le parrocchie si sono aperte alla cit-



7

tà, offrendo i propri spazi per ospitare azioni deputate non solo allo spirito, ma anche ai servizi sociali, all'arte e alla cultura, messe in campo con un buon impatto alla scala urbana. Esse dimostrano che è possibile interpretare la categoria dell'alterità dei luoghi del sacro in una dimensione plastica, performativa, attivabile attraverso l'azione di abitare consapevolmente la liturgia,¹⁶ per approdare a un diverso carattere dell'alterità, dove la chiesa è spazio di preghiera per le comunità, più vicino al modello di casa di Emmaus che a quello di Tempio.¹⁷

Un altro tema comune è la mutualità orientata a rafforzare il legame tra il patrimonio religioso e le comunità che lo abitano: nell'affiancare alla funzione culturale attività a sfondo sociale e culturale, i progetti individuano un'azione economicamente trainante, ispirata ai principi dell'economia civile,¹⁸ che possa offrire sostegno alle altre meno capaci di attrarre fondi od offerte: così le catacombe per il patrimonio culturale religioso del quartiere Sanità; il Duomo per il Museo Diocesano Diffuso; il progetto che potrebbe essere sviluppato per la Stiftskirche a Bonn.

Le esperienze che vanno dal sottoutilizzo, alla dismissione, all'abbandono fino ad approdare al riuso integrato dimostrano che le parrocchie possono provare ad attraversare la transizione e a lavorare sul rinnovamento ecclesiale attraverso il supporto reciproco, provando a fare rete e ad aprirsi alla città. Riguardo a questo ultimo punto si pensi a quanto i progetti presentati incidono sull'incremento di spazi dedicati ad attrezzature di interesse comune. Le chiese sono abitualmente *compute* tra le attrezzature pubbliche di interesse generale appartenenti alle zone omogenee de-

nominate "F," nello specifico alla sottocategoria "F2," ovvero "aree per attrezzature di interesse comune." La norma sembra interpretare lo spazio parrocchiale come luogo esclusivamente e/o prevalentemente dedicato alla sfera spirituale. Ma, come dimostrano i progetti di Bonn e di Napoli, una parrocchia non è composta solo da una chiesa, possiede aree verdi, a volte piccoli teatri, luoghi per lo sport, spazi per la didattica, spazi per gli incontri della comunità, e, se tutto questo non c'è, la stessa aula di preghiera può accogliere altri tipi di funzioni comuni. Una parrocchia possiede tipi di spazi che attraversano trasversalmente tutte le categorie di spazio pubblico comprese nelle zone "F." Da ciò deriva l'opportunità di lavorare con gli strumenti urbanistici calcolando gli spazi parrocchiali destinati ad attività collettive ai fini della computazione degli spazi compresi in tutte le sottozone "F." Parallelamente, potrebbe essere utile attivare processi di pianificazione condivisi tra enti ecclesiastici responsabili della gestione del patrimonio religioso ed enti pubblici incaricati della pianificazione territoriale al fine di concertare strategie di sviluppo e trasformazione comune. Questo approccio offrirebbe un'ulteriore chiave di lettura del rapporto Chiesa-Città, offrendo un'interpretazione dell'architettura e dell'impianto della parrocchia come luogo in cui la spiritualità incontra le comunità nei loro diversi modi di abitare lo spazio pubblico della città.

Allo stesso modo, nelle Tabelle Parametriche per l'edilizia per il culto proposte dalla Conferenza Episcopale Italiana, la voce "locali di ministero pastorale"¹⁹ potrebbe essere ulteriormente specificata e ampliata, declinando le superfici minime da destinare ad aule e saloni, ma anche a mense,

Collage rappresentativo di alcune delle chiese coinvolte nel progetto del Museo Diocesano Diffuso. Dall'alto verso il basso e da sinistra verso destra: basilica di San Pietro ad Aram, basilica e parrocchia della SS. Annunziata, chiesa di San Pietro a Majella, parrocchia di San Giovanni a Carbonara, chiesa di Sant'Aniello a Caponapoli, basilica di San Paolo Maggiore (Mariateresa Giammetti, 2025).

biblioteche, palestre, campi sportivi, etc. Bisognerebbe metter mano all'idea formale che sottende abitualmente l'immagine di parrocchia come polo architettonicamente e dimensionalmente finito, per proiettarla in una dimensione urbana che la declini come una rete di spazi tenuti insieme non necessariamente da una compiutezza architettonica e dimensionale, ma da relazioni topologiche e umane che ne radicalizzino il ruolo nelle diverse parti della città. La parrocchia può diventare una rete di spazi il cui uso, insieme a quello dell'edificio chiesa, può essere inserito in una più ampia visione territoriale, nelle sue dinamiche sociali (flussi demografici, politiche culturali, mercato del lavoro, attenzione alla sostenibilità ambientale e paesaggistica etc.), nelle strategie pastorali e nelle emergenze conservative, in accordo con le norme internazionali e nazionali relative al patrimonio culturale, ricorrendo a una pianificazione dell'uso del patrimonio immobiliare ecclesiastico su un orizzonte temporale almeno di medio periodo. In questo ambito sarà fondamentale che la comunità ecclesiale si confronti con la comunità civile, disposta a dare al patrimonio religioso una finalità più ampia.²⁰

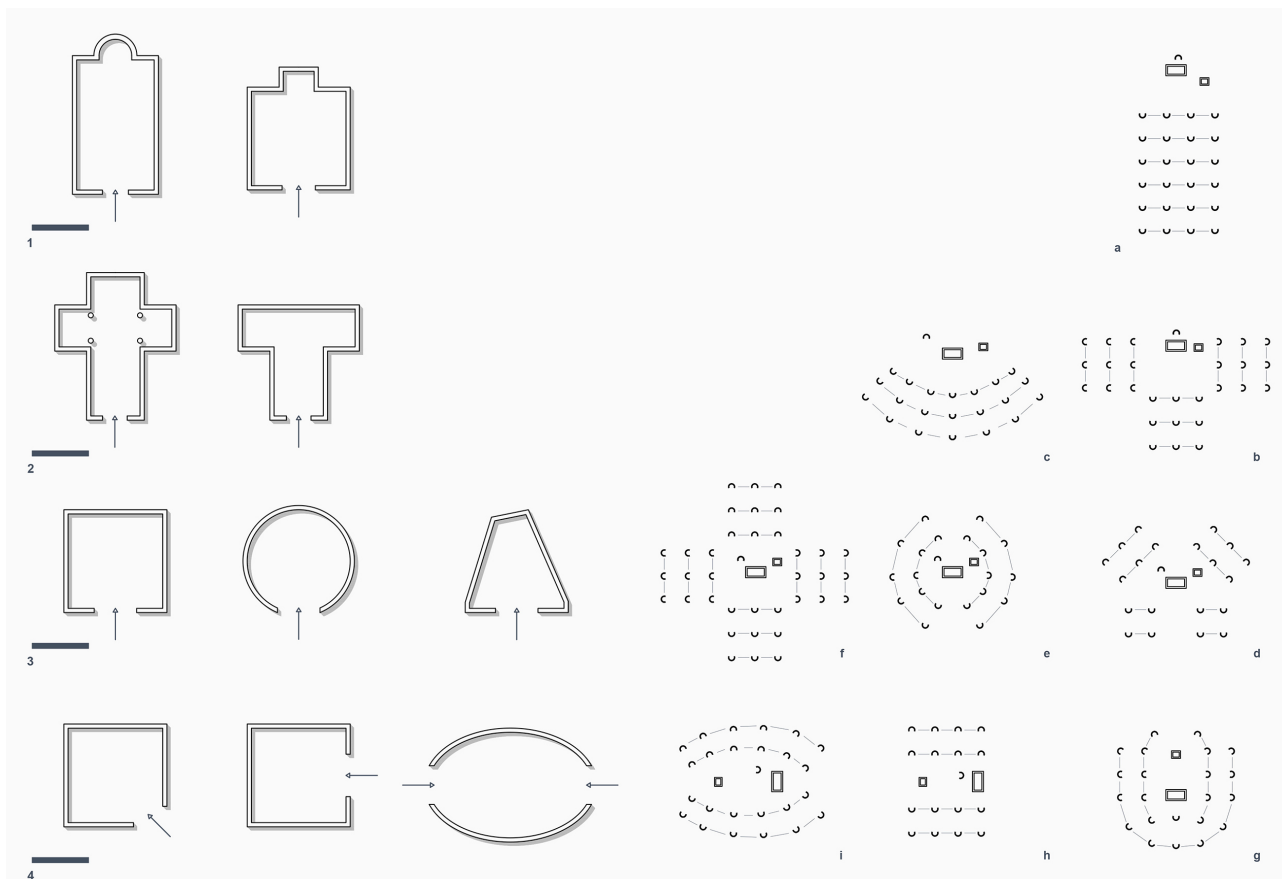
L'idea di una parrocchia alla scala urbana intermedia potrebbe raggruppare chiese attive e spazi del patrimonio religioso in abbandono, affidando a questi ultimi la funzione di ospitare, oltre allo spazio cultuale, anche altri tipi di attività capaci di interpretare le sfide che il carattere missionario della Chiesa contemporanea richiede. La forma amministrativa attraverso cui gestire una parrocchia alla scala urbana potrebbe porsi sulla falsa riga delle parrocchie collegiate, in modo da conservare la molteplicità degli spazi pur rimandando a un

unico ente giuridico le questioni amministrative.

La lingua italiana usa la dizione "beni culturali ecclesiastici" per definire il complesso degli oggetti e degli spazi del sacro, dove l'aggettivo "ecclesiastico" sembra perimetrare il tema della loro appartenenza al solo patrimonio della Chiesa. Pur-tuttavia, l'antropologia e la topologia del sacro oggi suggeriscono la possibilità di ridefinire questo concetto di appartenenza: è opinione comune che i beni culturali religiosi siano tra gli elementi fondanti del paesaggio, ovvero caratterizzino quelle parti di territorio, così come sono percepite dalle popolazioni (composte di credenti e non), il cui carattere deriva dall'azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni.²¹ Quindi, se è vero che moltissimi edifici o monumenti del sacro appartengono non più solo alla collettività dei credenti che ne fanno uso, ma anche alla storia delle intere popolazioni, alla loro tradizione e alla loro cultura, è evidente che il senso dell'attribuzione del possesso di questi beni sta assumendo un'altra valenza, e con esso il ruolo e il carattere delle parrocchie che se ne fanno interpreti.

Implicazioni compositive derivanti dall'uso ibrido delle aule di preghiera nei progetti di riuso

Molte chiese appartenenti alle parrocchie coinvolte nei progetti di riuso sono state reinterpretate in chiave ibrida, affiancando all'uso cultuale altre attività. La plasticità richiesta alle aule per adattarsi al loro nuovo status impatta sulle relazioni tra la forma dello spazio e il carattere di alterità dettato dalla declinazione dell'idea di spiritualità che ne ha istruito l'impianto originario. I progetti evidenziano come può essere ricercata una forma di spiritualità di volta in vol-



8

ta pensata in senso estensivo, includendo lo spirituale non solo nei luoghi del sacro. Il percorso avviato dal Concilio Vaticano II ha aperto la strada a una nuova dimensione performativa dello spazio dedicato alla preghiera, per cui la spiritualità dei luoghi può essere declinata attraverso un'idea di trascendenza che si manifesta attraverso una radicale forma di immanenza.²² Probabilmente questo è un percorso ancora aperto, che invita a riflettere sulla differenza tra le categorie di *sacro* e *santo*. Cosa diciamo esattamente quando parliamo di spiritualità dei luoghi, se non ci riferiamo agli spazi per la preghiera e il culto?

Quando si afferma che qualcosa ha "spirito," questo indica di solito qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria. [...] Come sono belle le città che, anche nel loro disegno architettonico, sono piene di spazi che collegano, mettono in relazione, favoriscono il riconoscimento dell'altro!²³

Le parole di Papa Francesco invitavano a rileggere il palinsesto urbano degli spazi di una spiritualità che non è più connessa esclusivamente al tema dell'*alterità* dei luoghi, ma a una dimensione performativa che passa attraverso una pratica della cura attivabile mediante l'azione di abitare (non occupare) lo spazio. Lavorare sulla dimensione per-

formativa dello spazio della spiritualità può voler dire *dare spazio* e *fare spazio*.

Dare spazio può essere inteso come opportunità che la Chiesa è in grado di offrire per la fruizione dei suoi spazi in una società sempre più secolarizzata, aprendoli e modificandoli per sperimentarne un uso ibrido prolungato che tenga assieme uso culturale e altri utilizzi. L'ibridazione dell'uso di un edificio chiesa suggerisce di indagare le capacità performative del suo spazio, ovvero la capacità di declinare il suo carattere architettonico in ragione dei diversi usi, lasciando invariata la propria tipologia architettonica ma allo stesso tempo lavorando a *fare spazio* in ragione del tipo di uso e di rito che di volta in volta vi si svolge. Rispetto a questo processo compositivo, torna utile poter lavorare sul concetto architettonico di aula e su come esso annoveri tra i suoi elementi caratterizzanti il vuoto, inteso come grande spazio libero capace di riunire sotto lo stesso tetto esseri umani che, mediante il loro modo di esperire l'azione di abitarlo, lo caratterizzano dal punto di vista architettonico.

Per *fare spazio* tenendo assieme uso ibrido e capacità performative di uno spazio destinato originariamente esclusivamente alla liturgia può essere utile ritornare al pensiero di Romano Guardini, sul tema del rinnovamento nella misura in cui esso viene interpretato come tentativo di ridare il proprio senso alle parole, alle forme e alle azioni della vita religiosa.²⁴ Il rapporto vuoto-liturgia evidenzia come, non appena l'uo-

Studio finalizzato all'elaborazione di un abaco di azioni compositive adeguate a generare temi utilizzabili nei progetti di riuso adattivo in chiave ibrida di chiese. Nella colonna di sinistra del grafico dall'alto verso il basso vengono rappresentati: 1) modelli monoassiali; 2) modelli biassiali; 3) modelli monofocali; 4) modelli bifocali. Nella colonna a destra trovano posto 9 modelli aggregativi di assemblea (a-i). (Mariateresa Giammetti, 2025).

A partire dalla declinazione di morfemi del tipo modello monoassiale attraverso il modello aggregativo "c", lo studio è finalizzato ad indagare possibili azioni compositive che lavorano sulle categorie Ibrido_Simultaneità (colonna 1) e Ibrido_Separazione (colonna 2). (Mariateresa Giammetti, 2025).

mo si apre al vuoto, vi percepisce una presenza misteriosa che esprime del sacro ciò che va oltre forma e concetto. *Svuotare* lo spazio per *fare* spazio può voler dire ridare il proprio senso non solo alle parole e alle azioni della vita religiosa, ma anche ai loro spazi architettonici, nella misura in cui è possibile *fondare* lo spazio sacro sulla comunità e sul suo operare, lavorando affinché esso sprigioni dalla liturgia e con essa di nuovo affondi rinunciando a ogni messa in scena architettonica.

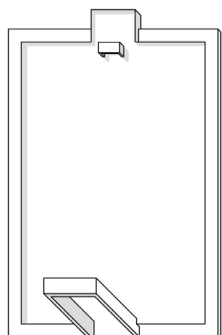
Per fugare possibili interpretazioni del ricorso al tema della performatività dello spazio in una logica ispirata ai principi del *bricoleur*,²⁵ è utile sottolineare che il *fare spazio* in architettura presuppone il *comporre* elementi che concorrono a definire un carattere servendosi di un *tema*.²⁶ Per questa ragione si è ritenuto utile ricorrere alla categorizzazione dell'ibrido proposta dai teologi Alexander Deeg e Kerstin Menzel²⁷ nell'ambito di "Sakralraumtransformation," che ne sviluppa un'interpretazione basata sull'incrocio di questioni teologico-liturgiche-sociologiche, azioni architettonico-compositive e categorie d'uso. Dal punto di vista architettonico, a partire dall'approccio proposto da Deeg e Menzel, è in corso lo studio di modelli spaziali che declinino la tipologia dell'aula in ragione di categorie dell'ibrido. In particolare, i modelli qui mostrati in **fig. 9** lavorano sulle categorie di ibrido e simultaneità, ibrido e separazione.

Ibrido e simultaneità. Spazio vuoto da allestire con arredi mobili in ragione delle occasioni e degli usi. Il modello lavora sulla capacità dell'aula di essere abitata da persone organizzate in gruppi intenti in attività differenti, senza introdurre elementi architettonici di separazione, ma contando sulle grandi dimensioni dello spazio per garantire la sua suddivisione in ambiti che non interferiscono gli uni con gli altri.

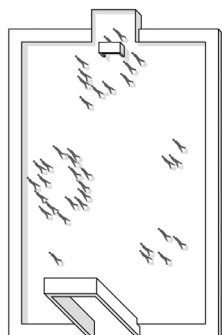
Ibrido e separazione. Spazio da frammentare attraverso volumi o setti che assumono posizioni fisse. I modelli lavorano sul tema della scatola nella scatola (volumi) e della separazione per elementi lineari (setti). Una delle differenze sostanziali tra i due è che nel caso dei volumi lo spazio viene diviso in ambiti distinti gli uni dagli altri, e l'interno dei volumi non partecipa della spazialità dell'aula; nel caso dei setti, pur generandosi ambiti, viene garantita la continuità visiva e spaziale dell'aula.

Nei modelli l'ibridazione non si riduce a una dimensione polifunzionale dello spazio dell'aula, ma ricerca anche strategie compositive capaci di modificarne il "carattere architettonico e l'atmosfera."²⁸ Le azioni compositive trovano la loro forza nella capacità del tipo aula di lasciarsi abitare da usi diversi anche in una dimensione temporale simultanea. L'ibrido conserva lo spazio liturgico e con esso il rito

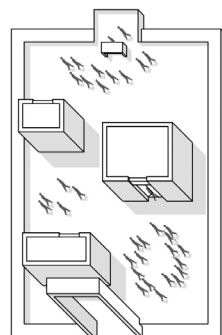
Modelli monoassiali



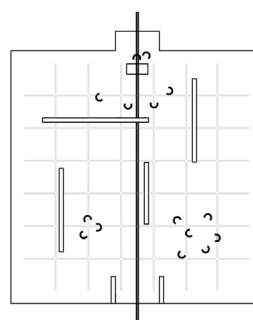
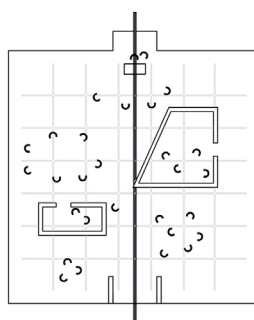
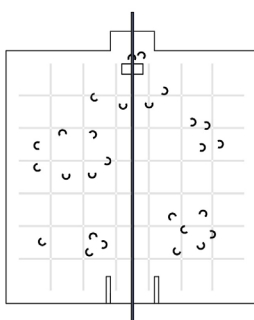
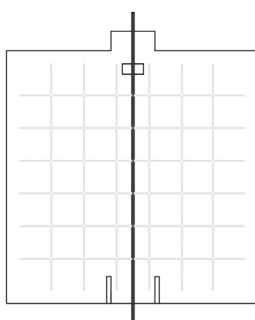
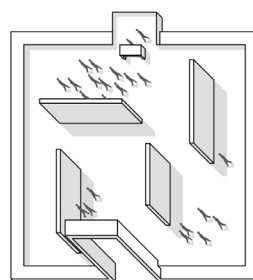
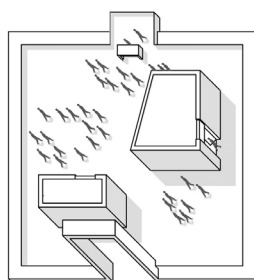
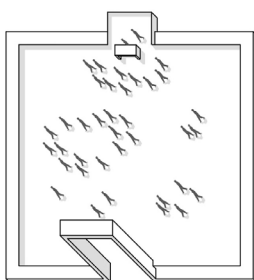
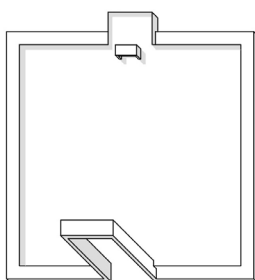
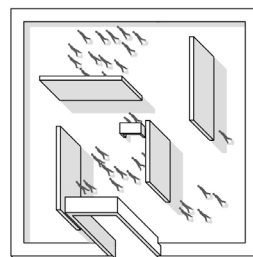
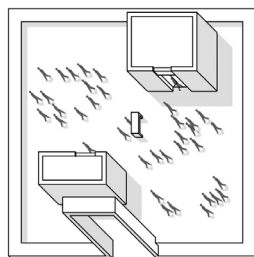
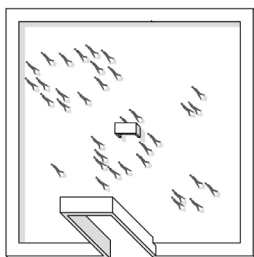
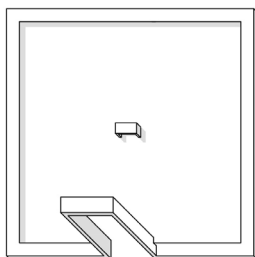
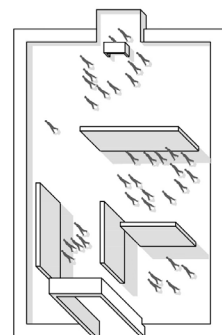
1 Ibrido_Simultaneità



2 Ibrido_Separazione
Scatola nella scatola



2 Ibrido_Separazione
Separazione per setti



non abitato come una rappresentazione, ma vissuto come un'attivazione. L'attivazione del rito trasforma lo spazio in luogo grazie alla cura con cui spazio e comunità partecipano all'esperienza di abitare e di farsi abitare, mentre la riconoscibilità del luogo, in quanto luogo di preghiera, è garantita dalla Storia. Lo spazio accoglie questo approccio performativo esprimendo il proprio carattere architettonico attraverso il tema del vuoto, ciò che resta prima e dopo l'attivazione del rito.

