

10 2016

IL FUTURO DEGLI EDIFICI DI CULTO  
TEMI

*THE FUTURE OF CHURCHES  
THEMES*

Direttore responsabile  
*Luigi Bartolomei*

Journal Manager  
*Gilda Giancipoli*

Redazione  
*Sofia Nannini*  
*Natalia Woldarsky Meneses*

Comitato scientifico  
*Luisella Gelsomino, Riccardo Gulli, Roberto  
Mingucci, Carlo Monti, Piero Orlandi,  
Giorgio Praderio, Claudio Sgarbi*

Immagine di copertina  
*Oratorio di Tenuta Campa, Finale Emilia (Mo), Italy*  
Source: Courtesy of Lea Manzi ©

ISSN 2036 1602  
[http://in\\_bo.unibo.it](http://in_bo.unibo.it)  
UNIVERSITA' DI BOLOGNA



### **Enti Promotori / Promoters**

DA - Dipartimento di Architettura dell'Università di Bologna  
Arcidiocesi di Bologna  
FTER - Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna  
Centro Studi Cherubino Ghirardacci

### **Con il Patrocinio di / Patronages**

Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo,  
Segretariato Regionale per l'Emilia-Romagna  
Ufficio Beni Culturali Ecclesiastici della Conferenza Episcopale Italiana  
IBC- Istituto per i Beni Artistici Culturali e Naturali dell'Emilia-Romagna  
APT - servizi Emilia-Romagna  
Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna  
Dies Domini - Centro Studi sull'Architettura Sacra e le città della  
Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro  
Ordine degli Architetti della Provincia di Bologna

### **Con il supporto di / Sponsors**

Unicredit  
Leonardo Srl  
Progetto Arte Poli Srl  
Ocsaservice (supporto tecnico)

### **Promotori**

Luigi Bartolomei,  
Maria Beatrice Bettazzi, Gruppo di Ricerca Sacro e Architettura

### **Comitato Scientifico / Scientific Committee:**

Gino Malacarne DA – Dip. Di Architettura, Unibo (Università di Bologna)  
Luigi Bartolomei DA – Dip. di Architettura, Unibo  
Giovanni Mochi DA – Dipartimento di Architettura, Unibo  
Irene Graziani DAV – Dipartimento Arti Visive, Unibo  
Francesca Sbardella Dip. Di Storia, Culture e Civiltà, Unibo  
Elisabetta Marchetti DBC – Dip. Beni Culturali, Unibo  
Fiorella Dallari Dip. Di Scienze per la Qualità della Vita, Unibo  
Domenico Cerami Coordinatore Scientifico Centro Studi Storici Abbazia di Monteveglio  
Piero Orlandi Responsabile(2004-2015) del Servizio Beni Architettonici IBC – Istituto per i beni artistici culturali e naturali dell'Emilia-Romagna  
Stefano Pezzoli Già IBC – Istituto per i beni artistici culturali e naturali dell'Emilia-Romagna  
Carla Bartolozzi DAD – Dip. di Architettura e Design, Politecnico di Torino  
Andrea Longhi DIST – Dip. Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio, Politecnico di Torino  
Julio Bermudez School of Architecture and Planning, The Catholic University of America  
Esteban Fernández-Cobián Escuela Técnica Superior de Arquitectura - Universidade da Coruña (Spagna)  
Michael J. Crosbie Editor-in-Chief Faith & Form ([www.faihandform.com](http://www.faihandform.com))  
Valerio Pennasso Director of the Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici della Conferenza Episcopale Italiana.  
Andrea Dall'Asta Pontificia Università Gregoriana, direttore della Galleria San Fedele (Milano) e della Raccolta Lercaro (Bologna)

### **Collaboratori / Collaborators**

Sofia Nannini, Gilda Giancipoli

### **Si ringraziano particolarmente per la partecipazione e gli interventi:**

Mons. Matteo Maria Zuppi, Arcivescovo di Bologna  
Mons. Lorenzo Ghizzoni, Arcivescovo di Ravenna  
Mons. Valentino Bulgarelli, Preside della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna.

Luigi Bartolomei	<b>EDITORIALE</b> <i>Le chiese abbandonate d'Italia. Cause, significato, prospettive di gestione</i> <i>The abandoned churches of Italy. Causes, significances and future management possibilities</i>	6
Giulio Gresleri	<b>LETTERA ALLA REDAZIONE</b> <i>Deliturgificazione dello spazio come condizione ad ogni riuso</i> <i>De-liturgization of space as condition for each reuse</i>	27
<hr/> <b>N. 10/2016</b> <hr/>		
Andrea Longhi	<b>Il ruolo contemporaneo delle chiese storiche, tra processi di appropriazione, patrimonializzazione e abbandono</b> <i>The contemporary role of historical churches, between appropriation, heritagization and abandonment processes</i>	30
Paolo Cavana	<b>Chiese dismesse: una risorsa per il futuro</b> <i>Unused churches: a resource for the future</i>	44
Domenico Cerami	<b>Formazione e caratteri costitutivi delle chiese diocesane nel territorio bolognese in età medievale e moderna</b> <i>Training and constituent characteristics of diocesan churches in Bologna territory during medieval and modern times</i>	57
Michael Jemtrud Eleonora Diamanti Kaj Huddart	<b>Little Burgundy Narratives: a case study of church repurposing, technology, arts, and civic commons</b> <i>Little Burgundy Narratives: una chiesa-caso di studio di riuso, tecnologia, arte e beni comuni civili</i>	68
Adriana Ross	<b>Comatose and Ricorso. An Ecclesial Exploration</b> <i>Comatose e Ricorso. Un'esplorazione ecclesiastica</i>	81
Claudio Sgarbi	<b>Desecrating the Memory: the Mignon Case</b> <i>Desecrating the Memory of the Sacred: the Mignon Case</i>	91
Gianluca Burgio	<b>Trasformare l'uso, trasformare il senso</b> <i>Transforming the use, transforming the sense</i>	101
Davide Dimodugno	<b>Il riuso degli edifici di culto: casi, criteri di gestione e prospettive nella diocesi di Torino</b> <i>The reuse of places of worship: Cases, management criteria and perspectives in the diocese of Turin</i>	115
Matthew Mckeague	<b>Inspired by the Past - Engaging the Present - Securing the Future</b> <i>Ispirato dal passato - Coinvolto nel presente - Garante del futuro</i>	133
Jonas Danckers Jan Jaspers Dimitri Stevens	<b>The Future of Parish Churches in Flanders, Belgium: a Dialogue on Municipality Level</b> <i>The future of parish churches in Flanders, Belgium: a dialogue on municipality level</i>	146
Francesco Novelli	<b>Buone pratiche di conservazione e valorizzazione a rete del patrimonio architettonico religioso alpino</b> <i>Good net-like conservation and development practices of Alpine religious architectural heritage</i>	167
Luca Finco	<b>Movimenti storici del paesaggio culturale astigiano attorno alle antiche chiese</b> <i>Movements of the cultural landscape of Asti around the ancient churches</i>	181

Giulia Iseppi Elena Pozzi	<b>Contaminazioni visive, dal censimento al sistema, arte e architettura tra chiesa e territorio a Bologna</b> <i>Visual influences, from the census to a system. Art and architecture between "church" and "territory" in Bologna</i>	202
Francesco Di Lorenzo Diana Lapucci	<b>"Intrusioni" d'arte contemporanea in edifici di culto: la "Calamita Cosmica" presso l'ex chiesa della Santissima Trinità in Annunziata di Foligno</b> <i>"Intrusions" of contemporary art in places of worship: the "Calamita Cosmica" in the ex-church of Santissima Trinità in Annunziata in Foligno</i>	215
Enrica Petrucci	<b>Antichi edifici religiosi e nuovi usi. Un difficile processo di trasformazione nella città contemporanea</b> <i>Old religious buildings and new uses. A difficult transformation process in the contemporary city</i>	236
Lea Manzi	<b>Non essere più, non essere ancora. Architettura minima nel paesaggio rurale abbandonato</b> <i>Not being anymore, not yet being. Minimum architecture in the rural abandoned landscape</i>	251
Donatella Privitera	<b>Cimiteri e turismo. Potenzialità e valorizzazione di un fenomeno in crescita</b> <i>Cemeteries and Tourism. Potential and enhancement of a growing phenomenon</i>	265
Giovanni Carbonara	<b>Da chiesa a colombario: l'approccio tedesco alla trasformazione di edifici di culto in disuso</b> <i>From Church to Columbarium: the German approach to the conversion of underused places of worship</i>	274
Emanuele Romeo	<b>La Valorizzazione dei paesaggi spirituali. Itinerari di pellegrinaggio in Asia Minore tra paganesimo, cristianesimo e islamismo</b> <i>Enhancement of spiritual landscapes. Pilgrimage routes in Asia Minor between Paganism, Christianity and Islam</i>	286
Valeria Rainoldi	<b>Un percorso virtuoso tra sinagoghe di ghetto e sinagoghe dell'emancipazione: la riscoperta dell'ebraismo veneto</b> <i>A virtuous journey between the synagogues of the ghetto and synagogues of emancipation: the rediscovery of Venetian Judaism</i>	301
<b>N. 11/2017</b>		
Marcus van der Meulen	<b>Interior conversions: Redesigning the Village Church for Adaptive Reuse</b> <i>Conversioni interne: Ridisegnare la chiesa parrocchiale per un riuso adattivo</i>	321
Lorenzo Bagnoli Rita Capurro	<b>Il riuso delle chiese anglicane in Riviera e Costa Azzurra</b> <i>The reuse of Anglican churches in the Riviera and Côte d'Azur</i>	335
Esra Bölükbaşı Ertürk Nuray Turker	<b>Churches in the Western Black Sea Region and Evaluation of Their Tourism Potential</b> <i>Chiese nella regione occidentale del Mar Nero e valutazione del loro potenziale turistico</i>	346
Sara Marini Micol Roversi Monaco	<b>Le chiese chiuse di Venezia. Mappatura, progetti e criteri di riuso di una costellazione di edifici a fondamento di una nuova idea di città</b> <i>Closed churches in Venice. Mapping, projects and reuse criteria of a building constellation for the foundation of a new city idea</i>	358
Laura Floriano	<b>Studio per la rifunzionalizzazione delle chiese congregazionali abbandonate del centro storico di Palermo</b> <i>Study for the reuse of neglected congregational churches in the historical centre of Palermo</i>	370
Fabiana Susini	<b>Chiese non più chiese: il caso urbano di Pisa</b> <i>Churches no longer as churches: the urban case study in Pisa</i>	384
Ruggero Della Croce	<b>Il sistema delle chiese dismesse e inutilizzate del Roero.</b> <i>The system of abandoned and unused churches of Roero</i>	399



<b>Federico Zoni</b>	<b><i>Romanico appenninico. Le chiese della diocesi di Reggio Emilia tra XI e XII secolo</i></b> <i>Romanesque of Apennine. The churches of Reggio Emilia dioceses between XIth and XIIth Century</i>	<b>408</b>
<b>Enrico Bascherini</b>	<b><i>Centri minori. Identità e disidentità tra Appennino Tosco Emiliano ed Apuane</i></b> <i>Villages. Identity and dis-identity between Apennine and Apuan</i>	<b>422</b>
<b>Lucia Serafini Angela Di Giorgio</b>	<b><i>La rete di chiese rupestri nel territorio delle gravine di Mottola (TA). Recupero e valorizzazione</i></b> <i>The network of rock churches in the territory of gravine of Mottola (Ta). Recovery and enhancement</i>	<b>433</b>
<b>Lucia Serafini Clara Verazzo</b>	<b><i>Fabbriche religiose e itinerari di culto. Temi di storia e recupero</i></b> <i>Religious buildings and routes of worship. History and recovery issues</i>	<b>456</b>
<b>Giovanni Berardi Valentina Castronuovo</b>	<b><i>Il "convicinio" di Sant'Andrea degli Armeni a Taranto: un bene relazionale, oltre che culturale</i></b> <i>The "Convicinio" of St. Andrew Armenians in Taranto: a common good relationship, as well as cultural</i>	<b>476</b>
<b>Carlos Alberto Cacciavillani Simona Rinaldi Michele Severini</b>	<b><i>I culti nei centri minori abruzzesi: S. Maria delle Grazie a Civitaretenga</i></b> <i>Cults in Abruzzo's small towns: S. Maria delle Grazie in Civitaretenga</i>	<b>490</b>
<b>Claudia Rita Calitro Maria Antonietta Catella</b>	<b><i>Craco, il paesaggio come Heimat</i></b> <i>Craco, landscape as Heimat</i>	<b>500</b>
<b>Egidio Di Maggio</b>	<b><i>Il Recupero dello spazio liturgico dell'ex convento di Santa Domenica a Nicosia (EN)</i></b> <i>The former convent of Santa Domenica in Nicosia (EN): recovery of liturgical space</i>	<b>516</b>
<b>Irene Nizzi</b>	<b><i>L'Oratorio di San Bernardino a Pisa. Indagini conoscitive e analisi diagnostiche per una proposta di restauro e valorizzazione</i></b> <i>The Oratory of San Bernardino in Pisa. Historical research and diagnostic analysis for a proposal of conservation and development.</i>	<b>530</b>
<b>Sara Basile Alessandro Merlo</b>	<b><i>Et renovabis faciem terrae. Gli oratori delle confraternite di San Quirico di Valleriana come tramite per la rinascita del paese</i></b> <i>Et renovabis faciem terrae. The oratories of the congregations of San Quirico di Valleriana. A vehicle for the town's rebirth</i>	<b>542</b>
<b>Massimo Bottini</b>	<b><i>Il Lavoriero dei conventi</i></b> <i>The Lavoriero of convents</i>	<b>561</b>
<b>Dario D'Orazio Giulia Fratoni Massimo Garai</b>	<b><i>Progettazione acustica di una sala polivalente all'interno di un'ex chiesa</i></b> <i>Acoustic design of a multipurpose hall inside a former church</i>	<b>570</b>
<b>Irene Graziani</b>	<b><i>Luoghi eremitici di una moderna Arcadia: Ignazio Stern nell'Oratorio di Sant'Onofrio anacoreta a Lugo di Romagna</i></b> <i>Heremital places of a modern Arcadia: Ignazio Stern in the Oratory of Saint Onuphrius the Anchorite in Lugo di Romagna</i>	<b>583</b>
<b>Roberto Canu</b>	<b><i>Il progetto Città e Cattedrali. Un sistema di valorizzazione culturale</i></b> <i>The City and Cathedrals project. A system of cultural enhancement</i>	<b>594</b>



**Luigi Bartolomei**  
Direttore

luigi.bartolomei@unibo.it

## ***Le chiese abbandonate d'Italia Cause, significato, prospettive di gestione***

### ***The abandoned churches of Italy Causes, significances and future management possibilities***

*Il testo che apre questo convegno presenta dati desunti dal Censimento degli Edifici di Culto per l'Arcidiocesi di Bologna, in un raffronto con quelli disponibili a scala nazionale sulla distribuzione delle chiese e dei sacerdoti nelle diocesi italiane. Il censimento degli edifici di culto viene poi inserito nella serie storica delle rappresentazioni del paesaggio ecclesiastico, valutandone la nuova sistematicità e il potenziale tanto in relazione alla conoscenza dei beni che alla loro gestione. La fotografia che emerge della Diocesi felsinea corrisponde a quella del Paese e registra la densità massima delle chiese in aree periferiche in decadimento abitativo, con un conseguente scarso interesse della popolazione sacerdotale ad un loro recupero e valorizzazione. Condizione necessaria a questi scopi è dunque una più vasta partecipazione istituzionale e sociale alla gestione delle chiese, in piani territoriali che ne considerino la pluralità e la ricorrenza tipiche di una infrastruttura territoriale.*

*To commence this conference, the following essay presents the results of the Church Census for the Diocese of Bologna in comparison with national statistics regarding the number of churches and priests in other Italian dioceses. The Census of Italian Churches is then contextualized in a sequence of historical representations within the ecclesiastical landscape, reflecting an evaluation with regards to a new orderliness and its potential usefulness both in relation to a deeper knowledge of the buildings and to a more efficient management. The distribution of Churches in the dioceses of Bologna confirms the national trend which displays a higher density in rural areas and a residential decline, where the clergy is not interested in starting processes of restoration and promotion. Given these results, it is then necessary to expand social and institutional programs in order to generate territorial plans aimed to manage not a single church but their plurality which emerges in the landscape as a real territorial infrastructure.*

L'occasione di questa conferenza, tra le prime in Italia sul tema della conservazione e valorizzazione degli edifici di culto, si innesta nell'ambito del censimento avviato dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI) sulle chiese delle diocesi italiane, storica occasione per un primo e aggiornato quadro sinottico sulla consistenza e le condizioni del patrimonio chiesastico in Italia.

Pur con velocità e sistematicità variabili<sup>1</sup>, tutte le 225 diocesi in cui è suddiviso il territorio italiano, sono percorse da squadre censorie che si stanno muovendo in una pervasiva azione di ricerca sul campo che non è mai stata tentata a scala nazionale e che solo in alcune diocesi, occasionalmente, ha conosciuto antecedenti.

Alla fine di questo processo, si potrà così opporre alla diffusa percezione dello stato di dismissione del patrimonio ecclesiastico, una serie di dati certi in relazione alle sue condizioni e alla sua distribuzione territoriale, come presupposto a progetti di riuso e recupero in qualche caso già avviati, come dimostrano gli atti di questo simposio.

Introducendo questi lavori, l'intento di questo testo è particolarmente di far luce sulle cause dell'abbandono di larga parte del patrimonio chiesastico, facendo particolare riferimento al caso della diocesi di Bologna che per scala e per profilo orografico ben si presta ad essere esemplificativo e paradigmatico di altre realtà diocesane e dunque della generale

situazione nazionale. A considerazioni sulle cause dell'abbandono delle chiese seguirà l'analisi della loro diffusione territoriale con dati derivati dal Censimento degli edifici di culto della diocesi di Bologna, dall'Istituto Sostentamento Clero (aggiornato a Giugno 2015) e dall'Annuario Pontificio (2015) in relazione alla scala nazionale.

Si procederà quindi a dare un significato a queste tavole geografico-statistiche, per arrivare poi nelle conclusioni ad elaborare alcune prospettive di gestione, in relazione da un lato alla popolazione "dei gestori", ad oggi coincidente con quella clericale, dall'altro alla nuova mobilità della popolazione insediata che proprio nella sua propensione allo spostamento, descrive l'emersione di un nuovo paradigma abitativo.

### **I. IL CENSIMENTO DEGLI EDIFICI DI CULTO E IL SUO VALORE GNOSIOLOGICO E GESTIONALE**

Il Censimento degli edifici di culto promosso dalla CEI avvia uno storico aggiornamento nella rappresentazione del rapporto tra Chiesa e territorio. Dai precedenti strumenti di rappresentazione territoriale e cartografica (che siano i dispositivi monumentali del Salone delle Carte Geografiche nei corridoi Vaticani, la Sala Bologna del Palazzo Apostolico, o il più recente Atlante delle diocesi d'Italia), l'attuale supporto digitale e on-line<sup>2</sup> si distingue per la maggiore malleabilità, configurandosi come sistema aperto, potenzialmente ricettivo

di una continua implementazione di dati, sempre georeferenziabili.

All'intersezione delle informazioni che il web consente di stratificare anche per fasi successive, l'oggetto descritto ha più probabilità di essere rappresentato nella sua complessità reale, apparendo non solo nelle sue qualità estetiche, ma anche come elemento del paesaggio politico-amministrativo e tecnico-gestionale. Questo aspetto è particolarmente rilevante poiché fa del censimento lo strumento per dilatare le informazioni sul bene oltre l'accezione di "bene culturale" che i sistemi censori oggi privilegiano, per comprendere altri livelli di informazioni che riguardano l'uso del bene stesso e la sua conformità normativa, in un'ottica di sua valorizzazione e re-inserimento nelle dinamiche di utilità sociale. Il rilievo dell'attuale operazione censoria è pertanto duplice. Da un lato, sul piano propriamente gnoseologico, la rappresentazione dell'oggetto che si tenta nell'ambiente polimorfico e duttile del web può ridurre lo scarto tra il bene reale e la sua riproduzione nel piano conoscitivo<sup>3</sup>.

Dall'altro, e proprio per questo, il risultato di questo censimento potrebbe guadagnare utilità e rilievo anche a livello gestionale, nel momento in cui la scheda censoria fosse solo il dato pubblico o emergente di un insieme di dati privati, a disposizione delle singole diocesi per consentire loro una programmazione

accurata degli aspetti amministrativi e manutentivi, oggi in larga parte lasciati all'urgenza delle emergenze. Non a caso, sono stati proprio i recenti terremoti a mettere in luce l'utilità ed anzi l'impellenza di un efficace sistema di documentazione e schedatura dei beni culturali anzitutto per una efficace collaborazione tra le istituzioni <sup>4</sup>.

Pur cursoriamente, occorre tuttavia sottolineare che, ai fini della gestione del patrimonio culturale, la rappresentazione virtuale di ciascun manufatto è solo la prima delle condizioni. La seconda è che gli enti proprietari (e quindi particolarmente le diocesi) siano dotate di personale competente presso gli "Uffici diocesani [o interdiocesani] per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto" che la Conferenza Episcopale Italiana ha iniziato a richiedere nel 1992<sup>5</sup>, in alcuni casi ancora attendendone la costituzione<sup>6</sup>.

Il progetto di censimento, come ogni altra iniziativa avviata a scala nazionale, si confronta localmente con un territorio assai frammentato nel suo profilo gestionale, ove ciascuna diocesi è una realtà autonoma, rispetto alla quale la Conferenza Nazionale dei Vescovi esercita un ruolo di orientamento e coordinamento mai coattivo. Anche entro i confini di una stessa regione ecclesiastica<sup>7</sup>, vi sono così diocesi in cui il Censimento degli Edifici è stato considerato un'opportunità di monitoraggio del territorio e di collaborazione con le istituzioni locali (anche ai fini di

promozione e valorizzazione del territorio e dei beni culturali) e diocesi in cui ogni scheda censoria è stata compilata con fatica e solo in funzione dell'ottenimento dei fondi per le azioni di manutenzione e restauro, alla cui erogazione essa è subordinata.

## II. LA CONSERVAZIONE DELLE CHIESE COME TEMA PLURALE

Oltre alle informazioni che il Censimento delle Chiese restituisce relativamente ai singoli edifici di culto, è il suo risultato aggregato che permette per la prima volta di individuare e rappresentare l'intero insieme delle chiese di ciascuna diocesi come una nuvola di punti informati (Fig.1), individuati da coordinate geografiche precise, e pertanto interrogabili sia in senso topografico che storico, ottenendo un quadro informativo non più relativo al singolo bene ma all'intero comparto territoriale.

L'insieme delle chiese, rappresentato globalmente, permette di mettere a sbalzo un particolare aspetto del paesaggio, ossia quello che, intersecando il dato storico con quello geografico, affresca le dinamiche di territorializzazione della Chiesa.

Questo convegno internazionale sul futuro degli edifici di culto è nato dalle analisi della "nuvola di chiese" emersa dal Censimento degli edifici di culto della diocesi di Bologna, affidato nel 2013 dall'Arcidiocesi alla responsabilità scientifica del Dipartimento di

Architettura dell'Università di Bologna.

Sin dalle prime investigazioni territoriali il tema emergente si è dimostrato non tanto il destino dei singoli edifici di culto, ma piuttosto il loro futuro come patrimonio diffuso e integrato. Il censimento, attuandosi come azione sistematica di ricerca sul campo, ha portato ad interrogarsi non solo e non tanto sull'aspetto conservativo e gestionale del singolo manufatto, ma piuttosto sulla loro aggregazione. La perlustrazione del territorio ha posto l'accento su quelle costellazioni di chiese e oratori che giacciono in contesti oggi periferici o in decadimento abitativo, e che punteggiano il territorio diocesano dalla pianura padana all'Appennino al passo di una autentica infrastruttura territoriale, dall'eccezionale pervasività.

La rappresentazione di questi punti disegna una rete fitta di presidi territoriali afferenti a tipologie costruttive e formali diverse, per lo più appartenenti al bacino vasto della cosiddetta "architettura minore", ricorrente in tutto il territorio diocesano, comprese le aree che l'attuale assetto del paesaggio trova remote ancor più che periferiche.

A margine del Censimento degli Edifici di culto, il tema della conservazione del patrimonio delle chiese è così emerso con due caratteristiche fondamentali.

Anzitutto esso è apparso come tema intrinsecamente plurale: gli edifici di culto,



a parte casi isolati di manifesta individualità monumentale, emergono come parte costitutiva di un tessuto continuo e minuto di cui essi coagulano storia e tradizioni (religiose e costruttive) diventandone tra i più rappresentativi presidi identitari. Conseguentemente – ed è questo il secondo punto di rilievo – le istanze di una loro conservazione non derivano tanto dalla funzione liturgica cui essi hanno assolto, ma piuttosto dal valore testimoniale che essi desumono dall'essere in ogni aspetto singolare deposito del patrimonio culturale immateriale della comunità che in essi si riconosceva avendone promosso prima il sorgere e poi lo sviluppo. L'appello alla conservazione di queste architetture non si deve pertanto a ragioni intra-ecclesiali, ma piuttosto alla nuova sensibilità culturale di vincolo e difesa dei beni testimoniali del paesaggio.

### III. DALLE RAPPRESENTAZIONI STORICHE ALL'ATTUALE CENSIMENTO

All'esordio di questa campagna censoria (2013) la Diocesi di Bologna non possedeva né un elenco completo di tutti gli edifici di culto in suo possesso, né (e conseguentemente) una cartografia aggiornata con la loro collocazione nel suo territorio. Da un confronto con squadre censorie di altre diocesi, questa è parsa una condizione comune dovuta alla tradizionale indipendenza dei parroci, i quali

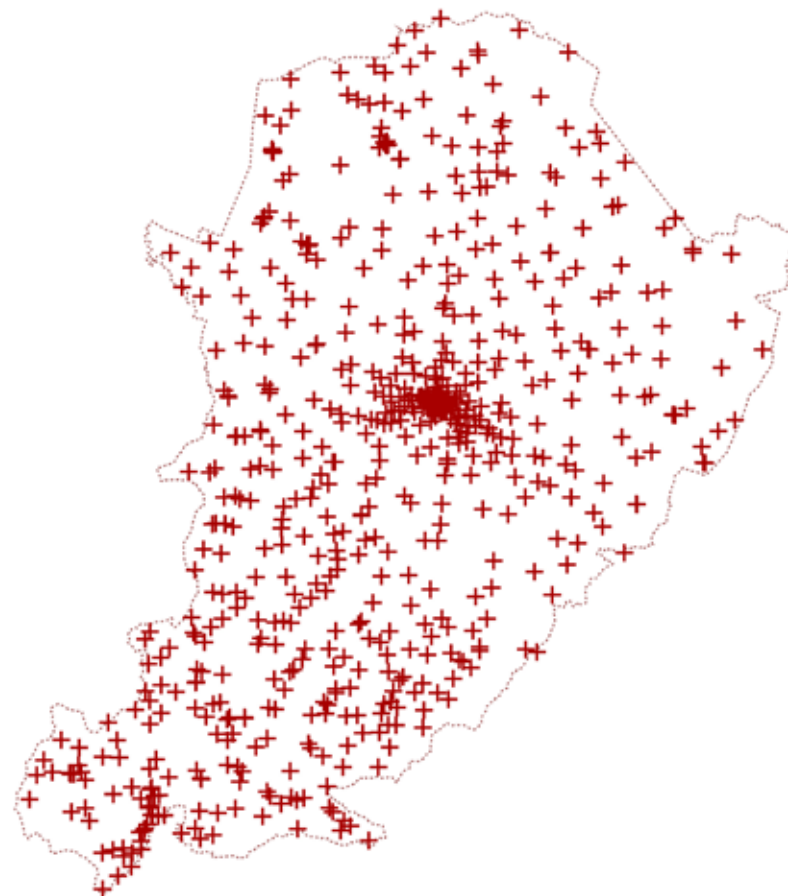


Fig.1 Georeferenziazione delle chiese dell'Arcidiocesi di Bologna e confine diocesano. La città vescovile appare chiaramente al centro, nell'esibizione dei suoi punti

spesso agivano in piena autorità e autonomia, talvolta mancando di comunicare alla diocesi lasciti e donazioni aventi per oggetto cappelle ed oratori.

Il legame tra Chiesa e territorio, che la statuaria spesso esprime plasticamente, con i santi patroni e i vescovi che stringono tra le braccia il modello della loro città, si rivela nel tempo fluttuante tra stagioni di grande impegno e lunghi periodi di inerzia.

Fondamentale per il territorio bolognese come per la gran parte delle diocesi italiane l'impulso del Concilio di Trento<sup>8</sup>. A Bologna fu il padre agostiniano Cherubino Ghirardacci (1519-1598) il primo a promuovere una rappresentazione del territorio diocesano che dovette poi avere una versione monumentale, in un affresco proporzionale e quasi certamente prospettico oggi perduto sotto gli intonaci dell'episcopio, abitato allora dal Card. Paleotti. L'opera del Ghirardacci fu così l'antecedente e il probabile modello per la successiva Sala Bologna che Gregorio XIII, Papa bolognese, volle per gli appartamenti vaticani<sup>9</sup> e che oggi è riprodotta all'ingresso del Museo della Città, presso Palazzo Pepoli Vecchio<sup>10</sup>.

Nella seconda metà del sec. XVI, per un progetto di uguale impegno rappresentativo, il domenicano Ignazio Danti (1536 – 1586) percorreva il territorio della diocesi e ne ritraeva su un taccuino le ville e i castelli, realizzando un prezioso brogliaccio di

schizzi oggi custodito alla Biblioteca dell'Archiginnasio<sup>11</sup>, forse preliminare agli affreschi della Galleria delle carte geografiche in Vaticano.

L'ultima stagione per una sistematica rappresentazione del territorio della diocesi, fu l'età delle grandi investigazioni corografiche<sup>12</sup>, con l'opera "Le chiese parrocchiali della diocesi di Bologna ritratte e descritte", uscita dalla tipografia di Enrico Corty inizialmente in fascicoli tra il 1844 e il 1851 e poi raccolta in quattro volumi<sup>13</sup> che l'editore Forni ha riprodotto in copia anastatica nel 1976.