Lavorare sul tema di un vuoto capace di essere percepibile come spazio di attesa dell'irruzione del sacro in un'aula di preghiera a uso ibrido, e allo stesso tempo capace di lasciarsi abitare performativamente dalla comunità durante il rito, ha suggerito la necessità di approfondire la questione dell'uso non solo in ragione della sua ibridazione (uso culturale, altri usi), ma anche in funzione delle differenze che si possono generare tra le strutture aggregative della comunità in ragione dei diversi tipi di rito e delle diverse tipologie architettoniche di aula. Questo studio è stato affrontato per comprendere i rapporti topologici che si innescano tra celebranti, assemblea e spazio in un'aula di preghiera tradizionale, e per verificare come e se essi possano essere riproposti in un'aula ibrida in cui il carattere dello spazio deputato all'uso culturale si basa su una dimensione performativa.

La **fig. 8** mette in relazione sistemi aggregativi dell'assemblea in preghiera durante il rito dell'eucarestia con modelli spaziali che declinano il tipo architettonico dell'aula. La seconda colonna di morfemi si libera della forma chiusa della pianta e, proiettando l'azione del rito nel vuoto, evoca le potenzialità performative dell'assemblea rispetto allo spazio che abita, potenzialità che possono trasformarsi in utili temi di progetto quando si lavora al riuso in chiave ibrida di una chiesa.

CONCLUSIONI

Probabilmente è necessario tenere ancora aperte le conclusioni che possono essere tratte dalle esperienze e dai progetti descritti e dagli studi che da essi stanno scaturendo. È utile proseguire con le analisi e la registrazione delle azioni che caratterizzano la transizione in atto nel rapporto Chiesa-Città, per poter affinare lo sguardo e porre le basi per futuri approcci teorici. L'antropologia e la topologia del sacro oggi mettono in evidenza la ridefinizione del concetto di appartenenza dei beni culturali religiosi come strumento utile per vigilare sui criteri della transizione da un modello classico di spazio del sacro a un nuovo modello ibrido di spazio santo, orientato a salvaguardare la dignità dell'*umano* e a preservare il *non umano*. La transizione può avvenire nella forma di una ri-significazione a cui arrivare attraverso un tavolo civile che coinvolga le comunità e con esse gli architetti, chiamati a interrogarsi sui processi di transizione che stanno investendo i luoghi tradizionalmente deputati al sacro. Parallelamente, è possibile cominciare a registrare un buon numero di esperienze sul campo che promuovono un nuovo modo di leggere il rapporto Chiesa-Città, con molte di queste che si muovono proprio nell'ambito dei progetti di riuso di chiese dismesse o sottoutilizzate.

Le esperienze di Bonn e Napoli mostrano approcci le cui diversità, oltre che negli esiti formali e gestionali, probabilmente risiedono in un diverso modo di intendere la cosa pubblica e i beni comuni. Al di là degli esiti, è evidente in Germania il bisogno di affrontare il rapporto Chiesa-Città in maniera sistematica, offrendo un approccio condiviso fortemente strutturato a partire dal coinvolgimento delle comunità, e strategie organiche per affrontare il fenomeno della dismissione dei beni culturali religiosi. In Italia, a dispetto dei grandi numeri e del valore storico artistico del patrimonio religioso, l'approccio è ancora legato al *caso per caso*, un modo di agire che se da un lato limita la portata di azione, dall'altro mette in evidenza diversi atteggiamenti e strategie capaci oggi di affrontare il rapporto Chiesa-Città alla luce dei processi di dismissione, con una pluralità di sguardi che potrebbero essere utili a strutturare un dibattito fecondo per affrontare questi temi. Volendo restringere il campo all'orizzonte architettonico, ripensare il rapporto Chiesa-Città attraverso il tema della parrocchia declinato mediante il binomio plasticità-sacralità vuol dire ripensare il suo carattere architettonico attraverso pratiche compositive di ibridazione dello spazio, fatto che comporta un ripensamento dei temi architettonici che informano la spazialità delle aule di preghiera. Tematizzare e contestualizzare le trasformazioni del senso del sacro è utile a costruire un *background* teorico, a cui la pratica del progetto di architettura può agganciarsi sia per l'ideazione di nuovi modelli spaziali, sia per la trasformazione di quelli esistenti.

¹ Mariateresa Giammetti, "Dismissione e riuso di spazi del sacro," *BDC* 2 (2019): 395.

² Carla Danani, "Storicità e trascendimento. Categorie in tensione per il riuso adattivo del patrimonio religioso," in *Adaptive cities?*, cur. Andrea Longhi (AISU International, 2024), 748–58.

³ Francesco, "Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium. Un improrogabile rinnovamento ecclesiale," 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁴ Antonio Autiero, "On the spirituality of places," in *Challenges from Urban Cultures*, cur. Dario Costi (Springer, 2025), 64.

⁵ Conferenza Episcopale Italiana, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale* (Edizioni Dehoniane, 2004), 9.

⁶ Autiero, "On the spirituality of places," 64.

⁷ Si veda: Transara Research Programme, ultimo accesso 29 luglio 2025, <https://www.transara.uni-bonn.de/de>.

⁸ Parallelamente al lavoro di ricerca condotto dalla professoressa Mariateresa Giammetti, il DIARC è coinvolto nel gruppo di lavoro G24 sulle periferie e la città che sarà coordinato da Renzo Piano. I docenti napoletani coinvolti sono il professore Nicola Flora e la professoressa Daniela Buonanno, che stanno lavorando a un progetto di riqualificazione riguardante il Cimitero delle Fontanelle nel quartiere Sanità. Il professore Flora ha collaborato con Fondazione di Comunità San Gennaro per il riuso di alcune delle chiese del quartiere Sanità. Inoltre, il DIARC promuove un corso di perfezionamento per il riuso adattivo e la gestione integrata del patrimonio culturale religioso dismesso, coordinato dal professore Pasquale De Toro.

⁹ Albert Gerhards, "Dialogo interculturale e interreligioso attraverso i beni culturali," in *Dio non abita più qui?*, cur. Fabrizio Capanni (Editoriale Artemide, 2019), 133.

¹⁰ Giammetti, "Dismissione e riuso di spazi del sacro," 408.

¹¹ Luigi Fusco Girard e Antonia Gravagnuolo, "Circular economy and cultural heritage/land scape regeneration. Circular business, financing and governance models for a competitive Europe," *BDC* 1 (2017): 35–42.

¹² Consiglio d'Europa, "Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore dell'eredità culturale per la società," cur. Ministero per i beni e le attività culturali Segretariato generale, 27 dicembre 2005, <http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf>.

¹³ Si tratta di un insieme provvisorio, destinato a essere implementato, e composto da: la basilica di San Pietro ad Aram, la chiesa parrocchiale di San Giorgio Maggiore,

la basilica e parrocchia della SS. Annunziata, la chiesa di San Pietro a Majella, la parrocchia di San Giovanni a Carbonara, la chiesa di Sant'Aniello a Caponapoli, la basilica di San Paolo Maggiore, le chiese monumentali di Santa Maria di Donnaregina vecchia e Donnaregina nuova.

¹⁴ Tra cui la Cattedrale Costantiniana (Santa Restituta), il Battistero di San Giovanni in fonte, gli scavi archeologici del Duomo, il Quadriportico, Palazzo Filomarino, il tesoro vecchio di San Gennaro, la Cappella di San Paolo, la Cappella di San Pietro o cappella Minutolo, le Catacombe di Napoli, lo Jago Museum e tutte le altre parrocchie, basiliche e chiese monumentali che vorranno entrare a far parte del Museo.

¹⁵ Sul tema si veda: Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa, "Lettera sulla funzione pastorale dei Musei ecclesiastici," 15 agosto 2001, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_it.html.

¹⁶ Sul tema si veda: Mariateresa Giammetti, *Forma e riforma/e. La rivoluzione culturale del progetto di spazi per la preghiera dall'Ottocento ad oggi* (Arthink Edition, 2018). Nel saggio, scrivendo dell'alterità dei luoghi del sacro, l'autrice afferma: "L'alterità dello spazio per la preghiera è un luogo che non sta fuori da sé, ma dentro di sé. Questo nuovo modo di esprimersi rispetto agli atti liturgici, che si allontana da una concezione puramente devozionale del rito e che si rinnova ad ogni celebrazione, si manifesta attraverso due categorie: *autocoscienza ed azione*. Autocoscienza ed azione appartengono alla categoria del *sentire*. Sono proprie del linguaggio della sfera estetico-esistenziale dell'uomo contemporaneo rispetto al suo *sentire* nei confronti dei fatti della fede, per cui, seppure nella pratica delle tre confessioni possono assumere declinazioni differenti, diventano minimi comuni denominatori nella misura in cui investono la persona umana nel tempo della contemporaneità, che nello spostamento concettuale dal Tempio all'Ecclesia diventa il soggetto dell'azione liturgica." Di seguito, facendo riferimento a uno scritto del teologo Antonio Autiero, l'autrice evidenzia che, in ragione di una prerogativa estetico-esistenziale dell'uomo contemporaneo, ogni celebrazione può essere letta non "come una sorta di introspezione individuale sul proprio agire, ma grazie all'accompagnamento ermeneutico della ragione critica e della comunicazione competente, essa viene inscritta e inglobata in un circuito di carattere comunitario e assume così valenza universale."

¹⁷ Mauro Galantino, "Premessa," in *La forma dell'acqua*, cur. Mariateresa Giammetti (Ristampa, 2018), 9–10.

¹⁸ Sul tema si veda: Antonio Genovesi, *Lezioni di economia civile* (Vita e Pensiero, 2013).

¹⁹ Sul tema si veda: "Tabelle parametriche per l'edilizia di culto per gli anni 2019 – 2020 – 2021 e modifica del 'Regolamento applicativo,'" Chiesa Cattolica Italiana, ultimo accesso 29 luglio 2025, https://www.chiesacattolica.it/notiziario_cei/anno-2019/notiziario-2019-numero-1/tabelle-parametriche-per-ledilizia-di-culto-per-gli-anni-2019-2020-2021-e-modifica-del-regolamento-applicativo-2727/.

²⁰ Sul tema si veda: Pontificio Consiglio per la Cultura, "Linee guida per la dismissione e il riuso ecclesiale di chiese," ultimo accesso 29 luglio 2025, <https://bce.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/25/Linee-guida-La-dismissione-e-il-riuso-ecclesiale-di-chiese.pdf>.

²¹ Riccardo Priore, *Convenzione europea del paesaggio, il testo tradotto e commentato* (IIRITI Editore, 2006), 2–3.

²² Sul tema si veda ancora: Giammetti, *Forma e riforma/e*, 108.

²³ Francesco, "Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium", nn. 210, 261, ultimo accesso 29 luglio 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

²⁴ Guardini si muove nel contesto del primo ventennio del XX secolo, gli anni del Movimento Liturgico, "un'epoca nuova nella quale l'uomo aveva cessato di guardare a Dio per concentrarsi esclusivamente sopra sé stesso [...] L'uomo – non più Dio – diveniva il centro d'interesse della vita; ma – un uomo non più rassegnato e alienato nella propria indigenza metafisica, ma deciso a diventare: autocreare e autorendere. Questa la nota specifica della nuova epoca: l'uomo si spogliava del divino e quindi dell'eterno. Difatti una nuova dimensione si era fatta strada fino a divenire predominante: l'istante." Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia. I santi segni* (Morcelliana, 1919), 9. In questo nuovo orizzonte culturale, anche l'architettura dell'edificio chiesa subiva profondi cambiamenti. Oggi, la condizione dell'uomo autocreare e autorendere si risulta radicalizza, e al tema dell'istante viene affiancato quello dell'individuo. Come allora, l'architettura dell'edificio chiesa è ancora una volta in cambiamento e pone alla ribalta il tema del riuso e dell'ibridazione.

²⁵ Il *bricoleur*, diceva Lévi-Strauss, è colui che usa gli strumenti che trova a disposizione intorno a sé e cerca di adattarli, secondo vari tentativi, ai suoi scopi: "Diversamente dall'ingegnere, che costruisce una macchina progettandone in anticipo ogni dettaglio e realizzando ad hoc ogni sua specifica componente, il bricoleur adopera ciò che si trova volta per volta sotto mano: prende vecchi pezzi e rottami e li rifunzionalizza, adattando costantemente il progetto alle caratteristiche dei materiali a disposizione." D'altra parte, "l'ingegnere tende sempre ad aprirsi un varco e a situarsi 'al di là', mentre il bricoleur, per amore o per forza, resta 'al di qua', il che equivale a dire in altri termini, che il primo opera mediante concetti, il secondo mediante segni." Il *bricoleur* deve adattarsi all'equipaggiamento di cui dispone, parte dalla riorganizzazione, fa economia prima di aprire a nuovi strumenti, non compie il progetto ma parla tramite il progetto, che ha sempre qualche traccia del suo autore e mantiene la visione d'insieme, il macro-obiettivo oltre il compito specifico. Egli afferma, infine: "la caratteristica del pensiero mitico, come del bricolage sul piano pratico, è di elaborare insieme strutturati, non direttamente per mezzo di altri sistemi

strutturati, ma utilizzando residui e frammenti di eventi." Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (Il Saggiatore, 2015), 30–6.

²⁶ Aldo Rossi, "Introduzione a Boullée," in *Architettura. Saggio sull'arte*, cur. Alberto Ferlenga (Einaudi, 2005), XXXII–XXXIII.

²⁷ Sul tema si veda: Alexander Deeg e Kerstin Menzel, "Entwicklungstendenzen und Kontexte diakonischer Kirchen(um)nutzung. Eine Einführung in den Band," in *Diakonische Kirchen(um)nutzung*, cur. Alexander Deeg e Kerstin Menzel (Aschendorff Verlag, 2023), 9–18. Laddove gli edifici ecclesiastici siano meno utilizzati per scopi di culto, si stanno prendendo in considerazione anche usi diaconali che usano lo spazio liturgico per tempi sempre più lunghi e di recente istituzione. Sotto questo punto di vista è possibile differenziare diverse costellazioni a seconda che gli utilizzi diaconali e parrocchiali/liturgici avvengano insieme nello stesso spazio (*simultaneità*), che gli spazi siano distinti per entrambi gli usi (*separazione*), che gli spazi diaconali siano disposti attorno ad uno spazio ecclesiastico (*aggiunta*), o che uno spazio della chiesa passi interamente al nuovo uso diaconale (*sostituzione*).

²⁸ Questo approccio ha suggerito la necessità di spostare la questione dell'identità formale dello spazio dal concetto di stile a quello di carattere. Essi qui vengono usati nell'accezione che ne ha dato Auguste Perret, ovvero di *stile* come arte di trasformare la materia in simbolo, e di *carattere* come maniera in cui l'opera risponde alla sua destinazione, la relazione tra lo spazio e il suo fine. Alla categoria di *carattere* è possibile associare quella delineata da Tonino Griffero come *atmosfera*, *Stimmung*, un'emozione effusa nello spazio, che connota emozionalmente la situazione in cui è coinvolto chi ne percepisce la sensazione di abitarlo. Auguste Perret, "Note sur l'architecture," in *Auguste Perret 1874-1954*, cur. Roberto Gargiani (Mondadori Electa, 1993). Si veda inoltre: Tonino Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali* (Mimesis, 2017), 115.

BIBLIOGRAFIA

AUTIERO, ANTONIO. "Sensus Fidelium e Magistero dal Concilio Vaticano II ad oggi." In *La morale ecclesiale tra sensus fidelium e Magistero*, a cura di Alessandro Rovello. Cittadella, 2016.

AUTIERO, ANTONIO. "On the spirituality of places." In *Challenges from Urban Cultures*, a cura di Dario Costi, 64. Springer, 2025.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*. Edizioni Dehoniane, 2004.

CONSIGLIO D'EUROPA. "Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore dell'eredità culturale per la società," a cura di Ministero per i beni e le attività culturali Segretariato generale, 27 dicembre 2005. <http://musei.beniculturali.it/wp-content/uploads/2016/01/Convenzione-di-Faro.pdf>.

DANANI, CARLA. "Storicità e trascendimento. Categorie in tensione per il riuso adattivo del patrimonio religioso." In *Adaptive cities?*, a cura di Andrea Longhi, 748–58. AISU International, 2024.

DEEG, ALEXANDER, e KERSTIN MENZEL. "Entwicklungstendenzen und Kontexte diakonischer Kirchen(um)nutzung. Eine Einführung in den Band." In *Diakonische Kirchen(um)nutzung*, a cura di Alexander Deeg e Kerstin Menzel, 9–18. Aschendorff Verlag, 2023.

FRANCESCO. "Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium," 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

FUSCO GIRARD, LUIGI, e ANTONIA GRAVAGNUOLO. "Circular economy and cultural heritage/land scape regeneration. Circular business, financing and governance models for a competitive Europe." *BDC* 1 (2017): 35–42.

GALANTINO, MAURO. "Premessa." In *La forma dell'acqua*, a cura di Mariateresa Giammetti, 9–10. RiStampa, 2018.

GENOVESI, ANTONIO. *Lezioni di economia civile*. Vita e Pensiero, 2013.

GERHARDS, ALBERT. "Dialogo interculturale e interreligioso attraverso i beni culturali." In *Dio non abita più qui?*, a cura di Fabrizio Capanni, 113. Editoriale Artemide, 2019.

GIAMMETTI, MARIATERESA. "Dismissione e riuso di spazi del sacro." *BDC* 2 (2019): 395.

GIAMMETTI, MARIATERESA. *Forma e riforma/e. La rivoluzione culturale del progetto di spazi per la preghiera dall'Ottocento ad oggi*. Arthink Edition, 2018.

GRIFFERO, TONINO. *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*. Mimesis, 2017.

GUARDINI, ROMANO. *Lo spirito della liturgia. I santi segni*. Morcelliana, 1919.

JEDLOWSKI, PAOLO. *Il sapere dell'esperienza*. Il Saggiatore, 1994.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, 2015.

PERRET, AUGUSTE. "Note sur l'architecture." In *Auguste Perret 1874-1954*, a cura di Roberto Gargiani, 90. Mondadori Electa, 1993.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURALI DELLA CHIESA. "Lettera circolare sulla funzione pastorale dei Musei ecclesiastici," 15 agosto 2001. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_it.html.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA. "Linee guida per la dismissione e il riuso ecclesiale di chiese," 17 dicembre 2018. https://bce.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/25/Linee-guida_La-dismissione-e-il-riuso-ecclesiale-di-chiese.pdf.

PRIORE, RICCARDO. *Convenzione europea del paesaggio, il testo tradotto e commentato*. IIRITI Editore, 2006.

RISPOLI, FRANCESCO. *Forma data e forma trovata*. Istituto italiano per gli studi filosofici, 2016.

ROSSI, ALDO. "Introduzione a Boullée." In *Architettura. Saggio sull'arte*, a cura di Alberto Ferlenga, XXXII–XXXIII. Einaudi, 2005.

Chiesa Cattolica Italiana. "Tabelle parametriche per l'edilizia di culto per gli anni 2019 – 2020 – 2021 e modifica del 'Regolamento applicativo'." Ultimo accesso 29 luglio 2025, https://www.chiesacattolica.it/notiziario_cei/anno-2019/notiziario-2019-numero-1/tabelle-parametriche-per-ledilizia-di-culto-per-gli-anni-2019-2020-2021-e-modifica-del-regolamento-applicativo-2727/.

Transara Research Programme. "Homepage." Ultimo accesso 29 luglio 2025, <https://www.transara.uni-bonn.de/de>.

Marcello Brunini

Archivio Storico Diocesano di Lucca | archivio@diocesilucca.it

Olimpia Niglio

Università degli Studi di Pavia | olimpia.niglio@unipv.it

KEYWORDS

nuova chiesa; comunità; memoria; ricostruzione; Arcidiocesi di Lucca

ABSTRACT

Il progetto per il Nuovo Complesso parrocchiale della Resurrezione nel quartiere Varignano a Viareggio – inserito nell'ambito di "Percorsi Diocesani" della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) –, anche per la complessità sociale ed economica del luogo in cui è collocata, ha molto insistito sulla necessità di condividere tutti i momenti del processo ideativo e costruttivo, trovando la rispondenza tra i numerosi attori coinvolti: parrocchia, diocesi, CEI, progettisti, imprese. La partecipazione attiva ha contribuito a dare più forma e concretezza al risultato progettuale ed esecutivo. L'approccio partecipativo ha favorito il raggiungimento di importanti risultati in cui la Memoria della comunità, lo stile di Sobrietà, lo sguardo sul Futuro e la dimensione della Bellezza sono stati importanti capisaldi che hanno consentito di riconsegnare un Nuovo Complesso parrocchiale (sulla demolizione di quello esistente, non più funzionale e strutturalmente inadeguato) alle nuove generazioni, all'interno di un contesto sociale, antropologico e interreligioso in continuo e articolato cambiamento. Il contributo intende descrivere l'iter progettuale partecipativo e come il progetto, dello studio TAMassociati di Venezia, sia stato in grado di valorizzare il paradigma ecclesiologico e il rapporto tra Chiesa, Quartiere e Città.

English metadata at the end of the file

Comunità in cammino per una chiesa che risorge

Nel 1993, in una nota in merito alla *Progettazione di Nuove Chiese* pubblicata dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI), Mons. Luca Brandolini, Vescovo Ausiliare di Roma e Presidente della Commissione Episcopale per la Liturgia, affermava che

[...] la costruzione di nuove chiese è un problema sempre attuale per la comunità cristiana. Lo è soprattutto in questo tempo in cui le forme e le funzioni dello spazio liturgico chiedono di essere ripensate in base alla riforma voluta dal Concilio Vaticano II e al cammino di fede delle comunità che celebrano il Mistero di Cristo. La Chiesa italiana, erede di un impareggiabile tesoro di tradizioni architettoniche, intende non solo conservare le testimonianze del passato, ma vuole accogliere anche le migliori proposte dell'arte contemporanea che si pongano al servizio

del culto. Nella ricerca di un autentico rinnovamento in questo campo, molte diocesi hanno già promosso attività diverse di riflessione e di intervento.¹

Percorrendo questa strada la nota invitava le comunità locali a riflettere sul significato e la promozione di nuove comunità ecclesiali, nonché sul progetto culturale e pastorale che sta alla base di queste importanti iniziative. Infatti, al punto 4 si legge:

Non si può partire dalla chiesa considerata solo come opera muraria. Prima ci si deve porre di fronte ai soggetti per i quali sarà edificata, e al Soggetto divino a cui è riferita. Il che vuol dire individuare un gruppo umano che abbia una sua autonomia "territoriale," farsi carico delle sue attese, corrispondere alle sue istanze, condividere la sua crescita di fede.²



1

Il documento invita pertanto a riflettere sul fatto che la chiesa non è la materializzazione di una forma geometrica ma, diversamente, è l'immagine delle persone, dei cittadini, e questo implica un discernimento profondo da parte dell'intera comunità a cui l'edificio è destinato. Costruire una nuova chiesa implica un'operazione pastorale articolata in grado di realizzare gli intendimenti di una comunità locale viva e operante, nonché guidata nel suo cammino quotidiano da profonde riflessioni teologiche e culturali.³ Dopo oltre venti anni dalla nota pubblicata dalla CEI, presso il quartiere Varignano di Viareggio ha avuto inizio un importante percorso di partecipazione comunitaria con l'obiettivo di intervenire in una zona particolarmente complessa, dove la centralità della chiesa ha avuto un ruolo determinante per la sua valorizzazione.

Tutto ha avuto inizio al principio del 2014, quando la parrocchia è stata inserita nel progetto Percorsi Diocesani della CEI. La demolizione della vecchia chiesa inaugurata nel 1985 ha segnato l'inizio del rinnovato cammino per dare spazio alla "chiesa che risorge," la quale intende proseguire la presenza del Vangelo in una periferia impegnata a recuperare la dignità della sua anima e partecipare con creatività al futuro della città.

Per meglio comprendere questa avventura è importante rileggere, a grandi linee, il contesto geografico e sociale in cui essa è inserita.

IL QUARTIERE: URBANISTICA E SVILUPPI CONTEMPORANEI

La città di Viareggio ha raggiunto la sua odierna configurazione piuttosto di recente. A seguito di massicci bombardamenti durante la Seconda Guerra Mondiale si è avuta un'ingente ri-edificazione che ha portato alla nascita e allo sviluppo nella periferia orientale di diversi quartieri molto popolati, tra cui il Varignano.⁴

La presenza di forti condizionamenti quali assi ferroviari, strade e canali di bonifica ha modificato l'originaria disposizione a scacchiera degli isolati del centro città, dando luogo a una maglia irregolare, persino caotica. Le stesse tipologie edilizie sono mutate: mentre per il centro lo schema prevalente era quello della tipica casa viareggina – unifamiliare, costruita in aderenza alla adiacente e costituita da uno o più piani con una piccola corte sul retro –, per i nuovi quartieri è stata scelta la tipologia multipiano che poco ha a che fare con lo stile delle abitazioni della parte storica di Viareggio.

Il Varignano ha incarnato questa nuova filosofia del costruire. Il quartiere si estende alla periferia sud della città; in origine sembra designare un piccolo porticciolo di approdo e di passaggio per le barche che trasportavano merci dal mare verso il lago di Massaciuccoli. Compreso tra il canale Burlamacca (che collega il mare con il lago) e le ferrovie Viareggio-Pisa e Viareggio-Lucca, si presenta, oggi, come



2

un *quartiere di quartieri*, nel senso che è riconoscibile più dalle differenze tra le diverse aree edificate che dalla toponomastica delle vie (quartieri Bonifica, Apuania, Toscana, Versilia, Fontanini ecc.).⁵

Intorno alla seconda metà del Novecento il quartiere era un luogo desolato, utilizzato come discarica della città. L'edificazione era composta perlopiù dalle cosiddette case minime, baracche trasformate in piccoli edifici residenziali con fondamenta precarie. In quegli anni si cominciarono a costruire condomini popolari alti fino a quattro piani. Operavano nel quartiere anche alcune fabbriche, un laboratorio del marmo, officine meccaniche, falegnamerie e piccoli cantieri navali, oggi completamente scomparsi.

Attraverso questa trasformazione fisica e sociale, il Varignano è diventato una *periferia di lotta*, un luogo di partecipazione democratica per tutta la città, dove dar voce alla lotta per i diritti civili elementari: scuola, casa, presidi sanitari, spazi per il tempo libero.

In tempi più recenti, alla prima edilizia popolare sono stati aggiunti condomini di appartamenti per un ceto impiegatizio e medio-basso. Si sono insediati spazi per il tempo libero, l'Istituto comprensivo "don Milani" con oltre 900 studenti, un istituto per minori in difficoltà, un asilo e una scuola elementare gestita da privati, una industria informatica.

Il Varignano, tuttavia, rimane per molti il problematico quartiere popolare *al di là della ferrovia*. Eppure va sottolineato

che non si tratta di un semplice luogo, ma di un organismo geografico e umano dove, in meno di due chilometri quadrati, abitano più di 10 mila persone provenienti dal circondario, da diverse regioni del Sud Italia e da stranieri in particolare del Nord Africa. Un ambiente vitale in cui ombre e luci si intersecano in una sorta di tensione vitale che si articola in modo originale: tensione tra dipendenza e desiderio di partecipazione, tra abbandono e desiderio di comunità, tra illegalità e desiderio di giustizia, tra disagi e risorse, tra degrado e bellezza. Un organismo complesso e faticoso, in continua evoluzione, ma, proprio per questo, decisamente affascinante.

In questo contesto nasce il progetto della *chiesa che risorge*.

LA COMUNITÀ PARROCCHIALE DEL VARIGNANO

La prima chiesa del Varignano è sorta all'interno dei locali di una stalla nel cuore dell'abitato, segno tangibile di povertà e di semplicità, di solidarietà e di accoglienza. Gli edifici parrocchiali demoliti rimandano a questo inizio che si attualizza ancora oggi nell'incontro tra le persone, nella cura della proposta evangelica, nella maturazione della dimensione umana e spirituale, nell'incontro con Cristo Risorto nella celebrazione domenicale. La cosiddetta, originaria "chiesa verde" fu frutto dell'idea progettuale dell'architetto Pier Lodovico Rupi di Arezzo e della genialità del professor Franco Anichini di Viareggio, che diedero forma al pensiero liturgico e allo spi-

1

La vecchia chiesa parrocchiale del Varignano, la cosiddetta "chiesa verde," inaugurata nel 1985 (archivio privato dell'arch. Marco Bettini, 2015).

2

La vecchia chiesa parrocchiale del Varignano. Un dettaglio (archivio privato dell'arch. Marco Bettini, 2015).

3

La vecchia chiesa parrocchiale del Varignano. Interni (archivio privato dell'arch. Marco Bettini, 2015).

rito missionario dell'arcivescovo di Lucca mons. Giuliano Agresti e del primo parroco don Casimiro Matteucci.

Essa aveva una struttura quadrangolare che si avvicinava per forma al capannone prefabbricato tipico dei cantieri navali presenti nell'area. Un edificio sacro che spesso diventava profano, luogo di incontro per il quartiere, con assemblee, riunioni e attività scolastiche, teatro, etc.. **Figg. 1-3**

VERSO IL NUOVO COMPLESSO PARROCCHIALE

Da diversi anni la parrocchia viveva con disagio nei vecchi edifici: l'aula liturgica presentava gravi problemi di abitabilità; la canonica e gli spazi per la pastorale, sia per la loro superficie decisamente ristretta, sia per la fatiscenza delle strutture, non garantivano più un'adeguata funzionalità. Da qui il dilemma: ristrutturare o ricostruire?⁶

L'allora arcivescovo di Lucca, mons. Italo Castellani, dopo un attento ascolto della comunità, del servizio diocesano per l'edilizia di culto e dei tecnici consultati, ha ritenuto necessario muoversi verso un nuovo complesso parrocchiale nell'area dei vecchi edifici. Decisione che ha trovato il riconoscimento della CEI, che ha inserito la parrocchia della Resurrezione all'interno di Percorsi Diocesani insieme ad altre due realtà delle diocesi di Forlì e di Monreale.

Il 16 gennaio 2014, con un intervento dall'arcivescovo, l'arcidiocesi e la parrocchia, accompagnate dal Servizio Nazionale per l'edilizia di culto della CEI, in collaborazione con

il Comune di Viareggio e con il supporto economico della Fondazione Cassa di Risparmio di Lucca, hanno iniziato l'iter di preparazione per la costruzione del nuovo complesso parrocchiale.

Per la comunità cristiana del Varignano, la decisione di procedere a una nuova costruzione ha comportato una sorta di *elaborazione del lutto* dovuto alla demolizione degli edifici esistenti, una problematica singolare ma anche ricca di opportunità.

Il legame affettivo con gli edifici esistenti e il significato ecclesiale e simbolico di questi hanno richiesto del tempo per apprezzare la scelta di ricostruire. Demolire equivale, infatti, a tagliare un pezzo di memoria personale e collettiva, rischiando di far perdere il contatto con il luogo, con le lotte per la giustizia e per la qualità di vita della gente del quartiere, con la sorgente stessa di un cammino evangelico maturato nella povertà e nella sofferenza, ma sempre aperto alla speranza.

Il confronto partecipato tra le istanze della ristrutturazione e quelle della ricostruzione ha favorito l'approfondimento di alcune opportunità: la condivisione di memorie, visioni, attese nella comunità; una maggiore consapevolezza delle tensioni vissute nel quartiere; il delicato passaggio dalla ferita del lutto alla feritoia che permette di intravedere nuove prospettive.

Un tale processo ha reso ancora più consapevoli del fatto



3

che la comunità cristiana è una soglia aperta sulla trascendenza e un presidio di speranza necessario al quartiere, un luogo dove scommettere sulle persone, dove offrire possibilità non monetizzabili ai più poveri. Si può costruire del nuovo, pur rimanendo poveri tra i poveri.⁷

In questo orizzonte, la comunità è stata sollecitata a ricercare i diversi *volti di chiesa* offerti dalla Sacra Scrittura, ripresi dal Concilio Vaticano II e riproposti da papa Francesco. La comunità, attraverso la *lectio divina*, ha confrontato il suo stile di vita e le sue aspettative con alcune pagine della Bibbia, per coglierne stimoli e atteggiamenti in vista di una sua testimonianza profetica nell'oggi.⁸

Il percorso partecipativo è stato anche l'occasione per elaborare le esigenze da sottoporre ai futuri progettisti, sintetizzate in quattro parole: memoria, sobrietà, futuro, bellezza. Questi temi sono stati esposti nel 2023 a Bruxelles nell'ambito del progetto SOAR coordinato da Enhancing Faith Institutions (EFI), in collaborazione con Finn Church Aid e l'Architects Council of Europe. Il programma seminario, inaugurato con una relazione di don Marcello Brunini sul progetto della chiesa di Varignano, ha avuto come finalità la conoscenza e valorizzazione dei luoghi di culto di differenti rappresentanze culturali e religiose.⁹

In particolare le quattro tematiche che sono alla base del progetto della nuova chiesa di Varignano sono state così sintetizzate:

Memoria

La comunità cristiana si è inserita nel contesto articolando testimonianza di fede e impegno sociale. Una presenza che, come evidenziato, aveva trovato forma anche in luoghi specifici, carichi di significato e immersi nelle dinamiche del quartiere. La demolizione di questi ambienti non può far dimenticare la sua anima, che è necessario tentare di trasfigurare nella nuova costruzione.

Sobrietà

Il Varignano è un quartiere povero abitato in maggioranza da operai, lavoratori stagionali e saltuari, badanti, pensionati, impiegati, con la presenza di un gran numero di *millennials* che, in parte considerevole, non studia e non lavora. La stessa comunità cristiana è quantitativamente molto piccola e povera di mezzi, desiderosa tuttavia di vivere il Vangelo della speranza, condividendo il *gusto spirituale di essere popolo*. La nuova costruzione deve essere improntata a questo stile sobrio e accogliente.

Futuro

Alla città *visibile*, fa sempre da contrappunto la città *invisibile*, come avverte Italo Calvino.¹⁰ Il nuovo complesso dovrà tentare di essere un luogo aperto alle nuove generazioni e al loro sentire originale, come pure agli incontri-scontri tra culture diverse, presenti nel quartiere e nella città. Una

costruzione capace di sporgersi sul *non detto* trattenuto dal futuro.

Bellezza

La comunità cristiana del Varignano è dedicata alla “Resurrezione di nostro Signore.” Come tale vorrebbe offrire al quartiere un pizzico della gloria del Risorto, riconosciuta nella Bibbia come *bellezza*. A ciò serve una costruzione attrattiva, capace di stupore, di apertura al silenzio e alla fraternità.

VERSO IL NUOVO COMPLESSO PARROCCHIALE

La comunità, consapevole del suo passato, radicata nel presente e aperta al futuro, si è così incamminata verso il nuovo complesso parrocchiale. Il primo passo è stato la scelta del Responsabile del Procedimento (RdP). La committenza si è dotata di un gestore dei processi, capace di accompagnare con la sua competenza un'opera complessa quale un nuovo complesso parrocchiale.¹¹

La redazione del Documento Preliminare alla Progettazione (DPP) è stato un secondo passaggio¹² fondamentale, col contributo di una pluralità di soggetti: la comunità parrocchiale, che è tornata a riflettere sulla sua storia, sul passaggio dal vecchio al nuovo edificio, sulle dimensioni ecclesologiche e liturgiche della chiesa, sulla relazione con il quartiere e la città, sulla determinazione da porre ai progettisti; il RdP, che ha organizzato il coinvolgimento di tutte le competenze; l'arcidiocesi, con gli uffici competenti; il Servizio Nazionale per l'edilizia di culto della CEI, con la sua preziosa supervisione; le altre due parrocchie coinvolte nei Percorsi Diocesani; alcuni professori del Politecnico di Milano.

IL CONCORSO PER LA NUOVA CHIESA

Seguendo le indicazioni del Servizio Nazionale per l'edilizia di culto, nel 2014 è stato organizzato il concorso per la costruzione del nuovo complesso attraverso un bando che ha previsto una valutazione in due fasi.¹³

La prima fase aveva per oggetto la valutazione delle idee progettuali adottate dai professionisti coinvolti (che poteva essere definita nella seconda fase). Quelli invitati sono stati 40 (singoli o associati), a livello provinciale, regionale e nazionale. La proposta è stata accolta da 34 di loro. Il 9 gennaio 2015 è stato organizzato un seminario per far prendere contatto con l'area del progetto e presentare dettagliatamente il DPP.

La giuria tecnico-istituzionale, nel marzo 2015, ha selezionato dieci progettisti attraverso una valutazione del loro approccio progettuale relativamente alle istanze e agli indirizzi strategici.¹⁴

La seconda fase prevedeva dunque, da parte di questi, la progettazione del complesso parrocchiale. I professionisti sono stati invitati, insieme ai loro liturgisti e artisti, a un secondo sopralluogo sull'area di progetto per approfondire il senso della proposta della committenza con le sue specifiche aspettative, e per chiarire l'iter di selezione.¹⁵

La *valutazione* dei progetti è stata compiuta da tre commissioni: una commissione istruttoria, composta da due soggetti, era preposta all'analisi degli aspetti formali e amministrativi dei progetti; una commissione parrocchiale,¹⁶

composta da un massimo di quindici membri del consiglio pastorale, si è riunita nella sede dell'arcidiocesi di Lucca nei giorni 13–17 luglio 2015 e ha esaminato le proposte dei dieci progettisti, tenendo in considerazione la semplicità e bellezza del progetto, la riconoscibilità dell'edificio chiesa, la qualità dell'aula liturgica, la ricollocazione degli elementi iconografici, l'economicità di esecuzione e di manutenzione dell'edificio, il riutilizzo del materiale da costruzione della chiesa esistente, l'apertura al quartiere;¹⁷ una giuria tecnico-istituzionale di seconda fase ha visionato, dal 20 al 22 luglio 2015, il verbale redatto dalla commissione istruttoria, ha analizzato le proposte progettuali e ha scelto il vincitore, e solo dopo la sua scelta essa ha preso visione della relazione della commissione parrocchiale.

Il risultato finale ha visto al primo posto lo Studio TAMassociati di Venezia,¹⁸ a seguire Ipostudio architetti di Firenze e l'architetto Davide Marazzi di Parma. Sulle prime due scelte c'è stata una convergenza perfetta tra la commissione parrocchiale e la giuria tecnico-istituzionale.

PRESENTAZIONE E PREMIAZIONE DEL PROGETTO VINCITORE

Nei giorni 26–27 settembre 2015, la parrocchia ha allestito una mostra presso il salone dell'associazione “Il Fienile” per esporre al quartiere il progetto vincitore e le tavole degli altri 34 presentati. Il 26 settembre si è proceduto alla cerimonia di premiazione alla presenza delle autorità e di un numeroso pubblico.

Nel novembre 2015 presso la Galleria di Arte Moderna e Contemporanea è stata allestita una mostra con gli elaborati di tutti i progetti. Si sono svolti incontri di approfondimento su vari aspetti dell'architettura e di quella sacra in particolare. La mostra è stata visitata da molte scolaresche della città.

RIELABORAZIONE DEL PROGETTO E PRESENTAZIONE AL COMITATO CEI

Dopo il concorso è iniziato un periodo di confronto tra committenza e professionisti vincitori, per articolare il progetto e apportare le modifiche che potevano migliorarne l'impianto. In questa fase si è creata una sinergia positiva tra i soggetti coinvolti che ha permesso una serie di scambi fortemente partecipati. Il risultato è confluito nel materiale presentato al Comitato CEI per l'approvazione del progetto in prima istanza, avvenuta il 27 maggio 2016.

Recepite le osservazioni del Comitato si è proceduto a predisporre il progetto definitivo ed esecutivo da presentare agli enti pubblici per le necessarie approvazioni. Il progetto esecutivo è quindi passato al vaglio della validazione da parte di un soggetto terzo, il Politecnico di Milano. Il 6 settembre 2017, la CEI ha emanato il decreto di accettazione con l'assegnazione del contributo per la realizzazione del nuovo complesso.

La partecipazione si è espressa anche nella fase degli appalti. Le tre ditte selezionate, su otto che avevano aderito, sono state invitate a presentare le loro scelte anche al Consiglio pastorale, evento per loro del tutto inusuale. Alla fine dell'iter è stata scelta l'associazione temporanea di impresa Polistrade di Campi Bisenzio e Rubner di Bressanone.



4



5



6



7

4

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Prospetto principale (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

5

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Prospettiva notturna del prospetto principale (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

6

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Dettaglio del prospetto laterale e del campanile (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

7

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Aula interna (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

8

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Dettaglio dell'area presbiteriale riservata al clero officiante (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

9

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Dettaglio del fonte battesimale (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

10

La nuova chiesa parrocchiale della Resurrezione al Varignano. Cappella del Sacramento (ph. Andrea Avezzù, cortesia di TAMassociati, 2019).

Questo iter, apparentemente complesso, ha contribuito a favorire una sinergia positiva, in fase di costruzione, tra tutti i soggetti coinvolti.¹⁹

IL NUOVO COMPLESSO PARROCCHIALE

Dopo la demolizione degli edifici esistenti, il 27 dicembre 2017 sono iniziati i lavori di ricostruzione. È stato un tempo complesso e affascinante che ha visto emergere e compenetrarsi aspetti strutturali, ecclesiologici, liturgici, urbanistici e socio-antropologici, fino a giungere fattivamente a realizzare la nuova *casa della comunità*.

Durante il processo di costruzione sono stati organizzati due cantieri aperti per la gente del quartiere e per gli addetti ai lavori, d'intesa con l'Ordine degli Architetti della provincia di Lucca. Iniziative, queste, che hanno permesso un primo avvicinamento al nuovo complesso e un contatto con le dinamiche strutturali della costruzione.

Il cammino intrapreso ha raggiunto il suo momento culminante l'8 giugno 2019 con la dedizione della nuova chiesa da parte del nuovo arcivescovo di Lucca, mons. Paolo Giulietti.²⁰ Una grande festa di popolo vissuta nello stupore e nel ringraziamento da parte degli abitanti del quartiere, di quelli del resto di Viareggio, da tutte le parrocchie della città e dalle istituzioni.