Come nel caso dell'attuale censimento, anche l'opera di Corty si focalizza solo sulle parrocchie, a confermarne la continuità nel ruolo di particelle minime e ordinarie della territorializzazione della Chiesa cattolica in Italia. I fascicoli di Corty schedavano le chiese del territorio mediante una puntuale nota testuale (di volta in volta redatta da autori non sempre chiaramente individuabili) e una litografia dell'edificio nel suo paesaggio. Il testo riporta notizie di ordine storico-topografico dalla fondazione del luogo di culto al tempo della redazione del censimento, la descrizione dell'interno dell'aula (in molti casi comprensiva delle sue misure in piedi e onces bolognesi), l'elenco dei più recenti lavori intervenuti con i loro costi e i relativi promotori. Dichiarata è anche la presenza di eventuali chiese sussidiali ed infine i benefici

mediante i quali la parrocchia sosteneva il proprio parroco e le proprie strutture.

La litografia, lungi dall'aver un mero ruolo iconografico-illustrativo, testimonia il rapporto degli edifici con le coeve infrastrutture territoriali (siano esse d'acqua o di terra), con i sistemi economico-produttivi del territorio locale e con gli elementi architettonici e geomorfologici del paesaggio di contesto e di sfondo (Fig.2). Complessivamente, la quantità e la qualità delle informazioni che trasferiscono le schede approntate dal gruppo di ricerca di Enrico Corty a metà del secolo XIX, sono possibili all'attuale censimento solo a patto di una organizzazione dei campi a compilazione libera della scheda informatica secondo un ordine graduale e convergente: dal rilievo paesaggistico del manufatto architettonico<sup>14</sup> alla interazione con il suo contesto di prossimità, per passare poi alla descrizione dei suoi interni, degli apparati liturgici e di eventuali elementi di pregio che attengano ai beni immobili e all'architettura (essendo già terminato il censimento dei beni mobili e delle opere d'arte della diocesi). Deboli, nell'attuale censimento, i dati di carattere gestionale-amministrativo. Paradossalmente le schede redatte dal gruppo censorio del 1844 si dimostrano molto più precise nel dettagliare quegli elementi di natura amministrativa ed economica di quanto non sia l'attuale lavoro nel descrivere gli aspetti gestionali e

funzionali dell'edificio. L'ipertrofia normativa non è sufficiente a giustificare la superficialità dell'attuale censimento su questi temi. Piuttosto occorre riconoscere che, ancora nel medio '800, si aveva del costruito una visione più integrata e unitaria, mentre una schedatura che si specifica per punti quale quella attuale tende a ribaltare sull'oggetto la segmentazione e le gerarchie dell'approccio conoscitivo contemporaneo. Poiché le schede censorie hanno la loro matrice in quelle stilate dall'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione dei Beni Culturali, anche relativamente alle chiese la documentazione privilegia il profilo storico-artistico piuttosto che quello tecnico-amministrativo, seppure quest'ultimo sia fondamentale quanto il primo in relazione all'ordinaria gestione e ad una eventuale valorizzazione dei beni. L'individuazione di una gerarchia tra questi profili non è il frutto di elementi oggettivi, ma esclusivamente di un approccio culturale: ogni censimento restituisce tanto un affresco del bene censito, quanto della società che lo censisce.

#### IV. I DATI DELL'ANALISI STATISTICO-TERRITORIALE E LA LORO INTERPRETAZIONE

Con il suo storico antecedente di XIX secolo, l'attuale censimento ha un importante dato comune. Esso adotta infatti la medesima unità geo-istituzionale di riferimento, ossia la parrocchia. Oggi come allora, tuttavia, il



Fig. 2 E. Corty, 1850, litografia della Chiesa di Pegola. Evidenti il canale che fronteggia la chiesa, il ponte galleggiante per permettere ai fedeli l'attraversamento, un natante fluviale a traino equino che procede controcorrente

*carnet* delle chiese presenti entro i confini della diocesi è ben più vasto. Esso include le chiese degli ordini religiosi, le chiese passate nel tempo allo Stato (Fondo Edifici di Culto e Demanio), le chiese che le successive soppressioni hanno lasciato in eredità ai Comuni e alle istituzioni del territorio<sup>15</sup>, le chiese in eredità alle confraternite e di qui giunte nelle mani di associazioni e privati.

Sopraspedendo su quest'ultime categorie, l'attuale censimento si rivolge in prima fase solo agli edifici di culto che sono nella proprietà delle Diocesi e/o hanno titolo di parrocchia. Riguardo al loro numero, il dato che ne deriva da un primo raffronto con il censimento di Enrico Corty può essere a prima vista sorprendente e denuncia una sostanziale continuità numerica tra le parrocchie censite nel 1850 e quelle dell'attuale organizzazione diocesana. I quattro volumi che raccolgono le investigazioni territoriali del Corty illustrano le chiese di 400 parrocchie, il territorio attuale ne conta complessivamente 410.

Diversa è però la loro distribuzione territoriale: oggi le parrocchie urbane sono ben 96<sup>16</sup>, nel 1850 appena 22. Nell'arco di un secolo e mezzo, si assiste cioè ad una sorta di migrazione delle istituzioni parrocchiali, mentre le loro antiche sedi, condannate dalla loro immobilità, sono state man a mano assorbite da parrocchie vicine come chiese sussidiarie o progressivamente abbandonate. In altri casi, parrocchie di ambito rurale, si

sono trovate improvvisamente al centro dell'espansione urbana, necessitando di aule liturgiche più ampie che sono state spesso costruite in loro sostituzione o in loro affiancamento, talvolta a distanza e con nuova dedicazione, per recuperare una posizione baricentrica rispetto alla comunità umana di più recente insediamento.

L'ipotesi che questi dati avallano è dunque che quelle costellazioni di chiese condannate ad un uso saltuario quando non eccezionale nei lembi più remoti della diocesi, non siano tanto il risultato della progressiva secolarizzazione della popolazione, ma piuttosto del lungo processo di sua erosione e definitivo dileguamento.

La comune percezione di una recente accelerazione nei processi di secolarizzazione tende a fare di ogni chiesa abbandonata un'icona dell'abbandono della Chiesa. Tuttavia l'attuale stato di avanzato degrado di molti edifici di culto, benché possa diventare il simbolo più efficace di contemporanee tendenze del corpo sociale, va riportato a quei fenomeni di lungo periodo che lo hanno generato, e non a spinte sociali che hanno iniziato a manifestarsi in Italia solo a partire dagli anni '60 del XX secolo<sup>17</sup> come appunto l'incrementale secolarizzazione.

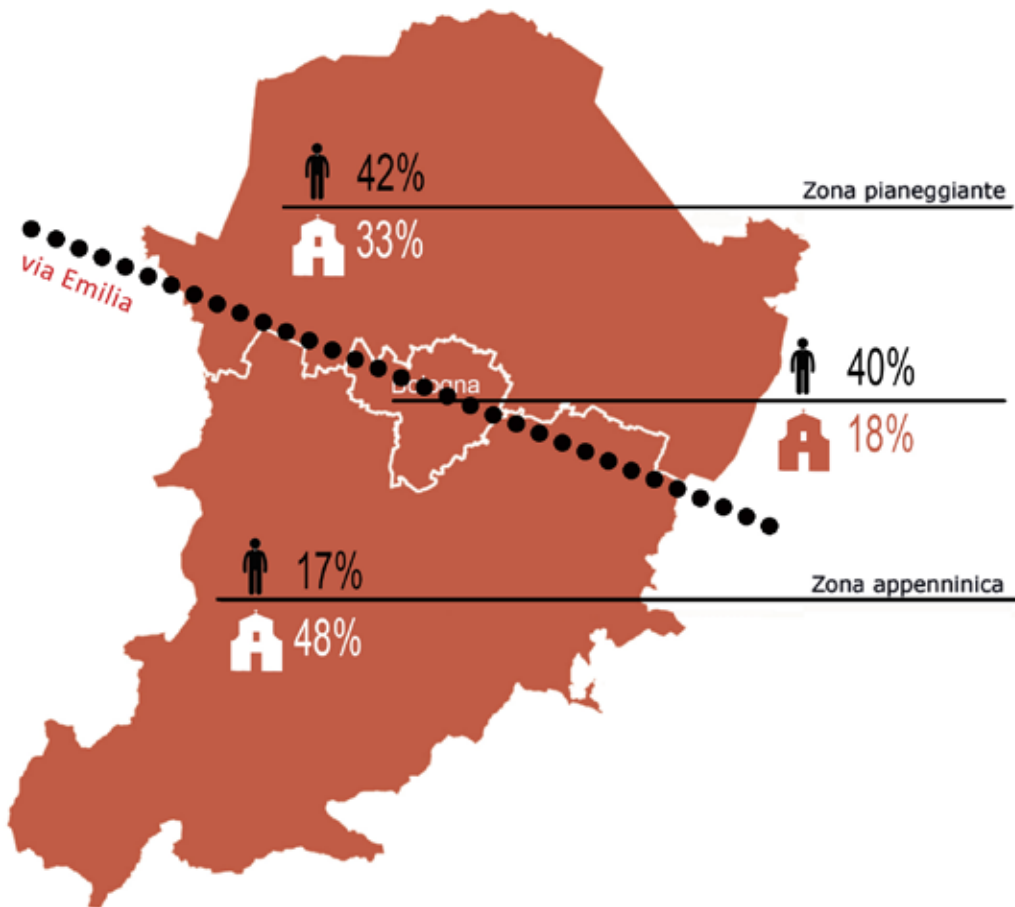
La migrazione delle parrocchie dal forese alla città corrisponde a quello della popolazione che dai primi decenni del '900 inizia a convergere verso il capoluogo, con un moto

che si accelera alla fine della seconda guerra mondiale. Il riequilibrio numerico tra le sedi parrocchiali del secondo '800 e quelle attuali è il risultato di un bilanciamento tra nuove parrocchie realizzate nelle espansioni della periferia urbana e vecchie chiese parrocchiali in aree rurali declassate a sussidiarie e così avviate ad un processo di uso saltuario via via più rarefatto.

Se il dato storico sconfessa quello percettivo in relazione alle ragioni dell'abbandono, altrettanto la distribuzione geografica dell'intera nuvola di punti corrispondente alle chiese della diocesi smentisce la convinzione corrente che ne afferma la massima concentrazione nei comuni capoluogo e nelle città vescovili.

L'insieme dei punti oggetto del censimento per la diocesi di Bologna conta 692 edifici. Di questi solo il 18% giace nei limiti del Comune di Bologna, mentre il restante 82% risulta disperso a nord e sud della via Emilia, rispettivamente porzione pianeggiante e montuosa dell'arcidiocesi, l'una a comprendere il 33% degli edifici di culto, l'altra il 48% (Fig. 3).

Nelle città è la densità delle chiese a forzare il dato percepito. La loro eccezionale ricorrenza entro il tessuto urbano induce a ritenere che sia questo l'ambito a recingerne il maggior numero assoluto, cosa che si dimostra falsa in tutte le città vescovili dell'Emilia-Romagna



232 chiese gestite da 125 sacerdoti secolari

42% dei sacerdoti diocesani gestiscono il 33% del patrimonio

124 chiese gestite da 116 sacerdoti secolari

40% dei sacerdoti diocesani gestiscono il 18% del patrimonio

335 chiese gestite da 51 sacerdoti secolari

17% dei sacerdoti diocesani gestiscono il 48% del patrimonio

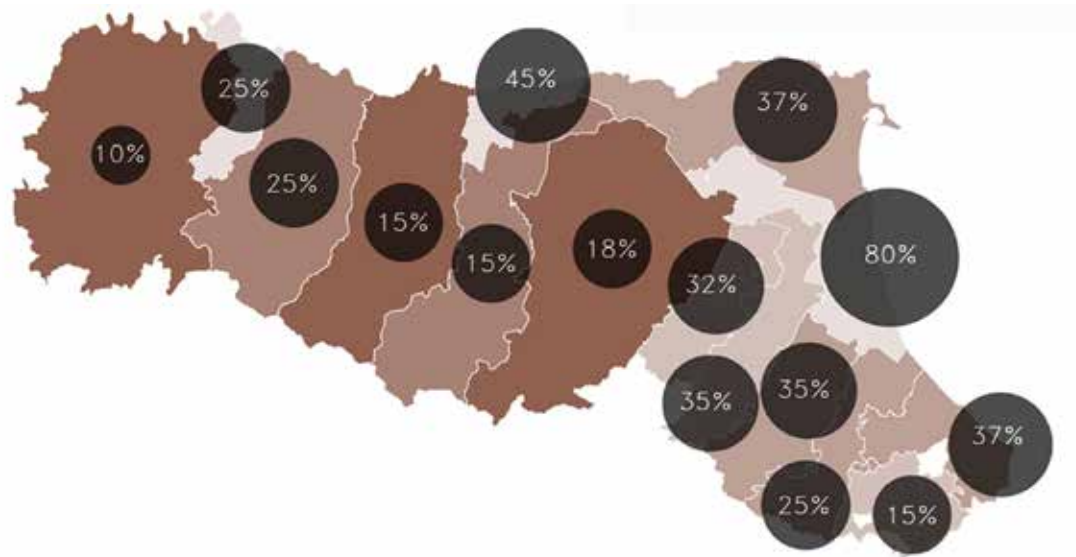
Fig. 3 distribuzione delle chiese e dei sacerdoti nei comparti territoriali dell'arcidiocesi di Bologna (fonte: annuario diocesano 2016)

(Fig. 4).

Più sorprendente lo sbilanciamento tra il comparto di pianura e quello montano della diocesi. Tra questi, a fronte di un'estensione pressoché uguale del territorio, sussiste invece una significativa discrepanza in termini di densità, con una frequenza che varia da 1,5 chiese per 10kmq nel comparto di pianura a ben 2,1 nel comparto di montagna, con una distanza stradale media in questo contesto che il sistema GIS adottato ha permesso di misurare in soli 5 km.

Come meglio evidenzia la sottostante tabella, tale distribuzione risulta inversamente proporzionale a quella della popolazione, cosicché quasi la metà delle chiese si situa nel territorio appenninico della diocesi dove attualmente risiede meno di un quarto dei suoi abitanti e dove molti comuni presentano un saldo demografico negativo<sup>18</sup> (Tab. 1).

Si tratta della conferma a scala locale di un fenomeno già noto a scala nazionale: la densità degli edifici di culto cresce all'aumentare della complessità morfologica del terreno e le diocesi dalla maggiore densità chiesastica sono quelle dal territorio più accidentato (Fig. 5). Queste chiese non sono pertanto l'immagine di una società religiosa oggi perduta, esse sono piuttosto l'impronta di un sistema insediativo legato ad economie preindustriali oggi antieconomiche e quindi estinte.



TAB. 1	Abitanti*	Sup. Comparto**	Chiese	Sacerdoti ***
<b>Bologna****</b>	388367	140,73 kmq	124 1 chiesa ogni 3132 ab 1 chiesa ogni 1,13 kmq	116 1 sacerdote ogni 3350 ab. Circa 1 chiesa per sacerdote
<b>Comparto di Pianura</b>	316869	1503,22 kmq	232 1 chiesa ogni 1366 ab 1 chiesa ogni 6,5 kmq	125 1 sacerdote ogni 2535 ab. 1,8 chiese per sacerdote
<b>Comparto collinare e appenninico</b>	212776	1598,44 kmq	335 1 chiesa ogni 635 ab. 1 chiesa ogni 4,8 kmq	51 1 sacerdote ogni 4172 ab. 6,7 chiese per sacerdote

\*Fonte: 2017 elaborazione Ufficio di Statistica della Città metropolitana di Bologna su dati delle Anagrafi comunali  
\*\* Fonte: Istat 2016; \*\*\*Fonte: Annuario diocesano 2016

Fig. 4 Chiese presenti entro i confini comunali delle città vescovili della regione ecclesiastica Emilia-Romagna sul totale degli edifici di culto di ciascuna diocesi (Fonte: Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero, ICSC)

Tab. 1 Distribuzione delle chiese e dei sacerdoti nell'Arcidiocesi di Bologna per comparto territoriale

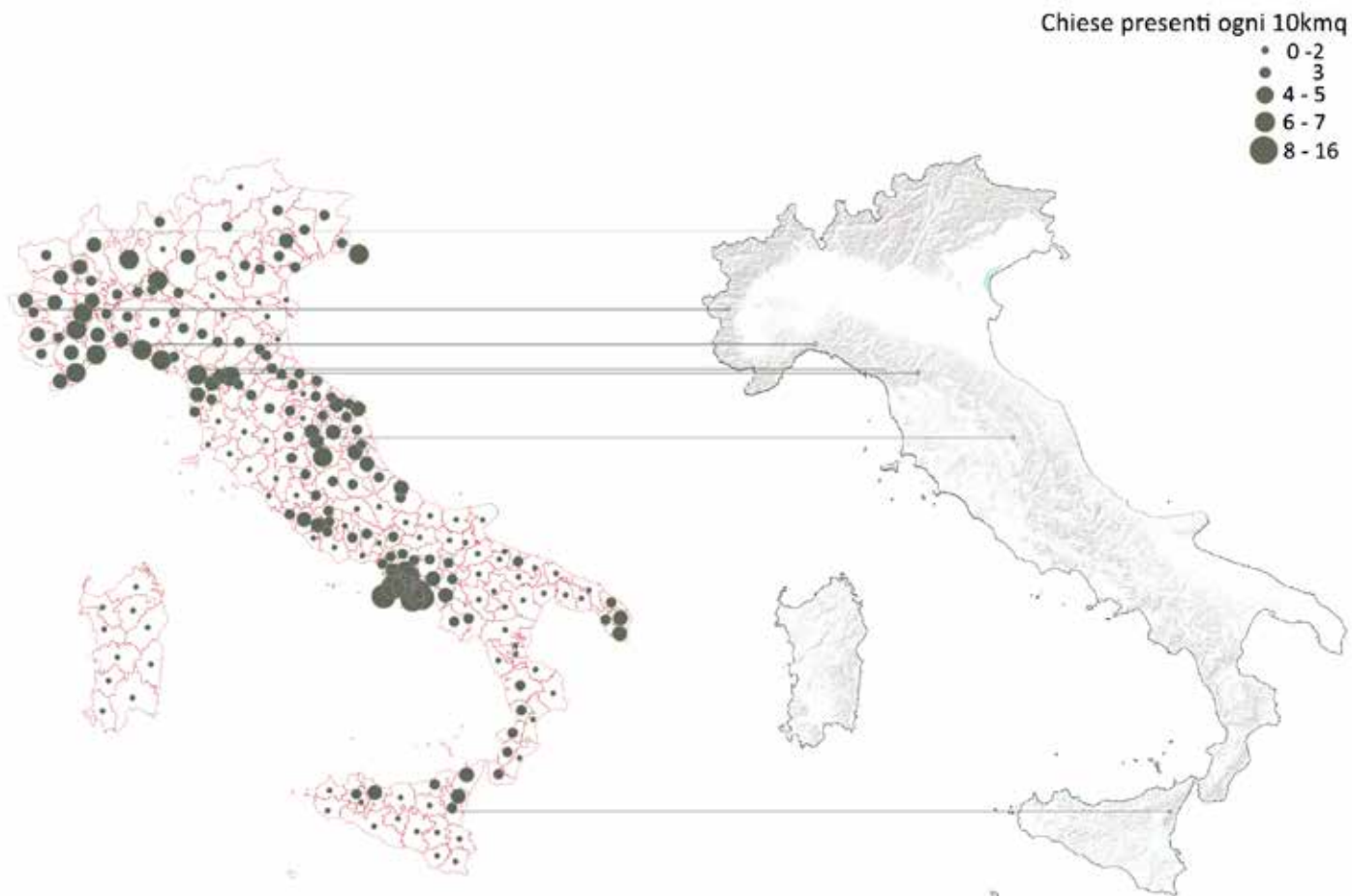


Fig. 5 Densità territoriale delle chiese nelle diocesi italiane. Dati restituiti in chiese ogni 10kmq. (Fonte: ICSC)

Il legame con la densità abitativa ne consegue con la rivoluzione dei sistemi produttivi intervenuta nel '900. L'accelerazione delle tecniche e degli scambi mutò l'isolamento e l'asperità dei terreni da vantaggio protettivo a svantaggio posizionale. Così il carattere profilattico dei contesti remoti, che un tempo aveva prevalso, ne divenne la zavorra e il principale ostacolo all'industrializzazione quando fu la velocità di scambio con i flussi internazionali delle materie e dei prodotti a divenire la chiave per il successo dei nuovi distretti. Di qui il progressivo spopolamento delle campagne e specialmente dei contesti montani e appenninici a favore dei centri dallo sviluppo infrastrutturale più promettente a scala regionale o nazionale<sup>19</sup>.

Il distretto Bolognese resta ai margini del grande flusso di migrazione interna che attraversa da sud a nord il Paese a partire dalla fine della prima guerra mondiale<sup>20</sup>. Bologna agisce con la forza di un magnete locale e a partire dagli anni '20 del '900 attrae popolazione dalla pianura a nord della via Emilia e dalla fascia pedemontana, a sud dalla dorsale appenninica<sup>21</sup>. Nel primo secolo dall'Unità d'Italia il capoluogo Emiliano-Romagnolo quadruplica la propria popolazione, a fronte di una provincia che, globalmente, soltanto la duplica. E così, mentre nell'arco di venticinque anni, a partire dal 1930, un terzo della popolazione dell'area

collinare e montana della diocesi si riversa in città, le chiese restano ancorate ai propri sedimi come reliquie di un mondo agrario preindustriale e perduto, per diventare già a metà degli anni '60 un emblema dell'abbandono: una forma del passato.

Al contrario, i nuovi distretti che assediano i centri storici richiedono nuovi luoghi di culto con la doppia funzione di centri religiosi e centri sociali d'aggregazione. Le periferie divengono l'occasione dei nuovi dibattiti sull'estetica della fede<sup>22</sup> ma anche i laboratori ove le nuove tecniche e i nuovi materiali vengono posti al vaglio dell'espressività del sacro.

Con il boom economico la costruzione degli edifici di culto diventa un'azione sistematica di collaborazione tra stato e Chiesa. Si vollero dotare le nuove espansioni urbane di un sistema di presidi sociali ed elementi di riconoscibilità capaci di consolare il disagio abitativo delle popolazioni inurbate con la riproposizione del tipico schema insediativo del tessuto vernacolare italiano. Le città crebbero così per gemmazione e aggregazione di cellule similari, riproduzione mitotica della tipica gerarchia abitativa e formale peninsulare: una croce di case, una piazza e una chiesa.

I nuovi materiali e la ricerca di nuove espressioni formali per gli edifici di culto si devono tanto alla penetrazione in Italia dei principi del movimento liturgico

internazionale, veicolati dalle nuove riviste di architettura e liturgia<sup>23</sup>, quanto all'azione del Governo che, retto da una solida maggioranza democristiana, vide nell'alleanza con la Chiesa una delle principali strategie di rafforzamento della coesione sociale. Con questi intenti la legge 2522 del 18 Dicembre 1952<sup>24</sup> stabiliva la sovvenzione dello Stato per il rifacimento o la costruzione delle chiese fino al rustico nei piani di ricostruzione e in quelli della neonata INA-CASA.

Di questa nuova estetica della nudità, in cui l'architettura tende a coincidere con la forma strutturale, la diocesi di Bologna conserva edifici-simbolo quali il Cuore Immacolato di Maria, ad opera di Pier Luigi Nervi e Giuseppe Vaccaro, con un campanile-traliccio mai costruito di Franco Albini; la Beata Vergine Immacolata, opera di esordio di Glauco Gresleri e dell'epopea dell'Ufficio Nuove chiese istituito dal Card. Lercaro proprio per promuovere una nuova cultura architettonica per le chiese dei quartieri periferici<sup>25</sup>. Alla sperimentazione bolognese fu poi la rivista "Chiesa e Quartiere" a dare dal 1956 al 1968 fama e rilievo internazionali.

Il Cardinale Lercaro alla guida dell'arcidiocesi si distingue per straordinaria lucidità nell'interpretazione del suo tempo. Sua tanto la spinta ad un aggiornamento nelle forme e nei materiali dell'architettura per la liturgia, quanto la tensione del pastore a garantire a tutti i fedeli la prossimità di un luogo di



aggregazione e preghiera<sup>26</sup>. La sua “Campagna Nuove Chiese”, cominciata con un autentico rituale processionale di fondazione in auto, quel famoso 26 Giugno 1955<sup>27</sup>, costruisce un termine di discontinuità del cammino storico della diocesi rispetto alla quale si può fare il tentativo di suddividere le nuove costruzioni o i rifacimenti delle chiese in un calendario non solo cronologico, ma propriamente ecclesiale, come hanno proposto in questa tabella Davide Prati con Beatrice Bettazzi<sup>28</sup>: (Tab. 2)

TAB.2 Nuove costruzioni e Ricostruzioni di Chiese nella diocesi di Bologna dal 1945 ad oggi				
comparti territoriali:	PIANURA	MONTAGNA	URBANO	Tot.
1945/1955	4	25	10	39
1956/1965	2	13	25	40
1966/1993	8	6	16	30
1994 e oltre	4	4	7	15
<b>Totali per comparto territoriale</b>	<b>18</b>	<b>48</b>	<b>58</b>	<b>124</b>

Mentre nel decennio immediatamente successivo alla fine del conflitto mondiale prevalse il restauro e il rifacimento generalizzato delle chiese ovunque esse fossero, con l'avvento del Cardinale Lercaro il grosso dell'azione edificatoria si concentrò nell'area urbana, e qui mantenne ritmi sempre doppi rispetto ai contesti limitrofi di pianura e di montagna, anche dopo la destituzione del Cardinale e fino agli anni '90, quanto una maggiore stabilizzazione della popolazione condusse l'azione edificatoria diocesana ad un progressivo rallentamento.

L'episcopato del Cardinal Lercaro delineava dunque quanto l'attuale censimento oggi svela: il profilo di una Chiesa a servizio della popolazione insediata, quasi nel ruolo di *utensile* alle comunità dei fedeli. Del resto, il carattere strumentale del luogo per la liturgia rispetto alla comunità cristiana celebrante è

Tab. 2 Cronologia delle ricostruzioni e nuove costruzioni di chiese nel territorio dell'Arcidiocesi di Bologna (1945-2010)

un topos ricorrente nella riflessione teologica post-conciliare<sup>29</sup>, con conseguenze evidenti sulla intrinseca ed essenziale provvisorietà<sup>30</sup> degli edifici di culto, corrispondente a quella della comunità che vi si raccoglie. La convergenza tra dato censorio e riflessione ecclesiologica-pastorale, sottolinea una volta di più che il fondamento ordinario della territorializzazione della Chiesa è la “cura delle anime” e non quella degli edifici, né tanto meno il presidio dei territori.

E' pertanto evidente che eventuali istanze di conservazione o tutela degli edifici di culto in quanto tali, dopo che questi abbiano dismesso ogni utilità alla Chiesa, non sono connaturate alle comunità dei fedeli. Piuttosto queste può farsene portavoce in ragione di un senso di affezione ai luoghi o di principi di salvaguardia dei beni culturali che derivano alla Chiesa da dinamiche ad essa estrinseche, in cui tuttavia essa si trova coinvolta per la sua inevitabile partecipazione alle vicende degli uomini e della società di cui essa stessa è costituita<sup>31</sup>. Infatti l'acquisizione della nozione di “Beni Culturali” e l'impegno ad una loro salvaguardia è recente nel diritto canonico e consegue all'aggiornamento dei patti lateranensi.

## V. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE DI GESTIONE

**V.1. Popolazione clericale e gestione degli edifici di culto sottoutilizzati e dismessi**  
Come si è già visto, l'analisi condotta sui dati

raccolti dimostra che lo stato di abbandono o sottoutilizzo delle chiese della diocesi nei contesti periferici e rurali non deriva da una disaffezione verso la Chiesa o la liturgia cattolica. La secolarizzazione è un fenomeno contemporaneo<sup>32</sup>, che già vira verso il post-secolare<sup>33</sup>, e che può adottare l'abbandono delle chiese a sua immagine, sebbene la causa di tale abbandono sia da ascrivere a dinamiche di spopolamento di più lungo periodo, quali l'inurbamento e la tardiva industrializzazione del Paese. In sintesi, le chiese abbandonate che sono spesso assunte ad immagine dell'abbandono della Chiesa non hanno i processi di secolarizzazione come loro causa.

La secolarizzazione ha però un effetto diretto sul numero delle ordinazioni sacerdotali e quindi sul mancato incremento del clero. Tuttavia, come si vedrà a breve, aumenti o sottrazioni della popolazione clericale hanno riflessi piuttosto deboli rispetto alle condizioni di tutela della parte più fragile e remota delle chiese delle diocesi. La distribuzione dei sacerdoti segue infatti criteri pastorali, connessi alla densità degli abitanti e non a quella degli edifici di culto. In fondo si può considerare il patrimonio vasto delle chiese sottoutilizzate o dismesse come beni usciti dall'interesse precipuo della Chiesa, ossia come conchiglie sulla battigia che, persa ogni utilità per il vivente

che le ha plasmate, possono trovare nei passanti una nuova popolazione interessata al loro riuso, non in ragione del loro scopo originario, ma per le singolari caratteristiche estetico-formali che esse avevano adottato per conformarsi al meglio. Così anche le chiese, costruite e abbandonate seguendo la parabola del loro uso liturgico, trovano oggi un'intera popolazione che vorrebbe adottarle e difenderle in ragione del loro valore iconico.

Quanto poi alla distribuzione dei sacerdoti, essa aderisce ai movimenti delle istituzioni ecclesiastiche, e così seguendo le parrocchie nel loro migrare dalle periferie della diocesi alle nuove espansioni urbane, essa dimostra di anteporre la “cura delle anime” ad ogni politica di custodia e presidio del territorio. Come dimostrano le tabelle e i grafici già mostrati, la popolazione clericale tende ad addensarsi nel centro urbano, proporzionalmente alla massima densità abitativa, diminuendo nelle fasce extraurbane, fino a trovarsi assai rarefatta nei lembi estremi della diocesi, sugli appennini a sud della via Emilia (Fig.3). La popolazione sacerdotale oscilla tra un sacerdote ogni 2500 abitanti nel contesto di pianura e un sacerdote ogni 4200 abitanti nel contesto di montagna. L'area urbana segna esattamente la media tra questi estremi e presenta un sacerdote ogni 3350 abitanti.