8

La Chiesa della Resurrezione è stata inaugurata nel maggio 2019. Una chiesa che risorge grazie a una committenza lungimirante e a una comunità che ha saputo recepire l'impegno compiuto. L'edificio ha voluto rispondere all'interrogativo che Paul Valéry espone nella sua opera *Eupalinos o l'Architetto*: "Dimmi, poiché sei così sensibile agli effetti dell'architettura, non hai osservato, camminando nella città, come tra gli edifici che la popolano taluni siano muti, e altri parlino, mentre altri ancora, i più rari, cantano?"²¹

Il progetto della nuova chiesa è stato fortemente incentrato sulla valorizzazione della comunità locale, sostenendo e promuovendo approcci incentrati sulle persone, sui legami delle persone con il proprio patrimonio e i luoghi, nonché sul dialogo e la comprensione tra differenti istituzioni. Ciò ha consentito di realizzare una chiesa come chiara espressione della volontà parrocchiale, e quindi sostenibile perché ha valorizzato le esigenze locali, onorando diritti e doveri di tutti gli individui che vivono e frequentano il quartiere del Varignano. Il progetto inoltre ha tenuto conto della storia passata e delle esigenze delle generazioni presenti e future, valorizzando il ruolo che la nuova chiesa ha in un mondo in rapido cambiamento, ma in cui la conservazione consapevole e condivisa di principi fondamentali per la vita hanno contribuito a realizzare un manufatto di grande impatto culturale e spirituale.

Già dalla lettura dei paradigmi architettonici esterni adottati per la realizzazione della nuova chiesa si denota la volontà di voler stabilire uno stretto dialogo con il vecchio edificio e con le infrastrutture attorno. Infatti i prospetti esterni **figg. 4–6** denunciano chiaramente questa volontà di stabilire una connessione con il passato. Anche l'aula interna con la sua regolarità volumetrica richiama alla semplicità e all'armonia della preesistente chiesa, aspetti fortemente valorizzati nel nuovo progetto anche dal gioco di luci che collaborano a delineare lo spazio sacro.

Figg. 7 | 8 Una particolare attenzione è poi dedicata al fonte battesimale **fig. 9** e alla cappella del SS. Sacramento, **fig. 10** in cui la centralità spirituale trova una sua chiara e forte affermazione anche attraverso le opere d'arte che accompagnano lungo il percorso interno il visitatore, che poi può riposarsi proprio in corrispondenza dell'area presbiterale, del fonte battesimale e della cappella del Sacramento. Infine il progetto per la nuova chiesa ha consentito la sperimentazione di un percorso di *progettazione partecipata* grazie alle sinergie tra diversi ambiti, culturali, spirituali, ambientali e socioeconomici, che insieme hanno favorito anche una rivisitazione della pianificazione e dello sviluppo urbano del Varignano con interessanti prospettive per la comunità sia locale che cittadina.



9



10

¹ Luca Brandolini, "Presentazione," *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n. 3 (marzo 1993): 51.

² Brandolini, "Presentazione," 54.

³ Giovanni Levantini, *La liturgia epifania della Chiesa. La riforma liturgica a Lucca durante gli episcopati di Enrico Bartoletti e Giuliano Agresti* (EDB, 2007).

⁴ Antonella Serafini, *Un'idea di città. La costruzione di Viareggio fra le due guerre* (ETS, 2019); Marcello Brunini, "La Versilia 'dalla' periferia," in *Cartoline dalla Versilia*, cur. Pier Paolo Dinelli (Rotary Club Viareggio, 2019), 211–24.

⁵ Rosario Vernuccio, *Viareggio: progetti per la città* (Tassinari, 1997).

⁶ Una sintesi dal dilemma si può cogliere in "Missione Varignano," Youtube, 8 luglio 2014, video, 6 min., 14 sec., https://www.youtube.com/watch?v=6jZcMj1IYr8&ab_channel=Genau.

⁷ "Il quartiere Varignano: l'iter della comunità parrocchiale," ChiesaOggi, 10 novembre 2019, <https://www.chiesaoggi.com/il-quartiere-varignano-liter-della-comunita-parrocchiale/>.

⁸ Marcello Brunini, *Volti di Chiesa. Rileggendo Papa Francesco* (EDB, 2015).

⁹ "SOAR Project - Protecting Places of Worship in Europe," European Commission, 26 ottobre 2021, <https://ec.europa.eu/newsroom/pps/items/724860/en>; Marcello Brunini, "Intervento per incontro SOAR," *liturgia.it*, 19 gennaio 2023, <https://www.liturgia.it/content/varignano/INTERVENTO%20SOAR%20-%20BRUNINI%20GRANDE.pdf>.

¹⁰ Italo Calvino, *Le città invisibili* (Mondadori, 1996), 54–6.

¹¹ Giuseppe Russo, "Il Responsabile del Procedimento nella visione del Servizio Nazionale per l'edilizia di culto," in *Dalla terra al cielo. Concepire, realizzare, gestire edifici di culto*, cur. Giancarlo Paganin (Gangemi, 2014), 23–3.

¹² Cinzia Talamo, "Il Documento preliminare alla progettazione. Lo strumento della committenza per orientare e controllare la qualità dell'intervento," in *Dalla terra al cielo*, 111–51.

¹³ Jacopo Benedetti, "L'esperimento dei percorsi diocesani," *Il Giornale dell'Architettura*, 9 luglio 2017, <https://ilgiornaledellarchitettura.com/2017/07/09/lesperimento-dei-percorsi-diocesani/>.

¹⁴ I progettisti selezionati sono risultati i seguenti: Studio M2R (Reggio Emilia); studio TAMassociati (Venezia); GliArchitettiAssociati (Lucca); arch. Nazzareno Petrinini (Ancona); arch. Luca Doveri (Pisa); arch. Giacomo Cordoni (Lucca); arch. Davide Marazzi (Parma); Ipostudio architetti s.r.l. (Firenze); arch. Pietro Basilio Giorgieri (Firenze); Studio Bianchini e Lusiardi Associati (Cremona).

¹⁵ Ai progettisti sono state richieste: tre tavole; una relazione per illustrare le scelte progettuali; una stima dei costi; un riepilogo indicativo sulle superfici utili; un breve video di presentazione del progetto.

¹⁶ La parrocchia ha molto insistito sul coinvolgimento nella fase di valutazione del consiglio pastorale al completo, che in origine non era stato previsto nei bandi della CEI. Questo aveva chiesto che fosse la comunità stessa a scegliere il progetto vincitore su una terna proposta dalla giuria tecnico-istituzionale, ma ciò non è stato possibile. È stata quindi concessa la valutazione – prima di quella della giuria tecnico-istituzionale – da parte di una commissione parrocchiale.

¹⁷ Per ciascuna proposta sono stati evidenziati, a punti elenco, gli aspetti positivi e le criticità. È stata redatta una relazione approvata all'unanimità e trasmessa alla giuria di seconda fase.

¹⁸ "Performance in Lighting per la chiesa Resurrezione di Nostro Signore a Viareggio," *Arketipo*, 9 luglio 2020, <https://www.arketipomagazine.it/performance-in-lighting-per-la-chiesa-resurrezione-di-nostro-signore-a-viareggio/>.

¹⁹ Ulteriori informazioni in: Marcello Brunini, "L'esperienza del Varignano," in *Comunità e progettazione*, cur. Jacopo Benedetti (Gangemi, 2021), 169–96; Marcello Brunini, "Costruire una chiesa: l'esperienza di Viareggio," *Rivista di Pastorale Liturgica* 336, n. 5, (2019): 35–8; si ricorda anche, dello stesso autore, l'intervento "Una Chiesa che risorge. Note architettoniche, artistiche, liturgiche e spirituali," all'interno del seminario diocesano tenuto presso la chiesa di Varignano-Viareggio il 10 ottobre 2019.

²⁰ "Missione Varignano - L'edificazione," Youtube, 8 gennaio 2020, video, 11 min., 57 sec., https://www.youtube.com/watch?v=9F-qo72nPHA&ab_channel=Genau.

²¹ Paul Valéry, *Eupalinos o l'architetto* (Mimesis, 2011), 43.

BIBLIOGRAFIA

BENEDETTI, JACOPO. "L'esperimento dei Percorsi Diocesani." *Il Giornale dell'Architettura*, 9 luglio 2017. <https://ilgiornaledellarchitettura.com/2017/07/09/lesperimento-dei-percorsi-diocesani/>.

BRANDOLINI, LUCA. "Presentazione, Commissione Episcopale per la Liturgia, La Progettazione di Nuove Chiese. Nota Pastorale." *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n. 3 (1993): 51.

BRUNINI, MARCELLO. *Volti di Chiesa*. Rileggendo Papa Francesco. Edizioni Dehoniane Bologna, 2015.

BRUNINI, MARCELLO. "Costruire una chiesa: l'esperienza di Viareggio." *Rivista di Pastorale Liturgica* 336, n. 5 (2019): 35–8.

BRUNINI, MARCELLO. "La Versilia dalla periferia." In *Cartoline dalla Versilia*, a cura di Pier Paolo Dinelli, 211–24. Rotary Club Viareggio-Versilia, 2019.

BRUNINI, MARCELLO. "L'esperienza del Varignano." In *Comunità e progettazione*, a cura di Jacopo Benedetti, 169–96. Gangemi, 2021.

BRUNINI, MARCELLO. "Intervento per incontro SOAR." *liturgia.it*, 19 gennaio 2023. <https://www.liturgia.it/content/varignano/INTERVENTO%20SOAR%20-%20BRUNINI%20GRANDE.pdf>.

LEVANTINI, GIOVANNI. *La liturgia epifania della Chiesa. La riforma liturgica a Lucca durante gli episcopati di Enrico Bartoletti e Giuliano Agresti*. Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.

RUSSO, GIUSEPPE. "Il Responsabile del Procedimento nella visione del Servizio Nazionale per l'edilizia di culto." In *Dalla terra al cielo. Concepire realizzare gestire edifici di culto*, a cura di Giancarlo Paganin, 23–33. Gangemi, 2014.

SERAFINI, ANTONELLA. *Un'idea di città. La costruzione di Viareggio fra le due guerre*. ETS, 2019.

TALAMO, CINZIA. "Il Documento preliminare alla progettazione. Lo strumento della committenza per orientare e controllare la qualità dell'intervento." In *Dalla terra al cielo. Concepire realizzare gestire edifici di culto*, a cura di Giancarlo Paganin, 111–51. Gangemi, 2014.

VERNUCCIO, ROSARIO. *Viareggio: progetti per la città*. Edizioni Tassinari, 1997.

European Commission. "SOAR Project - Protecting Places of Worship in Europe." 26 ottobre 2021. <https://ec.europa.eu/newsroom/pps/items/724860/en>.

Youtube. "Missione Varignano." 8 luglio 2014. Video, 6 min., 14 sec. https://www.youtube.com/watch?v=6jZcMj1IYr8&ab_channel=Genau.

Youtube. "Missione Varignano - L'edificazione.", 8 gennaio 2020. Video, 11 min., 57 sec. https://www.youtube.com/watch?v=9F-qo72nPHA&ab_channel=Genau.

"Il quartiere Varignano: l'iter della comunità parrocchiale." *ChiesaOggi*, 10 novembre 2019. <https://www.chiesaoggi.com/il-quartiere-varignano-liter-della-comunita-parrocchiale/>.

"Performance in Lighting per la chiesa Resurrezione di Nostro Signore a Viareggio." *Arketipo*, 9 luglio 2020. <https://www.arketipomagazine.it/performance-in-lighting-per-la-chiesa-resurrezione-di-nostro-signore-a-viareggio/>.

Paolo Belloni

PBeB - Paolo Belloni Architeti | pbeb@pbeb.it

KEYWORDS

tempo; sacralità; materia; *unicum*; progettazione

ABSTRACT

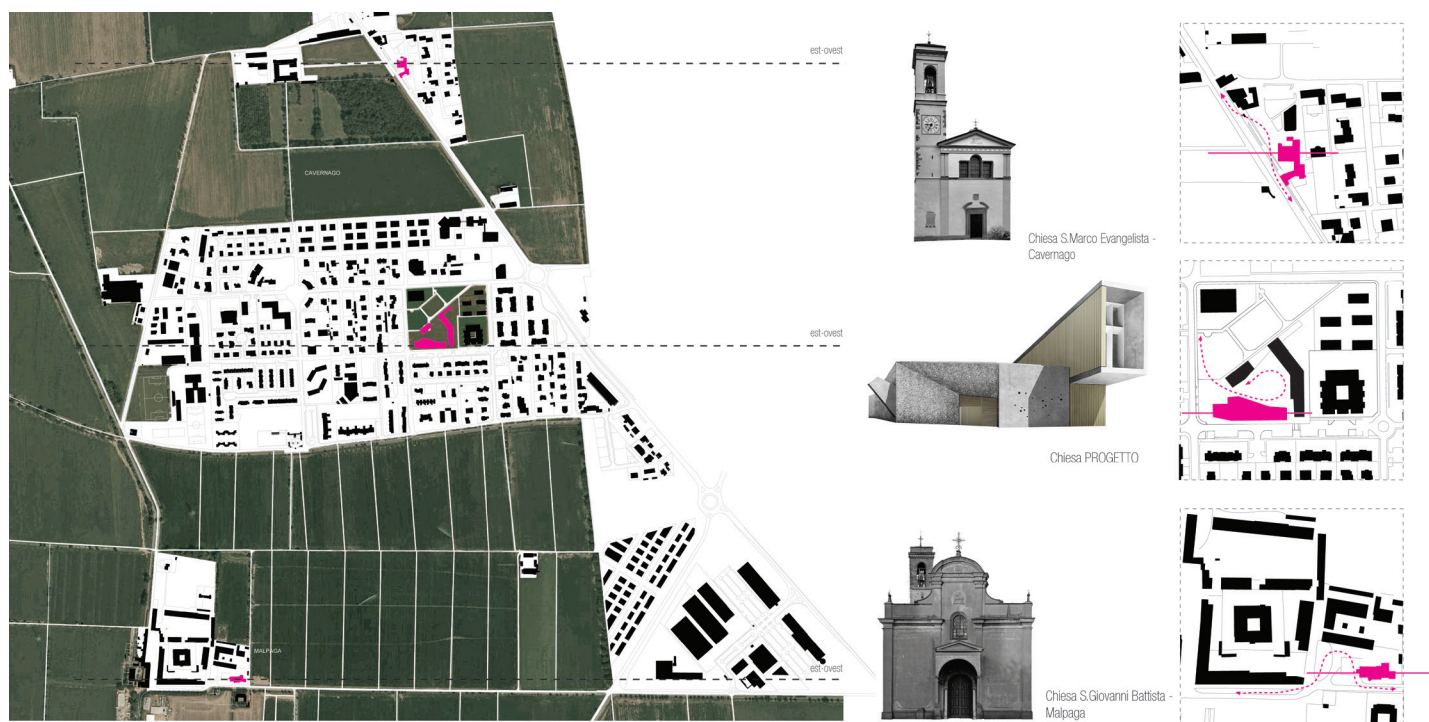
Questo saggio presenta il progetto per il Nuovo Complesso Parrocchiale S. Marco Evangelista di Cavernago e Malpaga, realizzato nel 2018, e i temi che maggiormente hanno interessato il suo progettista.

Un luogo sacro deve essere un luogo di permanenza, un punto di riferimento, solido e vero che non deve temere l'invecchiamento ma che, al contrario, invecchiando sia in grado di migliorare le proprie qualità. Tempo e sacralità sono legati tra loro; nel progetto di una chiesa la ricerca di un raffinato palinsesto compositivo non è sufficiente: è necessario attivare un diverso codice progettuale per evitare che il risultato si confonda con quello di un elegante centro commerciale o di un raffinato museo.

Progettare uno spazio sacro significa quindi, anche, proiettare la propria visione del mondo, della società, del tempo, e lo è ancora di più in questo particolare momento storico che vede complesse dinamiche di globalizzazione e interazione tra culture. La complessa interazione e affinità di pensiero e di visione deve necessariamente intercorrere ed essere costruita con la pluralità di specialisti che intervengono alla realizzazione dell'opera. L'architetto, l'artista e il liturgista, ma anche lo strutturista e i diversi specialisti, operano in una sintonia di azioni dove l'apporto di ognuno deve concorrere alla creazione di un *unicum* architettonico e artistico. Anche la scelta del materiale è fondamentale perché in esso risiede una parte dell'approccio concettuale del progetto.

English metadata at the end of the file

Nuovo centro pastorale delle parrocchie di Cavernago e Malpaga (Bergamo)



1

Il nuovo complesso parrocchiale di S. Marco Evangelista di Cavernago e Malpaga, nelle immediate vicinanze della città di Bergamo, realizzato nel 2018 dallo studio Paolo Belloni Architetti, rappresenta un tassello importante nella costruzione di un luogo nel quale una comunità cresciuta attorno a un ambito di recente urbanizzazione, privo di una propria storia e identità, possa riconoscersi, un luogo del quale essa possa essere orgogliosa, nel quale recarsi con piacere e interesse sapendo di trovare il soddisfacimento di un servizio e un luogo di crescita relazionale ai vari livelli generazionali e sociali: un luogo di inclusione aperto a tutti. Progettare uno spazio sacro significa proiettare la propria visione del mondo e della società, e lo è ancora di più in questo particolare momento storico che vede le complesse dinamiche di globalizzazione, di interazione tra culture, religioni e popoli. Una chiesa, un luogo di culto, uno spazio sacro devono essere luoghi speciali, per certi versi unici. L'area in cui si colloca questo progetto è baricentrica tra i due storici castelli degli abitati di Cavernago e di Malpaga. La necessità di cucire questa dualità, unendo in un'unica

le due antiche parrocchie, ha costituito una delle missioni principali dell'intervento. **Fig. 1**

Il nuovo complesso la cui progettazione è stata affidata a seguito di un concorso ristretto a inviti bandito dalla Parrocchia con il supporto dell'Ufficio Beni Culturali della Diocesi di Bergamo, su indicazione della Conferenza Episcopale Italiana che ha poi co-finanziato l'opera, costituito dalla chiesa, dal centro pastorale e dalla canonica, è stato realizzato nel cuore di un tessuto urbano più recente, risalente agli anni Ottanta dello scorso secolo, che era di fatto privo di luoghi di aggregazione.

Se nei quartieri periferici del dopoguerra era prassi realizzare una nuova chiesa, il centro parrocchiale e le funzioni per la collettività in modo tale che attorno sarebbero successivamente sorte le aree residenziali, in questo caso il processo è stato inverso. All'interno del nuovo quartiere l'oratorio si trasforma in un laboratorio di umanesimo, intercultura e fraternità, di incontro e di comunità attraverso il gesto dell'accoglienza.

Il tema centrale è stato quello di costruire un complesso





3

in grado di attribuire un'identità al quartiere residenziale e di essere considerato un luogo di riferimento per i due nuclei esistenti.

Il lotto, inoltre, risultava anonimo e privo di elementi forti che potessero guidare le linee principali del progetto. I riferimenti, anche concettuali, sono stati quindi assunti a una scala superiore, nella relazione tra i due castelli e nella natura agricola del territorio. Questo lavoro si è concentrato sulla materia, sull'ossatura e sulla solidità, in contrasto a un contesto che immerge nell'effimero, nel temporaneo.

L'asse della nuova chiesa è disposto in direzione est-ovest ed è parallelo a quello delle due chiese di Malpaga e Cavernago, trovando un forte legame con queste due a un livello che, seppur strettamente concettuale, costituisce un importante elemento simbolico di giustificazione della scelta di una più evidente appartenenza delle tre chiese a un'unica comunità. La nuova chiesa e la sua facciata principale e di ingresso sono facilmente individuabili dalle principali prospettive di avvicinamento al luogo per chi giunge dalla strada provinciale e dal municipio, percorrendo poi le strade perimetrali del lotto.

Il nuovo sagrato diventa il punto di confluenza dei percorsi anche per chi giunge a piedi o in bicicletta, percorrendo gli assi principali del parco pubblico adiacente all'area di progetto. Tale ubicazione permette di individuare un ingresso condiviso tra sagrato e oratorio, e di non collocare nessuna

delle due funzioni in posizione di retro rispetto all'altra.

Lo spazio interno della chiesa coniuga l'impostazione assiale tradizionale con una spazialità più centrale. L'ingresso è laterale e obbliga a un movimento di rotazione dello sguardo in un crescendo di prospettive, e fino al fondale, che si solleva con una parete lasciando intravedere il chiostro che caratterizza il fondo visivo del presbiterio. L'altare è un parallelepipedo radicato direttamente nel terreno, il fonte battesimale cerca una relazione tra terra e cielo, l'ambone è sospeso verso l'assemblea. **Figg. 2-3**

Il progetto coniuga la volontà di apertura e dialogo verso l'esterno con l'esigenza di controllo dello spazio e di restituzione di una scala territoriale. Il tema del recinto, del muro, diventa un riferimento imprescindibile e utile perché permette, analogamente a quanto avviene nei due castelli e nelle cascine agricole, di cucire edifici con funzioni totalmente distinte in un *unicum* architettonico che diventa riconoscibile nel territorio.

Il muro come elemento che costruisce lo spazio, che delimita, che apre e chiude assume il ruolo di elemento di unione dei corpi di fabbrica che distribuiscono il programma funzionale. **Fig. 4**

Come nel caso dei complessi storici di Malpaga e Cavernago o nei più umili ma diffusi esempi di cascine rurali, il muro costituisce l'elemento di protezione, delimitazione e unificazione dell'intero complesso. Il muro perimetrale

- 1
Individuazione dell'area di progetto (archivio PBeB, 2018).
- 2
Vista interna della chiesa (ph. Filippo Romano, archivio PBeB, 2018).
- 3
Vista interna della chiesa (ph. Filippo Romano, archivio PBeB, 2018).
- 4
Planimetria di progetto (archivio PBeB, 2018).

esterno si allunga, si alza, piega, gira, si riabbassa, solo in alcuni pochi punti calibrati, si apre. All'interno lo spazio è quindi più aperto, più diafano, più organico e frammentato perché le singole funzioni si presentano caratterizzate da una propria autonomia compositiva unificata dall'utilizzo di pochi materiali.