Nonostante la presenza sacerdotale sulla

popolazione residente vari dunque tra lo 0,24 e il 0,4 per mille, assai maggiore è la variabilità dei sacerdoti rispetto alle chiese ad essi affidate. Se in contesto urbano possiamo ancora contare quasi un sacerdote per chiesa, il territorio montano giunge ad affidare mediamente 7 chiese a ciascun sacerdote, con casi estremi di territori comunali punteggiati da oltre 20 edifici di culto con un solo presbitero (Fig. 6)

I sacerdoti sono così le figure che più incarnano e subiscono la frizione tra la missione della Chiesa e le condizioni culturali e giuridiche in cui questa oggi si concretizza. Sono loro gli “uomini di frontiera”, in limine tra Chiesa e Mondo, tra carisma e norma, sottoposti ad una schizofrenia che da un lato chiede loro la follia creativa dell’Annuncio e dall’altro li vincola ad essere rappresentanti legali di parrocchie dal territorio vasto, disseminato di chiese di cui l’attuale società pretende la conservazione, delegando però ai soli parroci ogni responsabilità di ordine civile e penale in relazione alla conformità normativa, ai restauri, alle conseguenze di eventuali crolli. Può così accadere che gli edifici richiedano un impegno maggiore di quello riservato alle anime, specie nelle fasi di restauro. Non si deve però ritenere che un’inversione nell’attuale storica flessione delle ordinazioni sacerdotali (Fig. 7) muterebbe le cose. Quand’anche le “vocazioni” tornassero ai numeri degli anni 2000, (per non risalire

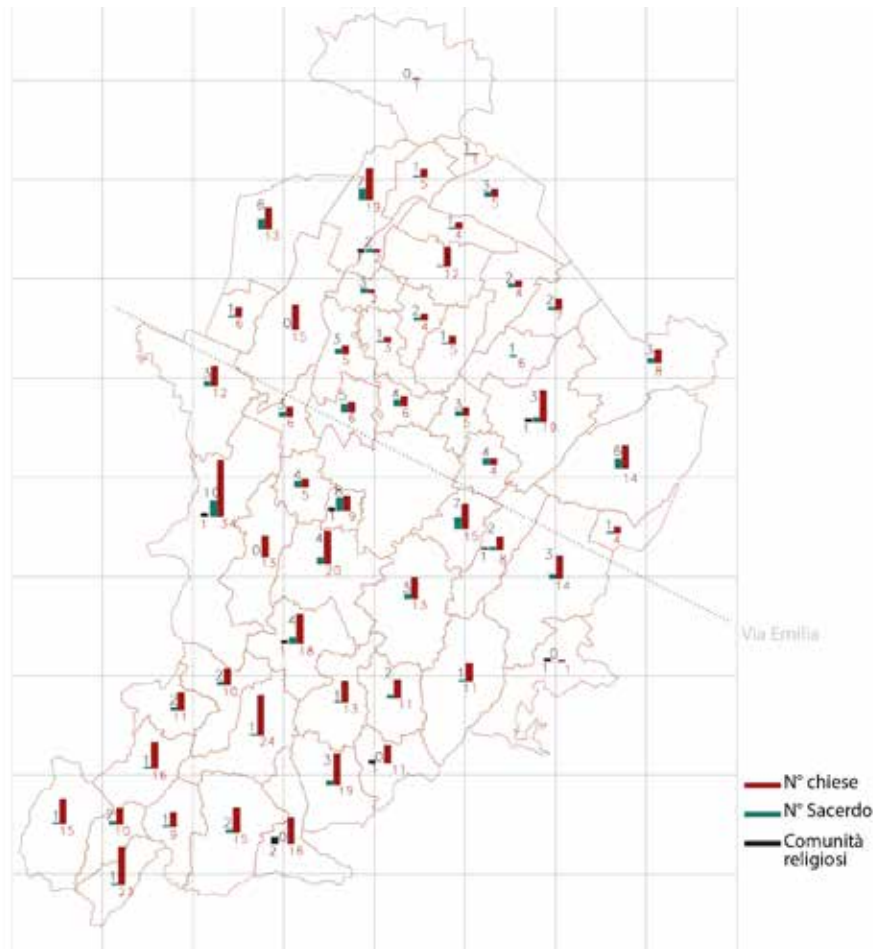


Fig. 6 Chiese, Sacerdoti e comunità di religiosi per ciascun comune compreso nell'arcidiocesi di Bologna (fonte: annuario diocesano e censimento delle chiese delle diocesi italiane)

direttamente all'abbondanza dei primi anni '60), non è detto che la distribuzione clericale rispetto a quella degli edifici di culto verrebbe a disegnare condizioni più favorevoli delle attuali. Infatti il criterio di distribuzione dei sacerdoti continuerebbe comunque a privilegiare le aree più densamente abitate e non certo i borghi remoti delle pianure o sulle montagna.

In relazione alla salvaguardia del patrimonio delle chiese ripone male la sua fiducia chi si rifugia nell'auspicio di un nuovo aumento della popolazione clericale per non vederle abbandonate.

Ciò che le analisi qui proposte mettono in evidenza, è piuttosto la necessità di spezzare la coincidenza tra popolazione dei gestori e popolazione sacerdotale, per individuare come per comune, distretto per distretto, nuove "comunità responsabili" degli edifici di culto sottoutilizzati o dismessi, con un forte radicamento nei contesti locali, appartenenza non esclusivamente ecclesiale e partecipazione istituzionale. Edifici che nascevano presupponendo la comunità, ora ne pretendono una allargata a garanzia del loro risorgere.

Lo scarso impegno degli ambienti clericali alla valorizzazione degli edifici di culto, dovrebbe portare così ad allargare l'insieme degli "stakeholders" per coinvolgere nell'impresa altri soggetti a cui le chiese "appartengono" non in termini giuridico-economici, ma

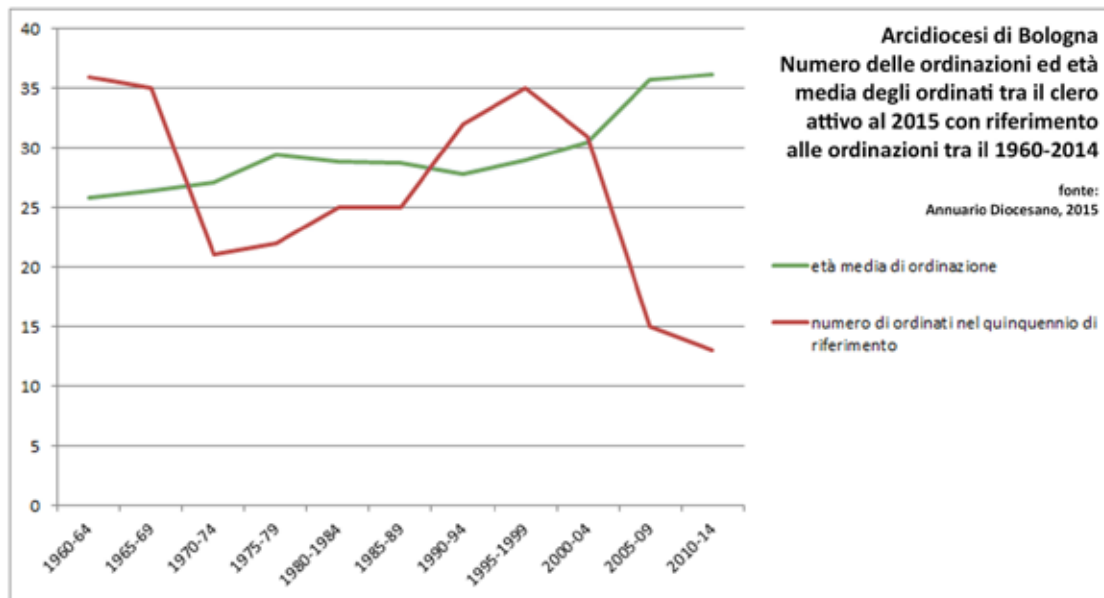


Fig. 7 Arcidiocesi di Bologna. Numero delle ordinazioni ed età

affettivi, mnestici, iconici o di responsabilità sociale. Occorre insomma attivare un'opera di sensibilizzazione a partire dagli ambienti ecclesiastici, per mostrare quanto le chiese siano parte di quei "beni comuni" (o "Commons") sui quali converge un interesse sociale più ampio di quello proprietario, primo passo per un'opera di progettazione condivisa e restituzione alla collettività. Le chiese potrebbero così diventare un'opportunità nuova nelle mani della Chiesa per allargare le proprie frontiere, quasi rinverdendo una prospettiva di loro uso strumentale, ad inaugurare cammini di convergenza tra chi vi dimostra affezione per ragioni personali, tra chi ad esse è legato per la riconoscibilità che le chiese comunicano alla propria scena di vita, è legato per ragioni personali, tra chi ad esse dimostra affezione per il loro valore iconico e fondativo, tra chi, infine, ne fa l'oggetto del proprio studio, della propria ricerca o, persino, della propria responsabilità sociale, come sempre più è interesse delle imprese.

## V.2 Propensione alla mobilità della popolazione e conseguenze sull'organizzazione territoriale della Chiesa

L'ultimo elemento che occorre considerare è la distribuzione delle chiese eccedenti in relazione alla nuova propensione alla mobilità della popolazione. Quanto a questo aspetto infatti, tanto le chiese antiche, corrispondenti all'ordine pre-industriale, quanto quelle

del boom economico, sono state concepite presupponendo una popolazione vocata ad un radicamento territoriale che si è in gran parte logorato.

La lunga stanzialità delle popolazioni rurali è stata la fondamentale condizione che ha concesso alle chiese il tempo di assorbire i processi di stratificazione della memoria collettiva sui quali oggi si basano tutte le istanze di conservazione, recupero e valorizzazione degli edifici di culto in contesto periferico.

Con il transito dall'economia agraria a quella industriale questo fenomeno è finito. Il tempo della *festa* è stato sostituito da quello dello *svago* e la domenica dal week-end come spazio-tempo antitetico e compensativo al lavoro<sup>34</sup>, occasione di celebrazioni pur sempre rituali ma individualizzate che tendono a sostituire la liturgia con il *viaggio* come espressione e sperimentazione della propria libertà ed autonomia<sup>35</sup>.

Ai cambiamenti nell'ordine della "festa", si associano quelli nell'ordine del "lavoro", sempre più spesso ad alta mobilità e atopia. Nel quadro di sopraggiunto movimento e motorizzazione che si delinea nel secondo dopoguerra, solo la Chiesa mantiene una strutturazione territoriale a forte impronta stanziale. La popolazione, al contrario, è coinvolta in un nuovo nomadismo stagionale (salutare, balneare e vacanziero), al quale le nuove generazioni sono educate sin

dall'infanzia con le Colonie Marine che, sostenute prima dal Governo Fascista, poi dalle grandi industrie e dagli ordini religiosi, tra il 1930 ed il 1970 iniziano e terminano la loro parabola abbandonando sulle coste i loro scheletri monumentali e inculcando in ciascun abitante della Penisola che, ovunque egli si trovi, avrà sempre il mare a portata di mano<sup>36</sup>. Il vettore del cambiamento è indubbiamente l'automobile. Fu, del resto, proprio mediante una processione in automobile che si realizzò a Bologna quel rituale fondazionale che in un sol giorno inaugurò la stagione delle nuove chiese di periferia, nel Giugno 1956. Mentre nei sistemi insediativi pre-industriali erano i piedi degli uomini a condurre alle chiese (cosa che ne giustificava la densità), in quelli attuali è l'automobile che conduce ai luoghi di culto, dando per la prima volta ai fedeli potere di scelta in relazione alla loro destinazione. Alla comunità d'appartenenza tende così a sostituirsi una d'elezione, di volta in volta selezionata in ragione dei propri orari, del percorso pianificato, o del carisma cui ci si sente più prossimi (che sia quello del sacerdote o quello di un particolare movimento o gruppo ecclesiale).

L'auto coopera agli spostamenti, aumentando il gradiente di libertà dei singoli fedeli, fino ad aprire agli estremi, sviluppatosi in ambito protestate, delle "megachurches" pentecostali<sup>37</sup> già anticipate nel 1960 dal "drive-in sanctuary" del pastore evangelico

Robert Schuller, noto poi per avere ingaggiato prima Richard Neutra, poi Philip Johnson per la sua "Crystal Cathedral"<sup>38</sup>.

Le chiese che negli anni '50 erano state pensate per conquistare una posizione baricentrica rispetto ai nuovi assetti urbani, non potevano prevedere le conseguenze della motorizzazione di massa che si verificava in quegli anni con la produzione prima della 600 (1955) e poi della 500 (luglio 1957) da parte della FIAT. Tra il 1955 ed il '65 si assistette ad una straordinaria diffusione delle automobili in Italia che ne quintuplicava la presenza, colonizzando il paese con un'auto ogni 9 abitanti a fronte di una ogni 41 dieci anni prima<sup>39</sup>. La disponibilità allo spostamento aveva già le potenzialità per lasciare le chiese appena costruite al centro di nuovi quartieri stagionalmente o settimanalmente spopolati. Viceversa le mete del turismo iniziavano ad acquisire volumi incrementali di popolazione temporanea, fino alle condizioni attuali di rituali migrazioni di massa verso località che divengono solo stagionalmente sovraffollate. E' proprio in queste condizioni che talune delle chiese in ambito periferico possono ritrovare per qualche mese all'anno nuova vitalità. Nei contesti di maggiore affluenza turistica, principalmente costieri, anche le chiese sono sottoposte al medesimo stress delle altre infrastrutture e in molti casi adottano estensioni temporanee e occasionali quali gazebo e tendoni per alloggiare il

sovrannumero dei fedeli.

L'avvento del turismo, la propensione allo *svago* e ad una autonoma gestione del tempo libero non sono solo indice di una maggiore inclinazione alla mobilità della popolazione: il turismo di massa denuncia l'avvento di un nuovo paradigma abitativo<sup>40</sup>, rispetto al quale le logiche di distribuzione dei servizi (ecclesiali compresi) richiedono un aggiornamento.

Se la preoccupazione prevalente della Chiesa si conferma la comunità dei fedeli, il sopraggiungere di nuovi modelli abitativi dovrebbe portare ad un ripensamento dell'intera strategia della sua territorializzazione per aderire ai nuovi comportamenti.

Avanguardie o profezie di questi sviluppi che, in retrospettiva, possono apparire coraggiosi quanto un po' ingenui, possono essere considerati tanto la "cappella volante" d'iniziativa Lercariana<sup>41</sup> (Fig. 8, Fig. 9), quanto le chiese mobili – e gonfiabili – della sperimentazione francese degli anni '60<sup>42</sup>, predisposte proprio nel tentativo di raggiungere la nuova popolazione mobile e vacanziera.

Il tempo dello *svago* pare indurre anche le chiese ad un incremento di leggerezza, a spogliarsi delle caratteristiche di solidità e pienezza, permanenza e perpetuità che avevano già caratterizzato l'architettura dei templi ben prima degli edifici di culto cristiani. Le chiese sperimentano le tecniche



Fig. 8 la "cappella volante" in visita alla parrocchia di Sant'Andrea della Barca (1961), (foto dall'archivio parrocchiale)

Fig. 9 un matrimonio celebrato entro la "cappella volante" presso la parrocchia di Sant'Andrea della Barca. (foto dall'archivio parrocchiale).

dell'architettura temporanea ed effimera, giungendo per una via inaspettata ad una rammemorazione degli spazi cultuali delle origini del monoteismo ebraico: la tenda del convegno di Israele nel deserto. La prossimità però è solamente figurativa perché nel Deserto Israele non era in campeggio e il passaggio del Mar Rosso non fu una scampagnata. L'attuale nomadismo infatti non ha alcuna promessa o desiderio di stanzialità (al più un vagheggiamento) né tantomeno può essere assimilato ad un cammino di redenzione come lo è un pellegrinaggio<sup>43</sup> e, per giunta, un pellegrinaggio solidale di un intero popolo. Alla Chiesa è richiesto evidentemente un mutamento di prospettiva che va ben oltre l'apparenza, la tipologia o la tecnica costruttiva dei suoi edifici, rispetto ai quali, tuttavia, è inevitabile interrogarsi, perché sono questi infine ad esserne l'emblema più manifesto, o la sua più diffusa rappresentazione. E particolarmente le chiese abbandonate sugli appennini o nelle pianure, sono l'impronta non solo di una Chiesa, ma anche di una società sedentaria per secoli, ora definitivamente estinta.

Sulla scorta di queste considerazioni, un algoritmo semplificato potrebbe giustificare le sperimentazioni già citate con l'intuitiva equivalenza che accosta edifici permanenti a società stanziali e templi effimeri ed architetture dinamiche alla nuova società

motorizzata e mobile.

In realtà la questione non è risolvibile per via deterministica perché tanto il termine Chiesa, quanto il termine Mondo (o Società) presentano un'evidente complessità intrinseca non lineare. L'attuale disponibilità alla mobilità della popolazione tende infatti a rallentare i processi di appartenenza al territorio che si abita, a favore di un radicamento affettivo nei territori da cui si proviene, e nei quali forse solo la famiglia d'origine ha davvero abitato, e ciò a valere tanto per le seconde generazioni inurbate a seguito dei processi di migrazione interni alla penisola<sup>44</sup>, quanto per la nuova società dei migranti intervenuta a rendere plurale l'uniformità religiosa del Paese.

A questa scala, l'interrogativo sulla forma o sulla tipologia che assumeranno le chiese per adeguarsi alla nuova diversificazione della compagine sociale resta insondabile tra la varietà dei processi e dei progettisti. Prevedibili sono invece le nuove strategie che restano alla Chiesa e che devono necessariamente forzare il tipico processo di territorializzazione<sup>45</sup> con una politica di *meta-territorializzazione*, in cui la fase di reificazione o costruzione materiale del territorio sia anticipata (e non seguita) da una fase di strutturazione sociale. Nel panorama attuale, insomma, l'individuazione e la costruzione di una comunità coesa deve necessariamente anticipare l'eventuale fabbricazione del suo

luogo di aggregazione, in quanto l'edificio di culto non è più sufficiente ad edificare la comunità con il suo semplice manifestarsi, come era invece implicito nelle politiche dell'Italia degli anni '50. La frammentazione religiosa contemporanea e, più in generale, la crisi di tutte le grandi mitologie o narrazioni unitarie<sup>46</sup>, fanno sì che un nuovo edificio di culto che si venisse a palesare senza una comunità ad averlo reclamato e preteso, non avrebbe altro ruolo se non quello di occasionale "erogatore di servizi" e non di "casa" per una comunità di fedeli.

Si tratterebbe dunque di meta-territorializzazione come di una astrazione dal suolo, in quanto lascerebbe alla Chiesa anzitutto la "*cura animarum*", (che già pare essere la sua specializzazione) lasciando ogni preoccupazione di natura territoriale ad una posizione subalterna, aperta anzitutto a valorizzare i volumi già disponibili ove lo sciamare delle comunità via via si concentri. Si tratterebbe insomma dell'abbandono definitivo di ogni residuale prospettiva temporale. La dimensione spaziale e fisica, così come l'importanza del luogo dell'incontro, non sarebbe tuttavia negata, ma semplicemente da un lato posposta, dall'altro subordinata al giudizio di una comunità coesa e non solo della sua porzione presbiterale.

In ultima analisi, unendo le considerazioni

emerse in entrambi i punti tracciati in queste conclusioni, ciò che emerge tanto nel caso della valorizzazione delle chiese esistenti, quanto in quello di eventuali nuove edificazioni, è l'urgenza di una coesa e plurale comunità di gestione, da costruirsi oltre gli steccati tra laici e sacerdoti e, specie nel caso delle chiese eccedenti, superando anche le diffidenze tra laici e religiosi. In questi casi particolarmente l'interesse alla conservazione e al riuso deve accelerare processi di convergenza tra gli attori territoriali, nel tentativo di redigere piani di gestione che non si concentrino su situazioni particolari ma che conquistino una estensione territoriale e temporale dal valore strategico per l'insieme plurale delle chiese di un distretto identificabile.

Emblematica, in questa direzione, l'esperienza inglese di The Churches Conservation Trust<sup>47</sup>, l'associazione di cui la Chiesa Anglicana si è dotata per gestire le chiese di culto eccedenti d'Inghilterra.

Lo sforzo che si richiede anzitutto alle comunità cattoliche in Italia e, quindi, anche alla comunità civile, è scardinare l'equivalenza oggi spesso implicita di sacerdoti e comunità dei gestori degli edifici di culto. A questo dovrà certamente venire in soccorso anche un aggiornamento normativo, tuttavia, come si è visto, la conservazione del patrimonio delle chiese sarà possibile nel futuro solo estendendone la responsabilità alle comunità laicali, per lasciare la popolazione

clericale al compito che per primo ordina la relativa distribuzione territoriale, ossia la *cura animarum*. Diversamente, per il vasto patrimonio delle chiese è precluso un futuro di lungo periodo.

Le considerazioni che derivano dai dati che sono stati analizzati conducono così all'auspicio di una maggiore unità del corpo ecclesiale e sociale, a favorire strutture di collaborazione tra laici e sacerdoti, società e Chiesa. Si tratta di istanze che trovano la propria sede consueta nei dibattiti sugli esiti del Concilio Vaticano II e sul ruolo dei laici nella vita della Chiesa, occasioni ove tali messaggi emergono spesso con la forza di auspici nobili e documentati<sup>48</sup>. Qui sono invece i dati che provengono dal territorio e dalla pluralità delle sue chiese che reclamano con urgenza una effettiva collegialità e corresponsabilità nelle scelte che determineranno il futuro dei beni culturali della Chiesa.

Note:

1 Nel dicembre del 2016 217 diocesi su 225 avevano completato la lista delle chiese in proprio possesso, ma solo 89/225 avevano cominciato il censimento in modo sistematico. Appena 15 diocesi lo avevano completato.

2 [www.chieseitaliane.chiesacattolica.it](http://www.chieseitaliane.chiesacattolica.it)

3 Su questi temi, cfr. L. Bartolomei, "La ricerca in architettura come contributo ad una ritrovata visione universale del sapere", in G. Bini, A. Giampino et AA. (a cura di) "Fare ricerca. Atti del VII Convegno Nazionale della Rete Interdottorato in Pianificazione Urbana e Territoriale", Vol I, Alinea ed., Firenze, 2008, particolarmente p. 128 e ss.

4 G. Santi, "I Beni Culturali Ecclesiastici. Sistemi di Gestione",

EDUcatt, Milano, 2012, pp. 120 e ss.

5 Nel 1992 la CEI richiedeva ai vescovi l'erezione di un Ufficio per l'Arte Sacra ed i Beni Culturali Ecclesiastici con il Documento dell'Episcopato Italiano "I beni Culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti", approvato con Decreto del Card. Camillo Ruini, presidente della Conferenza Episcopale Italiana il 9 Dicembre 1992. Recentemente, il 7 Dicembre 2016, in seguito alla unificazione dell'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e del Servizio Nazionale per l'Edilizia di Culto, mons. Nunzio Galantino, segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, ha scritto ai vescovi italiani per prospettare loro la possibilità di unire i due uffici anche a livello diocesano, allegando uno schema di statuto ad aggiornare quello proposto per gli "uffici diocesani per i beni culturali ecclesiastici" in "Uffici diocesani [o interdioocesani] per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto".

6 4 diocesi su 15 limitatamente alla Regione Ecclesiastica Emilia-Romagna.

7 Le regioni ecclesiastiche in Italia sono state istituite con una circolare della Congregazione per i Vescovi del 24 Agosto 1889 nel numero di 17. Queste sono state poi ridisegnate con il decreto della stessa Congregazione dell'8 dicembre 1976 "Ad majus Christifidelium".

8 Cfr. N. Broc, "La geografia del Rinascimento. Cosmografi, cartografi, viaggiatori: 1420-1620", Franco Cosimo Panini Ed., Modena, 1996, p. 36 e ss.

9 Per le note intorno alla ricostruzione dell'opera di Cherubino Ghirardacci si veda: M. Beatrice Bettazzi, tesi di Dottorato: "Le Città Dipinte. Iconografia urbana murale nei palazzi del potere italiani in epoca moderna", Università degli Studi di Napoli Federico II, AA. 2007-08, disponibile on line: [http://www.fedoa.unina.it/2031/1/Bettazzi\\_Storia\\_Architettura\\_Citt%C3%A0.pdf](http://www.fedoa.unina.it/2031/1/Bettazzi_Storia_Architettura_Citt%C3%A0.pdf)

10 La riproduzione della Sala Bologna ha reso possibile e preteso una documentazione fotografica e tridimensionale degli strati della originale pittura realizzata da Factum Arte e restituita nel volume F. Ceccarelli, N. Aksamija (a cura di), "La sala Bologna nei palazzi Vaticani", Ed. Illustrata, Marsilio, 2012

11 Manoscritto cartaceo in folio del sec. XVI (1578), "Disegni di alcune prospettive di Palazzi Ville e Chiese del Bolognese fatti nel tempo del Sig. Cardinale Paleotti Arcivescovo di Bologna. 1578" attribuito a I. Danti da G. Roversi, 1973. Consultabile anche on-line nelle raccolte digitali della biblioteca dell'archiginnasio: <http://badigit.comune.bologna.it/books/vedute/scorri.asp>

12 Tra il 1832 e il 1834 vengono dati alle stampe i tre volumi della "Corografia dell'Italia", di Giovanni Battista Rampoldi. Tra il '33 e il 45 escono i 12 volumi della "Corografia fisica, storica e statistica dell'Italia e delle sue isole, corredata di un atlante, di mappe geografiche e topografiche, e di altre tavole illustrative", di Attilio Zuccagni-Orlandini. Per la diocesi di Bologna, si registrano le seguenti pubblicazioni: G. Bosi, "Repertorio



completo, per ordine alfabetico disposto, delle arcipretali e parrocchiali comprese nella diocesi e provincia di Bologna unitamente alle comunità e governatorati da cui direttamente dipendano" pubblicato dall'ing. Dott. Giuseppe Bosi, Bologna, Tipografia Chierici da San Domenico, 1853; G. Bosi, "Riparto statistico ecclesiastico dimostrante i plebanati o vicariati foranei e le parrocchie dell'arcidiocesi di Bologna unitamente ai rispettivi titolari, non che i giuspatronati di nomina elettiva dei reverendi arcipreti e parrochi", Bologna, Tipografia Chierici, 1854; G. Bosi, "Itinerario ecclesiastico bolognese ossia: Elenco delle chiese parrocchiali, arcipretali dell'arcidiocesi di Bologna, colla distanza in miglia dalla città per le strade alle quali più facilmente vi si accede", Bologna, Tipografia Chierici, 1855; L. Montieri, "Catalogo di tutte le chiese abbaziali, priorali, arcipretali, parrocchiali e sussidiali di tutta la diocesi di Bologna col nome del Santo loro titolare, dedicato all'illustrissima e reverendissima Assunteria destinata al sussidio delle Calere da d. Luigi Montieri", Bologna, stamperia Longhi, 1753; S. Amorini, G. Bosi, "Manuale storico-statistico-topografico della arcidiocesi Bolognese", Bologna, 1857. Di recente pubblicazione, per quanto riguarda la storia della Diocesi felsinea, U. Mazzone "Governare lo Stato e curare le anime. La chiesa di Bologna dal Quattrocento alla Rivoluzione Francese", Libreriauniversitaria.it edizioni, Padova, 2012

13 "Le chiese parrocchiali della diocesi di Bologna Ritratte e Descritte", Litografia di Enrico Corty, 1844-1852

14 L. Bartolomei, E. Manarini, N. Woldarsky Meneses, "Bologna's Church Census. An opportunity to identify and enhance the Italian local cultural heritage", in Cultural Heritage – possibilities for spatial and economic development, atti del convegno svoltosi a Zagabria, 22-23 Ottobre 2015, pp. 292-297, HERU – Heritage Urbanism

15 Per una disamina più accurata dei regimi proprietari in cui si suddividono le chiese in Italia, si veda: L. Bartolomei, A. Longhi, F. Radice, C. Tiloca, "Italian debates, studies and experiences concerning reuse projects of dismissed religious heritage", in Albert Gerhards / Kim de Wildt (eds.) (in print). Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen. Reihe: Bild- Raum- Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Band 17. Regensburg: Schnell & Steiner, pp. 108-135

16 96 in area urbana (Comuni di Bologna, San Lazzaro di Savena, Casalecchio di Reno); 314 nel Forese, dati tratti dall'annuario diocesano della Diocesi di Bologna, 2016

17 Il celebre testo di Sabino Acquaviva, "L'eclissi del Sacro nella civiltà industriale" appare nel 1961 per le Edizioni di Comunità.

18 Si vedano a tal proposito le elaborazioni dell'Ufficio di Statistica della Città metropolitana di Bologna sui dati delle Anagrafi comunali, disponibili al sito: <http://www.cittametropolitana.bo.it/statistica/>

19 Come si è già sottolineato a proposito delle chiese in

L. Bartolomei, "Edifici di culto nell'Alta Valle del Reno", in Claudia Manenti (a cura di) Il territorio montano della Diocesi di Bologna: Identità e presenza della Chiesa, Alinea Editrice, Firenze, 2009, pp. 190 – 203

20 Si veda in proposito P. Ginsborg, "Storia d'Italia dal Dopoguerra ad oggi: società e politica 1943-1988", Einaudi, Torino, 1989; Ugo Ascoli, "Movimenti migratori in Italia", Il Mulino, Bologna, 1979

21 L. Del Panta, F. Scalone, "Sviluppo demografico, urbanizzazione e flussi migratori in Provincia di Bologna tra XIX e XX secolo", in Metronomie, Anno XIII, Giugno – Dicembre 2006, p. 302

22 Interessante a questo proposito la ricerca di Micol Forti, Federica Guth, Rosalia Pagliarini, "Attraversare la storia, mostrare il presente: il Vaticano e le esposizioni internazionali, 1851-2015", Ed. 24 Ore Cultura, Roma, 2016; e anche di Micol Forti: "Pio XII e le arti: dalla tutela del patrimonio artistico italiano all'ingresso dell'arte contemporanea nei Musei Vaticani, in, Pio XII. L'uomo e il pontificato (1876-1958), catalogo della mostra a cura di G. Morello, Città del Vaticano, Braccio di Carlo Magno, 4 novembre 2008–6 gennaio 2009, Città Del Vaticano, LEV, 2008, pp. 68-87

23 A partire da "Arte Cristiana", Rivista della scuola Beato Angelico, fondata nel 1913 dal Card.Celso Costantini e diretta da Mons. Polvara, alla più avanguardistica "L'Art Sacré", fondata dai domenicani P. Marie-Alain Couturier e p.Régamey nel 1935, a cui si assocerà nel 1956 la rivista bolognese "Chiesa e Quartiere", ad opera del Centro di Studio e informazione per l'architettura sacra e dell'Ufficio nuove chiese di periferia, con direttore responsabile Mons. Luciano Gherardi, redattore capo Giorgio Trebbi e un comitato di redazione a comprendere inizialmente Odoardo Bertani, Glauco Gresleri, Luciano Lullini e Aleardo Mazzoli.

24 Con la legge 2522 del 18 Dic. 1952 "Concorso dello stato nella costruzione di nuove chiese" che riconosceva il ruolo "morale e sociale" degli edifici religiosi. Cfr. C. Tosco, "Architetture di...", op. cit. p. 7. C. Tosco, Architetture di chiese: un percorso italiano", in A. Longhi, C. Tosco, "Architettura chiesa e società in Italia (1948-1978)", Ed. Studium, Roma, 2010, p. 7

25 Cfr. per questi temi Gl. Gresleri, M.Beatrice Bettazzi, Gi. Gresleri, "CHIESA E QUARTIERE. Storia di un movimento per l'architettura a Bologna", Bologna: Compositori, 2004

26 Cfr. Gl. Gresleri e G. Trebbi, "L'architettura sacra come espressione artistica e come veicolo di proposta pastorale nel pensiero di Giacomo Lerario", in AA.VV., "L'eredità pastorale di Giacomo Lerario. Studi e Testimonianze", Bologna, Edizioni Dehoniane, p. 395-401

27 Si confronti su questo la testimonianza personale di Glauco Gresleri in F.I. Apollonio (a cura di), "Architettura per lo spazio sacro", Torino, Allemandi ed., 1996, p. 17

28 Il 1955 segna infatti il primo decennio dalla fine del conflitto mondiale. Il secondo decennio si conclude con la chiusura del Concilio Vaticano II; segue quindi quel periodo di incertezza normativa per l'architettura sacra fino alla pubblicazione della Nota Pastorale dell'Episcopato Italiano "La progettazione di nuove chiese" (1993) che apre la stagione attuale, in cui agli auspici del Concilio vi sono anche consigli progettuali alla loro realizzazione. Cfr. D. Prati, "Chiese a Bologna, 1945-2010. Primo censimento analitico, analisi storico-critica e schedatura tipologica per un atlante nazionale del fenomeno", tesi di laurea in Ingegneria Edile, DAPT- Dipartimento di Architettura e Pianificazione Territoriale dell'Università di Bologna, Relatrice: prof.ssa Beatrice Bettazzi, III sessione, 2010/2011, (testo non pubblicato), p. 66

29 Si vedano, tra gli altri contributi, C. Focant, "Dal Tempio alla Casa: lo spazio di culto in spirito e verità", in G. Boselli (a cura di) "Spazio liturgico ed orientamento", Atti del IV Convegno Liturgico Internazionale di Bose, 1-3 Giugno 2006, Ed. Qiqajon, Bose 2007

30 Cfr. A. Gerhards, "Il dibattito sull'orientamento: riflessioni teologiche", in G. Boselli (a cura di) "Spazio liturgico... op. cit., p. 182

31 come afferma solennemente l'incipit della "Gaudium et Spes" del 7 Dicembre 1965

32 per un quadro cronologico della riflessione sul fenomeno si veda l'opera recente di I. Gaddo, E. Tortarolo "Secolarizzazione e modernità: un quadro storico", Carocci, Roma, 2017.

33 A partire dal fondamentale articolo J. Habermas, "Perché siamo post-secolari", in Reset 108 (2008), p.10; per implicazioni con il paesaggio urbano cfr. A. L. Molendijk, J. Beaumont and C. Jedan Leiden (edited by), "Exploring the postsecular: the religious, the political and the urban"; Brill, Boston 2010

34 "Lo svago ha certi aspetti che sono caratteristici soltanto della civiltà nata dalla rivoluzione industriale": Joffre Dumazedier, "Leisure", in "International Encyclopedia of the Social Science", 1968, pp. 248-253 in V. Turner, "Dal Rito al Teatro", [From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982] Bologna, il Mulino, 2015, pp. 71-76; cfr anche N. Spineto, "La festa", Bari, Laterza Editore, 2015, pp. 3-8

35 Cfr. V. Turner, "Dal Rito al ...", op. cit., p. 74

36 V. Balducci, S. Bica (edited by), "Architecture and society of the holiday camps. History and perspectives", Editura Orizonturi Universitare, Timisoara, 2007

37 Sono circa una trentina in Europa le chiese del movimento pentecostale predisposte per accogliere più di 10.000 fedeli ogni domenica. Cfr. Kip Richardson, "Gospel of growth: the American Megachurch at Home and Abroad", in D. Hempton, H. McLeod (edited by), "Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World", Oxford University Press, 2017, p.

293 e ss.

38 Cfr. A. Petrov, "Transitioning Natures: Robert Schuller's Garden Grove Experiment", in IN\_BO, Ricerche e progetti per il Territorio, la Città e l'Architettura, N.9 /Agosto 2016, pp. 80 – 92.

39 Cfr. E. Scarpellini, "L'Italia dei consumi. Dalla Delle Epoque al nuovo millennio", Laterza, Bari, 2008, in particolare cap. III.

40 L. Bartolomei, G. Praderio, "Turismi evoluti come paradigma per una nuova qualità nei sistemi insediativi", in Fausto Pugnaroni (a cura di) Heritage, percorsi adriatici di progetto nel paesaggio degli insediamenti minori, MIUR\_Programma di Ricerca Scientifica di Rilevante Interesse Nazionale PRIN 2009-2013, il lavoro editoriale ed, Ancona, 2014, pp. 134 – 149

41 L. Gherardi, P.G. Giordani, L. Rullini, G. Trebbi, Centro Studi Architettura Sacra a Bologna (a cura di), "1945-1955, dieci anni di architettura sacra in Italia" Atti del primo congresso nazionale di architettura sacra, Bologna 23-25 settembre 1955, Bologna, 1956, p. 438

42 Specialmente per opera dell'ingegnere di origine tedesca Hans Walter Müller (Eglise Gonfable de Montigny-Lès-Cormeilles) Cfr. Pierre Lebrun, "Le temps des églises mobiles. L'architecture religieuse des Trente Glorieuse », Gollion, éditions in Folio, 2011

43 L. Bartolomei, "Pilgrimages and Tourisms Differences and intersections between different ways of land use". In Anna Trono, (a cura di) Tourism, Religion and Culture: Regional Development through Meaningful Tourism Experiences, atti del convegno internazionale 27 - 30 Ottobre 2009, ATLAS: Sphera spin of University of Salento, Lecce, 2010, pp. 201 – 214

44 Questa non è un fenomeno che riguarda solo la popolazione degli attuali migranti. Si tratta di una condizione già verificatasi nelle migrazioni interne che ha conosciuto il paese: cfr. N. Panichella, "Meridionali al Nord", Il Mulino, Bologna 2014

45 A. Turco, "verso una teoria geografica della complessità", Unicopli, Milano, 1988 in A. Magnaghi, "Una metodologia analitica per la progettazione identitaria del territorio", in A. Magnaghi (a cura di), Rappresentare i luoghi, metodi e tecniche, Alinea, Firenze, 2001, p. 7-52

46 J.F. Lyotard, "La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere" [La contition postmoderne, 1979], Milano, Feltrinelli, 1982, p. 17

47 [www.visitchurches.org.uk](http://www.visitchurches.org.uk), e si veda in questo stesso volume l'intervento di Matthew McKeague, "New uses for Religious Heritage at the Churches Conservation Trust".

48 Il dibattito sulla presenza e sul ruolo dei laici nella vita della Chiesa è cresciuto enormemente dopo il Concilio Vaticano II. Decisiva a riguardo l'opera di Giuseppe Lazzati, e i testi recenti: Consulta nazionale delle aggregazioni laicali (a cura di) "Siamo ancora all'aurora: a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II", Roma, Ave ed., 2013; C. Militello (a cura di) "I Laici dopo il Concilio: quale autonomia?", Bologna, Edizioni Dehoniane, 2012; Azione

Cattolica di Bologna e Scuola di Formazione Teologica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (a cura di), "L'immensa maggioranza. La sfida pastorale del ruolo e della missione dei laici", Atti del seminario di studio di Ottobre/novembre 2015, presso il seminario arcivescovile di Bologna, Pro Manuscripto, Bologna, 2016

# LETTERA ALLA REDAZIONE

## ***Deliturgificazione dello spazio come condizione ad ogni riuso***

### ***De-liturgization of space as condition for each reuse***



**Glauco Gresleri**

1930-2016

*Non appena decidemmo di organizzare questa conferenza sul destino delle Chiese, il nostro pensiero corse immediatamente ad invitare Glauco Gresleri che ha sempre mantenuto il proprio entusiasmo nell'esorare le nuove generazioni a fare dell'architettura un'arte di segni e significati proprio a partire dalle chiese che, con il Cardinal Lercaro, divennero presto il tema del suo lavoro, della sua ricerca ed anche, per molti tratti, della sua missione. Accettando il nostro invito con il consueto vigore, l'arch. Gresleri ci indirizzò una lettera indicandoci i punti principali che avrebbe scorso nel suo intervento. Poiché circostanze personali impedirono poi all'architetto di partecipare, il comitato promotore ha deciso di includere in questi atti il suo testo che, coerentemente con la sua ricerca, enuncia una tesi radicale secondo la quale un riuso delle chiese è possibile solo a patto di isolarne, smantellarne o allontanarne le precedenti sorgenti dello spazio liturgico. La pubblicazione della lettera originale, scritta a macchina e poi corretta e scansionata, come era suo uso, vuole essere ora un tributo alla sua memoria. Glauco Gresleri è scomparso a Bologna, il 15 Dicembre 2016 all'età di 86 anni.*

GG

*When we decided to organize this conference on the future of churches in Bologna, our thoughts went immediately to Glauco Gresleri who never lost his enthusiasm to mentor new generations of architects to recognize and provide meaning in architecture beginning from Churches which were his particular duty and personal vocation since the years of Cardinal Giacomo Lercaro in Bologna. Accepting our invitation with the usual vigor, he sent us a letter to share the main key points of his intervention. Since a series of personal circumstances made it difficult for him to participate, the conference committee has now decided to publish this letter; which, consistently with all his architectural research, expresses his radical position: a new use for churches will be possible only when and if the sources of the former liturgical space would be dismantled. The publication of his original letter, written with a typewriter and then scanned, as was his habit, is now a tribute to his memory. Glauco Gresleri passed away on December 15th, 2016. He was 86 years old.*

GG

"luigi.bartolomei@gmail.com"

Da Glauco Gresleri a Luigi Bartolomei.

CONVEGNO DEL 05/10/2016 in BOLOGNA -PALAZZO MAGNANI

#### Overture

Il professore Paolo Cavanna apre il Convegno sul fenomeno in atto e in crescita di edifici per il culto dismessi dall'uso canonico e abbandonati come "residui" sul territorio.

Muovendo il pensiero in senso positivo, come il professore fa considerando il fatto come occasione di "risorsa" per il futuro, ritengo poter depositare, a fianco del lavoro di approfondimento sul tema generale che il convegno si propone, un principio-guida che aiuti ad affrontare il tema del riuso di uno spazio il cui carattere conforma un'atmosfera spaziale fortemente segnata da una tensione spirituale.

Il compito è demiurgico; difficile e delicato. Non si tratta di aprire la porta e mettere dentro altre attrezzature. Investe il problema base del rispetto e della conservazione di tutto ciò che ha una impronta artistica e di qualità esecutiva, da una parte, e dall'altra, la reinvenzione di una nuova spazialità, rispondente in modo vitale al diverso compito d'uso, architettonica ed umana così da rendere diversamente "vero" in senso emotivo e spirituale, <sup>di nuovo</sup> finito a nuova vita.

In sostanza - è il mio pensiero - ritengo che il problema scientifico-architettonico sia quello di operare una vera "demiturgizzazione" dello spazio, smontando, allontanando o fortemente mitigando le presenze e le forme con le quali la liturgia operativa e significante aveva strutturato lo spazio per renderlo adatto al "sacrificio" che vi si compiva. E' solo in questo modo drastico che il nuovo possesso e il nuovo uso, fortemente disacratico rispetto all'originale, può non risultare irriverente ed offensivo alla sua realtà originale caricata degli elementi di tensione <sup>ed è</sup> astrazione spirituale necessaria alla preghiera e alla partecipatio ai misteri cui la chiesa edificio rendeva servizio.

Soluzioni di pseudoconservazione e mimetismo umilierebbero le presenze rendendole ridicole e senza senso, mentre negherebbero al nuovo utilizzo l'atmosfera di una spazialità propria e consona al nuovo utilizzo del bene, in consonanza col proprio spirito.

Glauco Gresleri

From Glauco Gresleri to Luigi Bartolomei

Conference of October 5th, 2016, Bologna – Magnani Palace

#### Overture

Professor Paolo Cavanna will open this Conference on this ongoing and increasing phenomenon of buildings for worships which are left from the canonic use and abandoned as "remains" in the landscape.

Moving towards a positive frame of mind, as the professor is doing considering this fact as a "resource" for the future, I believe I can submit, next to the in-depth analysis on the general and real subject that this conference proposes, a principle-guideline capable of facing the topic of the reuse of a space whose nature shapes a spatial atmosphere strongly marked by a spiritual tension.

This task is demiurgic, difficult and delicate. This is not about opening the door and introducing other equipment. It runs over the root problem of the respect and the preservation of everything that has an artistic and executive quality imprinting from one side, and from the other the architectonic and human re-invention of a new spatiality, responding in a vital way to the new use task, so as to render differently "true" in an emotional and spiritual way the space reborn to a new life.

Substantially – it is my opinion – I believe that the scientific-architectural problem would be the one of operating a true "demiturgization" of the space, disassembling, distancing or strongly mitigating the presence and the shapes by means of which the operative and meaningful liturgy formed the space to make it adapt to the "sacrifice" which was accomplished within it. It is only in this drastic way that the new ownership and the new use, strongly disjointed from the original one, cannot result irreverent and offensive to its original nature which was charged with the elements of tension for the spiritual abstraction necessary to prayer and to the partecipatio to the mysteries to which the church building was made for.

Pseudo-conservative and mimetic solutions would humiliate the pre-existences making them ridiculous and senseless, while they would deny to the new use the atmosphere of a proper spatiality, appropriate for the new purpose of the building, in alignment with its spirit.

**IL FUTURO DELGI EDIFICI DI CULTO: TEMI**  
**THE FUTURE OF CHURCHES: THEMES**

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

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

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

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



**Andrea Longhi**

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

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

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

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

Riperkorrendo la storia dell'architettura è evidente che la configurazione di ogni edificio per il culto cristiano è destinata a una durata limitata, condizionata dalle vicende della comunità per la quale l'edificio è stato costruito. A seguito delle trasformazioni dei riti, delle devozioni e delle sensibilità religiose le chiese subiscono continui processi di adeguamento liturgico, adattamento funzionale, aggiornamento di gusto e di ri-appropriazione, nel susseguirsi delle generazioni dei fedeli. Ove invece la comunità venga meno, si sposti, si trasformi demograficamente o cambi radicalmente orizzonte spirituale, l'architettura culturale è destinata alla riconversione, all'abbandono o alla demolizione, in quanto un edificio costruito per la liturgia cristiana non "è" sacro in sé, ma è santificato dall'azione liturgica comunitaria<sup>1</sup>. Fanno parzialmente eccezione i complessi sorti con un esplicito e prevalente ruolo memoriale, quali i *martyria* cristologici e veterotestamentari della Terra Santa, o quelli costruiti per la venerazione di spoglie dei santi e reliquie, o su luoghi indelebilmente segnati dalla storia del cristianesimo.

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

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

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

la conservazione di un edificio per il culto cristiano, qual è il "costo" materiale di tale vitalità? Le trasformazioni della liturgia, della devozione e della spiritualità impongono infatti un continuo processo trasformativo, non solo di riti, atteggiamenti e prossemiche, ma anche di componenti materiali dell'edificio e del suo arredo<sup>3</sup>. Le esigenze – talora antitetiche – poste sia dal rinnovamento della comunità, sia dalla conservazione della memoria della comunità stessa pongono il problema di un approccio equilibrato alle trasformazioni di manufatti ed edifici. Un'impostazione che potremmo definire di funzionalismo o utilitarismo liturgico ha sovente prevalso, soprattutto nelle fasi di riforma ecclesiale più accelerata, comportando l'abbandono e la dispersione di suppellettili, arredi o edifici, considerati vetusti e non ulteriormente adeguabili. Le complesse dinamiche trasformative appena evocate non possono essere, dunque, solo additive, ma talora esigono "sacrifici" di parti del bene, la cui rilevanza è commisurata all'investimento affettivo ed economico che la comunità decide di fare nelle azioni di rinnovamento: per continuare ad "abitare" un luogo, la conservazione "vitale" impone selezioni e parziali auto-cancellazioni. Cosa conserva, dunque, una comunità in un edificio di culto trasformato, adeguato, adattato o aggiornato? la sua consistenza materiale, edilizia, costruttiva, oppure il suo essere – estensivamente – un "luogo di memoria"

comunitario<sup>4</sup>, patrimonio immateriale condensato in alcune componenti materiali, che raccontano una specifica storia di fede e rendono “socialmente sacro” il luogo<sup>5</sup>?

Terza premessa: si può osservare che è il processo stesso di “costruzione” di un edificio che costituisce un elemento fondativo – talora necessario – per la “costruzione” di ogni comunità, sia essa civile, ecclesiastica o religiosa. Non sarebbe solo l’architettura “finita” un medium decisivo nel comunicare l’esperienza di fede<sup>6</sup> e il senso della vita ecclesiale<sup>7</sup>, ma anche l’architettura nel suo “costruirsi”, il suo cantiere. In assenza di tale *vis* costruttiva – ad esempio nei casi di semplice riuso di un edificio preesistente – le strategie adattative rischiano di avere un modesto impatto comunitario: i processi di coesione su mera base memoriale paiono più labili e più soggetti all’emotività rispetto a una concezione “strutturale” e “costruita” della vita ecclesiale. Forse per tale ragione una dinamica che ci parrebbe utilitaristicamente intuitiva, ossia il recupero per usi ecclesiali di complessi religiosi o civili dismessi, non è così frequente, e si continua a realizzare nuova architettura per il culto, anche in Occidente. Sotto tale ottica, si pensi ai “fondatori” delle grandi correnti di spiritualità o vita religiosa, o alle committenze ecclesiastiche riformatrici: è il “cantiere” il luogo in cui si “fa” la Chiesa – oltre che ogni singola chiesa – e in cui la Chiesa stessa dà un messaggio di rinnovamento

culturale e religioso, e mostra l’attività (o l’attivismo) di una comunità, grande o piccola che sia. Ricordiamo le politiche edilizie urbane delle *religiones novae* bassomedievali (Minori, Predicatori ecc.) o delle congregazioni post-tridentine, che raramente – raggiunta la maturità – hanno riutilizzato per i propri nuovi conventi e per le proprie nuove case l’ingente patrimonio immobiliare sottoutilizzato appartenente ai diversi rami in crisi del monachesimo benedettino, preferendo dare una visibilità concreta alla metafora della chiesa *semper reformanda*, intesa come cantiere permanente<sup>8</sup>. Anche oggi tale dinamica resta attiva: pensiamo ai nuovi monasteri contemporanei<sup>9</sup> a fronte dei tanti cenobi storici abbandonati, ma pensiamo anche ai nuovi complessi parrocchiali che si continuano a costruire – ancora con una certa intensità<sup>10</sup> – nelle periferie metropolitane e nei paesaggi della dispersione, a fronte degli ingenti volumi di edifici religiosi o civili che restano dismessi nei centri storici e nelle campagne.

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

dell’Incarnazione<sup>11</sup> in contesti sociali sempre rinnovati. *L’agire architettonico* della Chiesa è anche una manifestazione della sua complessa “temporalità”<sup>12</sup>, presupposto di forme articolate di “temporaneità” dell’architettura per il culto<sup>13</sup>. La permanenza del radicamento storico e territoriale della Chiesa si manifesta tramite continui processi di mutazione (dei riti, delle ecclesiologie, delle pratiche devozionali), che rendono temporale e temporanea ogni espressione di architettura liturgica e che – venuta meno la funzione culturale – innescano processi di patrimonializzazione complessi, che contribuiscono a perpetuare in forme diverse la continuità della tradizione vivente della Chiesa.

### I. Chiese: biografie plurali

Tornando al dibattito contemporaneo sul riuso degli edifici di culto dismessi, gli studi raccolti nei convegni e nelle pubblicazioni recenti<sup>14</sup> e in questa stessa iniziativa di studio suscitano alcune brevi riflessioni, se letti in una prospettiva storica.

Una prima considerazione riguarda la pluralità dei soggetti implicati nella costruzione, nella trasformazione e nell’abbandono delle chiese. Alcune letture giornalistiche<sup>15</sup> interpretano – in buona o cattiva fede – la dismissione e il riuso profano delle chiese come sintomi di un secolarismo aggressivo, di una multiculturalità subita e di una perdita del senso del “sacro”, che colpiscono una presunta univoca



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

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

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

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

da anni o decenni, altre abbandonate dopo fenomeni ormai storicizzati di secolarizzazione giuridica o di spopolamento, altre ancora il cui incerto stato patrimoniale ha impedito eventuali iniziative di recupero<sup>18</sup>. Dietro l’attuale status – apparentemente cristallizzato – di “edificio in disuso”, ci possono dunque essere storie diverse, che invitano a studiare la dismissione in chiave “biografica”, applicando ai manufatti un approccio proprio dell’indagine sociologica<sup>19</sup>: pur condividendo dinamiche sociali e giuridiche, ogni edificio viene “chiuso” con un intreccio singolare di biografie personali e comunitarie, che definiscono anche l’individuale “biografia” del manufatto-chiesa, esito di alternative, scelte, possibilità non percorse ed eventi improvvisi, che hanno definito l’esito non meramente statico della dismissione. Prima di intraprendere un percorso di riuso o trasformazione, è forse necessario indagare il nesso tra la vita dell’edificio e la vita delle persone che lo hanno costruito e abitato, mediante indagini che utilizzino anche il potenziale “narrativo” delle fonti materiali (le architetture stratificate, i manufatti, gli arredi): edifici e persone sovente condividono i propri percorsi di costruzione sociale, e la dismissione di un edificio è al tempo stesso esito e causa di ulteriori intrecci biografici.

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

resta sostanzialmente clericale e riferita a una scansione territoriale imperniata sul sistema parrocchiale storico, così come concretizzatosi nelle campagne post-tridentine e nelle città industriali. Le chiese sono lette come un “problema dei preti”, della gerarchia ecclesiastica, soprattutto di ogni singolo parroco, in quanto la parrocchia resta intuitivamente (oltre che istituzionalmente!) l’unità organizzativa della territorializzazione del cristianesimo<sup>20</sup>. Certo, esistono altri tipi di appartenenze ecclesiali – movimentiste carismatiche, associative, confraternali, solidaristiche, spirituali e devozionali, professionali e culturali, per non parlare delle forme di spiritualità digitale o virtuale –, ma la *plantatio ecclesiae* resta tuttora ancorata alla territorializzazione parrocchiale. Il fatto che una gran quantità di chiese storiche (prevalentemente non parrocchiali, peraltro) sia ora vuota o sottoutilizzata non è necessariamente uno scandalo, o un segno dell’imminente fine del Cristianesimo, ma è la memoria di quanto plurale e creativa sia invece stata la presenza cristiana nella città e nelle campagne, e di come – in ogni fase storica – le articolazioni delle comunità abbiano saputo innovare nell’ “abitare” cristianamente il territorio e il paesaggio, nel saper rendere le chiese prossime a ogni fedele. La riscoperta di tale pluralità storica potrebbe essere dunque un incoraggiamento a rilanciare la diversificazione dei soggetti

impegnati nella cura e nella trasformazione delle chiese, il cui numero è intrinsecamente – e non congiunturalmente – sovrabbondante. Si eviterebbe così di sovraccaricare il tema del riuso di prospettive apocalittiche, e si potrebbe superare quella clericalizzazione del problema edilizio che, nata forse nel periodo di maggior tensione tra Stato e Chiesa dopo l’Unità italiana, nemmeno il Concilio è riuscito a risolvere. L’abbandono della rigida associazione mentale (e giuridica) prete-chiesa – unito a una diversificazione delle strategie pastorali di territorializzazione del cristianesimo (segnato ormai da decenni da fenomeni di mobilità e appartenenza sempre più sfuggenti rispetto al sistema parrocchiale<sup>21</sup>, per quanto questo resti prezioso e ineludibile per alcune fasce d’età e per molte pratiche sacramentali) – dovrebbe essere interpretato non come un espediente per rimediare alle conseguenze dolorose del secolarismo e del calo di vocazioni, ma come una rinnovata valorizzazione della capillarità sociale e spaziale del rapporto tra culto, cultura, comunità e paesaggio.

## II. Dalla sacramentalizzazione della chiesa alla sua sacralizzazione laica

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

stratificazione dei valori sociali che le comunità associano ai beni ereditati. Le incessanti trasformazioni promosse dalle comunità stesse (adeguamenti liturgici, aggiornamenti degli apparati iconografici, nuove devozioni, segni memoriali, impianti, sicurezza ecc.) testimoniano tuttavia non tanto un vero e proprio processo di patrimonializzazione, ma una dinamica di continua “riappropriazione” dei luoghi, dei manufatti e delle immagini. La garanzia di conservazione è dunque dovuta al senso di continuità nell’uso delle chiese, pur nella mutevolezza del modo di “abitarle”, piuttosto che a una cristallizzazione memoriale o musealizzante di alcune configurazioni materiali del culto. I processi di patrimonializzazione – così come sono venuti definendosi con la nascita delle discipline della storia dell’arte, del restauro e della tutela giuridica del patrimonio nella seconda metà dell’Ottocento – richiedono invece un momento di distacco, di cesura, una lettura critica “oggettivata” dei manufatti e dei luoghi, sottratti al logorio della quotidianità, sfilati all’usura di una frequentazione banale, al fine di conferire loro nuovi valori storici, memoriali, estetici, economici e funzionali.<sup>22</sup> Il principio di “conservazione auto-distruttiva” che aveva governato l’architettura liturgica fino alla fine dell’Ottocento entra in crisi di fronte a una nuova visione patrimoniale che – come lucidamente aveva visto Alois Riegl nella Vienna dei primi del Novecento<sup>23</sup> – propone un vero

e proprio “culto” verso i monumenti storici, che da luoghi “per” il culto cristiano diventano essi stessi oggetti “di” culto. Si è generata quindi una malintesa e dogmatica – talora anticlericale – “sacralizzazione” laica di luoghi, edifici e oggetti che dal punto di vista religioso non sono considerabili intrinsecamente *sacri*, in quanto resi *santi* solo dal loro uso da parte della comunità<sup>24</sup>. Il culto laico verso i luoghi di culto ne auspica la cristallizzazione in un assetto liturgico e devozionale ritenuto (*ex post*) “concluso”, intoccabile, che tuttavia non è che l’ultimo di una sequenza secolare di adeguamenti e adattamenti.

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

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

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

consecrationis reverentia, et moderno operi juxta tenorem coeptum congrua cohaerentia servaretur»<sup>27</sup>.

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

servizio divino, le comunità necessitano di strumenti materiali, *loci sacri* e *res sacrae*, di carattere strumentale e attentamente regolati (prendendo in prestito nozioni sacrali del diritto romano<sup>30</sup>), nonostante il cristianesimo non sia «legato, come altre religioni, alla sacralità di un determinato luogo»<sup>31</sup>. D'altro canto, i *loci sacri* e le *res sacrae* non possono essere fattori solamente strumentali e funzionali, ma fanno parte della storicità del Cristianesimo. È dunque chiaro che i processi in cui le “cose” assumono un valore “sacro” afferiscono non solo a una sfera liturgica, mistagogica o – più genericamente – religiosa, ma alle dinamiche sociali di costruzione della memoria e dell'identità, fondate tanto sulla base teologica dell'inculturazione del cristianesimo, quanto su dinamiche antropologiche. Nelle cose si fissano ricordi, situazioni, aspirazioni, «investimenti e disinvestimenti di senso» che si stratificano e si cancellano vicendevolmente; come ci ricorda Remo Bodei: «investiti di affetti, concetti e simboli che individui, società e storia vi proiettano, gli oggetti diventano cose, distinguendosi dalle merci in quanto semplici valori d'uso e di scambio o espressione di status symbol»<sup>32</sup>.

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

si passa dall'indifferenza o dall'ignoranza di qualcosa al pensarlo, percepirlo o immaginarlo come dotato di una pluralità di sensi, capace di emanare da sé i propri significati?»<sup>33</sup>. In altre parole, nelle chiese-oggetto – sottovalutate, sottoutilizzate, sottostimate per le ragioni più diverse – quali diverse memorie collettive storiche si possono re-intrecciare, per ricostruire i presupposti di una conservazione consapevole di luoghi e cose che trascenda la dismessa funzionalità culturale? Il personale rapporto che stabilisce con l'architettura ogni singolo fedele – e, più in generale, ogni membro della comunità locale, a prescindere dalle proprie credenze – si alimenta di una pluralità di memorie collettive<sup>34</sup>, più o meno remote e più o meno condivise, ma resta da approfondire quali *funzioni sociali e istituzionali* possa assolvere la memoria nelle operazioni di recupero – nel presente – del valore di un edificio per il culto storico ora in abbandono. Lo scollamento tra la sacralità “canonica” e una certa sacralità “memoriale” emerge nella cultura italiana già dal secondo Dopoguerra. Nel 1969, momento storico in cui si saldano i processi di spopolamento delle campagne e l'inizio della secolarizzazione massiva delle città, Guglielmo De Angelis D'Ossat – uno dei più autorevoli storici dell'architettura e restauratori del Novecento, esperto in patrimonio religioso (tra i co-fondatori nel 1945 dell'Unione Cattolica Artisti Italiani) – espone una sua riflessione personale

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

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

Afronteditali incombenze, emerge una possibile "fragilità" di quel concetto di eredità/*heritage* che sta alla base della nostra concezione patrimoniale: l'eredità è infatti un patrimonio ricevuto, ma in molti casi non richiesto, non voluto, non donato personalmente, come avviene per molti di quei beni che – nella vita familiare – si ereditano in forza di legge. Le eredità non volute impegnano chi le riceve in attività costose – impegnative emotivamente, economicamente e giuridicamente – tramite le quali ci si sforza di trovare un senso a beni non cercati, e non concepiti per essere oggetto di un'eredità futura<sup>37</sup>.