Il tema del recinto permette di cucire funzioni molto distinte in un *unicum* architettonico riconoscibile nel territorio.

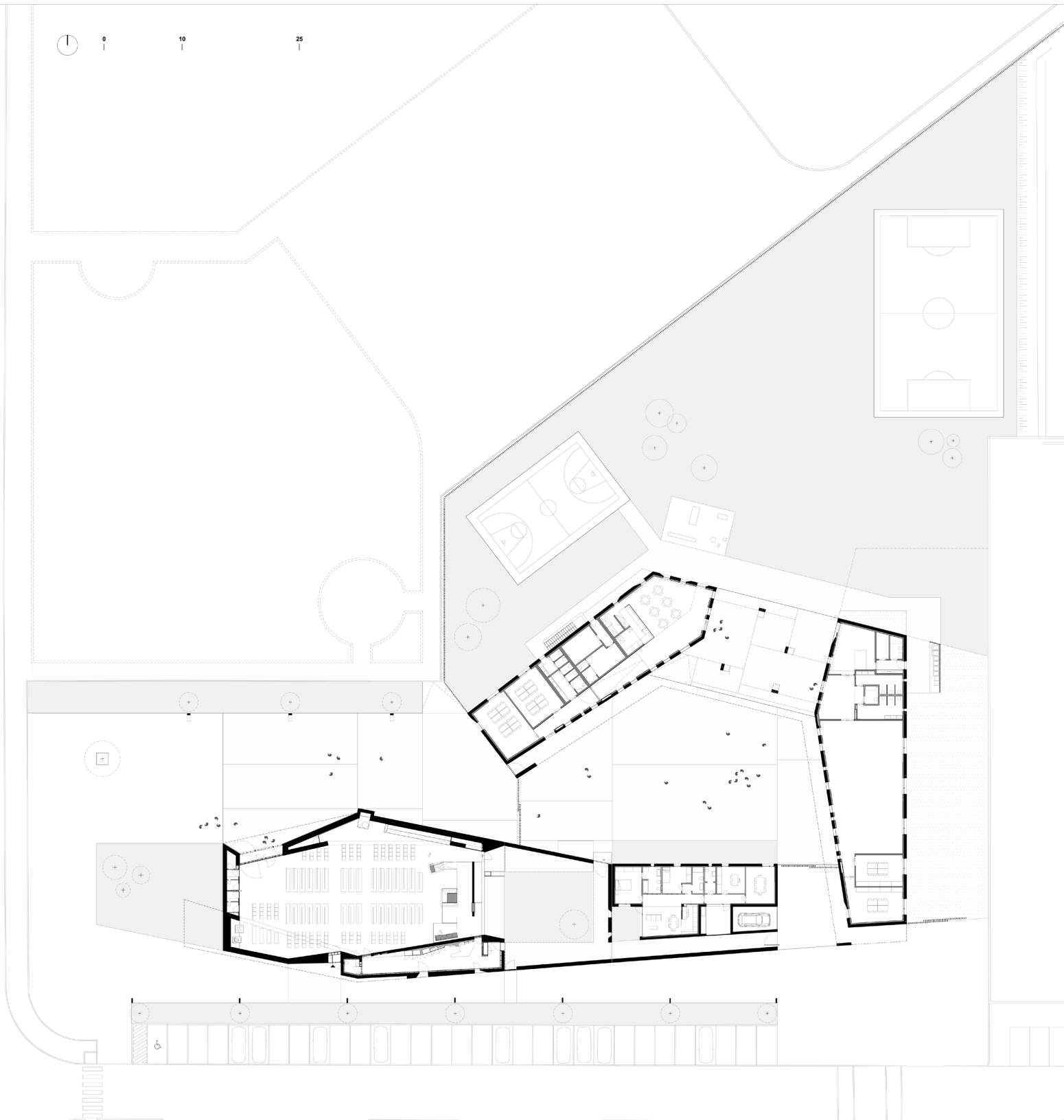
L'*abbraccio* è il riferimento che definisce la struttura elementare dello spazio, e il ruolo del nuovo centro pastorale quale luogo di aggregazione, di inclusione, aperto a tutti. Nel principio insediativo dell'abbraccio le ragioni funzionali, di organizzazione degli spazi interni, trovano una loro relazione più concettuale con il tema della *Magna Mater*, del ventre e del richiamo formale alla figura della Madonna con il Bambino che risulta ben evidente nella struttura elementare dello spazio.

L'abbraccio generalmente rappresenta un segno di inclusione, di apertura, ma anche allo stesso tempo di protezione e di delimitazione dei confini. La bella favola di David Grossman dedicata al gesto dell'abbraccio¹ rappresenta in modo molto chiaro questa sintesi tra unicità dell'individuo e potenza dell'abbraccio come segno di comprensione, condivisione, vicinanza. Nel mondo dell'arte l'abbraccio di Gustav Klimt² restituisce una organizzazione dei gesti e

dello spazio pittorico molto utile per la costruzione di uno spazio architettonico che voglia ispirarsi a quel principio. Nei dipinti dei grandi maestri dedicati alla Madonna con il Bambino – si pensi a Leonardo e Mantegna – il tema che ricorre è sempre il medesimo: il limite chiaro del velo e del corpo a proteggere verso l'esterno lascia spazio a un segno e a un dinamismo verso l'interno dove avviene l'azione. L'abbraccio trova il suo fulcro di partenza nella mano, alla quale figurativamente è ispirato il disegno di questa chiesa.

Anche nel caso di questo progetto, il dorso si presenta più ermetico mentre il palmo è più aperto ad accogliere la comunità. Lo spazio interno viene *abbracciato* dalla nuova struttura sia per quanto riguarda la struttura generale dell'intero complesso sia per quanto riguarda l'organizzazione dello spazio interno della chiesa. In questo modo si lascia ampio spazio interno a disposizione per le funzioni accessorie legate all'attività oratoriale (campi da calcetto, aree libere a disposizione, strutture di servizio...) senza che le stesse si trasformino in spazi deboli e di interferenza nella relazione tra il nuovo edificio pubblico e lo spazio urbano, tra presente e futuro.

Le funzioni principali del centro pastorale si dispongono sul perimetro definendo i due lati est e nord del lotto, lasciando un ampio spazio libero al centro, una corte, un cortile, una piazza, un'aia contemporanea che possa accogliere





5

con grande flessibilità le attività all'aperto. Le due funzioni principali dell'oratorio, quella di carattere ludico-ricreativo e quella di catechesi-formazione, sono distribuite in due corpi di fabbrica connessi ma relativamente autonomi, messi in relazione reciproca in un unico architettonico.

Il programma di questo progetto è molto semplice. Nell'ala est trovano spazio due aule per la catechesi e l'attività dei ragazzi, e un'aula più grande, in grado di ospitare circa cento persone, che può essere utilizzata per incontri aperti alla comunità, presentazioni, e momenti di riflessione; ci sono poi i servizi igienici e uno spazio polifunzionale all'occasione utilizzabile come cucina per le attività conviviali. Il corpo a nord ospita invece uno spazio bar e di convivialità, altre due aule per incontri e catechesi e i servizi. Due aule sono accessibili direttamente anche dall'esterno, e possono essere isolate dalla restante parte dell'oratorio per essere utilizzate da gruppi di incontro di varie generazioni, in modo occasionale ma autonomo, ottimizzando l'utilizzo degli spazi. Un ampio porticato protegge il collegamento tra i due corpi di fabbrica. Nell'area a prato a nord, in adiacenza al preesistente parco pubblico, sono state collocate attrezzature per il gioco dei ragazzi e dei bambini realizzando uno spazio a disposizione per i momenti di incontro comunitari, che occasionalmente possono coinvolgere alcune centinaia di persone della comunità, contribuendo in modo significativo

alla lettura della nuova struttura come un luogo di identità all'interno del tessuto urbano.

In questi elementi del complesso, l'architettura lavora con volumi molto semplici e a sviluppo orizzontale, caratterizzati dalla presenza di una struttura molto compatta, con poche aperture, verso l'esterno, e da una struttura più aperta e permeabile verso l'interno.

L'architettura della chiesa si esprime attraverso un linguaggio *contemporaneo* ma individua le ragioni del proprio principio compositivo in riferimenti che si inseriscono in modo chiaro e diretto nella tradizione costruttiva. La storia dell'architettura tradizionale funge da elemento ispiratore per fondare l'architettura nuova.

La geometria come elemento di controllo delle proporzioni, di organizzazione dei principi costruttivi e strutturali, e di individuazione di significati dal forte valore simbolico, rappresenta l'elemento di principale continuità con la storia.

Il principale elemento caratterizzante l'architettura esterna della chiesa è rappresentato dall'innalzamento della facciata sud con un volume inclinato che costituisce una risposta alla necessità dell'edificio di denunciare la propria presenza innalzandosi verso l'alto come segno nel territorio, e la volontà di lavorare con uno sviluppo prevalentemente orizzontale e anti monumentale, rinunciando alla presenza del campanile. Questo volume rappresenta infatti il fuoco visivo per chi

giunge percorrendo via Papa Giovanni XXIII e via Carducci. All'interno esso consente di dotare la chiesa di un grande occhio aperto verso l'alto e verso ovest, a rappresentare un elemento di proiezione simbolica verso il cielo che permette l'ingresso di abbondante luce. **Figg. 5 | 6** Il prospetto nord è caratterizzato da un leggero incavo che, oltre a indicare il portale di ingresso alla chiesa, crea una zona porticata di sosta e incontro. **Fig. 7**

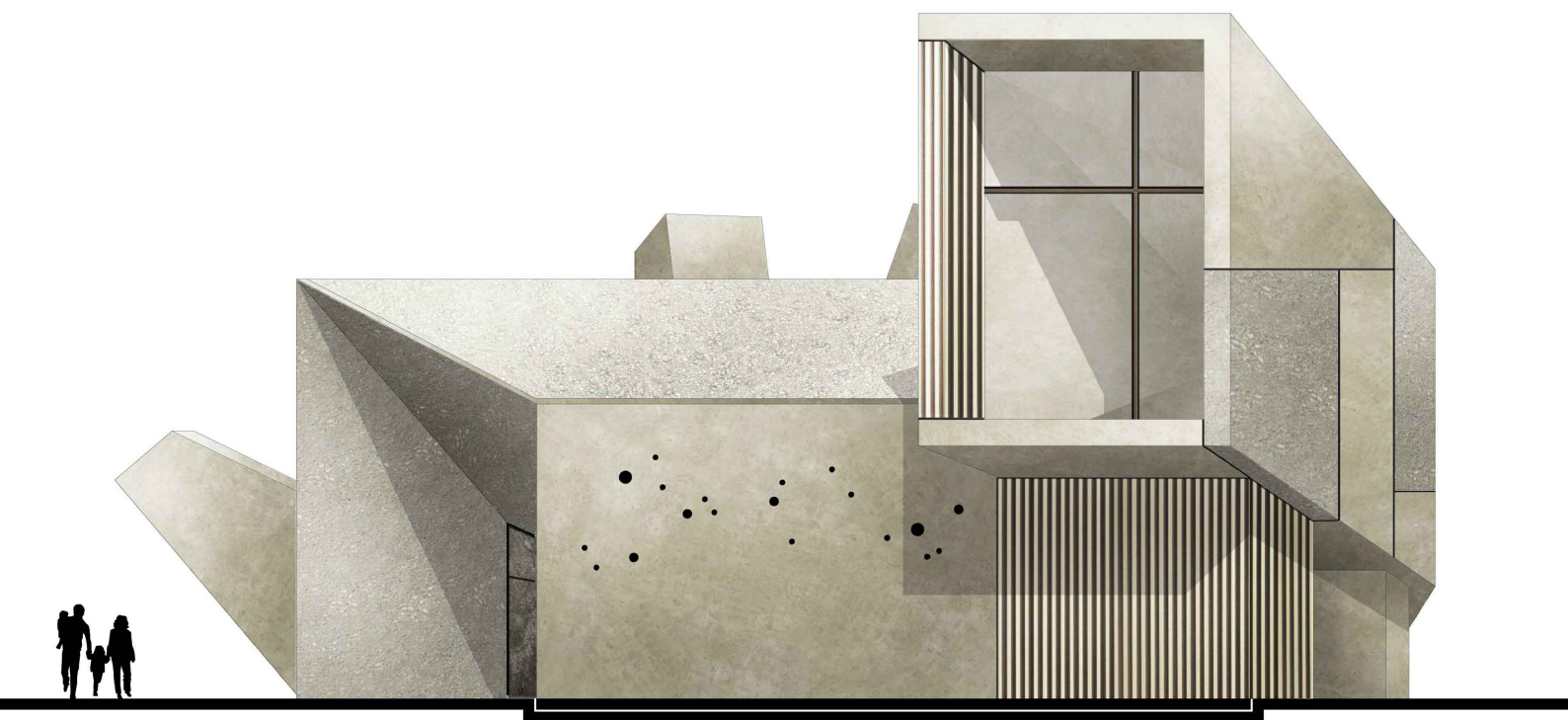
Il dibattito contemporaneo e la sperimentazione sulla realizzazione delle nuove chiese hanno messo in evidenza come sia difficile assumere l'indicazione conciliare in modo restrittivo. Tale interpretazione ha spesso dato luogo a spazi privi di gerarchie interne, di tensione e dinamismo, di eccessivo appiattimento della zona presbiterale. La disposizione assiale presenta infatti il pregio di una gerarchia chiara degli elementi e di una sperimentata logistica nella gestione della liturgia nelle varie occasioni. La disposizione a pianta centrale si presta invece a un maggiore coinvolgimento dell'assemblea come parte attiva della celebrazione, ma se esasperata o interpretata in modo letterale essa rischia di produrre un appiattimento dello spazio liturgico e di restituire una spazialità anonima che non permette di caratterizzare la chiesa, differenziandola da qualsiasi altro luogo di incontro e di comunicazione.

Lo spazio interno di questo progetto è quindi organizzato

lungo un ideale spazio ellittico che accompagna i fedeli dal sagrato all'interno della chiesa. L'ingresso, laterale, è guidato da un'ideale linea di raccordo con la disposizione ellittica che configura lo spazio. Questa modalità di ingresso, annullando effetti di retorica monumentalità, induce un movimento del corpo e dello sguardo dei fedeli che in un crescendo di prospettive e di profondità spaziali si conclude con la concentrazione dello sguardo verso il presbiterio. È presente anche un ingresso secondario oltre a quello dalla sacrestia. L'ingresso principale dal sagrato avviene lungo due direttrici perpendicolari agli assi principali. Entrambi questi ingressi si aprono sull'importante spazio coperto che si crea grazie all'innalzamento volumetrico della facciata a ovest.

L'IMPIANTO LITURGICO

L'altare è il luogo attorno al quale nasce la nuova chiesa. Esso non è un volume appoggiato al pavimento ma è un parallelepipedo radicato direttamente nel terreno. Il progetto propone una riflessione sul valore di questo *luogo*. Esso non può essere semplicemente un arredo sacro, non è solo un blocco monolitico posato su un piano orizzontale: l'altare è un *luogo*. Non si tratta quindi di un volume orizzontale restituito con maggiore o minore forza figurativa, ma di un blocco verticale che affonda le proprie radici nel terreno e del quale la parte emergente visibile è solo una











9

porzione di un monolite di dimensioni decisamente maggiori. La parte emergente è a base quadrata di dimensioni 120x120cm, a enfatizzarne la centralità. **Figg. 8 | 9**

Se l'altare è radicato nel terreno e il fonte battesimale cerca una relazione tra terra e cielo, l'ambone, il luogo della parola, è concettualmente e fisicamente relazionato con il cielo, con l'alto. Esso quindi non tocca il suolo ma è sospeso, ed è illuminato da un importante lucernario che capta e convoglia la luce naturale. **Fig. 10**

In sequenza lineare con l'area del battistero è collocata una zona di sedute per i fedeli e lo spazio per il coro e l'organo. Il coro, collocato nella vicinanza del presbiterio, disposto su due gradoni permette ai coristi di partecipare all'azione liturgica, e di risolvere in modo adeguato le esigenze di acustica e di visibilità legate a questa funzione; lo spazio per l'organo (per ora solo previsto) è quindi collocato in connessione visiva con il presbiterio e con il coro.

L'aula presbiteriale è trattata come una vera e propria stanza aperta che ospita ambone, altare, sede e tabernacolo. Questi luoghi liturgici sono ospitati all'interno di un elemento che si compone di piani orizzontali e verticali che tagliano lo spazio. Ogni singolo elemento assume quindi una maggiore forza in quanto riesce ad assumere la scala dimensionale dell'intero presbiterio senza perdere la propria autonomia funzionale e liturgica. Il fondale di questo luogo che si solle-

va da terra di un solo gradino è costituito da una parete che termina a metà altezza, lasciando intravedere al suo retro la presenza della parete di tamponamento della chiesa; la luce indiretta della grande vetrata che caratterizza il fondo visivo del presbiterio conferisce profondità visiva, prospettiva e di intensità all'intero presbiterio. In corrispondenza del fondale è prevista una nicchia intagliata direttamente nella parete, a ospitare il tabernacolo: in questo modo si mettono direttamente in relazione il corpo e la croce di luce collocata in facciata al termine della Via Crucis, e non visibile dall'assemblea, permettendo di non avere una duplicazione di simbologia figurativa e di dare forza al significato specifico di ogni singolo elemento all'interno dello spazio liturgico. Questa stanza presbiteriale è direttamente accessibile dalla sacrestia.

La penitenzieria è collocata sul fondo della chiesa nella zona prossima all'ingresso principale, orientata verso ovest e in posizione defilata rispetto al luogo della celebrazione. Adiacente a questa è ricavato uno spazio che ospita una raffigurazione della Madonna. Si tratta di una vera e propria cappella dedicata che prende luce attraverso l'imponente volume che, come una sorta di moderno campanile, identifica la chiesa nel quartiere. La posizione della Madonna in asse con l'ingresso assume il significato della Madre che accoglie e che si congeda dall'Assemblea; percorrendo l'as-

se longitudinale la raffigurazione della Madonna appare in posizione centrale. In prossimità è presente una raffigurazione della *Via Crucis* dell'artista Gianriccardo Piccoli, che è intervenuto anche sulla parete adiacente al fonte battesimale, rasata con intonaco di calce, sulla quale con un chiodo potranno essere incisi a graffito i nomi dei bambini che verranno battezzati.

Particolare menzione merita la grande vetrata che delimita il fronte est nella zona retrostante al presbiterio. Essa si apre su un giardino intercluso, uno spazio contemplativo di fruizione visiva che permette di scorgere la presenza di vegetazione e di luce all'esterno, attribuendo maggiore profondità e ricchezza visiva a tutto lo spazio.

Troppo spesso l'estetica delle chiese si confonde con quella degli edifici che hanno necessità di rivendicare la loro unicità, nella migliore delle ipotesi con quella degli spazi museali o dei centri convegni e, nelle situazioni più sfortunate, con quella dei centri commerciali o degli edifici per lo sport. Un eccesso nell'uso di materiali e segni, un'eccessiva enfasi nell'uso della luce e del colore, e il ricorso a tecniche costruttive che immolando a un ingannevole principio di sostenibilità propongono soluzioni a secco usa e getta, hanno trasformato i luoghi di culto in costruzioni troppo spesso respingenti e prive di una reale appartenenza al luogo. Un luogo sacro non deve temere il tempo e l'invecchiamento,

deve essere un luogo di permanenza, un punto di riferimento, solido e vero, un luogo che invecchiando deve essere in grado di migliorare le proprie qualità.

Il progetto di Cavernago si caratterizza per il ricorso a un'unica materia e un unico colore per rivendicare che non c'è bisogno di ricchezza e di ridondanza, c'è bisogno di essenzialità e di verità perché, come scriveva Feuerbach nell'Essenza del Cristianesimo, solo ciò che è vero è sacro. La ricchezza è data dalle differenze di superfici e dalla loro diversa reazione alla luce. La scelta del materiale è fondamentale perché in esso risiede anche una parte dell'approccio concettuale del progetto. L'obiettivo è stato quello di risolvere con un unico materiale le tre funzioni principali: struttura, isolamento, finitura.

L'intero complesso è così realizzato prevalentemente con cemento armato a vista opportunamente cromatizzato e con inerti selezionati: il colore di riferimento diventa quindi quello della terra arata asciugata dai raggi del sole; getti in calcestruzzo tonalizzato e texturizzato permettono la restituzione di un materiale caldo in grado di reagire con la luce naturale, così il calcestruzzo diventa una pietra liquida.

Il carattere delle murature sia esterne che interne è quello di compattezza e uniformità. Il riferimento principale è quello della tradizione romanica e gotica, nella quale c'era assoluta continuità materica tra interno ed esterno, tra pa-





11

reti e pavimento, con edifici monolitici, massivi, semplici ma forti proprio perché essenziali, e profondamente integrati nel paesaggio.