Gli ordinamenti giuridici italiani e canonistici<sup>38</sup>, ma soprattutto il senso di tradizione vivente connaturato alle comunità, consentono di cercare forme di equilibrio tra il "culto moderno dei monumenti" – studiato da Riegl –, il culto contemporaneo "nei" monumenti e la cessazione del culto nei monumenti stessi. Connaturate alla storia dell'architettura cristiana, esistono tensioni creative tra forme di appropriazione continuista e di patrimonializzazione conservativa, che richiedono la messa a punto di una "etica della conservazione" delle cose di culto fondata, oltre che sulle norme di tutela canoniche e civili, sull'esercizio del *discernimento* che, sempre secondo Leniaud, «c'est un geste théologal qui ne peut pas plus être abandonné aux pouvoirs publics et à sa police des Beaux-Arts qu'être exercé solitairement par le responsable paroissial»<sup>39</sup>.

La fibrillazione religiosa di società urbane ormai post-secolari<sup>40</sup> consentono di ragionare su paradigmi trasformativi inediti e privi di pregiudizi, considerando anche come i processi di "produzione di località" stiano attraversando fasi di delicata ridefinizione alla luce dei flussi culturali globali che attraversano un mondo radicalmente delocalizzato<sup>41</sup>. Le comunità locali, i gruppi di vicinato che si aggregano intenzionalmente attorno alcuni luoghi, possono trovare posizioni dialogiche e non dogmatiche che sappiano rispondere sia alle rigidità conservative laiche, che difendono

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

### III. Anaffettività, emotività e pianificazione nei processi di patrimonializzazione

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

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

tra una “tutela anaffettiva” praticata da parte degli organismi di tutela (che devono classificare il valore dei beni sulla base di una letteratura scientifica consolidata, giustificando così oggettivamente la socializzazione del costo degli interventi) e una “tutela affettiva” promossa dalla popolazione che, sebbene di fatto avesse abbandonato quel bene a se stesso, ora lo rilegge e lo patrimonializza sulla base di ritrovati criteri empatici, di tipo memoriale o identitario. Si raggiunge in alcuni casi, soprattutto in contesti culturali laicisti, il paradosso che l’edificio religioso è tutelato più dalla comunità civile che da quella religiosa: «à une déchristianisation massive des populations répond une défense des églises de la part de ces mêmes populations. Ambiguïté fondamentale puisque des non croyants défendent un patrimoine que les catholiques relativisent»<sup>42</sup>. Il fenomeno meriterebbe analisi attente e documentate dal punto di vista della sociologia della tutela<sup>43</sup>.

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

dell’entusiasmo, con il venir meno dell’impegno dei leader popolari, o con l’esaurimento delle prime risorse rese disponibili grazie all’ondata emotiva e alle sue implicazioni politiche. Per legittimare l’operazione, si rischia anche di cadere nel tranello di dover “inventare” una tradizione, o di evocare una presunta “identità” sociale intrinseca ai beni da salvaguardare, frettolosamente fondata su un appiattimento della stratificazione storica, su una riduzione della pluralità di appartenenze e su una malintesa semplificazione dell’intenzionalità della costruzione identitaria<sup>44</sup>. In altre parole, si corre il rischio di una coscienza meramente commemorativa, chiamata a costruire appartenenze di tipo nostalgico; annotava Pierre Nora: «Ce sont les rituels d’une société sans rituel; des sacralités passagères dans une société qui désacralise»<sup>45</sup>. Rispetto alla cultura del restauro, il già citato De Angelis D’Ossat affermava che «è soprattutto necessario amare l’edificio sacro così come è nel suo complesso, non come forse immaginiamo che poteva essere, o come prediligeremmo che fosse»<sup>46</sup>. All’estremo opposto delle dinamiche di socializzazione della tutela, si trovano quei casi in cui un promotore – privato, ma non necessariamente – individua per un bene dismesso una nuova funzione trainante, talora anche potenzialmente redditizia, che tuttavia implica una trasformazione materiale e immateriale del bene stesso. La ritrovata attenzione – nata non da fenomeni endogeni

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

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

plurali, comunità mutevoli e forme fluide di appartenenza territoriale. Alcune esperienze internazionali, documentate anche in questa iniziativa di ricerca<sup>48</sup>, vanno nella direzione di una pianificazione territoriale dell'uso e del riuso del sistema del patrimonio storico di interesse religioso; anche in Italia si stanno muovendo le prime esperienze di studio, che meritano incoraggiamento sia scientifico, sia ecclesiale, oltre che politico<sup>49</sup>.

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

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

ecclesiastico o – più recentemente – bancario) a garantire la sopravvivenza di un bene di interesse religioso (sia esso in uso liturgico o secolarizzato), sebbene le istanze etiche conservative alimentate dalla società civile invochino risorse come se fossero "dovute" solo da soggetti sovraordinati. I documenti del Magistero<sup>50</sup> sottolineano costantemente il necessario coinvolgimento – anche economico – delle comunità: nello specifico gli orientamenti sui beni culturali della Chiesa in Italia, approvati dall'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana nell'ottobre 1992, sottolineano che la ricerca di fondi promossa e finanziata in prima persona dalle comunità locali rafforza il senso di appartenenza ed evita «il rischio della mentalità di tipo assistenziale che scarica sugli enti pubblici ogni responsabilità», pur senza sollevare le istituzioni pubbliche dalla loro responsabilità costituzionale di tutela del patrimonio culturale della nazione<sup>51</sup>. La consapevolezza sul ruolo comunitario del patrimonio religioso, maturata nei 25 anni successivi alla stesura del documento Cei, consente ora di auspicare un ulteriore passaggio. Possono infatti essere mobilitate non solo le possibilità di "contributo", "beneficienza" o autofinanziamento delle comunità proprietarie o affidatarie, ma anche le competenze tecniche e imprenditoriali necessarie per passare da una politica di mera copertura di "costi" a una strategia di attivazione di piccole economie

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

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

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

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

Note:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33. *Ibid.*, p. 22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Chiese dismesse: una risorsa per il futuro**

### **Unused churches: a resource for the future**

*Questo contributo affronta la questione relativa al crescente numero di chiese dismesse, le quali hanno perso il loro uso originario. Per questi luoghi vi è o la prospettiva di un nuovo impiego, o di un lento processo di degrado che alla fine può concludersi con la vendita, o la demolizione. Questo problema è avvertito oggi con particolare urgenza in Europa, ove si determina un rischio crescente di degrado di gran parte del patrimonio storico-artistico e concorre ad un progressivo abbandono di aree rurali e montane e allo spopolamento dei centri storici delle città. Il contributo prende in esame molti aspetti del problema confrontando i diversi contesti giuridici e i documenti di alcune conferenze episcopali nazionali in materia. Infine si concentra sulla situazione in Italia, avanzando alcune osservazioni conclusive sulle prospettive future e sulle possibili soluzioni ad alcuni degli aspetti più gravi della questione.*

*This paper deals with the issue concerning the increasing number of redundant churches, all of which have lost their original use. For these places there is either the prospect of a new use, or a slow process of decay which can ultimately end up in a sale, or demolition. This problem is faced today with singular urgency in Europe, where it determines an increased risk of decay of much of the historical-artistic heritage, together with the abandonment of the countryside and mountain locations and a progressive desertion of historical town centres. The paper examines many aspects of the issue comparing the different legal frameworks and the documents of some national episcopal assemblies on the subject. Finally it concentrates on the situation in Italy, making some concluding remarks about future prospects and possible solutions to some of the more serious aspects of the issue.*



**Paolo Cavana**

Paolo Cavana è professore ordinario di Diritto e Religione e Diritto canonico, Dipartimento di Giurisprudenza – LUMSA, Roma. Laureato in Giurisprudenza a Bologna ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Discipline canoniche a Torino). Licenza e Laurea in Diritto Canonico (Pontificia Università Lateranense, Roma). È autore di numerose pubblicazioni sulla disciplina legale del fenomeno religioso.

Parole chiave: **Chiese dismesse; Riutilizzo; Problematiche giuridiche; Conferenze episcopali; Prospettive future**

Keywords: **Unused churches; Reuse; Legal issues; Episcopal assemblies; Future perspectives**

## I. Chiese dismesse e nuovi usi: un fenomeno in crescita

Una delle principali sfide che oggi investono concretamente la dimensione religiosa e il tessuto urbano e rurale delle nostre comunità consiste nell'incerta destinazione di un numero crescente di chiese e di altri edifici di culto che hanno perso la loro originaria utilizzazione religiosa. Per questi edifici l'alternativa che si apre è tra una loro nuova modalità di utilizzo, consona alla loro storia e possibilmente in grado di conservarne l'originaria vocazione comunitaria, e la prospettiva di un lento processo di degrado che può sfociare alla fine anche nella vendita e nella loro successiva demolizione<sup>1</sup>.

Questo fenomeno sta assumendo dimensioni sempre maggiori, e non solo in Europa, tanto da aver richiamato di recente l'attenzione anche di importanti testate giornalistiche d'oltreoceano<sup>2</sup>.

Esso è determinato da una serie di fattori, i principali dei quali sono il costante calo demografico della popolazione locale e il suo crescente invecchiamento, soprattutto in alcuni paesi europei e particolarmente in Italia; la contrazione della partecipazione dei fedeli al culto pubblico, frutto della secolarizzazione ma anche dei più intensi ritmi lavorativi e dello svuotamento dei centri storici per i costi proibitivi degli immobili; il progressivo spopolamento di paesi e villaggi nelle campagne e sui monti, anche per effetto di

nuovi piani urbanistici di sviluppo del territorio; gli alti costi di gestione e conservazione di tali edifici a fronte delle limitate risorse pubbliche; la progressiva riduzione numerica e l'invecchiamento anagrafico del clero, che impone l'adozione di nuovi piani pastorali e, all'interno di essi, l'accorpamento delle parrocchie.

Anche il verificarsi di fatti naturali, come eventi sismici e inondazioni, quest'ultime talora aggravate nei loro effetti da un cattivo governo del territorio, in aree particolarmente esposte, possono arrecare gravi danni o addirittura causare la distruzione totale e parziale di edifici di culto, ponendo poi le premesse – in assenza di rapidi interventi di restauro e conservativi – per l'abbandono di interi paesi e villaggi e di aree urbane da parte della popolazione<sup>3</sup>.

In alcuni paesi europei il problema della dismissione delle chiese ha assunto dimensioni tali da allarmare negli ultimi anni anche le autorità vaticane, competenti ad autorizzare le alienazioni di maggior valore degli enti ecclesiastici, le quali sembrano aver abbandonato il loro tradizionale riserbo sull'argomento. Qualche anno fa l'attuale presidente del Pontificio consiglio per la cultura, card. Gianfranco Ravasi, ha invitato esplicitamente a considerare, di fronte al numero crescente di chiese prive di particolare valore storico e artistico e poco frequentate dai fedeli, e a fronte dei costi talora esorbitanti per il loro restauro, soluzioni quali la vendita o

la demolizione, pur richiamando la necessità di operare con molta cautela per evitare usi impropri<sup>4</sup>.

## II. Un fenomeno dalle diverse interpretazioni

L'interpretazione di questo fenomeno è controversa.

Alcuni lo leggono come un processo irreversibile cui rassegnarsi passivamente, in quanto frutto di una inarrestabile secolarizzazione che tenderebbe a scalzare dal panorama non solo esistenziale ma anche visivo del nostro tempo ogni riferimento al sacro. Questa tesi, dominante fino ad alcuni anni fa, sembra aver condizionato anche l'autorità ecclesiastica, che per lungo tempo ha trattato questo argomento con grande riserbo e discrezione, quasi fosse un segno inequivocabile dell'avanzante scristianizzazione dei paesi europei. Non manca chi vede in tale fenomeno una fin troppo facile "allegoria per la crisi del cattolicesimo istituito", e nella recente presa di posizione vaticana una sorta di dichiarazione formale che la Chiesa "rinuncia all'ipotesi di un recupero del terreno perduto, nella prospettiva di un cristianesimo di massa o di una «società cristiana»"<sup>5</sup>.

Altri invece rifiutano di rovesciare ogni responsabilità sulla modernità e vedono nella dismissione delle chiese, interpretata in chiave ecclesiale, uno dei principali effetti della scarsa attuazione del modello di "Chiesa comunità" proposta dal Concilio Vaticano II, che avrebbe

richiesto un maggior coinvolgimento dei laici e delle comunità anche nella gestione e nell'animazione liturgica delle assemblee domenicali<sup>6</sup>.

Altri ancora osservano, con uno sguardo attento agli effettivi processi storici, che la modernità non determina necessariamente la secolarizzazione<sup>7</sup>, né la secolarizzazione riduce necessariamente lo spazio dell'esperienza religiosa, che anzi negli ultimi decenni ha riacquisito anche in Europa una sorprendente visibilità nella sfera pubblica<sup>8</sup>, ma incide piuttosto sulle modalità in cui essa si esprime e viene vissuta a livello personale e collettivo, modalità assai diverse – più libere e dinamiche – da quelle di società prevalentemente rurali e uniformi dal punto di vista religioso. Da forme di devozione popolare legate a specifici luoghi e ad un forte radicamento territoriale, tipiche di società statiche e fortemente coese dal punto di vista religioso, si è passati nelle società contemporanee di carattere pluralista, accanto alle forme tradizionali della pratica religiosa, ad una crescente diffusione dei movimenti ecclesiali, meno legati ai territori; ai grandi raduni giovanili, all'aumento esponenziale di pellegrinaggi e forme di turismo religioso più in sintonia con la sensibilità moderna, che nell'esperienza religiosa vede un cammino di ricerca personale piuttosto che una realtà predeterminata e già acquisita legata ai riti della tradizione<sup>9</sup>.

Osservato in questa prospettiva, e con

sensibilità teologica e pastorale, il fenomeno appare quindi meno apocalittico e anomalo di quanto potrebbe sembrare a prima vista, ed anzi in qualche modo esso tende ad assecondare e riflettere il perenne dinamismo del cristianesimo. In sostanza esso indica che “la Chiesa ammette di non poter più a lungo restare avvinghiata a una forma di vita istituzionale, la parrocchia residenziale, che data dall'era preindustriale, e di dover cercare di inculturarsi in forme istituzionali più flessibili e differenziate, provvisorie, accanto a quelle classiche nel territorio”, secondo una logica che ha accompagnato in ogni secolo la storia degli edifici di culto cristiani<sup>10</sup>. Del resto la dismissione delle chiese va di pari passo, almeno in Italia, con un processo opposto, sia pure assai più contenuto, di costruzione di nuove chiese in aree periferiche in espansione, segno di una vitalità delle comunità di fede che sembrerebbe smentire le letture più pessimistiche del fenomeno.

Da ultimo è pure da segnalare che in paesi come gli Stati Uniti, multietnici e con robuste radici religiose, che conoscono da sempre una forte mobilità sociale e la rapida trasformazione del tessuto urbano e del territorio, il fenomeno della dismissione degli edifici di culto e del loro passaggio ad altri usi, come pure il loro trasferimento da una comunità religiosa ad un'altra, magari di diversa nazionalità, è considerato normale e vissuto con pragmatismo, non come

segno di disaffezione dalla pratica religiosa o dall'esperienza di fede ma piuttosto come indice di vitalità del pluralismo religioso<sup>11</sup>.

### **III. I molteplici significati delle chiese in Europa e l'interesse pubblico alla loro conservazione**

Questo problema è avvertito oggi con particolare urgenza in Europa, ove esso determina un rischio crescente di degrado non solo di una parte consistente del patrimonio storico-artistico nazionale ma anche di una componente fondamentale dell'identità culturale del territorio. Infatti le chiese le cappelle e gli oratori disseminati nei nostri centri urbani, nei paesi e talora anche in posizione isolata, nei campi e tra i monti, hanno acquisito un significato e una valenza che vanno ben al di là della loro tradizionale destinazione religiosa.

Innanzitutto esse rappresentano da sempre, oltre che il principale punto di riferimento della comunità ecclesiale, anche importanti centri di aggregazione delle singole comunità, custodi di un'esperienza di fede ma anche di memorie individuali e collettive che hanno segnato e continuano a segnare la vita di intere generazioni, ciò che fa di esse un elemento rassicurante di radicamento sociale ed identitario che crea un forte legame anche di carattere affettivo con il territorio. Come emerge in modo evidente nel nostro paese in occasione di eventi sismici o di altre

calamità naturali, in quanto il recupero delle chiese e degli altri edifici di culto danneggiati è percepito dalla popolazione come un fattore prioritario di coesione e rilancio dell'intera comunità, cui viene attribuito importanza primaria nei progetti di ricostruzione<sup>12</sup>. La loro eventuale chiusura al pubblico o, peggio, la loro demolizione ha un forte impatto simbolico ed affettivo che tende a favorire l'abbandono delle campagne e dei paesi di montagna e una progressiva desertificazione, umana e sociale, dei centri storici urbani, soprattutto a danno dei più giovani e degli anziani, ossia di quelle fasce di popolazione per le quali è maggiore il bisogno di legami e relazioni sociali.

Vi è poi un secondo aspetto, di carattere culturale e di rilevante interesse turistico, che sottolinea l'importanza di un recupero e valorizzazione del patrimonio chiesastico.

Le chiese rappresentano infatti uno degli elementi costitutivi del paesaggio europeo e in particolare di quello italiano, segnato da secoli di ininterrotta civilizzazione che hanno impresso un'impronta inconfondibile al paesaggio urbano e anche rurale del nostro paese, ingentilendolo e caratterizzandolo nel senso di una ricercata e compiuta armonia tra natura storia e civiltà. Non a caso le chiese, non solo le grandi cattedrali ma anche le piccole pievi sparse sui monti o in aree rurali, hanno ispirato grandi artisti che le hanno spesso ritratte non tanto o non solo per il loro significato religioso, quanto per il loro

armonico integrarsi nell'ambiente naturale, creando nuovi equilibri e forme visive nel paesaggio che oggi fanno parte integrante della nostra tradizione. Inoltre le cappelle e le pievi, sparse sui monti o nei campi, spesso isolate e a maggior rischio di degrado, sono tra le ultime testimonianze *in loco* di secoli di civiltà premoderna, la cui perdita segnerebbe una secca e talora irreparabile cesura con la tradizione storica e paesaggistica del territorio. Si tratta di un aspetto del tutto peculiare della cultura e dell'identità europee, la cui memoria storica, segnata da una straordinaria e ininterrotta tradizione e da una profondità nel tempo che risale all'età classica, conferisce alle testimonianze del passato un significato e un valore che non hanno eguali in altre culture. Per altri paesi e continenti, magari con una storia più recente, il riferimento al passato, rappresentato anche dagli edifici storici, ha certo un rilievo anche affettivo, ma non assume quella centralità che invece ha sempre avuto per il continente europeo, custode di altissime tradizioni culturali ed artistiche che ne hanno permeato con continuità l'evoluzione e concorrono tuttora a determinarne l'identità attuale. In sostanza il riferimento al proprio passato, storico culturale e religioso, espresso anche nelle sue innumerevoli chiese e nel suo paesaggio, non costituisce per l'Europa – come per altri continenti – una mera fase temporale del suo sviluppo, destinata a scomparire per cedere il posto al nuovo, ma un elemento vivo

e costitutivo anche della sua identità attuale, in quanto ne rappresenta tuttora una fonte primaria di ispirazione ideale e dinamismo.

E' quanto è stato espresso nel *Preambolo* dell'attuale testo del Trattato istitutivo dell'Unione europea, ove si afferma che "i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza e dello Stato di diritto" si sono sviluppati dalle "eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa"<sup>13</sup>, la cui memoria storica e culturale, di cui le chiese sono tra le principali testimonianze, conserva quindi attualità come fondamento ispiratore dei valori della civiltà europea.

Tradotto in termini giuridico-costituzionali e con specifico riferimento all'ordinamento italiano, le chiese e gli altri edifici di culto fanno parte non solo del patrimonio storico e artistico della Nazione, i cui valori sono tuttora alla base della nostra forma di convivenza civile, ma anche del suo paesaggio, attuale e futuro, la cui tutela è compito prioritario della Repubblica ai sensi dell'art. 9 Cost.

In queste più ampie dimensioni che ho appena richiamato, e che trovano conferma nei testi fondativi del nostro ordinamento, come di quello europeo, la questione delle chiese dismesse e dei nuovi usi cui destinarle riguarda quindi non solo le comunità religiose ma anche le autorità civili e l'intera opinione pubblica.

Negli ultimi tempi sembra anzi di assistere

quasi ad una inversione dei ruoli su questo tema. Quella che era un tempo la tradizionale opposizione in ambito ecclesiale nei confronti di ipotesi di alienazioni e demolizioni di chiese<sup>14</sup>, fatta di riserbo e discrezione, sembra oggi cedere il posto ad una maggiore e talora dichiarata disponibilità – motivata anche sul piano teologico oltre che pratico – verso simili soluzioni<sup>15</sup>, che suscitano invece crescente cautela in ambito secolare, tra gli esperti (urbanisti, architetti, storici), i responsabili delle istituzioni civili e la stessa popolazione, preoccupati per l'impovertimento non solo urbanistico ma ideale e simbolico – in termini di tutela del patrimonio storico e artistico, del paesaggio e della memoria storica delle singole comunità – che la scomparsa o l'uso improprio di simili edifici potrebbe comportare in un contesto, come l'attuale, segnato dalla globalizzazione e dall'affievolirsi dei vincoli di solidarietà<sup>16</sup>.

#### **IV. Il dibattito sugli edifici di culto in Europa, tra tutela dell'identità e nuove presenze religiose**

A livello europeo il problema degli edifici di culto dismessi fu per la prima volta denunciato dall'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa con un'importante raccomandazione già nel maggio del 1989, nella quale si individuano i termini del problema e si invitavano i Governi a prestare attenzione a questo fenomeno che rischia di

intaccare l'identità storica e culturale degli Stati membri<sup>17</sup>.

A distanza di undici anni, nel 2000, veniva approvata una seconda raccomandazione avente ad oggetto le grandi cattedrali<sup>18</sup>. In questo caso il motivo immediato dell'allarme era dato dalla peculiare situazione dei paesi dell'Europa dell'Est, ove il crollo dei regimi comunisti, la situazione precaria delle comunità religiose e la faticosa fase di transizione alla democrazia rischiava di aprire la strada, in alcuni di questi paesi, a processi di dispersione di quanto restava di un patrimonio chiesastico già fortemente compromesso<sup>19</sup>.

Oggi il problema si presenta in Europa in uno scenario in parte mutato. Sullo sfondo vi sono sempre una serie di fattori, sociali e culturali, già richiamati, che operano da decenni nel senso di incrementare il numero delle chiese non più utilizzate per il culto. Ma la novità degli ultimi due decenni è rappresentata dalla globalizzazione e dai crescenti flussi migratori, che hanno conferito alla questione delle chiese dismesse un forte valore simbolico prima sconosciuto.

Il recente insediamento in Europa di nuove comunità religiose, estranee anzi percepite in alcuni casi come storicamente ostili alla tradizione cristiana, tende a conferire al problema delle chiese dismesse una valenza culturale ancora maggiore che investe l'intera comunità locale o nazionale, la quale sempre più vede in tali edifici della tradizione cristiana

un simbolo di identità storica e culturale da salvaguardare a prescindere dalla personale adesione di fede.

Emblematico è quanto sta avvenendo in Francia, paese orgogliosamente laico e con percentuali assai ridotte di fedeli praticanti, ove negli ultimi anni si assiste ad una riscoperta, per certi versi sorprendente, anche da parte di noti esponenti della cultura laica, del valore non solo artistico ma spirituale e identitario delle chiese, molte delle quali – soprattutto nelle regioni del Nord – sono oggi minacciate di chiusura e di possibile demolizione<sup>20</sup>. Come nel caso di Alain Finkielkraut e di Michel Houellebecq, che di recente, nel corso di un'intervista, pur ribadendo il loro personale agnosticismo religioso, hanno dichiarato la propria ammirazione per i tesori d'arte e la profonda spiritualità espressi dalle grandi cattedrali e dalle chiese del loro paese, espressione di un'identità cristiana che, pur appartenendo soprattutto al passato, è parte della Francia, criticando la proposta di destinare quelle sconsecrate al culto musulmano<sup>21</sup> e sostenendo per contro una politica di recupero e valorizzazione di questo grande patrimonio che non ne alteri la destinazione originaria<sup>22</sup>. Oggi il tema del futuro degli edifici di culto è, dunque, quanto mai scottante. Esso è emblematico delle nuove tensioni che caratterizzano le società europee, e più in generale quelle occidentali, segnate dalla globalizzazione e dalla crescente



multiculturalità. Per secoli espressione di società statiche e religiosamente uniformi, chiuse in se stesse, ove la chiesa e il campanile erano idealmente il cuore anche visivo di comunità stabili e orgogliose della propria storia e cultura, oggi il tema degli edifici di culto esprime invece il dinamismo ma anche la problematicità di comunità sociali inquiete e culturalmente sempre più eterogenee, da un lato sollecitate ad aprirsi alla presenza di nuove comunità religiose provenienti dall'immigrazione, che reclamano propri spazi di preghiera comune e di condivisione sociale, dall'altro preoccupate di preservare i principali simboli e segni della propria identità storica e culturale e della propria memoria, individuale e collettiva.

Si tratta di due problemi fortemente intrecciati, non separati, soprattutto in Italia, ove la tradizione cattolica, che tuttora vive nelle migliaia di chiese che presidiano i nostri paesi e quartieri urbani, ha rappresentato storicamente un importante - se non il principale - fattore di unità e di coesione del paese reale. Salvaguardare il nostro straordinario patrimonio chiesastico, trovando soluzioni adeguate che consentano di mantenere integre e possibilmente fruibili le chiese dei nostri paesi e città, significa contribuire alla tutela dell'identità storica e culturale dei nostri territori, ma anche creare le condizioni per favorire processi di integrazione delle nuove comunità religiose in un clima non

ostile da parte delle popolazioni locali.

Del resto, qualora ben sfruttati secondo nuovi usi rispettosi della loro originaria vocazione comunitaria, questi edifici possono rappresentare anche una autentica risorsa per le comunità di fronte ad alcune pressanti sfide del presente.

### **V. Complessità del problema. I nuovi usi delle chiese negli orientamenti degli episcopi**

Sul piano pratico la questione della destinazione delle chiese dismesse presenta una sua evidente complessità, derivante da una serie di fattori, il primo dei quali è costituito dall'articolato regime giuridico che concerne tali edifici, diverso nei singoli paesi, poco conosciuto dagli stessi operatori e che risulta spesso da una stratificazione normativa frutto dell'evoluzione storica e delle vicende nazionali<sup>23</sup>.

In secondo luogo giocano un ruolo importante le differenti sensibilità e tradizioni religiose, che assegnano agli edifici di culto un significato assai diverso: più forte nel cattolicesimo nel cristianesimo ortodosso e nell'islam, ove sono qualificati come "luoghi sacri"<sup>24</sup>, meno intenso nel protestantesimo e in alcune religioni orientali, ove la localizzazione del culto è sostanzialmente indifferente e talora non richiede neppure un esercizio in forma collettiva o pubblica, risultando sufficiente un piccolo spazio per il raccoglimento personale<sup>25</sup>. Infine assumono rilievo le peculiari situazioni

locali, dovendosi quanto meno distinguere la situazione delle chiese site in aree urbane rispetto a quelle in zone extraurbane, ove vi sono i maggiori pericoli di dispersione e abbandono di tali edifici.

Fino ad oggi la principale preoccupazione delle autorità religiose, e anche di alcuni legislatori nazionali, è stata quella di conservare per quanto possibile tali edifici alla loro destinazione originaria, ossia il culto, affidandoli alla custodia del clero o di religiosi o, laddove possibile, ad alcuni laici volenterosi. Ma questa soluzione appare sempre più insufficiente, sia per la diminuzione quantitativa del clero e del suo progressivo invecchiamento, sia per gli ingenti costi di manutenzione di tali edifici, in genere - almeno in Italia - di valore storico e artistico e di grande volumetria, di fronte al crescente numero di chiese e cappelle, nei centri storici e in aree extraurbane, non più utilizzabili per il culto e in stato di sostanziale abbandono. Sempre più si impone l'esigenza, per molti di questi edifici e per evitarne un processo di degrado altrimenti inevitabile, di una loro riconversione ad altri usi che ne mantengano per quanto possibile integra la fisionomia originaria, ne salvaguardino l'inserimento armonico nel tessuto urbanistico e/o paesaggistico e siano rispondenti ai bisogni della comunità.

Gli episcopi nazionali, avvalendosi di una certa elasticità prevista al riguardo dall'attuale Codice di diritto canonico (can. 1222)<sup>26</sup>, e sulla

base delle diverse situazioni locali, hanno di solito privilegiato negli ultimi decenni progetti per *nuovi usi* alternativi di tipo ecclesiale (comodato per l'utilizzo liturgico da parte di altre comunità religiose cristiane, in Italia soprattutto le comunità ortodosse, o come sedi di associazioni e movimenti religiosi), di tipo culturale (come sedi di biblioteche, musei, sale per concerti ed esposizione) e/o assistenziale, cercando comunque di evitare, laddove possibile, *usi di tipo commerciale* (centri commerciali, ristoranti e locali pubblici di vario tipo, appartamenti) che implicherebbero anche ristrutturazioni più pesanti quanto meno dell'interno dell'edificio<sup>27</sup>.

Più differenziato è stato invece l'approccio ai c.d. *usi misti* o parziali di un edificio di culto, che alcune conferenze episcopali – come quella tedesca, svizzera e del Québec canadese – hanno esplicitamente previsto pur di mantenere la proprietà dell'edificio ed evitarne, con la vendita, usi impropri o la demolizione, mentre altre, appoggiandosi al regime vincolistico previsto dalla legislazione civile del proprio paese (Italia, Francia), hanno invece fino ad oggi per lo più escluso, ribadendo il carattere esclusivo della destinazione al culto di una chiesa<sup>28</sup>.