Pavimento, pareti e soffitto si susseguono quindi senza soluzione di continuità in una composizione poligonale evidenziata da differenziate modalità di riflesso della luce naturale e artificiale. Alcune porzioni di rivestimento sono trattate a pannelli di legno massello naturale, le restanti parti sono dello stesso getto a vista color terra oca che caratterizza la facciata esterna. Lo spazio interno assume un'atmosfera accogliente e calda. **Fig. 11** Nella parete della facciata e dell'ingresso sono stati inglobati reperti provenienti dal territorio circostante a richiamare l'origine agricola di questo luogo, e inserti in marmo bianchi e neri a sottolineare la presenza delle due parrocchie che si fondono in un'unica chiesa.

Per l'oratorio e la casa parrocchiale è stato utilizzato il medesimo materiale della chiesa per quanto riguarda la struttura e le pareti esterne, mentre sono stati utilizzati materiali di finitura più tradizionali per quanto riguarda le finiture interne e i rivestimenti, ma sempre nell'ottica di un'estrema essenzialità, sia estetica che costruttiva.

A completare lo spazio architettonico altre opere d'arte

realizzate da Piccoli, autore del tabernacolo e, come già ricordato, della Via Crucis.

La luce in ingresso allo spazio della chiesa è in diretta relazione con la struttura stessa dell'edificio, concepito come un velo che si avvolge con delle pieghe su sé stesso. La luce entra nei vuoti lasciati dalle pieghe stesse, e costituisce un elemento fondamentale per la valorizzazione e la sottolineatura degli spazi interni dell'azione liturgica, ma essa non dovrà essere invasiva e abbagliante, favorendo così il raccoglimento e la preghiera. La luce naturale è stata infatti prevista in pochi e misurati punti, che corrispondono al volume in aggetto rivolto verso ovest, alla grande vetrata nella parte retrostante il presbiterio, aperta verso il giardino, e ad alcune forature inserite nella continuità della massa muraria nelle pareti ovest e sud. Queste porosità sono distribuite in punti di maggiore e minore densità: in particolare, nella parete che delimita la cappelletta, in cui è presente un'altra raffigurazione della Madonna (sempre a opera di Piccoli), la loro presenza è significativa per realizzare uno spazio caratterizzato dalla presenza della luce naturale.

La luce artificiale interviene con diversi livelli di configurazione gestiti da una centralina di comando a sistema, per sottolineare in modo corretto le differenziate azioni liturgi-

che nei vari momenti dell'anno. L'illuminazione principale è ottenuta tramite un apporto di luce indiretta che, illuminando la sfaccettata geometria della volta di copertura, conferisce unità allo spazio. La luce del presbiterio è concentrata sugli elementi significativi – altare, ambone, tabernacolo, sede –, sottolineando le gerarchie di importanza. Il velario retrostante l'altare funge da elemento identificativo del luogo e costruisce un filtro visivo verso il retrostante chiostro all'aperto. Grande forza espressiva è attribuita all'illuminazione a soffitto, realizzata attraverso fori con vario diametro, a restituire una sorta di costellazione che rende particolarmente suggestivo l'intero spazio. Ulteriori elementi di illuminazione a soffitto lungo tutto il perimetro mettono in risalto, seppur con toni più dimessi, gli elementi strutturali della copertura e delle pareti.

Dalla scala urbana a quella del dettaglio, questa nuova chiesa vuole essere un luogo nel quale le scelte di gusto lasciano spazio a quelle che nascono da un'irrinunciabile necessità di attribuire un significato alle decisioni che il progetto assume nel suo farsi.

Il linguaggio architettonico si esprime attraverso sobrietà compositiva senza tralasciare appunto l'elemento simbolico, interpretando con coerenza e in modo contemporaneo i principi della tradizione. La chiesa non è più solo un'opera costruita ma diventa un dispositivo spaziale che affonda le sue radici nel luogo e si apre alla comunità. Questa architet-

tura diventa uno strumento di identità e inclusione, capace di rispondere alle esigenze liturgiche con una spazialità misurata ma carica di espressione, in cui il tema del recinto diventa un gesto di protezione verso la comunità.

Il progetto è un esempio di come un luogo ecclesiastico può andare oltre l'immagine di edificio autoreferenziale diventando luogo vissuto, in grado di generare relazioni, anche all'interno di un contesto privo di una sua memoria, senza limitarsi a rispondere semplicemente al bisogno funzionale.

¹ David Grossman, *L'Abbraccio* (Mondadori Editore, 2010).

² *L'abbraccio* è un dipinto di Gustav Klimt, realizzato tra il 1905 e il 1909. Fa parte della serie dell'Albero della Vita, opera composta di tre pannelli.

BIBLIOGRAFIA

BELLONI, PAOLO. "Chiesa Parrocchiale a Brembo 'Eterea luce'." *Qui Bergamo*, 2006.

GROSSMAN, DAVID. *L'Abbraccio*. Mondadori Editore, 2010.

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "L'eterna essenzialità di uno spazio sacro." *The Plan*, n. 137 (aprile 2022).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Un luogo sacro come segno riconoscibile nel territorio." *L'industria delle costruzioni*, n. 477 (2021).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Centro Pastorale – Cavernago, Bergamo, Italy." *Arketipo*, n. 122 (2018).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Nuovo Centro pastorale a Cavernago e Malpaga." *Chiesa oggi. Architettura e comunicazione*, n. 109 (2018).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "La casa di tutti i pellegrini." *Abitare*, n. 539 (novembre 2014).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. *JXXIII. Un progetto per Sotto il Monte*. Litocartotecnica Zama srl editore, 2014.

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Il Giardino della Pace 'Giovanni XXIII'." *Chiesa oggi. Architettura e comunicazione*, n. 104 (2013).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Un papa e il suo territorio Sotto il Monte Giovanni XXII." *Chiesa oggi*, n. 100 (2013).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Chiesa del Sacro Cuore Immacolato." *Chiesa oggi. Architettura e comunicazione*, n. 83 (2008).

PBEB PAOLO BELLONI ARCHITETTI. "Riquilificazione liturgica della chiesa pastorale, Brembo, Bergamo." *Almanacco di Casabella* (2008).

UFFICIO BENI CULTURALI DELLA DIOCESI DI BERGAMO. *Una casa comune. San Marco Evangelista e San Giovanni Battista*. Ed. Litostampa Istituto Grafico, 2019.

UFFICIO BENI CULTURALI DELLA DIOCESI DI BERGAMO. *Inno di Cemento. Chiesa Beata Vergine Immacolata, Longuelo*. Ed. Litostampa Istituto Grafico, 2016.

"I risultati di una vocazione." *Chiesa oggi. Architettura e comunicazione*, n. 100 (2013).

Sandro Pittini

Architetto | sandropittini@virgilio.it

KEYWORDS

resilienza; adattamento; dismissione; policentrismo; aggregazione

ABSTRACT

Le nostre Comunità Ecclesiali, riflesso della città celeste in terra, avranno la sensibilità e il coraggio di riconoscere prima e di discernere poi le questioni nodali che permeano la nostra contemporaneità?

Per rispondere a questo domanda va affrontato con urgenza il tema della *Ecclesia futuri*: una comunità di cristiani al passo con i tempi, attenta alle profonde trasformazioni indotte dalla società nella sua totalità, in un'ottica di ecologia integrale.

Una delle sfide più importanti riguarda il tema della riorganizzazione territoriale delle diocesi con la riduzione del numero delle parrocchie quale soluzione possibile, se non unica, per risolvere il problema cruciale di un clero sempre meno numeroso e più anziano. L'accorpamento è un'azione che consente di razionalizzare il numero di pastori in un territorio di riferimento più vasto, concentrando gli sforzi e le risorse. Da questo assunto discendono due questioni: da un lato si ha la necessità di ampliare, aggiornare e ridefinire il complesso parrocchiale, dall'altro si dovrà gestire lo spazio dismesso delle chiese non più parrocchiali.

Un secondo tema riguarda il ruolo fondamentale che assume un centro parrocchiale all'interno delle dinamiche urbane: polo fondamentale in una città policentrica, ma anche luogo di aggregazione comunitaria, punto di riferimento sociale e propulsivo di attività interne ed esterne alla vita parrocchiale. A sostegno di queste osservazioni vengono presentati due esempi concreti: la chiesa di Santo Stefano di Rualis e il Centro Parrocchiale di Carbonera.

English metadata at the end of the file

Comunità ecclesiali del futuro. Due esempi a confronto

Con la definizione Smart City, utilizzata per la prima volta più di un decennio fa, si indica una condizione ideale della città contemporanea, al passo con i nuovi scenari e le nuove tecnologie, prima fra tutte la rivoluzione digitale. Un luogo di dimensioni territoriali e riferimenti globali, dove è necessario praticare la sostenibilità, l'economia circolare, la green economy, l'inclusività sociale e così via. Si è inoltre consapevoli del fatto che oggi stiamo vivendo un ulteriore momento di passaggio epocale, in cui l'intelligenza artificiale sta diventando materia quotidiana di confronto tra tecnologia, etica sociale e individuale.

Ci si chiede se le nostre Comunità Ecclesiali, riflesso della città celeste in terra, abbiano la sensibilità di riconoscere prima, e di discernere poi, le questioni nodali che permeano la nostra contemporaneità, e di agire conseguentemente, al fine di migliorare e consolidare quell'immagine ultraterrena nella nostra vita di ogni giorno.

È per questo che va affrontato con urgenza il tema della Ec-

clesiae futuri: una comunità di cristiani al passo con i tempi e attenta alle profonde trasformazioni indotte dalla società nella sua totalità. Una città celeste in terra che è sensibile, intelligente, dove si pratica l'ecologia integrale, ma che è anche una città resiliente.

Il concetto di resilienza, la capacità di adattamento a nuove e importanti situazioni, deve soprattutto confrontarsi con una pervasiva secolarizzazione e con la perdita del senso del sacro, che sta determinando l'allontanamento del singolo dalle proprie radici culturali e identitarie. Si tratta di gestire e indirizzare verso possibili soluzioni alcuni fenomeni attualmente in atto, che hanno conseguenze di portata cruciale per la vita o per la progressiva morte delle nostre Comunità.

Una delle sfide più importanti riguarda il tema della riorganizzazione territoriale delle Diocesi, con la riduzione del numero delle parrocchie quale soluzione possibile, se non unica, per risolvere il problema cruciale di un clero sempre

1a l 1b

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, planimetria, inserimento nel contesto: in rosso il nuovo intervento (Sandro Pittini).

2

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, sagrato esterno (ph: Sandro Pittini).

3

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, sagrato interno (ph: Fabrizio Giraldi).

4

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, atrio di ingresso (ph: Alessandra Chemollo).

5

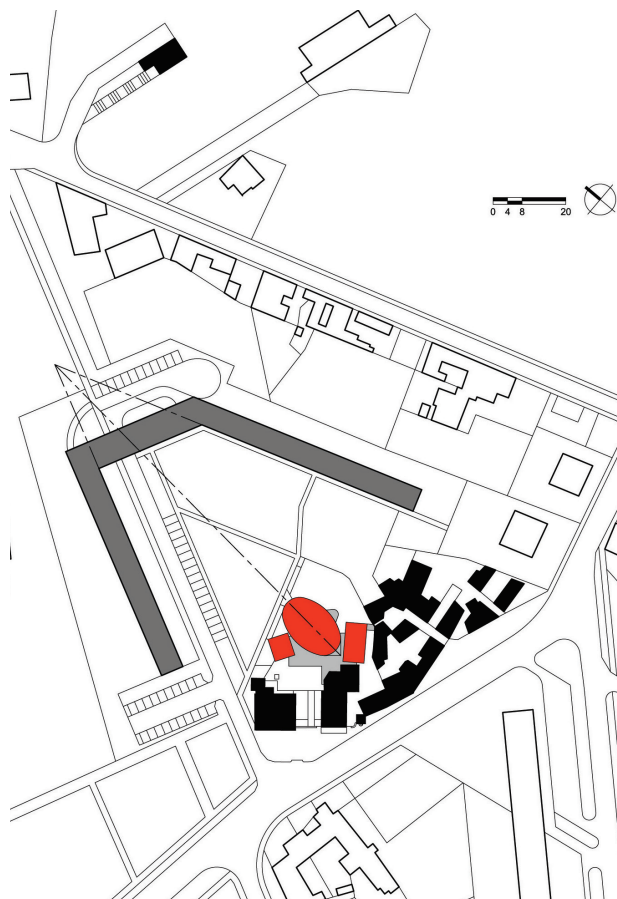
Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, ingresso (ph: Alessandra Chemollo).

6

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, presbiterio (ph: Alessandra Chemollo).

7

Rualis di Cividale del Friuli, nuova Aula liturgica e locali annessi, ingresso da nord (ph: Alessandra Chemollo).



1a

più anziano, non sostenuto, nel suo naturale avvicinarsi, dall'esiguo numero di nuovi sacerdoti. L'accorpamento, con la diminuzione delle parrocchie, è un'azione che consente di razionalizzare il numero di pastori in un territorio di riferimento più vasto. Se da un lato si rischia di annullare quel profondo legame tra Comunità e Luoghi, con la disaffezione e l'allontanamento dei fedeli, dall'altra si consente ai Pastori di riorganizzare al meglio le attività, concentrando gli sforzi e razionalizzando le risorse.

Da questa possibile, forse unica, scelta si determinano due questioni: da un lato si ha la necessità di ampliare, aggiornare e ridefinire il complesso parrocchiale, tra aula liturgica e oratorio, al fine di assumerlo come nuovo punto di riferimento di un territorio più ampio; dall'altro si dovrà gestire lo spazio dismesso delle chiese non più officiate.

Un secondo tema riguarda il ruolo che può assumere un Centro Parrocchiale all'interno delle attuali dinamiche urbane. Polo fondamentale in una città policentrica, luogo di aggregazione, punto di riferimento sociale e propulsivo di attività interne ed esterne alla vita comunitaria. Luogo non esclusivo ma inclusivo, polo di riferimento per attività religiose e non, centro aggregativo per attività a servizio dell'intera collettività. Luogo dove è piacevole incontrarsi per vi-

vere o semplicemente respirare una dimensione diversa, capace di esprimere quei valori contrapposti a una società individualista e secolarizzata.

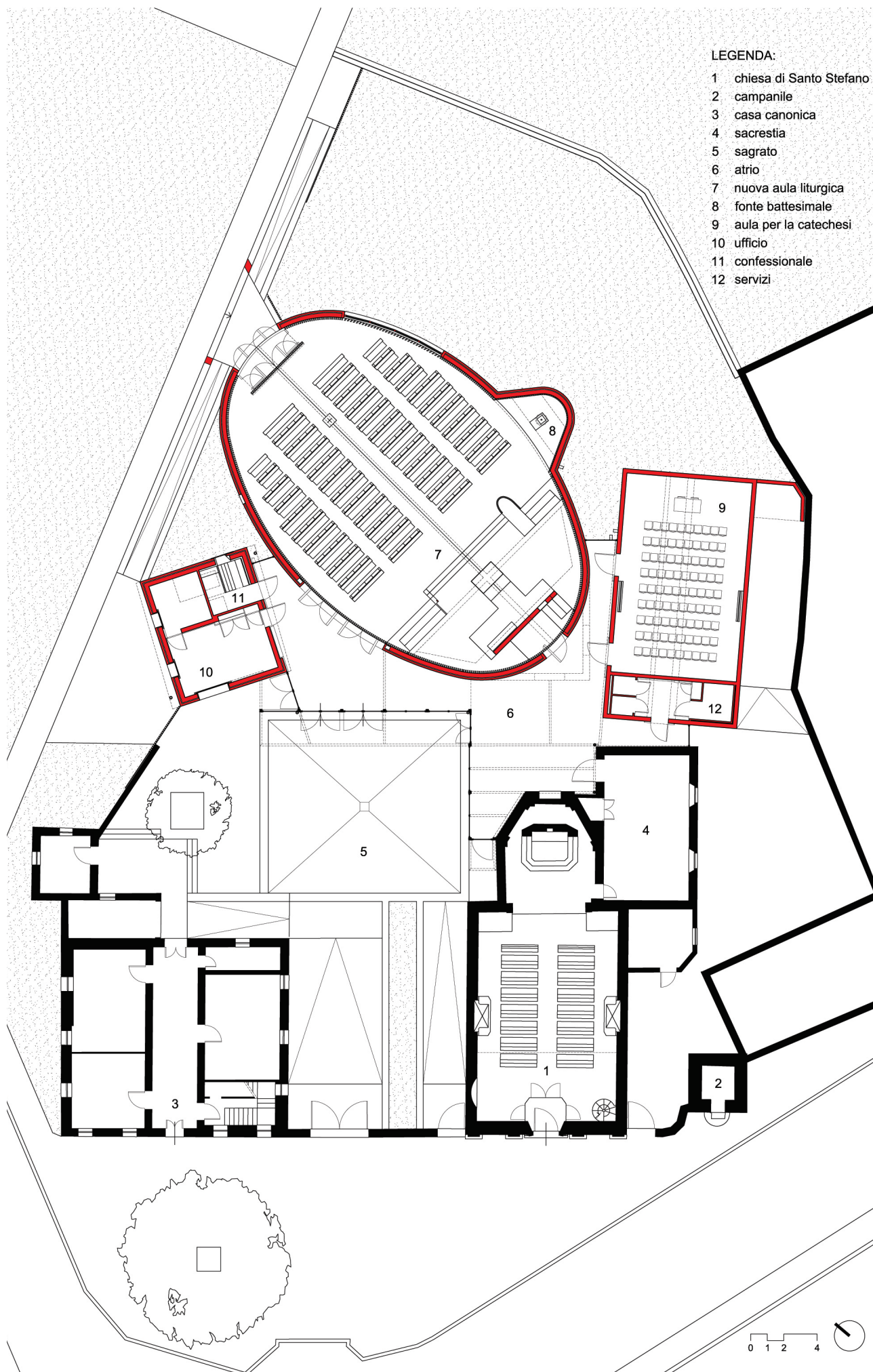
La politica ha colto questo ruolo strategico, perché consapevole del legame tra l'Ecclesiae e lo strato profondo di una società civile che ha ancora vivi certi valori radicati nel pensiero cattolico. Questo è vero per una buona parte del nostro Paese, dove permane ancora la dimensione di un Cattolicesimo diffuso ma non praticato, cosa che invece non è riscontrabile in molti altri Paesi europei, dominati da un agnosticismo ormai pervasivo.

Per affrontare questi due importanti temi, a supporto di riflessioni di natura più generale, al fine di tracciare un possibile disegno della Ecclesiae futuri, in questo saggio si propone di analizzare due casi concreti, uno per ogni tema, interventi recentemente realizzati nella regione ecclesiastica del Nord Est.

Per il primo tema si fa riferimento all'ampliamento del centro parrocchiale di Santo Stefano a Rualis di Cividale del Friuli (Udine), completato nel 2007, per il secondo al nuovo Centro Parrocchiale di Carbonera (Trevise), realizzato nel 2021. Entrambi sono stati progettati dall'autore del presente contributo.

LEGENDA:

- 1 chiesa di Santo Stefano
- 2 campanile
- 3 casa canonica
- 4 sacrestia
- 5 sagrato
- 6 atrio
- 7 nuova aula liturgica
- 8 fonte battesimale
- 9 aula per la catechesi
- 10 ufficio
- 11 confessionale
- 12 servizi





2

1. Il piccolo nucleo urbano di Rualis, posto a poca distanza del centro di Cividale del Friuli, si era aggregato nei secoli attorno all'originaria chiesa dedicata a Santo Stefano e alla Casa Canonica. Nel corso del Novecento si è assistito ad un notevole sviluppo edilizio, con la formazione di una densa area residenziale di iniziativa pubblica e privata.

Oltre a dotare il complesso parrocchiale esistente del borgo di Rualis di una nuova aula liturgica, di un'aula per la catechesi e di un ufficio con annessa penitenzieria, si è deciso di assecondare un'esigenza sempre più concreta e diffusa, facendo sì che il nuovo nucleo parrocchiale accorpasse tre unità, Galliano, Spessa e Rualis, andando così a ridisegnare e a risolvere alcune frizioni con la struttura esistente, costituita da un complesso di edilizia pubblica residenziale, realizzato negli anni Settanta del Novecento, che si apre a nord secondo una figura planimetrica a V. Lungo la bisettrice di questa figura si imposta l'asse principale dell'ellisse della nuova aula liturgica, sovvertendo la morfogenesi del luogo e facendo sembrare il nuovo intervento preesistente al complesso degli anni Settanta. Nel tempo lungo dei luoghi queste differenze si andranno a sanare per costituire un'unità.

Il progetto è stato impostato secondo una sequenza ordinata di spazi o soglie che, partendo dal sagrato esterno esistente e passando attraverso un portale in pietra, consente di accedere al sagrato interno che evoca, nella pianta,

la figura di un cortile/chiostro quadrato, attorno al quale si relazionano tutti gli ambiti. Da questo luogo, confinato ma a cielo libero, si raggiunge un atrio vetrato che permette di collegare la nuova aula, dedicata a San Lorenzo, con la settecentesca chiesa di Santo Stefano attraverso la sacrestia esistente. Dall'atrio si accede all'interno del nuovo spazio per la liturgia. Con la sua forma planimetrica a ellisse, la copertura a volta e un ricercato uso dei materiali, si configura come un luogo accogliente e luminoso. Sono state così realizzate una serie di soglie successive che dal sagrato esterno accompagnano il fedele fin dentro lo spazio mistico interno. **Figg. 1-7**

2. Il nucleo urbano di Carbonera si colloca nel settore nord-est del territorio posto a corona del centro urbano di Treviso. Nel corso del Novecento si è assistito a uno sviluppo anomalo della sua struttura urbana, determinato da alcuni elementi vincolanti. Il nucleo funzionale pubblico più importante, costituito dalla sede municipale, dal centro civico, da alcuni istituti scolastici, dalla biblioteca e dalla chiesa parrocchiale, si è trovato isolato e posto al margine sud rispetto all'ampio estendersi verso nord delle aree residenziali, senza avere con queste adeguate connessioni.

Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del successivo la comunità di Carbonera ha dato avvio a un progetto ambizioso, con la realizzazione di una nuova chiesa parrocchiale che andava a sostituire la precedente, più piccola, realizzata nel



3

4



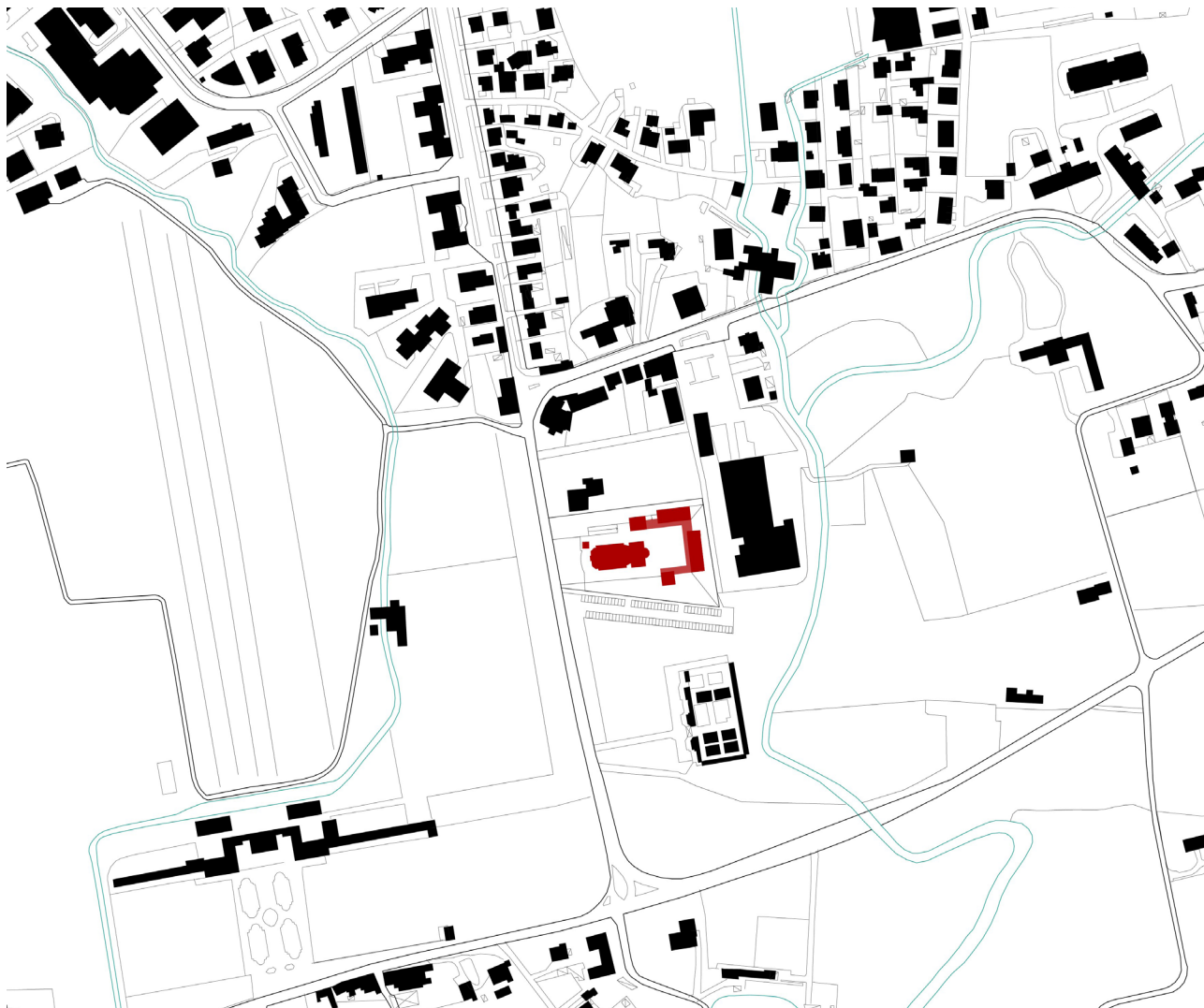




6

7





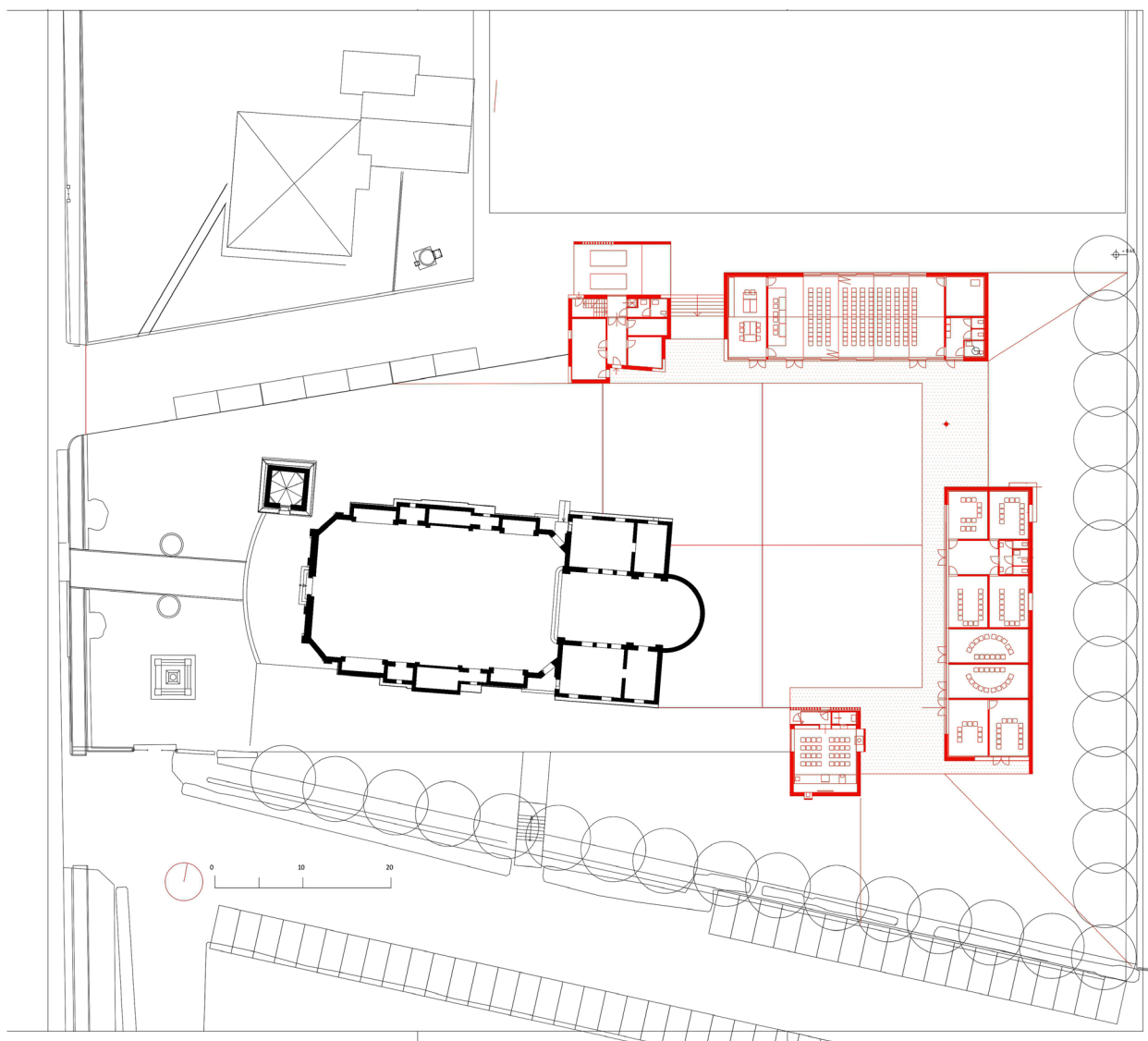
8a

XVII secolo. La nuova chiesa si pone in continuità con la precedente inglobando in parte le strutture e portando la quota del pavimento dell'aula a 1 metro sopra il suolo di campagna. L'intervento più recente, inaugurato nel 2021, in continuità con il progetto avviato più di cento anni fa, ha visto la realizzazione di un salone polifunzionale, di alcune aule didattiche, della Casa del Parroco e di una Cappella Feriale. I nuovi edifici sono posti alla medesima quota di imposta del precedente intervento attraverso una platea sopraelevata. Con la costruzione del nuovo Oratorio, la Parrocchia di Santa Maria Assunta di Carbonera ha avviato un'azione tendente all'integrazione tra i diversi luoghi centrali e le aree residenziali attraverso una nuova rete di percorsi ciclabili e pedonali, che definiscono un sistema coerente e coordinato di connessioni e di intermodalità a partire proprio dal centro comunitario. Si è voluto fare sistema all'interno di una città policentrica. Il nuovo centro parrocchiale innervato dalla rete di connessioni risulta così un luogo vivo, di incontro e di relazioni, aperto alla socializzazione attraverso l'inclusività in modo da rendere fruibile la Casa per la Comunità a tutti.

Un cortile quadrato di 30 metri di lato definisce il cuore dell'Oratorio, agganciato alla figura semicircolare dell'abside della chiesa parrocchiale esistente. Attorno a questo spazio trattato a prato si apre un portico/pensilina che collega tutte le funzioni previste a partire dalla Casa del parroco, dal salone polifunzionale, alle aule per riunioni di piccoli gruppi e scout, per chiudersi, verso sud, con la cappella feriale. Lungo il circuito del portico si aprono tre passaggi o soglie protette dalla pensilina, che consentono di collegare il cortile quadrato con le aree e i percorsi posti all'esterno. Tali soglie possono essere abitate e utilizzate per attività libere all'esterno, risultate molto utili durante il periodo pandemico.

In sintesi si potrebbe affermare che il progetto del nuovo Oratorio di Carbonera è stato impostato a partire dallo schema/tipo conventuale per essere disaggregato nelle sue parti primarie, lasciando tra queste alcuni spazi vuoti in modo da favorire le connessioni tra interno ed esterno, luogo centrale ricco di relazioni in una comunità viva, aperta e inclusiva. **Figg. 8-14**





9

8a | 8b

Carbonera, nuovo Oratorio, planimetria generale e modello (ph: Sandro Pittini).

9

Carbonera, nuovo Oratorio, planimetria: in rosso il nuovo intervento (Sandro Pittini).

10

Carbonera, nuovo Oratorio, salone polifunzionale e canonica da nord (ph: Sandro Pittini).

11

Carbonera, nuovo Oratorio, casa canonica e salone polifunzionale da ovest (ph: Sandro Pittini).



10

11





12



13



14

12
Carbonera, nuovo Oratorio, ingresso alla corte da ovest
(ph: Sandro Pittini).

13
Carbonera, nuovo Oratorio, ingresso alla corte da sud
(ph: Sandro Pittini).

14
Carbonera, nuovo Oratorio, cerimonia di inaugurazione,
27 giugno 2021 (ph: Sandro Pittini).

autori
— *authors*

Martina Bär

University of Graz | martina.baer@uni-graz.at

Martina Bär è Professore Ordinario di Teologia fondamentale presso l'Università di Graz. La sua ricerca si concentra sulla teologia urbana, sul parlare di Dio nelle società postmoderne, sulla svolta iconica in teologia e sull'antropologia teologica. Ha studiato teologia e storia all'Università Eberhard-Karls di Tübinga e all'Università di Comillas a Madrid. Ha conseguito il dottorato presso l'Università di Erfurt ricevendo il Premio Maria-Kassel della Università di Münster.

Dr. Martina Bär is a full-professor for Fundamental Theology at the University of Graz. Her research focuses on urban theology, God-talking in postmodern societies, iconic turn in theology, theological anthropology. She studied Theology and History at the Eberhard-Karls-University of Tübingen and at the Universidad de Comillas in Madrid. She got her doctorate from the University of Erfurt and her thesis received the Maria-Kassel-Prize of the University of Münster.

Luigi Bartolomei

Università di Bologna | luigi.bartolomei@unibo.it

Dottore di ricerca in Composizione Architettonica. Studia le relazioni tra sacro e architettura, con particolare attenzione ai temi della liturgia cristiana e delle comunità religiose, e ai processi di riuso del patrimonio ecclesiastico dismesso. È professore invitato presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, e membro del comitato di redazione de *Il Giornale dell'Architettura*. Dal 2017 collabora con l'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici e l'Edilizia di Culto della CEI.

PhD in Architectural Design. He studies the connections between sacred and architecture, with a particular focus on Christian liturgy, religious communities, and the reuse of abandoned religious heritage. He is an invited professor at FTER, and editor of Il Giornale dell'Architettura. Since 2017 he has been collaborating with the Italian Episcopal Conference.

Paolo Belloni

PBeB - Paolo Belloni Architetti | pbeb@pbeb.it

Laureato al Politecnico di Milano, ha ottenuto il dottorato alla ET-SAB di Barcellona. Fondatore di PBeB - Paolo Belloni Architetti, è professore a contratto presso il Politecnico di Milano. Il suo lavoro si basa principalmente sulla relazione tra natura, architettura e paesaggio, sul riuso e sullo spazio pubblico. Al suo lavoro sono stati attribuiti numerosi premi e dedicate diverse pubblicazioni.

Graduated from the Polytechnic University of Milan, Paolo Belloni earned a PhD at ET-SAB in Barcelona. Founder of PBeB - Paolo Belloni Architects, he is a Contract Professor at the Polytechnic University of Milan. His work is mainly based on the relationship between nature, architecture and landscape, on reuse and on public space. His work has been awarded with several prizes; and featured in publications.

Marcello Brunini

Archivio Storico Diocesano di Lucca | archivio@diocesilucca.it

Marcello Brunini, presbitero, è direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Lucca e già parroco della chiesa della Resurrezione di Varignano.

Marcello Brunini, presbyter, is director of the Historical Diocesan Archive of Lucca and former parish priest of the Church of the Resurrection in Varignano.

Gianluca Buoncore

Università degli Studi di Firenze | gianluca.buoncore@unifi.it

Dottore di ricerca in Progettazione Architettonica e Urbana presso l'Università degli Studi di Firenze, dove ha conseguito la laurea in Architettura. Presso la stessa sede ha svolto attività di borsista e assegnista di ricerca e dal 2011 è collaboratore alla didattica nel corso di progettazione architettonica del Prof. Fabio Capanni e dal 2025 è professore a contratto di Progettazione Architettonica e Urbana. Si interessa di architettura sacra nel '900 italiano con particolare interesse ai rapporti tra forme spaziali, struttura e luce naturale.

He holds a PhD in Architectural and Urban Design from the University of Florence, where he also earned his degree in Architecture. At the same university, he was a scholarship holder and research fellow, and since 2011 he has been a teaching assistant for Prof. Fabio Capanni's architectural design course. Since 2025, he has been an adjunct professor of Architectural and Urban Design. His interests lie in sacred architecture in 20th-century Italy, with a particular focus on the relationship between spatial forms, structure, and natural light.

Francesca Daprà

Politecnico di Milano | francesca.dapra@polimi.it

Francesca Daprà, architetto e PhD, è Ricercatore in Progettazione Tecnologica e Ambientale presso il Dipartimento ABC del Politecnico di Milano. Dal 2019 collabora con l'UNBCE della CEI nei concorsi per le nuove chiese sul territorio italiano e per l'adeguamento di chiese esistenti.

Francesca Daprà, architect and PhD, is a Researcher in Technological Design at the ABC Department of the Politecnico di Milano. Since 2019 she has collaborated with UNBCE CEI on competitions for new churches and the adaptation of existing ones.

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).

Federica Fuligni

Ricercatrice indipendente | federica.fuligni5@unibo.it

Federica Fuligni, ingegnere, svolge ricerche sui processi di valorizzazione dei complessi chiesastici sottoutilizzati o dismessi collaborando con il Centro Studi Cherubino Ghirardacci. Con un focus sulla progettazione partecipata, è stata assistente alla didattica e svolge la libera professione.

Federica Fuligni, engineer, conducts researches on the redevelopment of underused or abandoned church complexes. She is a freelancer and collaborates with the Cherubino Ghirardacci Study Center.

Albert Gerhards

Deutsche Forschungsgemeinschaft TRANSARA | utkb0001@uni-bonn.de

Albert Gerhards, Prof. Dr. Theol., nel 1984 è professore di Studi Liturgici presso la Facoltà Teologica Cattolica dell'Università di Bochum, e nel 1989–2017 presso l'Università di Bonn. Dal 2020 è portavoce del Gruppo di Ricerca della Deutsche Forschungsgemeinschaft TRANSARA. Nel 2024 è insignito del dottorato Honoris Causa dalla Facoltà Teologica Cattolica dell'Università di Lucerna.

Prof. Dr. Theol. Albert Gerhards has been Professor of Liturgical Studies at the Catholic Theological Faculty of the University of Bochum since 1984, and from 1989 to 2017 at the University of Bonn. Since 2020, he has served as spokesperson for the Deutsche Forschungsgemeinschaft research group TRANSARA. In 2024, he was awarded an honorary doctorate (Doctor honoris causa) by the Catholic Theological Faculty of the University of Lucerne.

Mariateresa Giammetti

Università degli Studi di Napoli Federico II |

mariateresa.giammetti@unina.it

È prof. associato di Composizione Architettonica presso il DIARC dell'Università Federico II di Napoli; è membro del collegio dei docenti del dottorato internazionale, interdisciplinare Habit e del Centro Interuniversitario per lo studio delle Utopie - CISU. Persegue un personale filone di ricerca legato ai luoghi del sacro delle tre confessioni abramitiche, in ragione del carattere multiculturale delle città europee e della trasformazione dello spazio liturgico dopo il Concilio Vaticano II e i movimenti riformisti delle confessioni abramitiche a partire dalla fine del XIX secolo.

Mariateresa Giammetti is Associate Professor of Architectural Design at Federico II University of Naples, Department of Architecture; She is a member of the academic board of "Habit" the international interdisciplinary PhD programme and of the Interuniversity Centre for the Study of Utopias (CISU). Her research field concerns the study of the sacred places in the three Abrahamic confessions linked to the multi/inter cultural character of the contemporary European cities and the transformation of liturgical space after the Second Vatican Council and the reformist movements of the Abrahamic religions since the end of the 19th century.

Tino Grisi

Politecnico di Milano | tino.grisi@polimi.it

È architetto laureato al Politecnico di Milano, dottore di ricerca dell'Università di Bologna, Master in Progettazione di chiese alla Sapienza di Roma. La sua ricerca sull'edificio liturgico è documentata in *Mystical Body* (2022). Ha ideato il workshop "Church for the Future" del Politecnico di Milano.

*Architect, he holds a degree from the Politecnico of Milan, PhD from the University of Bologna and a Master in Planning of Churches at Sapienza of Rome. His research is collected in the book *Mystical Body* (2022). At Politecnico di Milano he conceived the workshop "Church for the Future."*

Bernd Hillebrand

University of Graz | bernd.hillebrand@uni-graz.at

Bernd Hillebrand è Professore di Teologia Pastorale e direttore dell'Istituto di Teologia Pastorale e Psicologia Pastorale presso l'Università di Graz, Austria. Nel 2020 ha completato il lavoro *Kontakt und Präsenz*, che esplora la relazione tra presenza e comunicazione pastorale. Nel 2015 ha conseguito il dottorato in Teologia Cattolica presso l'Università di Tübingen con la tesi "Schön und passend?", focalizzandosi su estetica e teologia. Ha insegnato in diverse università, tra cui l'Università Cattolica di Scienze Applicate Friburgo, ed è stato pastore universitario.

Bernd Hillebrand is Professor of Pastoral Theology and Director of the Institute for Pastoral Theology and Pastoral Psychology at the University of Graz, Austria. In 2020, he completed his work Kontakt und Präsenz (Contact and Presence), which explores the relationship between presence and pastoral communication. In 2015, he received his doctorate in Catholic Theology from the University of Tübingen with his thesis "Schön und passend?", focusing on aesthetics and theology. He has taught at several universities, including the Catholic University of Applied Sciences Freiburg, and has served as a university chaplain.

Beate Löffler

TU Dortmund | beate.loeffler@tu-dortmund.de

Beate Löffler è architetta, storica e storica dell'arte, con un'attenzione particolare alla disposizione spaziale del religioso. Il suo lavoro si occupa anche della trasmissione del sapere architettonico e di *digital humanities*. È Senior Lecturer presso la TU Dortmund, Germania.

Beate Löffler is an architect, historian and art historian, with a focus on spatial disposition of the religious. Her work also explores architectural knowledge transfers, epistemic systems of building, and digital humanities. She is Senior Lecturer at TU Dortmund, Germany.

Andrea Marcuccetti

Ricercatore indipendente | andreamarcuccetti@hotmail.com

Andrea Marcuccetti si è laureato in Architettura all'Università di Firenze. Ha conseguito un PhD in Progettazione dello Spazio e del Prodotto d'Arredo (Sapienza Università di Roma) e in Pianificazione Territoriale (Université Lille Nord de France), oltre a un Master di II livello in progettazione e adeguamento di chiese.

Andrea Marcuccetti graduated in Architecture from the University of Florence. He earned a PhD in Space and Furniture Design from Sapienza University of Rome and a PhD in Territorial Planning from Université Lille Nord de France, as well as a second-level Master's in Church Design and Adaptation.

Danilo Manzo

Centro Studi "Cherubino Ghirardacci" | manzo.danilo13@gmail.com

Danilo Manzo è studente in ingegneria edile-architettura. Si è occupato di catalogazione e ricerca del patrimonio immobiliare ecclesiastico in Emilia-Romagna; ha collaborato con la CEI per il progetto "I confini delle Diocesi italiane". Dal 2022 è collaboratore esterno della rivista *in_bo*. Dal 2025 fa parte del direttivo del Centro Studi "C. Ghirardacci" di Bologna.

Danilo Manzo is a student of building engineering and architecture. He has worked on cataloguing and researching ecclesiastical real estate in Emilia-Romagna and collaborated with the Italian Episcopal Conference (CEI) on the project "The Boundaries of Italian Dioceses." Since 2022, he has been an external contributor to the magazine in_bo. Since 2025, he has been a member of the board of directors of the 'C. Ghirardacci' Study Centre in Bologna.

Olimpia Niglio

Università degli Studi di Pavia | olimpia.niglio@unipv.it

Olimpia Niglio, professore di restauro architettonico presso l'Università di Pavia, collabora con la Diocesi di Lucca per progetti di valorizzazione del patrimonio culturale religioso.

Olimpia Niglio, professor of architectural restoration at the University of Pavia, collaborates with the Diocese of Lucca on projects to enhance the religious cultural heritage.

Kamilė Steponavičiūtė

Vilnius University | kk.steponaviciute@gmail.com

Kamilė Steponavičiūtė, è dottoranda all'Università di Vilnius, specializzata in architettura sacra moderna in Europa e Lituania. La sua ricerca si concentra sulla costruzione di chiese cattoliche dalla fine del Novecento, in relazione alle comunità religiose che le hanno promosse e allo sviluppo architettonico dei progetti.

Kamilė Steponavičiūtė, a historian, is a PhD candidate at Vilnius University, specializing in modern Catholic church architecture in Europe and Lithuania. Her research focuses on church construction from the late 20th century, analyzing religious communities and architectural development.

Sandro Pittini

Architetto | sandropittini@virgilio.it

Architetto, dottore di ricerca presso lo Iuav di Venezia. Docente a contratto in museografia e architettura degli interni, ha tenuto corsi e lezioni presso le principali Scuole di Architettura italiane ed europee. Il suo principale campo di indagine è il rapporto tra progetto e contesto storico. Espone alla Biennale di Architettura di Venezia nel 2014 e nel 2025.

Sandro Pittini, architect and PhD from the Iuav University of Venice, is a contract professor of Museography and Interior Architecture. He has held courses and lectures in different leading architecture institutes across Italy and Europe. His main research focuses on resolving the relationship between a project and the historical context of the place. He has exhibited at the Venice Architecture Biennale twice, in 2014 and in 2025.

traduzioni
— *translations*

Spaces of Gathering in the Post-Secular City

Luigi Bartolomei
Danilo Manzo

KEYWORDS

sacred spaces; secularization;
regeneration; inter-religious dialogue;
urban spirituality

ABSTRACT

The seventieth anniversary of the "New Churches" Office, founded in Bologna by Cardinal Giacomo Lercaro, offers an opportunity to reconsider the relationship between the Church and urban systems, and between churches and the city itself.

As contemporary society becomes increasingly fluid, the Church faces what Pope Francis—beginning with *Evangelii Gaudium*—describes as a "missionary conversion."

This shift emphasizes the initiation of processes rather than the possession of spaces. It opens the doors of parishes to the city and encourages new forms of hybridization, which now extend even to worship spaces that have become redundant. The "liquid city" calls for a "liquid Church"—one able to leave behind its enclosures and to inhabit informal, hybrid, and everyday spaces. It interprets the public realm not as a place of distinction, but as a space for encounter and dialogue. The era of the fortress-parish, symbol of a socially shared religion rooted in stable models of belonging, appears to have come to an end.

The outgoing Church, missionary and relational in nature, rediscovers its vocation at the heart of the post-secular city.

Here, it acts as a social agent that not only endures urban transformation but also moves through it, regenerating meanings and relationships. Attention thus shifts from space to time: what now matters is the construction of community, a prerequisite rather than an assumed condition.

Ecclesial spaces become non-specific, temporary, and hospitable, capable of holding and nurturing processes of social and spiritual cohesion.

These are places where religious meaning does not precede action, but emerges from it—from events, encounters, and shared experiences. From this perspective, the Church no longer inhabits the city as a residue of the past, but as a creative actor capable of generating genuine proximity and embodied relationships within an urban fabric that is both secularized and mirrored in the digital sphere.

It is a Church increasingly oriented toward configuring new processes of community, rather than constructing new buildings.

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.

New Church Typologies: Innovative Relationships between Churches and Cities in Germany

Albert Gerhards

KEYWORDS

de-churching; reuse; decommissioning;
hybrid use; mixed use

ABSTRACT

Rapid demographic change and the ongoing process of de-churching are bringing about significant transformations in Germany's sacred building landscape. Strategies for managing churches no longer in regular liturgical use vary considerably. In some locations, buildings are quickly disposed of, sold, or demolished, whereas in others efforts are made to reuse them in ways that remain as close as possible to their original function. This applies to both Catholic and Protestant churches.

As former parishes are merged into larger pastoral units, individual buildings are often assigned specialised functions: children's church, youth church, city church, book church, cultural church, vespers church, ecumenical church, columbarium church, to name but a few. These adaptations are sometimes accompanied by substantial architectural interventions, and sometimes not. Churches frequently combine multiple uses under a single roof. Hybrid use opens the church to the urban environment, which benefits from its prominent location. Conversely, the community gains from shared use by other organisations and groups, both financially and socially. From a theological perspective, this represents an opportunity for a new mode of being in the world in the era of the post-popular church.

Life in the Church. For a New Spiritual Landscape

Tino Grisi

KEYWORDS

ecclesial architecture; parabolic architecture; urban chapel; hybrid building; spiritual park

ABSTRACT

The essay addresses the theme of contemporary ecclesiastical architecture as a critical and design-oriented field, exploring the possibility of its renewed significance in today's city. Starting from a provocative reflection on the crisis of the traditional church building type and the inadequacy of the parish center as an urban response, it investigates a concrete alternative: parabolic architecture. Through the projects developed within the research program "Church for the Future" — structured around three exemplifications: Creation, Generation, and Existence — and consolidated in a didactic workshop at the Politecnico di Milano, the essay proposes a new architectural figuration capable of engaging in dialogue with the city, embracing diversity, and becoming an experiential and spiritual place. The design interventions proposed in contexts of urban regeneration in Milan (Scalo Porta Romana, Santa Giulia) involve the experimentation with hybrid buildings and urban chapels as spaces of relationship and reconciliation. The use of generative artificial intelligence, presented in the study *Spiritual A.I.*, further opens up unprecedented symbolic scenarios, reviving spatial liturgical imagination as a tool for urban transformation. It is an invitation to move beyond formal nostalgia and static functionalism, in order to restore a proactive role to religious architecture in the future of dwelling.

The Church's Mission of Human Care in a Participatory Network

Bernd Hillebrand

KEYWORDS

liquification; presence; common care; participation; unintentional

ABSTRACT

Cities are undergoing a radical transformation process. They are becoming less and less inhabited and are playing a different role as shopping centres. In addition, metropolitan regions are experiencing the phenomena of the liquification of strong and supporting life structures and corresponding orientations. Churches in cities are exposed to this sociological structure and they are the conditions of their existence. Churches orientated towards continuity and stability are experiencing the end of their social supremacy and, apart from monumental buildings, are becoming increasingly marginalised.

The communicative logic of liquid modernity in the city is the fluid network that forms and dissolves based on events. The network is characterised by flat hierarchies and weak ties with uncertain boundaries. In this network, one can only act relationally and not integralistically-institutionally.

To be able to contribute one's own expertise in a pluralistic network, churches need to reconsider their own attitude and their own mission. The genuine and challenging attitude of the Christian faith lies in unconditional action and unconditional recognition of others, which does not expect anything in return, or a return on investment. Christian contact with people is characterised by a weak relationship. A weak relationship expresses itself in an unintentional presence of a situative pastoral. Unconditional hospitality becomes the symbol of a Christian presence in the city.

Religious Archaeology. New Community Spaces

Andrea Marcuccetti

KEYWORDS

religious archaeology; abandoned churches; urban regeneration; sense of belonging; equitable societies

ABSTRACT

Socio-cultural and economic shifts in contemporary cities often result in abandoned and decaying areas — former factories, residential quarters, vacant buildings — now classified as "industrial archaeology." When communities actively engage in their regeneration, these sites can catalyze urban renewal. However, religious archaeology poses distinct challenges: disused churches, convents, and chapels provoke cultural tensions and host static, formal liturgies, while newly-built sacred boxes remain underused and marginal. It is thus essential to reconceive the sacred place as "sanctified space," relocating it into multifunctional urban hubs: shopping centers, sports facilities, transport nodes, and parks, to foster interfaith cohesion and shared use. The choice transcends demolition versus mere adaptive reuse, advocating instead the diffusion of sober, accessible sanctuaries that accommodate diverse beliefs and integrate into the city's dynamic fabric. These identity-rich areas should be preserved as seeds of socio-cultural renewal, with particular attention to the challenges posed by potential political and religious tensions.

Le strutture parrocchiali e l'ambiente urbano considerati spazialmente

Beate Löffler

KEYWORDS

trasformazione; chiesa; centro parrocchiale; spazio sociale; spazio architettonico

ABSTRACT

La topografia religiosa delle città tedesche si diversifica sia in termini di spazi sociali per la fede sia di presenza architettonica delle diverse religioni e confessioni. Ciò sfida le congregazioni cristiane consolidate a preservare i luoghi architettonici e gli spazi con connotazioni cristiane, e, allo stesso tempo, a progredire nell'interazione interreligiosa con la città e la società.

L'articolo riassume e discute alcuni risultati di un progetto di ricerca recentemente concluso. Sintetizzando dati quantitativi e qualitativi, analizza le chiese che sono state soggette a cambiamenti formali o della destinazione d'uso negli ultimi decenni. Nei casi di studio selezionati, le modifiche al design degli interni da un lato, e l'abbandono e la demolizione degli edifici dall'altro, hanno evidenziato un'ampia varietà di approcci per bilanciare le esigenze spaziali e sociali delle congregazioni.

Nello specifico, sono qui presentati quattro casi di riorganizzazione delle funzioni parrocchiali dal punto di vista spaziale e architettonico. In tutti e quattro, le comunità si trovano ad affrontare sia la manutenzione di strutture risalenti al secondo dopoguerra che la diminuzione dei finanziamenti e della partecipazione dei fedeli. Le diverse soluzioni scelte permettono di discutere il ruolo dei centri parrocchiali anche al di là delle sole questioni architettoniche, nel quadro più ampio del contesto urbano e delle reti sociali.

Luoghi multi-religiosi nelle città post secolari: la House of One di Berlino come esempio

Martina Bär

KEYWORDS

edifici interreligiosi; case multi-religiose; rfigurazione religiosa della società; città post-secolare; House of One

ABSTRACT

Le società contemporanee sono sempre più caratterizzate dalla secolarizzazione, che provoca un ridimensionamento del valore istituzionale della Chiesa, e da una pluralizzazione delle religioni e delle visioni del mondo, che si manifesta soprattutto nelle città post-secolari. Le case multireligiose del XXI secolo riflettono questi processi di trasformazione. Negli ultimi anni abbiamo assistito a un fenomeno in crescita: la regolare apertura di case di culto multireligiose. A Berlino, ad esempio, è in fase di realizzazione la "House of One" ("casa dell'Uno"). Spazi di questo tipo mirano a ispirare il dialogo interreligioso e a coinvolgere in esso la vita pubblica della città, come modo per dissipare i pregiudizi xenofobi nei confronti di persone di altre religioni, e per promuovere la coesione sociale all'interno di una popolazione urbana multiculturale e multireligiosa. Inoltre, le case di culto multireligiose vogliono esplicitamente entrare in dialogo con la popolazione laica delle città post-secolari come Berlino. L'architettura dovrebbe consentire esperienze trascendentali anche ai laici, fornendo loro uno spazio per il dialogo e sale di preghiera. Si potrebbe dire che l'architettura degli edifici sacri post-secolari non ha lo scopo solo di servire alla scoperta di sé, ma soprattutto di fornire uno spazio per il dialogo. Questo potrebbe essere un segno della riconfigurazione della religione nelle società della tarda modernità.

Diversità architettonica nelle chiese cattoliche della Lituania post-sovietica (1988–91)

Kamilė Steponavičiūtė

KEYWORDS

Lituania; società post-sovietica; architettura moderna; chiese cattoliche; diversità architettonica

ABSTRACT

Questo studio esamina la diversità architettonica delle chiese cattoliche in Lituania durante il periodo di transizione post-sovietico, che seguì a cinque decenni di occupazione sovietica (1940–90). Nel periodo sovietico, infatti, il regime vietò la costruzione di chiese cattoliche: è stata vietata, e i tentativi dei fedeli di organizzarsi furono impossibili fino alla Perestrojka. Il cambiamento delle dinamiche politiche dopo il 1988 facilitò la nascita di nuovi edifici (incluse cappelle e monasteri), con oltre cento chiese costruite nei successivi tre decenni di indipendenza della Lituania. Questa ricerca, basata su diversi tipi di fonti — materiale archivistico conservato presso l'Archivio della Curia dell'Arcidiocesi di Vilnius e presso agenzie governative sovietiche, dati empirici e testimonianze orali da architetti e sacerdoti — esplora gli sforzi per fondare nuove chiese all'interno delle comunità religiose e lo sviluppo di una nuova architettura ecclesiastica durante quel periodo di transizione. Le principali aree di indagine includono le origini dei nuovi stili architettonici, le diverse ispirazioni degli architetti e le preferenze nel linguaggio architettonico. Attraverso l'analisi di tre casi di studio, questo saggio offre uno sguardo indeito sull'architettura ecclesiastica lituana, nella specificità storica, politica e culturale del suo sviluppo post-sovietico.

Churches, City, Community. Ambrosian Parish Complexes Francesca Daprà

KEYWORDS

parish complexes; systemic approach;
church architecture; ecclesiastical
heritage; Milan

ABSTRACT

This contribution is part of research on the relationship between cities, communities and buildings for worship, with particular reference to the parish complexes in the contemporary city. The approach adopted considers the object of study as a complex built-up system integrated with the neighborhood, where the relationship between the place of worship and the adjoining spaces is crucial for its understanding and transformation. The reflection – multidisciplinary in nature – is divided into three main elements. First, it examines the identity of the parish complexes and the role of the parish in the contemporary city, within historiographical, pastoral and urban references. Secondly, the architectural features of these complexes are mentioned, which consolidated in the second half of the twentieth century. Finally, the paper presents the results of research on the Milanese parish system, conducted through multi-scalar and multidisciplinary analysis and supported by multi-criterial cartographic tools and matrices, aimed at outlining the urban, social, functional, morphotypological, and architectural implications of the parish in the city. The contribution proposes an organic reflection on the role of the parish complexes in the city, exemplified by the Ambrosian system, but extendable to the entire parish and its peculiar architectures.

Expressions of Spirituality. Morphological Future to Come Mariateresa Giammetti

KEYWORDS

church; city; parish; plasticity; reuse

ABSTRACT

In "the Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium," the paragraph on the "Challenge to urban cultures," Pope Francis outlines a spirituality immersed in the transformative dynamics of contemporary cities and suggests processes of reconfiguration in the form of re-signification of physical spaces and communities. In the background of Bergoglio's programme are, on the one hand, projects for new parishes and, on the other, processes of decommissioning churches and complexes dedicated to consecrated life, a dichotomy representative of the anthropology and topography of the sacred today. Francis writes of an "urgent ecclesial renewal," of a missionary choice where the parish, precisely because of its "plastic" character, can take on very different forms that require the docility and missionary creativity of the pastor and his community, in a transition scenario where, according to Bergoglio, parishes are one of the main actors on the stage. In order to reflect on what role those same parishes can play in the Church-City relationship, this article proposes as a key to interpretation the recourse to two categories, spirituality and plasticity, which, once put in relation, can prove useful in dispelling two possible drifts: the push to make the parish a "self-referential community" or its perception as a "service centre." So, the article proposes a reinterpretation of the urban palimpsest of parishes and other spaces of spirituality (erected, already built and disused) no longer exclusively in relation to the theme of the otherness of these places, but in a performative dimension of spirituality that passes through a practice of care that can be activated through the action of inhabiting (rather than merely occupying) space.

Community on a Journey for a Church that Rises Again. Marcello Brunini Olimpia Niglio

KEYWORDS

unity; memory; beauty; reconstruction;
Diocese of Lucca

ABSTRACT

The project for the New Parish Complex of the Resurrection in the Varignano district of Viareggio – included in the framework of "Percorsi Diocesani" (Diocesan Paths), of the Italian Episcopal Conference (CEI) – also due to the social and economic complexity of the place where it is located, has greatly insisted on the need to share all the moments of the ideational and constructive process, finding a response among the numerous actors involved: parish, CEI, planners, contractors. Active participation helped to give more shape and concreteness to the design and construction result. The participatory approach favoured the achievement of important results in which the Memory of the community, the style of Sobriety, the look towards the Future and the dimension of Beauty were important cornerstones that made it possible to deliver a new parish complex (on the demolition of the existing one, no longer functional and structurally inadequate) to the new generations within a social, anthropological and inter-religious context in continuous evolution. The contribution intends to describe the participatory design process and how the project, by TAMassociati, a Venice firm, was able to enhance the ecclesiological paradigm and the relationship between Church, District and City.

A New Pastoral Center for Cavernago and Malpaga Parishes

Paolo Belloni

KEYWORDS

time; holiness; materiality; unicum; design

ABSTRACT

This essay presents the project for the New Parish Complex of St Mark the Evangelist in Cavernago and Malpaga, completed in 2018, and the themes that most deeply engaged its designer.

A sacred space must be a place of permanence, a point of reference, solid and true, a place that should not fear aging but be capable of enhancing its qualities as it ages. Time and sacredness are interconnected; in the design of a church, the pursuit of a refined compositional framework is not enough: it is necessary to activate a different design code to prevent the project from being confused with a refined mall or a sophisticated museum.

Designing a sacred space, also means projecting our vision of the world, society, and time — and this is even more true in the current historical moment, marked by complex dynamics of globalization and cultural interaction. The complex interaction and necessary alignment of thought and vision must be through with the plurality of specialists involved in the process. Architects, artists and liturgists, as well as structural engineers and other specialists, work in a harmony of actions where the effort of each other creates a unique architectural and artistic expression. The material choice is also fundamental because it can reveal the conceptual approach to the project.

Ecclesial Communities of the Future. Two Examples in Comparison

Sandro Pittini

KEYWORDS

resilience; adaptation; dismissal;
polycentrism; aggregation

ABSTRACT

Our ecclesial communities are a reflection of the heavenly city on earth; will they have the sensitivity and courage to first recognise, and then discern, the main issues of our contemporary world?

To answer this question, the theme of the Ecclesia futuri must be urgently addressed: a community of Christians in step with the times, attentive to the profound transformations brought about by society as a whole, from a perspective of integral ecology. One of the most significant challenges concerns the territorial reorganisation of dioceses, with the reduction in the number of parishes as a possible, if not the only, solution to the crucial problem of an increasingly declining and aging clergy. Merging parishes is an action that allows for the rationalization of the number of ministers in a larger reference territory, concentrating efforts and resources. This assumption raises two questions: on the one hand, there is a need to expand, update, and redefine the parish complex; on the other, the abandoned space of the churches no longer belonging to the parish needs to be managed.

A second theme concerns the fundamental role that a parish center plays within urban dynamics: a fundamental hub in a polycentric city, but also a place of community aggregation, a social reference point and a driving force for activities both inside and outside parish life. In support of these observations, two built examples are presented: the church of Santo Stefano di Rualis and the Parish Centre of Carbonera.

Le chiese e
The Churches **la città**
and the City

A cura di Luigi Bartolomei (Università di Bologna), Gianluca Buoncore (Università degli Studi di Firenze),
Federica Fuligni (Ricercatrice indipendente), Danilo Manzo (Centro Studi "C. Ghirardacci")

Il volume si propone di analizzare il rapporto tra le chiese e la città nei piani di ricostruzione, nelle fasi di inurbamento, nel dibattito culturale sul ruolo degli edifici di culto e sulla loro immagine secondo il Concilio Vaticano II e nei movimenti precursori nei diversi contesti europei.

Con una panoramica sul futuro di questa relazione, nei radicali cambiamenti della compagine sociale, nell'accelerazione tra secolarizzazione e post-secolarizzazione, nella definitiva distinzione tra comunità civile e comunità religiosa, tra religione e cristianesimo i contributi tracciano una traiettoria verso possibili forma, ruolo e modello per le chiese di oggi e di domani.

Edited by Luigi Bartolomei (University of Bologna), Gianluca Buoncore (University of Florence),
Federica Fuligni (Independent researcher), Danilo Manzo ('C. Ghirardacci' Study Center)

The Volume aims to analyze the relationship between churches and the city in the reconstruction plans, in the phases of urbanization, in the cultural debate on the role of religious buildings and their image after the Second Vatican Council, and in the precursor movements in different European contexts.

Within a reflection on the future of this relationship, in the context of radical changes in the social structure, in the acceleration between secularization and post-secularization, in the final distinction between civil community and religious community, the authors draw a path for possible form, role and model for churches of today and tomorrow.