## VI. Il peso delle diverse legislazioni nazionali

Molto dipende anche dal regime proprietario dettato dal peculiare sistema di rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose e dalla

legislazione ecclesiastica vigente nei singoli paesi. Laddove il patrimonio chiesastico è interamente a carico delle comunità religiose, che ne sono proprietarie e devono quindi provvedere ai relativi oneri di conservazione, come in genere nei paesi di tradizione anglosassone (Regno Unito, Stati Uniti, Canada) e anche in alcuni del Nord Europa (per esempio in Germania), la situazione è più grave e le autorità religiose tendono ad affrontare il problema in termini più pragmatici, ammettendo in alcuni casi anche la vendita per utilizzi di tipo commerciale, possibilmente concordati, che possano comunque evitare la soluzione estrema della demolizione<sup>29</sup>.

Laddove invece il patrimonio chiesastico, per effetto delle espropriazioni ottocentesche o di inizio Novecento, è in tutto (Francia) o in parte di proprietà dello Stato o di altri enti pubblici (Italia), la situazione è diversa, nel senso che la proprietà pubblica di tali edifici da un lato ha reso più favorevole il regime fiscale di tali immobili, dall'altro tende a ridurre la pressione sulle comunità religiose, sia in termini economici che normativi, in quanto il legislatore e le prassi amministrative concedono tempi più lunghi per decisioni relative a nuove forme di utilizzo delle chiese non più utilizzate per il culto.

Anche in questo caso occorre però distinguere. La situazione della Francia è per certi versi paradossale. Qui lo Stato e i Comuni, per effetto prima della legislazione rivoluzionaria

e poi di quella di inizio Novecento, con buona pace del sistema separatista, sono proprietari di tutte le chiese cattoliche, cattedrali e parrocchie, esistenti fino al 1905. Ricadono quindi interamente sulle finanze pubbliche gli enormi oneri di conservazione praticamente dell'intero patrimonio chiesastico; patrimonio peraltro vincolato, nel senso che le chiese in Francia sono di proprietà pubblica ma per legge sono affidate in gestione all'autorità ecclesiastica (regime di *afféctation légale*) e non possono essere destinate ad altri usi se non attraverso un complesso procedimento amministrativo che prevede l'intervento anche del Consiglio di Stato<sup>30</sup>. Tali edifici non vengono quindi venduti ed è molto raro che siano destinati ad altri usi, ma è sempre più frequente che alcuni Comuni, non potendo più provvedere agli ingenti costi di conservazione di alcune chiese, procedono alla loro chiusura al pubblico, attendendo di fatto che il loro progressivo degrado giustifichi un definitivo provvedimento di demolizione per la tutela dell'incolumità pubblica, suscitando allarme e la crescente opposizione dell'opinione pubblica<sup>31</sup>.

## VII. La situazione normativa in Italia

La situazione in Italia è diversa e per certi versi più favorevole<sup>32</sup>.

A fronte di un enorme patrimonio chiesastico, di straordinario valore storico-artistico e disperso in modo capillare sull'intero territorio

nazionale, di cui costituisce un formidabile elemento di identità storica e culturale e di radicamento territoriale, fortemente avvertito come tale dalle comunità locali, la sua proprietà risulta distribuita tra più soggetti, pubblici ed ecclesiastici, sui quali ricadono i relativi oneri di conservazione.

Infatti, per effetto delle leggi ottocentesche soppressive degli enti religiosi, centinaia di chiese ex-conventuali, spesso di carattere monumentale e di grande pregio, oltre a numerosi conventi e abbazie, passarono allo Stato, che ne è tuttora proprietario, attraverso il Fondo Edifici di Culto (F.E.C.) e il demanio, soprattutto nel Centro e nel Sud Italia (ma si pensi qui a Bologna alle sole basiliche di S. Domenico, S. Giacomo Maggiore e Santa Maria dei Servi). I relativi oneri di manutenzione e conservazione gravano pertanto su di esso<sup>33</sup>.

Un certo numero di edifici di culto, un tempo annessi a conventi e monasteri ed appartenenti ad ordini religiosi caritativi ed ospedalieri, pure soppressi, passarono poi dallo Stato alle Regioni all'atto della loro istituzione negli anni Settanta del secolo scorso per effetto del trasferimento ad esse delle funzioni pubbliche in materia sanitaria ed assistenziale<sup>34</sup>.

Altre chiese e cappelle, spesso di grande pregio e annesse alle certose, sono di proprietà dei Comuni, in quanto proprietari dei siti cimiteriali e competenti in materia, e assorbono nell'ambito dei grandi complessi cimiteriali di carattere monumentale delle principali città

italiane o di piccoli cimiteri di campagna o di montagna.

Questa consistente porzione del patrimonio chiesastico in mano pubblica è peraltro vincolata, nel senso che per legge (art. 831, comma 2, cod. civ.) grava su di esso un vincolo di destinazione al culto pubblico che può cessare solo per disposizione dell'autorità ecclesiastica. Il legislatore del 1942 volle con ciò tutelare l'esercizio del culto popolare e al tempo stesso salvaguardare un grande patrimonio di valore storico-artistico, quello costituito dalle chiese ex-conventuali passate in proprietà dello Stato e o di altri enti pubblici, mettendolo al riparo da fenomeni di dispersione e degrado analoghi a quelli seguiti all'occupazione francese della penisola nei primi anni dell'Ottocento e alla legislazione eversiva ottocentesca<sup>35</sup>. Queste stesse ragioni hanno ispirato un regime fiscale particolarmente favorevole per tali edifici, i quali, fin tanto che siano destinati esclusivamente al culto, sono esenti da qualsiasi imposta a carico del proprietario, sia esso pubblico o privato<sup>36</sup>.

Quanto al patrimonio chiesastico di proprietà della Chiesa, ossia soprattutto delle diocesi e delle parrocchie, che ne rappresenta la parte più cospicua, esso gode in Italia di una importante fonte di finanziamento per i necessari interventi di restauro e recupero, costituito da una quota dell'otto per mille dell'intero gettito annuale dell'IRPEF (Imposta sul Reddito delle Persone Fisiche), su scelta dei

contribuenti, alla Chiesa cattolica e che questa può utilizzare, oltre che per il sostentamento del clero e per interventi caritativi in Italia o all'estero, per soddisfare "le esigenze religiose della popolazione", tra cui rientrano la costruzione di nuove chiese e la conservazione di quelle esistenti.

### VIII. Motivi di preoccupazione e nuove sfide

Pur in una cornice normativa di maggior favore, anche in Italia tuttavia non mancano motivi di preoccupazione per la tutela di questo grande patrimonio, derivanti sia dalla sua estensione sia dal peso crescente dei relativi oneri di conservazione e dalle previsioni in crescita del numero delle chiese non più utilizzabili per il culto, anche per la progressiva riduzione del personale religioso disponibile per la loro custodia. Motivi di preoccupazione ai quali anche la normativa di tutela sui beni culturali, cui accedono quasi tutte le chiese in Italia<sup>37</sup>, non sembra in grado di fornire risposte adeguate<sup>38</sup>.

Il censimento delle chiese avviato dalla CEI e in via di completamento potrà fornire le effettive dimensioni del problema a livello nazionale e regionale. Sulla base di esso sarà quindi possibile procedere con maggiore efficacia ad una pianificazione degli interventi di recupero, a livello nazionale e locale, fondata verosimilmente sulla preliminare distinzione tra gli edifici da conservare al culto e su cui investire e quelli da dismettere.

L'individuazione di quest'ultimi, come pure dei nuovi usi cui destinarli, andrà poi effettuata in concreto a livello locale da parte delle singole diocesi, in relazione alle esigenze di culto delle rispettive comunità e del clero disponibile e anche tenendo conto delle situazioni locali, che potranno suggerire le soluzioni più adatte ai singoli casi.

Per esempio in una città universitaria uno o più edifici di culto del centro storico, qualora opportunamente riadattati negli interni, potrebbero essere utilizzati anche come grandi spazi per aule di lettura o di studio per gli studenti, di cui si sente molto bisogno.

Ma si pensi anche al grande tema dell'ospitalità, che riguarda oggi non solo le comunità religiose cristiane formate da immigrati, ma anche le famiglie bisognose e la grande massa di rifugiati, dei quali Papa Francesco ha invitato pure le diocesi e le parrocchie a farsi carico. Ebbene alcune chiese dismesse, qualora opportunamente riadattate e fornite dei necessari servizi, anche di vigilanza, potrebbero forse essere utilizzate anche come strutture di prima accoglienza per alcune categorie di persone in stato di bisogno, adempiendo ad una funzione caritativa di servizio ai fratelli coerente con la loro destinazione originaria.

In questo senso tali edifici, al di là dei problemi che pone la loro eventuale riconversione ad altri usi, possono costituire un'importante risorsa, data la loro capillare presenza sul nostro territorio, per dare risposte ad esigenze

di nuovi spazi protetti all'interno del tessuto urbano od extraurbano, incrociando la vocazione caritativa della comunità ecclesiale con quella assistenziale e di ospitalità dell'intera comunità civile.

### **IX. Una piccola proposta: una fondazione diocesana per la gestione delle chiese dismesse**

In ogni caso sarà molto utile, per individuare nuove modalità d'uso per tali edifici che siano al tempo stesso rispettose della loro destinazione originaria e rispondenti ai bisogni emergenti sul territorio, metterli in rete, ossia inserirli in un circuito di relazioni e contatti tra le istituzioni sociali e pubbliche del territorio che consenta l'individuazione della migliore soluzione d'uso per ciascuno di essi. In tal senso potrebbero essere fonte di ispirazione, anche a livello locale, alcune esperienze straniere, come quella del Québec, in Canada, di forti tradizioni francofone, ove a seguito di un pubblico dibattito svoltosi su questo tema con l'intervento dei vari soggetti coinvolti (rappresentanti delle confessioni religiose e degli enti proprietari, delle comunità locali e del Governo), è stata proposta una moratoria sulla costruzione di nuovi edifici pubblici per dare la precedenza all'utilizzo degli edifici di culto dismessi ma ritenuti di rilevante interesse pubblico e, quindi, da conservare<sup>39</sup>.

In questa prospettiva potrebbe forse essere utile – seguendo un modello molto diffuso nel

mondo anglosassone<sup>40</sup> – anche la costituzione, magari a livello diocesano, di una fondazione cui conferire la proprietà e/o anche solo l'amministrazione degli edifici di culto dismessi, ciò al fine di conseguire una serie di obiettivi: alleggerirne l'amministrazione della diocesi e/o delle parrocchie, restituendo quest'ultime al perseguimento delle loro finalità proprie, religiose e di culto; consentire che la complessa gestione di questo ingente patrimonio immobiliare, anche in vista dell'eventuale alienazione o conversione ad altri usi di alcuni di tali edifici, avvenga secondo criteri più consoni alle esigenze del mercato immobiliare e alle sue regole, avvalendosi magari anche di clausole contrattuali volte a condizionare le scelte del potenziale acquirente o locatore al fine di evitare usi impropri<sup>41</sup>; coinvolgere nel suo consiglio di amministrazione alcuni rappresentanti delle istituzioni e degli enti territoriali (prefettura, università, camera di commercio, comuni della provincia, ASL, ASP, MIBAC, etc.), creando quindi una sede per lo scambio di informazioni e di proposte entro cui far maturare le soluzioni più rispondenti ai bisogni del territorio.

Una fondazione, quindi, non solo per una gestione più efficiente e per attrarre finanziamenti, pubblici e privati, anche mediante la costituzione di comitati di quartiere o a livello comunale per la raccolta di fondi finalizzati al recupero e alla ristrutturazione di chiese dismesse in vista di nuovi usi, ma

anche per creare quella rete di contatti di cui si diceva prima, essenziale per individuare gli usi più consoni e adatti alle esigenze dei singoli territori.

In tutto ciò sarà poi fondamentale, in termini di creatività e ingegno, il contributo dei singoli professionisti e in particolare degli architetti, cui spetterà in concreto con i loro progetti dare nuova vita ad edifici che sono parte integrante della nostra civiltà urbana e rurale e, spesso, anche della nostra storia, personale familiare e collettiva.

#### Note:

1. Su questo fenomeno sono già numerose le pubblicazioni e gli studi, che ne approfondiscono significato e implicazioni dal punto di vista ecclesiale, sociale ed urbanistico. Per un primo approccio al problema, con interpretazioni, dati e cifre del fenomeno riferite all'Italia e ad alcuni paesi per lo più europei, cfr. G. Zizola, A.A.A. *Chiesa vendesi*, in *La Repubblica*, 2 dicembre 2009, pp. 35-37; L. Prezzi, *Francia. Far vivere le chiese. I molti significati degli edifici sacri*, in *Regno-att.*, 6/2009, 163-165; Id., *Costruire e dismettere*, in *Regno-att.*, 22/2006, 746; Id., *Le chiese dismesse*, in *Regno-att.*, 2/2006, 16-17. Per una prima analisi sotto il profilo giuridico, con particolare riferimento alla situazione e alla legislazione italiane ma non senza ampi riferimenti alla normativa canonistica e ad alcune significative esperienze di altri paesi, cfr. P. Cavana, *Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2010/1, pp. 49-74; Id., *Il problema degli edifici di culto dismessi*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*. Rivista telematica ([www.statochiese.it](http://www.statochiese.it)), aprile 2009, pp. 1-38 (anche in *Dir. Eccl.*, 2008, 1-2, pp. 31-62); Id., *Edifici dismessi*, in D. Persano (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 199 ss..
2. N. Bendavid, *Europe's Empty Churches Go Up for Sale*, in *Wall Street Journal*, Jan. 2, 2015; C. Bohlen, *An Afterlife for Europe's Disused Places of Worship*, in *The New York Times*, June 2, 2014, che inizia con queste parole: "When a church closes its doors, it is a sad day for its parishioners. When it is slated for demolition,

it is a sad day for the larger community".

3. Questo rischio è oggetto di specifica considerazione in Italia nell'Intesa del 2005 tra il Ministro per i beni e le attività culturali e il Presidente della CEI relativa alla tutela dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche (cfr. D.P.R. 4 febbraio 2005, n. 78 – *Esecuzione dell'intesa tra il Ministro per i beni e le attività culturali e il Presidente della Conferenza episcopale italiana, firmata il 26 gennaio 2005, relativa alla tutela dei beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/2005, 574 ss.), ove si prevede che "nel caso di calamità naturali" che coinvolgano tali beni "il vescovo diocesano trasmetta al soprintendente competente per materia e per territorio ogni utile informazione ai fini del sollecito accertamento dei danni e argomentate valutazioni circa le priorità di intervento, legate alle esigenze di culto" (art. 6, comma 5).

4. Nel corso della conferenza stampa di presentazione del ventennale della Pontificia commissione per i beni culturali della Chiesa (26 novembre 2006) mons. Gianfranco Ravasi aveva affermato che "di fronte alla caduta dei fedeli, quando ci sono chiese che non hanno particolare valore artistico e richiedono interventi improbabili, ci possono essere alienazioni e demolizioni", pur osservando che "bisogna essere molto cauti quando vengono finalizzate ad altre destinazioni". In tal senso aveva citato come uso improprio delle chiese dismesse il caso di una basilica sconosciuta in Ungheria e trasformata in un night club dove di sera sull'altare s'inscenava uno spogliarello (in [www.LaStampa.it](http://www.LaStampa.it)).

5. Cfr. G. Zizola, A.A.A. *Chiesa vendesi*, in *La Repubblica*, cit. Secondo l'Autore "calo della pratica religiosa, indebolimento istituzionale, travolgenti fattori di trasformazione dei vissuti collettivi hanno tagliato fuori per sempre alcune postazioni sacre, come vecchie stazioni ferroviarie su binari morti. La secolarizzazione si è abbattuta sul cattolicesimo e sul suo spazio sacro (...) e l'alleanza tra Chiesa e Mercato (...) presenta ora il conto: non solo il catasto delle chiese da vendere o rottamare, ma anzitutto la «chiesa superflua» analizzata da Heinrich Fritz. «Ovunque la Chiesa è per i più qualcosa di cui si può fare a meno per la significatività del vissuto quotidiano» ha scritto il teologo tedesco, «l'erosione del legame attacca soprattutto la Chiesa istituzionale, col risultato che la fede diventa volatile e la Chiesa perde di riconoscimento sociale»".

6. E' questa, secondo l'interessante articolo-inchiesta di G. Zizola, A.A.A. *Chiesa vendesi*, cit., p. 37, la posizione della Chiesa francese, nell'analisi di Claude Dagens, vescovo di Angoulême: "se la Chiesa ha continuato a farsi identificare con gerarchia e clero, era fatale che, venendo meno il clero in modo massiccio, non si trovassero preti sufficienti a gestire tutte le parrocchie. L'abbandono di alcuni campanili era il risultato matematico di

un errore strategico. E' il clericalismo che si morde la coda".

7. Da ultimo cfr. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 22 ss., che pongono a confronto le differenti esperienze dell'Europa e degli Stati Uniti nel rapporto tra modernità e secolarizzazione.

8. Per approfondimenti cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

9. Mette bene in evidenza, sia pure in forma problematica, questa tendenza ad una forte soggettivizzazione dell'esperienza religiosa, tipica della post-modernità, che può tradursi nel passaggio ad una sorta di religione personale, cfr. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 154 ss., ove ad un certo punto si osserva: "in effetti, le cattedrali europee sono fonte di tanta ispirazione, sono maestose, ma vuote. Sbaglia chi pensa che questo fenomeno equivalga ad un influsso calante della religione" (...).

10. Sono le parole del sociologo Giuliano Della Pergola, riportate da G. Zizola, A.A.A. *Chiesa vendesi*, cit., per il quale eventuali dimissioni di chiese non sarebbero che "un'operazione di buon senso": "questa transizione dell'identità – egli sostiene – è una prerogativa specifica dell'identità fluida del cristianesimo in ogni secolo e ha accompagnato continuamente la storia degli edifici di culto, a Palermo ci sono sinagoghe divenute prima chiese cristiane, poi moschee, in Spagna a Cordova questi cambi di identità sono comuni. Il cristianesimo si è installato con l'assimilazione di sinagoghe prima e da templi pagani poi, divenuti chiese cattoliche". Assai simile è l'analisi di mons. Loris Capovilla (*ibid.*), che invita ad affrontare il problema con serenità, ricordando le parole di Papa Roncalli quando era nunzio in Turchia di fronte alla scomparsa delle chiese antiche nella terra dei primi concili: "Non importa nulla. Venerare i luoghi anche se devastati, le memorie monumentali anche se rovine, ma non attaccarci a tutto ciò. Il regno di Gesù non è subordinato a ciò che nella stessa religione c'è di materiale, di esterno, di transitorio". Del resto, osserva il presule, in Italia "la dismissione di chiese è una storia che data almeno dal dopoguerra", citando esempi a Napoli e a Venezia. Prima di disfarsi delle chiese sante mons. Capovilla sarebbe per l'affidamento a Confraternite laicali o a piccole comunità monastiche, senza preclusioni per l'affidamento anche ad altre comunità religiose. In ogni caso le dimissioni dovrebbe essere accompagnate da strumenti giuridici che assicurino la destinazione pertinente dell'ex edificio sacro, vietandone utilizzi impropri.

11. Sul differente rapporto tra modernità e secolarizzazione in Europa e negli Stati Uniti, dovuto a ragioni storiche, ideologiche e istituzionali, è incentrato l'illuminante volume di P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, cit.

12. La più recente legislazione per la ricostruzione post-terremoto e quella antisismica ricomprende gli edifici di culto tra le infrastrutture strategiche per la popolazione, e i relativi interventi di recupero tra quelli da considerare prioritari nella pianificazione della ricostruzione complessiva dei territori colpiti dal sisma. In particolare la legge della Regione Emilia Romagna 21 dicembre 2012, n. 16. *Norme per la ricostruzione nei territori interessati dal sisma del 20 e 29 maggio 2012*, ha conferito priorità agli interventi conservativi e di ripristino delle "chiese e le altre opere parrocchiali relative alle attività di cui all'articolo 16, commi 1 e 2, della legge n. 222 del 1985" [cioè attività di religione e di culto e attività diverse], sia in quanto equiparate ai beni culturali pubblici, qualora abbiano valore di bene culturale; sia, in termini più ampi, in quanto tali opere sono state ricomprese espressamente tra quelle aventi natura di "edificio o infrastruttura di interesse strategico, indispensabile per la piena funzionalità dei servizi pubblici, alle persone o alle imprese" (art. 11, co. 7), attesa la loro fondamentale funzione di aggregazione civile e di supporto alla popolazione all'interno del tessuto urbano e soprattutto nei paesi e nei piccoli Comuni.

13. Nel *Preambolo* del Trattato sull'Unione Europea (versione consolidata), tra le motivazioni e i valori che hanno spinto gli Stati membri a porre le basi dell'Unione, compare la seguente affermazione: "(...); ispirandosi alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza e dello Stato di diritto (...)".

14. Emblematico in tal senso è il documento della Conferenza Episcopale Italiana, *I beni culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti*, Roma, 9 dicembre 1992, Bologna 1993, ove, nel quadro di una nozione molto ampia di beni culturali religiosi, si esprime un'evidente e prevalente preoccupazione di tipo conservativo, peraltro giustificata all'epoca dal rischio di degrado di gran parte del patrimonio chiesastico nazionale: "i responsabili degli enti ecclesiastici sono tenuti alla «conservazione» dei beni culturali di rispettiva pertinenza; essi, perciò, devono evitare che tali beni vengano danneggiati o vadano dispersi, anche per via di alienazione. L'alienazione dei beni culturali ecclesiastici, infatti, costituisce non solo un oggettivo depauperamento del patrimonio, ma anche un evento che incide in modo gravemente negativo (e irreversibile) su di essi: distaccati dal contesto fisico e funzionale di origine, tali beni perdono gran parte del loro significato, vengono esposti a usi incongrui e talora del tutto dissacranti, con grande scandalo dei fedeli. Per queste ragioni, dunque, l'alienazione dei beni culturali ecclesiastici è da evitare; può, semmai, essere consentito, con il benessere dell'autorità religiosa e civile competente, il passaggio di un bene, a titolo di deposito o anche per alienazione, da una chiesa ad un'altra chiesa".

15. In un'intervista di qualche anno fa mons. Timothy Verdon, consultore della Pontificia commissione per i beni culturali della Chiesa e storico dell'arte, ha invitato ad affrontare il tema delle chiese dismesse con sano realismo: "è solo realismo storico prevedere, là dove ci sono cambiamenti sociali, che una chiesa possa avere altre funzioni a causa di cambiamenti demografici, emigrazioni, che cambiano i volti di regioni, città, ma anche di piccoli quartieri". Del resto, ha aggiunto, "le chiese sono importanti. Ma su un piano strettamente teologico il rapporto che i cristiani devono avere con le chiese è del tutto differente, ad esempio, dalla totale sacralità che nell'Antico Testamento circondava il Tempio di Gerusalemme o che oggi, la Mecca, è per i musulmani. La vera chiesa per i cristiani non sono le cattedrali o le basiliche come S. Pietro, ma è la comunità di credenti in Cristo" (Verdon: *non è una sconfitta*, in *La Repubblica*, 2 dicembre 2009, 37).

16. Cfr. intervista a Mario Botta (*Botta: "Attenti a dismettere"*, in *La Repubblica*, 2 dicembre 2009, 37) ticinese, uno dei maggiori architetti contemporanei, che invita a grande cautela nella dismissione delle chiese non solo per il loro eventuale valore artistico, ma altresì perché una chiesa "non è mai un complesso casuale perché è sempre depositaria di una memoria storica. Anche la più vecchia ed abbandonata canonica di campagna può avere il suo valore"; "la chiesa non è mai un prodotto obsoleto che può essere venduto, riciclato o abbattuto a cuor leggero. Per le chiese deve valere la stessa attenzione che si ha per le antiche rovine che, a Roma, a Firenze o in tante altre città europee, sono conservate e accudite. Solo in casi estremi vanno sconsacrate e riadattate per altre funzioni sociali", come avvenuto a Venezia per alcune vecchie chiese sconsacrate.

17. Cfr. Council of Europe - Parliamentary Assembly, *Resolution 916* (9 May 1989) *on redundant religious buildings*, in <http://assembly.coe.int/Documents/>. Data l'importanza del documento si ritiene opportuno riportarne i passaggi centrali: "(...) aware of the very considerable number of religious buildings throughout Europe that no longer fulfil their original function and are therefore vulnerable through neglect to demolition or inappropriate transformation; (...) recalling the Council of Europe's statutory duty to safeguard the ideals and principles which are the common heritage of member states and to which religious buildings bear witness"; (...) pointing out that religious buildings are often of architectural and historical significance, and recalling its longstanding concern for the integrated conservation of this heritage and to ensure a future for our past; (...) believing that, when a religious building is no longer viable as such, efforts should be made to ensure a future use, whether religious or cultural, as far as possible compatible with the original intention of its construction; noting that a church or any other major religious building is often the focal point and central feature of a community and a local landmark,

and believing that sufficient time and encouragement should be given to such communities to rediscover a common interest and future role for such buildings; (...) calls on the responsible authorities (Church, government and local) to co-operate with interested organisations and experts with a view to: taking effective measures to preserve redundant religious buildings and secure wherever possible their appropriate future use; consolidating (in compatible computerized form) surveys of redundant religious buildings, of their architectural and historical significance, and of their current use (...); promoting projects for reuse and readaptation which are not incompatible with the original function of the building and do not cause irreversible alteration to the original fabric; providing funds or tax benefits for the restoration, repair and maintenance of religious buildings, whether in use or redundant, in order to ensure they are not abandoned; encouraging a more imaginative use of existing religious buildings; (...) encouraging the inclusion of redundant religious buildings in the redevelopment of cultural itineraries throughout Europe, and ensuring that the proceeds of cultural tourism are channeled into the preservation of the buildings tourists visit".

18. Cfr. Council of Europe - Commission permanente agissant au nom de l'Assemblée, *Recommandation 1484* (9 novembre 2000) *relative à la gestion des cathédrales et autres édifices religieux en activité*, in <http://assembly.coe.int/Documents/>, ove tra l'altro si osserva: "Les communautés religieuses ont une approche très différente en matière de patrimoine bâti. Certaines (comme les églises orthodoxes et catholiques) considèrent que les bâtiments et leur contenu sont sacrés. D'autres (comme la plupart des églises protestantes) sont très ouvertes à une utilisation multiple des lieux. Il conviendrait de respecter cette pluralité d'approches pour les grands édifices religieux encore en activité".

19. La tragica esperienza della frantumazione della ex-Jugoslavia e dei conflitti che ne seguirono ha poi, come noto, ulteriormente aggravato la situazione in quell'area, determinando la deliberata distruzione di molti edifici di culto di antica tradizione in cui si esprimeva la cultura e l'identità storica di popolazioni che si volevano sopprimere o scacciare da certi territori, nel quadro di aberranti progetti di pulizia etnica. In argomento, cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiese ortodosse tesoro da salvare*, in *Corriere della Sera*, 10 giugno 2008, 39.

20. In argomento cfr. S. Gignoux, *L'usure du temps menace le patrimoine religieux*, 4 janvier 2008 (in [www.la-croix.com](http://www.la-croix.com)), che descrive un quadro allarmante della situazione di conservazione delle chiese cattoliche in Francia, un numero crescente delle quali sono chiuse o abbandonate.

21. Cfr. J.-R. Van Der Plaetsen, *I dialoghi. Houllebecq & Finkelkraut. chi salverà l'Occidente*, in *La Repubblica. Nazionale*, 22 agosto 2015, pp. 53-55. Il dialogo tra i due intellettuali laici,

che prende spunto dalla crisi dell'identità francese e dal ruolo assunto dall'Islam in Francia, è quanto mai significativo in relazione proprio alla questione delle chiese dismesse: "M.H.: Lo spirito di conquista oggi è dalla parte dell'Islam. Ma a mio parere, Boubaker (rettore della Grande Moschea di Parigi e capo del Consiglio francese dei musulmani, ndr) ha commesso un errore suggerendo di donare all'Islam le chiese cristiane sconsecrate. Per quanto possa non essere più cristiana, tanto da non immaginare neppure di poterlo ridiventare, la gente ne sarebbe sconvolta. Tornare a essere cristiani sarebbe come far ritorno a casa dopo un lungo e penoso vagabondaggio. - A.F.: Penso anch'io, caro Michel Houellebecq, che la statistica e la sociologia non possono regnare da sole. Se si parla di identità si è sensibili alla storia, si è eredi di qualcosa. Ai musulmani si chiede dunque, come a tutti, di condividere con noi quest'eredità. E invece il più moderato tra loro propone di trasformare le chiese vuote in moschee gremite. Ne fa una semplice questione aritmetica. Ma si tratta di tutt'altra cosa, come ha scritto Denis Tillinac nel suo manifesto, che ho firmato. Vi si chiede che le chiese, per quanto deserte, restino tali"

22. Cfr. J.-R. Van Der Plaetsen, *I dialoghi. Houellebecq & Finkielkraut chi salverà l'Occidente*, cit., ove Alain Finkielkraut, replicando all'intervistatore che gli chiede ragione di questa posizione, condivisa da altri intellettuali e apparentemente in contraddizione con il loro noto agnosticismo ("Finkielkraut e Brukner [altro noto intellettuale laico] che firmano una petizione per salvare le chiese di Francia. Che ironia della storia"), osserva: "Ma è molto semplice. Quando giro per la Dordogna e visito le chiese di Coly e di Saint-Amand-de-Coly, per esempio, sono assolutamente soggiogato dalla loro bellezza. Non dicono niente di me, ma sono felice e riconoscente di vivere in un Paese dove il cristianesimo ha lasciato delle tracce tanto belle. E mi dico che ho il dovere non tanto di ripristinare l'identità cristiana della Francia, ma di vigilare affinché delle tracce così belle rimangano. Non mi verrebbe mai e poi mai in mente di cercare di cancellarle o di annetterle. La Francia non è più un Paese cattolico ma lo è stato, e questo passato rappresenta un dovere per tutti noi. Non abbiamo il diritto di tirare una riga sulla storia. Una civiltà che si rispetti non vive soltanto al presente".

23. Per approfondimenti cfr. P. Cavana, *Il problema degli edifici di culto dismessi*, cit., p. 10 ss.

24. Sulla natura e le finalità delle chiese nel cattolicesimo, cfr. Sacra Congregazione per il culto divino, *I concerti nelle chiese*, Roma, 5 novembre 1987, n. 5, ove si precisa che la chiesa è l'edificio "in cui la comunità cristiana si riunisce per ascoltare la parola di Dio, pregare insieme, ricevere i Sacramenti, celebrare l'eucarestia, e adorarla in esso come sacramento permanente. Le chiese pertanto non possono considerarsi come semplici luoghi «pubblici», disponibili a riunioni di qualsiasi genere. Sono luoghi sacri, cioè «messi a parte», in modo permanente, per il

culto a Dio, dalla dedicazione o dalla benedizione. Come edifici visibili, le chiese sono segni della Chiesa pellegrina sulla terra; immagini che annunciano la Gerusalemme celeste; luoghi in cui si attualizza fin da quaggiù il mistero della comunione tra Dio e gli uomini. Negli abitati urbani o rurali, la chiesa è ancora la casa di Dio, cioè il segno della sua abitazione fra gli uomini".

25. In argomento cfr. C. Cardia, *La condizione giuridica*, in D. Persano (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, cit., 23-24, 33, che suggerisce in tal caso di parlare piuttosto di "luoghi di culto, più limitati e ristretti rispetto alla nozione di edificio e privi del carattere della pubblicità, con tutte le conseguenze che ne derivano in termini di applicazione di una normativa concepita per altri obiettivi".

26. Sulla normativa del Codex, da ultimo cfr. F. Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, in *Quad. dir. eccl.*, 1/2016, p. 18 ss.; G. P. Montini, *La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni*, ibidem, p. 37 ss.; C. Azzimonti, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, ibid., p. 59 ss.

27. Per approfondimenti sui più recenti documenti di alcuni episcopati nazionali in materia, cfr. P. Cavana, *Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso*, cit., p. 49 ss.

28. Ibidem, loc. cit.

29. Cfr. P. Cavana, *Il problema degli edifici di culto dismessi*, cit.

30. In argomento cfr. Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics, *Rapport*, 20 septembre 2006 (c.d. *Rapport Machelon*), ove si precisa che tali edifici di culto sono soggetti ad un "régime de domanialité publique original (...) quasi figé et intangible", in quanto gravati da "une affectation [destinazione] culturelle gratuite, exclusive et perpétuelle" (cit., p. 30) che potrebbe cessare solo a seguito di complesse "procédures de désaffectation", per decreto del Consiglio di Stato e nei soli casi previsti dalla legge (scioglimento dell'associazione beneficiaria; cessazione della celebrazione del culto per oltre sei mesi consecutivi, salvo casi di forza maggiore; compromissione della conservazione dell'edificio o di beni culturali in essa conservati per insufficiente manutenzione; sottrazione di tali edifici alla loro destinazione; se l'associazione viene meno agli obblighi di carattere economico e alle prescrizioni relative ai monumenti storici, art. 13, l. cit.). Solo in presenza di un accordo tra proprietà pubblica e soggetto beneficiario, cioè l'autorità ecclesiastica competente, la *désaffectation* potrebbe aver luogo con "procédure amiable par arrêté préfectoral" (p. 35).

31. In argomento si veda l'articolo-inchiesta di S. Le Bars, "Peut-on démolir des églises?", in *Le Monde*, 13 settembre 2007, p. 3.

32. Sull'evoluzione della complessa legislazione sugli edifici di culto in Italia, sulle competenze regionali in materia e su alcune persistenti incertezze giurisprudenziali, da ultimo cfr. S.

Berlingò, *Edifici di culto e legislazione civile*, in *Chiesa e Stato in Italia. Nuovi studi di diritto ecclesiastico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 95 ss.

33. Sugli edifici di culto del F.E.C., cfr. Ministero dell'Interno. Direzione generale degli affari di culto (a cura di), *Il Fondo Edifici di Culto. Chiese Monumentali, storie, immagini, prospettive*, Roma 1997. Sull'origine storica di tale istituto cfr. G. Dalla Torre, *Il Fondo per il culto. Ascesa e declino di un Istituto giurisdizionalistico*, ibid., 9 ss. Gli edifici di culto del F.E.C. sono in larga misura riconducibili alla categoria dei beni culturali, in quanto tali soggetti a regime di inalienabilità (beni demaniali), mentre altri appartengono alla categoria dei beni patrimoniali indisponibili: su tutti grava infatti il vincolo di destinazione al culto di cui all'art. 833, comma 2, cod. civ. che "importa una compressione della facoltà di godimento di tali beni in relazione a codesto fine, che è realizzato dall'autorità ecclesiastica" (F. Finocchiaro, *Il Fondo Edifici di culto secondo la legge del 20 maggio 1985 n. 222*, ibid., 27).

34. Per esempio a Bologna appartengono alla sanità pubblica l'antica chiesa annessa all'Istituto ortopedico Rizzoli e il santuario di S. Maria della Vita in pieno centro storico, autentico capolavoro del barocco bolognese e che custodisce al suo interno veri tesori d'arte, tra cui il complesso scultoreo del Compianto sul Cristo Morto di Niccolò dell'Arca, e l'Oratorio, ove è custodito il Transito della Vergine di Alfonso Lombardi.

35. Per approfondimenti, cfr. P. Cavana, *Lo spazio fisico della vita religiosa (luoghi di culto)*, in V. Tozzi - G. Macrì - M. Parisi (a cura di), *Proposta di riflessione per l'emanazione di una legge generale sulle libertà religiose*. Atti del seminario di studio organizzato dalla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Salerno. Napoli - Fisciano, 15-17 ottobre 2009, Giappichelli, Torino 2010, p. 216 ss.

36. In argomento cfr. E. De Mita, *Il regime tributario*, in D. Persano (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, cit., p. 245 ss.

37. Per approfondimenti cfr. G. Feliciani, *Le chiese nel quadro della tutela del patrimonio culturale*, in D. PERSANO (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, cit., p. 255 ss.

38. Secondo una parte della dottrina nel nostro paese il problema delle chiese dismesse e dei nuovi usi "non indecorosi" cui destinarle si ridurrebbe in sostanza all'accertamento della loro natura di bene culturale o meno. Nel primo caso, infatti, "le condizioni normativamente previste in caso di trasferimento del bene – nonché, in generale, di utilizzo dello stesso – rendono difficilmente configurabili la maggior parte dei possibili usi indecorosi dell'edificio. La questione si presenta invece più complessa per gli edifici di culto che non siano beni culturali" (V. Marano, *Gli edifici di culto. Regime proprietario e atti di disposizione* (2016), in [www.chiesacattolica.it](http://www.chiesacattolica.it), pp. 5-6). Questa diagnosi, se pure corretta dal punto di vista normativo,

si ferma tuttavia ad un dato formale senza tenere conto della situazione reale, data dal numero crescente di chiese - quasi tutte qualificate in Italia come beni culturali - ormai inutilizzate per il culto, dagli ingenti e crescenti oneri economici richiesti per la loro conservazione e anche dalla continua diminuzione del personale religioso disponibile ad assicurarne la custodia e l'eventuale apertura al pubblico. In sostanza la mera qualificazione normativa come beni culturali della gran parte delle chiese nel nostro paese non è certo in grado di arrestare l'inevitabile processo di degrado cui rischia di andare incontro una parte crescente del patrimonio chiesastico se non si troveranno nuovi usi cui destinarle, in grado di rispondere a concrete esigenze delle comunità interessate. Come dimostrano le più di duecento chiese dismesse, abbandonate e poi depredate, nel solo centro storico di Napoli, quasi tutte aventi valore di bene culturale, e la critica situazione di molte chiese dismesse in Francia, ove l'attuale legislazione vincolistica, rendendo assai difficile convertirle ad altri usi, rischia di aggravarne in alcune zone del paese la già precaria condizione.

39. La proposta di moratoria, avanzata dai vescovi, è stata poi recepita nel rapporto conclusivo dei lavori della Commissione parlamentare dell'Assemblea nazionale (cfr. *Assemblée Nationale du Québec - Commission de la culture, Croire au patrimoine religieux du Québec. Rapport*, juin 2006, pp. 1-76, in [www.assnat.qc.ca/](http://www.assnat.qc.ca/)), la cui lettura risulta di grande interesse per le numerose proposte e raccomandazioni emerse anche sul piano urbanistico e fiscale. In argomento, cfr. P. Cavana, *Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso*, cit., p. 61 ss.

40. In Gran Bretagna opera dal 1969 il *Redundant Churches Fund*, istituito con il *Redundant Churches and Other Religious Buildings Act (1969)* con il compito di preservare, per conto dello Stato e della Chiesa d'Inghilterra, le chiese anglicane dichiarate in eccedenza e i loro arredi a motivo del loro interesse storico e architettonico. Il *Trust* diviene proprietario delle chiese che gli sono affidate e assume la responsabilità della loro manutenzione. Le sue principali fonti di finanziamento sono lo Stato, che vi partecipa in misura consistente, e la Chiesa anglicana, mentre altri finanziamenti provengono dagli enti locali, dalle associazioni professionali, da raccolte di fondi e da donazioni e legati della popolazione. Le chiese eccedenti di culto non anglicano sono pure affidate ad un *Trust*. In argomento cfr. D. McClean, *State financial support for the Church: the United Kingdom*, in AA.VV., *Stati e confessioni religiose in Europa. Modelli di finanziamento pubblico. Scuola e fattore religioso*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 82-83.

41. Da alcuni anni è possibile, in base al nuovo art. art. 2645-ter, cod. civ. (art. 39-novies, D.L. 30 dicembre 2005, n. 273, aggiunto dalla legge di conversione 23 febbraio 2006, n. 51), procedere alla trascrizione nei registri immobiliari, per renderli opponibili

a terzi, di eventuali vincoli di destinazione impressi ad un bene immobile per la "realizzazione di interessi meritevoli di tutela". Di tale disposizione ci si potrebbe avvalere sul piano negoziale in caso di alienazione a terzi di una chiesa dismessa al fine di evitare usi non consoni con la sua originaria destinazione. In argomento cfr. P. Cavana, *Lo spazio fisico della vita religiosa (luoghi di culto)*, cit., p. 220 ss.



## ***Formazione e caratteri costitutivi delle chiese diocesane nel territorio bolognese in età medievale e moderna***

### ***Training and constituent characteristics of diocesan churches in Bologna territory during medieval and modern times***

*“The future of churches” è un titolo che auspica una riflessione e un intervento concreto sull’ampio e articolato patrimonio architettonico e storico diocesano. Nel mio contributo desidero evidenziare i motivi e gli attori che hanno condotto alla formazione di questa singolare ed estesa rete di edifici ecclesiastici. L’ambito territoriale prescelto è quello del contado bolognese, spazio geografico nel quale le varie chiese mostrano nel loro excursus storico una pluralità di percorsi fondativi e l’inserimento all’interno di un sistema di relazioni costruito sul rapporto tra comunità e territorio. Comprendere i caratteri originali che presiedono la storia di tali chiese in rapporto alle comunità e ai territori di riferimento è dunque il primo passo per capire e intervenire in merito agli scenari attuali, sempre più polisemici ed ecumenici.*

*“The Future of Churches” is a title that calls for reflection and concrete action on the large and diocesan complex architectural and historical heritage. In my contribution I wish to highlight the reasons and the actors that led to the formation of this unique extensive network of church buildings. The selected geographical area is that of the Bolognese countryside, a geographical space in which the various churches show in their historical overview a number of foundational paths within a system built on the relationships between community and territory. Understanding the original characteristics that govern the history of a particular church and its relation to the communities and local areas is therefore the first step to understand and then take action on current situations with their wealth of meaning and ecumenical ties.*



**Domenico Cerami**

Dottore di ricerca in storia medievale presso l’Università di Bologna, socio della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna, coordinatore scientifico del Centro studi storici di Monteveglio (BO). Si occupa di storia monastica e del patrimonio storico-artistico diocesano partecipando al dibattito scientifico mediante numerose pubblicazioni.

Parole chiave: **Edifici di culto; Diocesi; Territori; Comunità; Paesaggio storico;**

Keywords: **Churches; Diocese; Territories; Communities; Landscape**

Il titolo scelto per questo convegno, pur richiamando in chiave problematica l'attenzione su una dimensione temporale prossima, contiene *in nuce* un chiaro e forte riferimento al passato e al presente degli edifici di culto diocesani. Appartengono alla dimensione del passato le ricerche orientate a tratteggiare gli sviluppi storico-architettonici dei singoli edifici consacrati. In questa prospettiva hanno assunto nel recente dibattito storiografico un ruolo predominante alcuni temi chiave: la questione delle origini, l'endiadi memoria-identità, i rapporti con il paesaggio storico e più in generale con il territorio, le relazioni con le comunità locali, il tema della committenza e la valenza artistico-architettonica, per rimanere a quelli più indagati.

Quanto al presente due sono le criticità che segnano il contesto culturale e religioso: il decremento delle vocazioni e la scristianizzazione della nostra società. Entrambe le questioni impongono in modo sempre più stringente alle autorità ecclesiastiche e a quelle civili, deputate alla tutela dei beni culturali, la necessità di un intervento ad ampio raggio sul vasto e articolato patrimonio edilizio. In particolare si fa strada la necessità di uscire dalla logica del provvedimento *ad hoc* sul singolo edificio. Si impone invece l'importanza di progettare e operare secondo un'ottica sistemica, sia per ciò che concerne il versante legislativo e

patrimoniale sia per quanto riguarda gli aspetti relativi al mantenimento e alla fruizione degli edifici, come tristemente ci ricordano i recenti terremoti del centro Italia. Il ventaglio dei contributi presentati nel corso del convegno ha offerto in tal senso suggerimenti e indicazioni che vanno sviluppati ponendo in sinergia i diversi attori, in particolare le comunità, espressione viva e partecipata del rapporto istauratosi nel tempo tra l'edificio consacrato e la popolazione locale, e le diverse componenti del mondo ecclesiastico. Lo stesso termine *ecclesia* (assemblea) suggerisce il ruolo centrale assunto dalle comunità verso quanto afferisce alla liturgia, alle forme di devozione partecipata, all'accoglienza dell'altro, alla volontà di ritrovarsi in un luogo che accolga e conservi il messaggio cristiano. Ecco perché la chiesa, intesa come edificio, è sotto questo aspetto un elemento centrale del paesaggio storico. Essa racchiude ed esprime una pluralità di significati in ordine ai concetti di sacro, comunità, condivisione, alcuni dei quali oggi gradualmente dispersi o stemperati da rivolgimenti sociali, economici e demografici. Allo stato attuale gli interventi proposti o attuati sulle chiese diocesane riguardano progetti di recupero, riuso funzionale, riqualificazione, accoglienza, assegnazione ad altre Chiese cristiane. Si tratta nel complesso di soluzioni eterogenee non sempre in linea con la storia dei singoli luoghi di culto, come testimoniano le modalità di fruizione attuate

all'interno di certi circuiti turistici capaci di alterare significati, origine e memorie di questi luoghi. Il riferimento va all'ampio e poco originale spettro delle iniziative che appartengono alla «storiografia delle pro loco» e delle vie francigene<sup>1</sup>. In tale contesto quale compito spetta allo storico? Quale contributo può offrire una ricerca storica attenta e seria alle esigenze del presente e agli scenari futuri che si profilano? Le proposte, più che risposte, che gli storici possono mettere in campo sono molteplici e non possono prescindere da uno studio interdisciplinare. Inderogabile è, anzitutto, la ricerca storica che ha come oggetto di studio la formazione e i caratteri originali che presiedono e caratterizzano la costruzione e lo sviluppo del tessuto ecclesiastico diocesano. I dati raccolti ed elaborati possono fornire quadri generali sui singoli contesti geografici, chiarire i termini cronologici della fondazione e dei restauri occorsi nel tempo, individuare committenti e maestranze attive nei vari cantieri, segnalare eventuali tipologie architettoniche ricorrenti, ampliare le conoscenze sulle forme devozionali e santorali locali, documentare sistemi organizzativi relativi alla densità e distribuzione degli edifici. Le informazioni, una volta integrate con quelle elaborate da altri settori disciplinari (architettura, archeologia, diritto canonico, geografia), possono contribuire a formulare in modo più attento e fondato una serie di percorsi volti a un recupero, una progettazione

e una fruizione capaci di rispettare origini, cambiamenti, significati e funzioni dei vari edifici.

In questa prospettiva di studio si pone il presente contributo che, in primo luogo, desidera fermare, sebbene schematicamente, l'attenzione sullo sviluppo storico e la tipologia dei singoli edifici, fornendo elementi di classificazione e di cronologia, e in seconda battuta vuole evidenziare i rapporti istituiti da questi con il territorio in cui sono ubicati. Come caso di studio è stata scelta la diocesi di Bologna, in particolare i territori montani e di pianura entro i cui confini si concentra quasi l'80% degli edifici di culto diocesani.

### Dal passato al presente

Nell'ampio orizzonte temporale che inquadra questa prima sezione si inseriscono due aspetti chiave: la fondazione e le vicende storiche degli edifici di culto diocesani e il loro significato e destino corrente. Da un lato, senza pretese di esaustività, si evidenziano i quadri generali entro i quali matura l'istituzione, l'ubicazione e la distribuzione degli edifici secondo una divisione per tipologia che tiene conto delle differenti scale cronologiche. Dall'altro lato, si evidenziano i fattori che caratterizzano queste costruzioni come singole realtà pastorali e come poli d'aggregazione territoriali.

### Chiese private

La formazione del tessuto ecclesiastico

diocesano poggia per i secoli VI-XI sull'azione promossa da un composito numero di attori, talvolta agenti in condominio. Spiccano tra i fondatori: il vescovo, i consorzi di presbiteri o di canonici riuniti in esperienze di vita comune, le comunità, l'aristocrazia rurale, i ricchi proprietari terrieri. Tra i più attivi e documentati vi sono i canonici, non sempre pievani, distribuiti in modo disomogeneo nel territorio bolognese (S. Maria di Monteveglio, S. Apollinare di Vallata, S. Maria in S. Giovanni in Persiceto, S. Maria di Reno)<sup>2</sup>. Non meno numerose sono le chiese e le cappelle altomedievali costruite da privati e comunità in prossimità di piccoli agglomerati demici, lungo le principali vie di percorrenza, all'interno dei *castra* (villaggi fortificati). In linea generale per questi edifici rintracciamo nelle fonti altomedievali la persistenza di culti legati alla presenza bizantina o alla tradizione orientale (Apollinare, Mamante, Michele, Teodoro, Pietro, Vincenzo, Lorenzo, Stefano), al santorale di matrice monastica (Colombano, Martino, Benedetto) o vescovile (Geminiano, Donnino)<sup>3</sup> e alla sempre robusta e diffusa devozione mariana.

Sotto il profilo giurisdizionale la città e il suo territorio, in larga parte posto sotto il controllo dell'arcivescovo di Ravenna e dei presuli di Modena e di Pistoia, sono vasi comunicanti e in continuo dialogo con le forze che esercitano nelle aree periferiche una vasta e variegata gamma di poteri<sup>4</sup>. In questo contesto,

decentrato rispetto alla città ma in continuo dialogo, vengono fondati diversi *eigenklöster* e numerose *eigenkirche*, talvolta divise in quote, ricordate nelle fonti documentarie come *ecclesiae propriae*<sup>5</sup> dotate di arredi sacri, benefici, oltre che ad essere indicate come punto di raccolta di canonici e decime. Nell'insieme non costituiscono alcuna rete organizzata, poiché vengono edificate sulla base di un'azione personale o collettiva, anche se tra XI e XII secolo entrano a far parte delle reti monastiche o divengono dipendenti dalle pievi. Nascono così forme di organizzazione capillari come quella che approntata per la riscossione della decima da parte delle pievi, chiese matrici detentrici di particolari poteri e prerogative in materia religiosa<sup>6</sup>.

In questo scenario si inseriscono una serie di bolle papali, false o interpolate, che dalla seconda metà del secolo XI insistentemente tentano di costruire una memoria documentaria capace di sancire l'estensione dei possessi e dei diritti del presule sul vasto e ramificato tessuto degli edifici di culto. Tali documenti risultano preziosi per il quadro generale che offrono in merito alla diffusione delle chiese rurali e all'organizzazione territoriale che da essa discende o che le include. La crescita del numero delle chiese rurali, delle cappelle e degli oratori si può intravedere attraverso la consultazione delle carte private bolognesi più antiche, secoli X-XI, che documentano un insediamento

ecclesiastico diffuso nei comprensori vallivi a ovest di Bologna (Reno-Samoggia), nell'agro persicetano e nei territori di pianura a ridosso della città. La fase più matura di questa crescita, secoli XIV-XV, è propedeutica ad una diffusione del sistema parrocchiale e può essere agevolmente ricostruita esaminando gli elenchi delle decime e gli estimi ecclesiastici<sup>7</sup>.

### **Chiese monastiche e conventuali**

Nel variegato insieme degli edifici di culto trovano posto anche le ex chiese monastiche e conventuali, purtroppo oggetto a più riprese di restauri impropri che ne hanno alterato la percezione architettonica ed estetica<sup>8</sup>. Per il campione bolognese non disponiamo di uno studio di sintesi in grado di evidenziarne i caratteri storici e le peculiarità architettoniche<sup>9</sup>. Più conosciuto e indagato è invece il versante degli studi volti a inquadrare il ruolo istituzionale assunto da abbazie e monasteri sugli edifici di culto di matrice ecclesiastica<sup>10</sup>. Le poche monografie dedicate alle comunità monastiche e canonicali hanno generalmente trascurato di indagare in modo approfondito gli edifici chiesastici aggregati a canoniche e cenobi, mentre maggiore attenzione è stata riservata alle chiese francescane e domenicane.

Dietro ai cambiamenti occorsi a tali edifici si possono individuare strategie e interventi coordinati dalle autorità ecclesiastiche? Esiste una volontà o progettualità che operi

in modo sistemico su questa tipologia di chiese? In linea generale le fonti tendono a escludere un indirizzo progettuale d'insieme, tuttavia a particolari altezze cronologiche – semplificando: il Rinascimento, la Riforma conciliare tridentina<sup>11</sup>, il Barocco e la fase successiva alle soppressioni napoleoniche – gli interventi normativi e politici diretti a disciplinare le arti figurative ebbero non pochi riflessi anche sugli aspetti liturgici, devozionali e sull'impianto architettonico. Si tratta di processi iniziati nella seconda metà del Trecento a seguito dell'istituto della commenda e per via della contrazione del numero dei monasteri, in parte mitigato dall'affermazione di nuove famiglie monastiche e canonicali (Olivetani, Celestini, Canonici Lateranensi)<sup>12</sup>. Di quel periodo gli estimi ecclesiastici e le *Rationes decimarum* (1300-1449) forniscono un quadro abbastanza dettagliato riguardo la diffusione e la distribuzione territoriale degli edifici di culto. Viene inoltre documentata la presenza di chiese, si pensi a S. Martino e S. Giovanni di Sarmada nel territorio montevegliense e S. Vitale in curte Reno oggi Calderara di Reno, un tempo aggregate a monasteri e ora poste sotto il controllo pievano. Un destino che si estende anche alle chiese dei monasteri soppressi nel 1796 (S. Maria in Strada, S. Elena di Sacerno, S. Cecilia della Croara, S. Maria Assunta di Monteveglio, S. Lucia di Roffeno). A tempi più recenti risalgono invece situazioni di degrado (S. Lucia di Settefonti), distruzione (S. Maria del

Camaldolino) o di cambio della destinazione d'uso (Ss. Fabiano e Sebastiano del Lavino, luogo espositivo – sede convegnistica).

Il quadro odierno aggiunge a queste situazioni limite le difficoltà gestionali e organizzative dettate dalla carenza di sacerdoti. Onde evitare la dispersione di questo patrimonio, il ritorno di restauri non guidati da un attento e serio recupero filologico, occorre procedere sulla scorta di uno studio interdisciplinare e problematico che coniughi le ragioni e le conoscenze storiche alle pratiche ed esigenze giuridiche, culturali e liturgiche che connotano i differenti edifici di culto diocesani. In questa particolare condizione culturale e politica quale genere di studi e di strumenti lo storico può approntare per un recupero misurato e corretto di questi edifici? Quale network di interventi è possibile progettare per i territori e gli edifici di culto di origine monastica-conventuale, come quelli ubicati lungo le aree di strada Reno-Samoggia o quelli dislocati nei comprensori vallivi Idice-Savena? Nel medio periodo occorre misurarsi nella prospettiva di una progettualità che agisca nella dimensione del concetto di paesaggio storico nelle sue diverse espressioni, declinazioni, forme e interazioni<sup>13</sup>. È pertanto necessario potenziare l'acquisizione di informazioni sui singoli edifici, costruire banche dati, implementare gli interventi di recupero su base interdisciplinare e puntare al recupero di tali edifici nell'ottica di una rete capillare dei luoghi di accoglienza,

di ospitalità, di ristoro spirituale, incentivando processi di ri-costruzione in modo concreto, rispettoso e partecipato fuori dalle distopie storiografiche incentrate sulle categorie memoria-radici-identità o su dannosi stereotipi storici divenuti verità utili a un certo *modus operandi* e a una certa visione commerciale. La migliore storiografia medievistica per ovviare a queste modalità ha negli ultimi anni ampiamente illustrato per singole aree campione l'importanza di leggere in ambito locale, senza visioni e pretese localistiche, l'esistenza e la valenza per gli edifici consacrati di micro-reti a forte connotazione insediativa. Si pensi alle aree di strada in cui sono presenti ospitali-monasteri-chiese coordinati su singoli segmenti viari e in precise trame insediative in profonda interazione con ampie e composite reti monastiche<sup>14</sup>. Purtroppo nel campione territoriale bolognese diverse chiese monastiche, simbolo del «vivace medioevo degli enti religiosi e del loro impegno sociale»<sup>15</sup>, sono ormai scomparse da tempo o sono state affidate a nuovi ordini religiosi che hanno parzialmente rimodificato l'aspetto architettonico, meno quelli liturgico e pastorale. Le restanti, poste alle dirette dipendenze del clero diocesano, restano invece in sofferenza per ciò che concerne il mantenimento e l'apertura a detrimento delle comunità e dei nuovi frequentatori. Per queste urge un'azione coordinata e rapida che ne tuteli la storicità e ne potenzi la fruizione secondo una logica

capace di coagulare intorno a un progetto corale i diversi attori attivi sul territorio, teatro di scambi e interazioni, superando con uno sguardo più largo i termini localistici. Questi edifici, insieme ai monasteri, sono forse quelli che oggi si propongono come modelli, cerniere culturali, laboratori del rapporto tra le istituzioni monastico-ecclesiastiche e le fragili dinamiche sociali vissute dalle comunità. In tal senso, per rimanere ai segmenti cronologici più vicini, come non citare la disarticolazione del tessuto sociale post evento sismico, lo spopolamento, l'immigrazione, la denatalità, tutti fattori che si accompagnano e convivono con l'arrivo di particolari categorie di visitatori e turisti, alla ricerca del sacro o di nuove forme di spiritualità, oltre che con il circuito turistico dei camminamenti più o meno francigeni. Anche per queste ragioni bisogna ripensare i modelli culturali e istituzionali che presidono la morfologia degli interventi fin qui adottati proiettandosi in una dimensione che condensi bisogni, urgenze e proposte all'interno di azioni sistemiche.

### **Pievi e parrocchie**

Di segno storiografico opposto ai casi precedentemente riassunti è la condizione di studi inerente le pievi bolognesi<sup>16</sup>. Le cinquanta pievi che coprono in modo capillare l'intero territorio diocesano, distribuite equamente tra pianura e montagna, hanno nel diploma di Carlo Magno dell'801 per la pieve di S.

Mamante di Lizzano, contesa tra l'abate di Nonantola e il vescovo di Bologna, una prima significativa attestazione documentaria. Di seguito vengono documentate 7 pievi per il IX secolo, 12 per il X secolo, 12 per l'XI secolo, 10 per il XII secolo e 8 per il XIII secolo (Fig.1). Di per sé le pievi non costituirono una rete strutturata e interdipendente, piuttosto una forma compiuta di tipo organizzativo prese corpo nelle relazioni tessute dalla pieve con le chiese, le cappelle e gli oratori dipendenti. Nei documenti privati del secolo XI risultano attestate fuori dall'ambito urbano 17 circoscrizioni pievane, 12 poste in pianura e 5 in area appenninica, al cui interno sono menzionate 24 chiese e 5 oratori, nello specifico 24 edifici sono ubicati in pianura e solo 5 nella fascia appenninica. Si tratta ovviamente di un'analisi parziale che non tiene conto delle informazioni presenti in fonti coeve conservate in archivi non bolognesi o delle citazioni contenute nella documentazione pubblica<sup>17</sup>.

Le pievi sono dunque l'asse portante della Chiesa bolognese nel territorio extraurbano ponendosi come istituzione pubblica riconosciuta dal potere civile ed ecclesiastico. Con il termine *plebs* si indicava «l'organizzazione delle cure d'anime nelle campagne, la circoscrizione territoriale entro la quale il clero della pieve esercitava l'azione pastorale, e la popolazione cristiana lì residente, tenuta al pagamento della decima»<sup>18</sup>. Le pievi, come

ha evidenziato Augusto Vasina, accogliendo le riflessioni di Cinzio Violante, si configuravano come «realità proprie della storia della chiesa medievale, nelle loro molteplici e mutevoli connessioni da un lato coi poteri pubblici, colla nobiltà nelle sue varie manifestazioni signorili, colle comunità locali, e dall'altro lato coi vescovi, colle canoniche e coi monasteri, in un intreccio assai fitto di relazioni fra elementi privati e pubblici, personali e territoriali». Si configurò in tal modo un preciso ambito territoriale di giurisdizione all'interno del quale la pieve si correlò con il sistema della chiesa privata (civile e monastica), con la presenza di monasteri esenti, resistendo all'investitura laica o alla concessione in beneficio della pieve, specie nell'area collinare e montana dove più radicati e robusti erano gli interventi dei signori laici. In questo ambito la pieve si affermò come luogo di «interrelazione fra chierici e laici» divenendo luogo per atti notarili, assemblee, giuramenti, negozi.

Quanto ai numeri su cui poggiava il rapporto tra la chiesa pievana e le cappelle dipendenti valga come caso di studio la pieve di S. Maria Assunta di Monteveglio. La chiesa, ubicata nel territorio della Valle del Samoggia, era punto focale di un'area di confine tra le diocesi di Modena e di Bologna e snodo in un'area di strada segnata da vie di percorrenza monastiche, da itinerari di pellegrinaggio e da una ramificata arteria stradale per gli scambi commerciali con il modenese e la

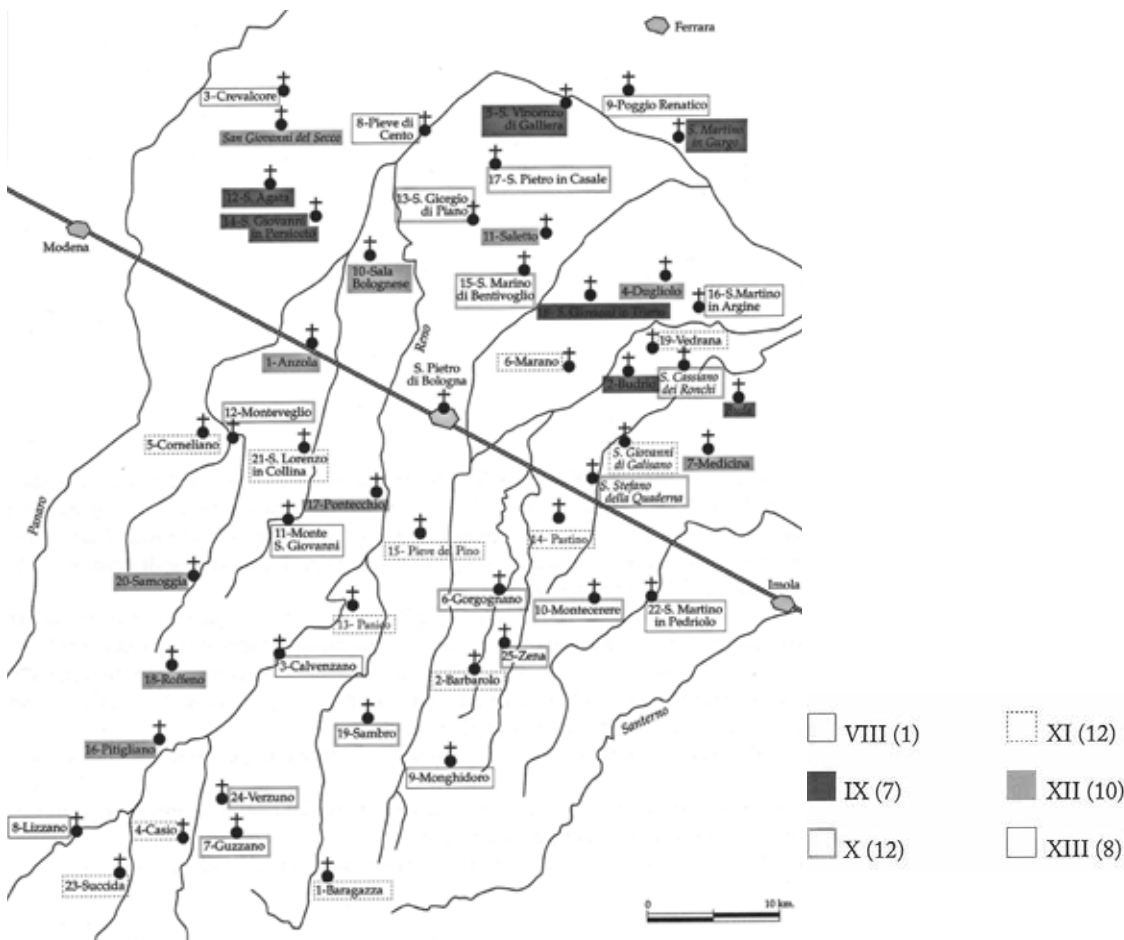


Fig. 1 Mappa delle pieves della diocesi di Bologna

Tuscia. In questo contesto erano presenti tre pievi (Monteveglia, Samoggia, Cornelianò), i possessi di diversi monasteri (cenobi cassinesi di fondazione longobarda, S. Maria in Strada, S. Pietro, S. Silvestro di Nonantola, SS. Fabiano e Sebastiano, Roffeno) e di una canonica non pievana (S. Apollinare di Stagnano, oggi Castello di Serravalle). In tale contesto i primi edifici di culto vennero promossi dai monaci nonantolani, dall'aristocrazia rurale e da ricchi proprietari terrieri. La presenza delle tre pievi costituì una prima robusta ossatura per l'organizzazione della trama degli edifici di culto e di accoglienza che in modo puntiforme coprivano un territorio caratterizzato da cinque nuclei demici (Bazzano, Samoggia, Monteveglia, Cornelianò, Crespellano) e da un insediamento sparso.

Esaminando i decimetri trecenteschi constatiamo che la pieve di S. Andrea di Cornelianò (Montebudello) contava su due cappelle, quella di S. Giorgio di Samoggia su otto, infine quella di S. Maria Assunta di Monteveglia disponeva di una rete incentrata su un numero di cappelle compreso tra le 45 del 1300 e le 65 del 1408. Una cifra cresciuta progressivamente nel tempo, infatti il primo elenco, inserito nel privilegio di papa Eugenio III, datato 24 novembre 1150, elencava sedici cappelle a fronte delle sei contenute in un elenco stilato nel 1783. Diversi edifici risultavano ubicati nella contigua val Lavino dove nel 1300 la pieve di S. Lorenzo in Collina

controllava 19 edifici e quella di S. Giovanni Battista di Monte S. Giovanni altri 10. Altre chiese, sempre dipendenti dalla pieve montevegliense, si trovavano e nella pianura a ridosso della via Emilia. In questo ambito territoriale esercitava il suo controllo la pieve di S. Giovanni in Persiceto che nel 1392 estendeva il suo controllo su ben 35 cappelle<sup>19</sup>. Di questo consistente e variegato insieme di edifici di culto oggi in val Samoggia sono presenti: 20 parrocchie, 4 chiese sussidiarie, una chiesa minore, quattro santuari e dieci oratori, oltre a un certo numero di oratori privati.

Questa consistenza numerica, frutto di un composito processo di sedimentazione storica, nasce in scia al fenomeno della trasformazione di molte chiese e cappelle in parrocchie. Oltre al Comune, espressione di libertà in chiave governativa, le popolazioni cercarono anche in ambito ecclesiastico di affermare la propria volontà e unicità. La ricerca di questa autonomia prese avvio agli inizi del Duecento quando accanto al sistema plebanale si fece strada gradualmente quello parrocchiale. I due concili ecumenici, lateranense III (1179) e lateranense IV (1215) fondarono e regolarono con norma universale il *parrochialium ecclesiarum regimen* che articolava il sistema pievano in un rapporto pastorale più costante e stabile e portava le parrocchie sotto la giurisdizione del vescovo e del Capitolo della cattedrale. Il sistema pievano venne così minato e depauperato, crollando definitivamente

durante il periodo del concilio di Trento 1545-1563. Nel 1596 si giunse al sistema pastorale per parrocchie e all'introduzione di vicariati foranei in cui il vicario controllava le pievi. La persistenza ancora oggi, per ragioni amministrative e pastorali, dei vicariati ha portato alla costruzione di una rete più salda e articolata su cui è possibile operare in una logica d'intervento sistemica.

### ***Gli oratori delle confraternite laiche***

Nel panorama degli edifici di culto diocesani vi sono anche gli oratori istituiti dalle confraternite laiche a partire dalla seconda metà del Cinquecento<sup>20</sup>. Diversi di questi furono demoliti (S. Maria delle Rondini di Monteveglia), alcuni si conservano (Calcara, Medicina, Porretta, Capugnano e Castelluccio), altri hanno ampliato la destinazione d'uso (Oliveto) pur ospitando ancora funzioni religiose. Le particolarità liturgiche, giuridiche, culturali di questi edifici, attigui o prossimi quasi sempre alla chiesa parrocchiale, li hanno visti nel secolo passato assolvere a una pluralità di funzioni (magazzini, sedi per convegni, sedi per mercatini di beneficenza) distanti da quelle originarie. Si tratta dunque di edifici per i quali si pone la necessità di una progettualità capace di riconsiderarli all'interno di un utilizzo più articolato delle funzioni originarie, ma nel rispetto delle linee architettoniche e della non trascurabile dotazione artistica, come accade da tempo per molti di quelli urbani

(S. Cecilia, S. Rocco, S. Giovanni Battista dei Fiorentini, S. Maria della Vita). Il largo impiego per finalità culturali e turistiche sembra allo stato attuale accreditarsi come una delle proposte più avanzate per ciò che riguarda la loro fruizione, conservazione e valorizzazione, come testimoniano alcuni circuiti cittadini.

### ***I santuari***

L'ultima tipologia di edifici di culto diocesani di cui trattiamo sono i santuari, sorti in larga parte tra il XVI e il XVII secolo e dedicati soprattutto al culto mariano. Nell'area appenninica se ne contano 27, mentre 14 sono quelli attestati in pianura (Fig. 2). Tra i motivi che originano la costruzione di un santuario troviamo: lo stretto legame con una realtà strutturata come quella del pellegrinaggio (Montovolo), oppure con un'apparizione, una grazia ricevuta, un evento miracoloso, o ancora con la venerazione per un'immagine sacra<sup>21</sup>. Si tratta di un fenomeno disciplinato dall'autorità ecclesiastica alla fine del Quattrocento in taluni casi istituzionalizzando luoghi o edifici dove il culto mariano era già diffuso presso la popolazione (Montovolo, Sasso Marconi, Madonna del Poggio in S. Giovanni in Persiceto, Le Mogne). La natura particolare del loro portato devozionale li rendono mete molto frequentate (Montovolo, Madonna del Faggio, Madonna dell'Acero, Madonna dei Frascari, Madonna del Sasso), anche se il retaggio storico che li accompagna si è impoverito tanto

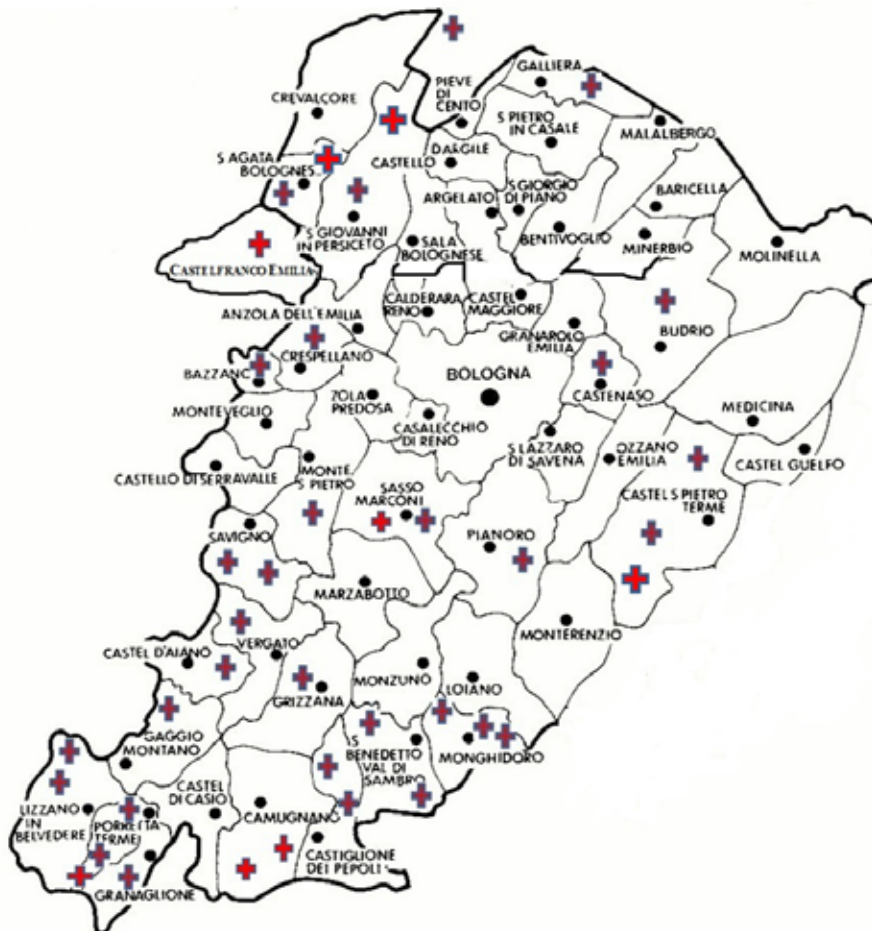


Fig. 2 Mappa dei santuari mariani della diocesi bolognese



che, fatta eccezione per le feste di rito, risultano sovente mete turistiche d'ambito locale o al più interregionale (Boccardiro). La loro sussistenza sembra meno fragile rispetto a quella di altri edifici di culto stante la loro atipicità e la costante frequentazione. È comunque auspicabile anche per questi la costruzione di una proposta di mantenimento in stretta sinergia con le realtà associazionistiche e le comunità locali ad esse prossime.

### Dal presente al futuro

Avviandomi alla conclusione vorrei indicare sotto il profilo squisitamente storico quelli che mi sembrano i temi centrali per il destino degli edifici di culto sia in termini di significato che in rapporto alla loro sopravvivenza materiale. Il censimento del 2015 attesta la presenza nel territorio bolognese di 692 edifici di culto diocesani dei quali oltre l'80% risulta ubicato fuori dalla città, in particolare quasi la metà si trova in ambito appenninico. La suddivisione di tali edifici per tipologia, secondo i criteri attualmente in uso, registra: 570 chiese, 101 oratori, 7 cappelle, 7 santuari, 5 basiliche, 1 palazzo vescovile e 1 seminario. La divisione per qualificazione indica la presenza di 410 parrocchie, ripartite in 15 vicariati foranei (4 per l'area collinare e montana, 5 per la città e 6 per la pianura), 254 chiese sussidiarie, 9 santuari, 7 rettorie, 3 basiliche, 2 chiese confraternali, 2 chiese abbaziali, 1 chiesa periferica, 1 chiesa vescovile, 1 chiesa conventuale, 1 chiesa

cattedrale, 1 seminario.

Da tale ripartizione emergono in modo chiaro alcuni elementi strutturali: la persistenza di una diffusione capillare degli edifici di culto diocesani, la crescita, la densità e la ramificazione del sistema parrocchiale rispetto a quello pievano, la sedimentazione storica degli edifici minori negli ambiti periferici, l'affermazione della distrettuazione vicariale come secondo sistema organizzativo dopo quello parrocchiale. Si tratta nel complesso di temi analizzati in modo eterogeneo dalla storiografia bolognese incline ad un approccio monografico piuttosto che ad uno studio di sintesi in chiave problematica e ad una lettura capace di allargare lo sguardo ai grandi temi e ai processi generali che hanno coinvolto il territorio e la città sul lungo periodo<sup>22</sup>.

Il genere di studi di cui disponiamo si pone come obiettivo primario la ricostruzione lineare delle vicende storiche occorse al singolo edificio, condotta impiegando un ampio spettro di fonti (documenti pubblici e privati, elenchi delle decime ed estimi ecclesiastici, visite pastorali, cartografia storica, relazioni manoscritte dei parroci, letteratura odeoponica di matrice ecclesiastica). Si tratta di contributi che forniscono preziose informazioni sulla storia materiale, sugli aspetti amministrativi, sull'impiego liturgico e in casi fortunati sulle relazioni con il paesaggio storico, la comunità e il territorio. Restano tuttavia taciuti i temi e le emergenze affrontate in questo convegno

da diverse latitudini geografiche e orizzonti culturali.

Gli storici dopo aver arato i campi del passato e aver lavorato sul presente come luogo e misura del confronto con il passato, non sembrano interessarsi se non con giusta cautela al rapporto passato-futuro. I più avveduti si tengono lontani dalla cronaca spicciola del presente che vuole ergersi a storia e affrontano il futuro solo in termini interrogativi. I medievisti, come nel caso di chi scrive, si pongono nell'ottica di evitare distorsioni interpretative come quelle dettate dalla storia predittiva scandita da un progresso lineare, dalla circolarità degli eventi o dal concetto di storia utile. Detto ciò, rimane fondamentale per lo storico fornire, sulla base delle conoscenze acquisite e vagliate in stretto rapporto e scambio con gli altri studiosi delle scienze umane, strumenti e informazioni per decifrare le singole realtà, i punti di contatto, gli snodi tematici e spingendoci oltre le categorie generali che possono costituire le basi per organizzare e sostenere quella pluralità di interventi che il presente impone e il futuro richiede.

Non esistono ricette sicure e occorre essere consapevoli che i nuovi scenari richiedono, oltre a strette e ineludibili forme di collaborazione tra società civile e autorità diocesane, tempi non troppo dilatati e forme di sperimentazione puntuali. Gli ultimi anni hanno infatti visto affermarsi nelle

aree periferiche forme di concentrazione demografica sui poli meno distanti dall'area urbana o dai centri economici, ciò è avvenuto a detrimento di un insediamento ecclesiastico sparso e disarticolato sotto il profilo geografico. Questa polarizzazione demica post industriale, la scarsità di vocazioni, il progressivo spopolamento degli insediamenti più marginali sono condizioni che spingono nella direzione di una nuova e più articolata forma di incontro tra comunità e autorità civili ed ecclesiastiche, tra studiosi e operatori culturali non solo in termini di tutela e fruizione degli edifici di culto.

Le conoscenze di ordine storico sui vari edifici sono ormai mature e in stato avanzato sono anche i censimenti sui vari immobili e la normativa che regola i rapporti tra Santa Sede e il MiBACT. A tardare sono le politiche che mirano a ridefinire le forme di condivisione dei singoli beni, in breve il loro futuro sul territorio e nei confronti delle comunità. Ogni edificio di culto con il suo vissuto e significato deve essere riportato al centro di quel paesaggio storico che lo vede «fossile-guida» dei vari contesti in cui è insediato, slegandolo dai concetti ibridi di tradizione, identità, radici e dando sostanza e spessore a quelli di comunità e memoria<sup>23</sup>.

Note:

1. Su questi concetti cfr. G. Sergi, *Soglie del Medioevo. Le grandi questioni, i grandi maestri*, Donzelli editore, Roma 2016, p. 199; Id., *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Liguori, Napoli 2010, pp. 61-68
2. Di qualche utilità sull'argomento, limitatamente al settore montano, è il saggio di R. Zagnoni, *Le comunità canonicali di pieve nella montagna bolognese (secoli XI-XIV)*, in "Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna", n.s., LIII (2003), pp. 63-143; per uno sguardo più ampio cfr. *Le pievi medievali bolognesi (secoli VIII-XV)*, a cura di L. Paolini, BUP, Bologna 2010
3. Per un'analisi su un preciso campione territoriale, cfr. D. Cerami, *I loca sanctorum nella valle del Samoggia tra itinerari, insediamenti e confinazioni (secc. VIII -XII)*, in "Strenna storica bolognese", LXV (2015), pp. 57-78
4. L. Provero, *L'Italia dei poteri locali. Secoli X- XII*, Carocci, Roma 1998
5. Sui monasteri di fondazione privata si veda G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Donzelli editore, Roma 1994, p. 7 e sgg.; sulle chiese private fa il punto G. Sergi, *Le sedi religiose*, in *Arti e Storia del Medioevo*, II, *Del costruire: tecniche, artisti, artigiani, committenti*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 107-124, per l'ambito bolognese rinvio alle segnalazioni contenute in D. Cerami, *Santa Maria in strada un monastero tra due fiumi*, in "Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna", n.s., LIX (2008), pp. 163-203; Id., *Il monastero di S. Lucia di Roffeno, antica dipendenza nonantolana. Cinque percorsi nella memoria monastica (secc. XI-XII)*, in "Memorie" 16 (2016), in corso di stampa
6. Sul tema sono punti di riferimento storiografico: *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas Christiana» dei secoli XI-XIII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Vita e Pensiero, Milano 1977; C. Violante, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Accademia nazionale di scienze, lettere e arti, Palermo 1986; *Chiesa e mondo feudale nei secoli X e XII* (Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 24-28 settembre 1992), Vita e Pensiero, Milano 1995
7. Per le fonti private cfr. G. Cencetti, *Le carte bolognesi del secolo X*, estratto da "L'Archiginnasio" Bologna 1936, pp. 1-132; *Le carte bolognesi del secolo XI*, a cura di G. Feo, voll. 2, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2001. La questione delle bolle papali false o interpolate destinate ai presuli bolognesi è ripercorsa da L. Paolini, *Un cantiere storiografico aperto*, in *Codice diplomatico della Chiesa bolognese: documenti autentici e spuri (secoli 4.-12.)* a cura di M. Fanti e L. Paolini, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Bologna 2004, pp. LIII-CVI. Per gli elenchi delle decime e gli estimi ecclesiastici cfr. A. Vasina, *Chiesa e comunità dei fedeli nella diocesi di Bologna dal XII al XV secolo*, in *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di P. Prodi e L. Paolini, I, Edizioni

Bolis, Bergamo 1997

8. A. Antilopi - B. Holmes - R. Zagnoni, *Il Romanico Appenninico*, Gruppo di Studi Alta Valle Del Reno, Porretta Terme 2000; *Rubbiani, Rivani e Zucchini. Architetture Neomedievali in Valsamoggia*, a cura di R. Burgio e R. Nobili, Aspasia, Bologna 2014
9. Per l'analisi dello spazio liturgico e dei caratteri architettonici delle chiese medievali si vedano i saggi contenuti in *Arti e Storia del Medioevo*, II, cit.; M. Cecchelli, *Spazio cristiano: l'edificio di culto, tipologia ed evoluzione*, in *La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medio Evo*, a cura di Letizia Pani Ermini, Paolo Siniscalco, Libreria vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 421-438; M. Bacci, *Lo spazio dell'anima: vita di una chiesa medievale*, Editori Laterza, Bari-Roma 2005. Per un'agile messa a punto delle relazioni tra edifici di culto e strutture territoriali rimando a C. Tosco, *Il castello, la casa, la chiesa*, Einaudi Editore, Torino 2003; per uno sguardo d'insieme aggiornato sulla diocesi bolognese si veda *Il territorio montano della diocesi di Bologna: identità e presenza della Chiesa. Urbanistica, sociodemografia, edifici di culto e pastorale nel paesaggio di un'area collinare e montana*, a cura di C. Manenti, Alinea, Firenze 2009. Per gli interventi architettonici su un preciso contesto territoriale, il territorio di Crespellano, segnalo S. Rubini, *Chiese e oratori di Crespellano*, TIPART, Vignola 2003; Ead., *La Chiesa di San Francesco in Confortino: la storia, i restauri*, ETA, Vignola 2009
10. Per l'area appenninica cfr. R. Zagnoni, *La cura animarum nelle chiese di dipendenza monastica della montagna bolognese (secoli XI-XIV)*, in "Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna", n.s., LIV (2004), pp. 133-152; D. Cerami, *Insedimenti e possessi dell'abbazia di Nonantola lungo il confine tra le diocesi di Modena e Bologna (secc. VIII-X)*, in "Benedictina", II (2006), pp. 365-388
11. P. Prodi, *Arte e pietà nella chiesa tridentina*, Il Mulino, Bologna 2014
12. M. Pacault, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1989
13. C. Tosco, *Il paesaggio storico*, Editore Laterza, Bari-Roma, 2009; A. Torre, *La produzione storica dei luoghi*, in *Dodici ricerche in ricordo di E. Grendi*, in "Quaderni Storici", 110 (2002), pp. 443-469
14. Il riferimento va alle indagini della scuola medievistica torinese, cfr. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia...cit.*
15. Sergi, *Soglie del Medioevo...cit.*, p. 210
16. M. Fanti, *Le pievi della montagna bolognese nel periodo della decadenza (secoli XIV-XVI)*, in "Ecclesiae baptismales": *le pievi della montagna fra Bologna, Pistoia e Modena nel Medioevo*, Atti della giornata di studio (Capugnano, 12 settembre 1998), Porretta Terme - Pistoia 1999, pp. 117-148; A. Vasina, *Aspetti e problemi della organizzazione territoriale in Italia nel Medioevo: fra diocesi e pievi*, in *Per Vito Fumagalli. Terra, uomini, istituzioni medievali*, a cura di M. Montanari e A. Vasina, CLUEB, Bologna 2000; *Le pievi*

*medievali bolognesi...cit.*

17. *Le carte bolognesi del secolo XI...cit.*; *Codice diplomatico della Chiesa Bolognese*, a cura di L. Paolini - M. Fanti, Istituto Storico italiano per il Medioevo, Roma 2004

18. L. Paolini, *Introduzione*, in *Le pievi medievali bolognesi...cit.*, pp. 9-19

19. *Le pievi medievali bolognesi...cit.*, ad vocem S. Andrea di Corneliano pp. 325-328, S. Giorgio di Samoggia pp. 345-348, S. Maria Assunta di Monteveglio pp. 402-418, S. Giovanni in Persiceto pp. 229-238, S. Lorenzo in Collina, pp. 378-382

20. Gli oratori e le confraternite che li istituirono sono stati oggetto di studio soprattutto in ambito urbano, cfr. M. Fanti, *Confraternite per l'aldilà*, in *Difronte all'aldilà. Testimonianze dall'area bolognese*, Atti del Convegno di studi, Bologna 7-9 novembre 2002, Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, Giorgio Barghigiani Editore, Bologna 2004, pp. 291-308, in particolare il paragrafo riguardante la dimensione assunta dalla confraternite e congregazioni nel contado tra XVII e XVIII secolo, pp. 304-306; Id., *Le confraternite nella Bologna medievale e della prima età moderna*, in *Tra la vita e la morte. Due confraternite bolognesi tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Medica e M. G. D'Apuzzo, Silvana editoriale, Cinisello Balsamo 2015, pp. 13-17 con aggiornamento bibliografico sul tema; per un inquadramento di tipo archivistico e storiografico si veda E. Angiolini, *Le confraternite bolognesi*, in *Condividere la fede: archivi di confraternite dell'Emilia Romagna*, a cura di G. Zacchè, Atti del Convegno di Spezzano, (10 settembre 2009), Mucchi editore, Modena 2010, pp. 41-48

21. In particolare cfr. *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, École française de Rome, Rome 2000; *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Il Mulino, Bologna 2002

22. Costituiscono un'eccezione nel quadro storiografico bolognese, per il taglio interdisciplinare e il tentativo di sintesi, i due volumi curati da Claudia Manenti sugli edifici diocesani posti in pianura e nell'area montana, cfr. *Il territorio montano della diocesi di Bologna...cit.*, e *Il territorio di pianura della diocesi di Bologna: identità e presenza della Chiesa : urbanistica, socio-demografia, edifici di culto e pastorale di un paesaggio in trasformazione*, a cura di Claudia Manenti, Compositori, Bologna 2011

23. Per l'espressione "fossile-guida" cfr. Tosco, *Il paesaggio storico...cit.*, p. 169. Sul processo di invenzione e reinterpretazione del concetto di tradizione si veda; E. J. Hobsbawm - T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987. Sull'idea di religione come memoria collettiva, a cui l'edificio sacro concorre ponendosi come luogo in cui l'*ecclesia* dei fedeli si riunisce e condivide riti, parola e catechesi cfr. D. Hervieu-Lèger, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996. Sul significato di comunità cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998

## ***Little Burgundy Narratives: una chiesa-caso di studio di riuso, tecnologia, arte e beni comuni civici***

### ***Little Burgundy Narratives: a case study of church repurposing, technology, arts, and civic commons***

*Questo articolo si concentra sullo studio dello specifico caso della Chiesa di St. Joseph, una chiesa parrocchiale situata nel quartiere di Little Burgundy nel quartiere sud-occidentale di Montreal. Ci si rivolge, in primo luogo, all'arco storico che ha portato alla riproposizione della chiesa per poi discutere l'intervento specifico di Little Burgundy Narratives, un ritratto digitale del quartiere che circonda l'ex Chiesa di St. Joseph, nel tentativo di sostenere il suo nuovo ruolo di spazio comunitario, la tecnologia sfruttata ed i mezzi per aumentare il valore della chiesa come un bene civico comune. L'ex Chiesa di St. Joseph è una testimonianza del crescente disuso e ri-vocazione di luoghi di culto ed un caso di studio rilevante per la comprensione del futuro delle chiese in aree urbane.*

*This paper focuses on the specific case study of the Church of St. Joseph, a parish church situated in the neighborhood of Little Burgundy in the South-West borough of Montreal. It addresses first the historical arc that has led to the church's repurposing before discussing the specific intervention of Little Burgundy Narratives, a digital portrait of the neighborhood surrounding the former Church of St. Joseph in an effort to support its new role as a community space, harnessing technology and the arts to enhance the church's value as a civic common. The former Church St. Joseph is a witness of the growing disuse and re-purpose of places of worship and is a relevant case-study for the understanding of the future of churches in urban areas.*

#### **Michael Jemtrud**

Associate Professor of Architecture at McGill University. He is the former Director of the School of Architecture at McGill (2007-11) and Founding Director of two award-winning research labs: the Facility for Architectural Research in Media and Mediation (2007-current) and the Carleton Immersive Media Studio (2001-07, Ottawa).



#### **Eleonora Diamanti**

Eleonora Diamanti is a Postdoctoral Fellow in Urban Humanities at McGill University's School of Architecture, and holds a doctorate in Semiotics from the Université du Québec à Montréal (UQAM). Her research interests focus on urban culture, the festivalization and aestheticization of contemporary cities, media and ecology, and research-creation.



#### **Kaj Huddart**

Research assistant at FARM. He holds a B. Arts in Urban Studies and his interests span architecture, urban design, history and culture.



Parole chiave: **Luoghi di culto; Beni civici comuni; Realtà virtuale; Montreal; Canada**

Keywords: **Places of worship; Civic commons; Virtual reality; Montreal; Canada**

## I. The present and future of churches in Montreal

A multicultural city with a diverse population, including a majority who identify as French-speaking Catholics, Montreal has an impressive architectural repertoire of disused, repurposed or abandoned churches. Within Canada, contemporary Quebec has the peculiar paradox of being the province with the lowest rate of religious attendance, but the highest rate of religious affiliation, thanks to large numbers of self-declared Catholics – suggesting that Catholicism remains an important marker of secular Quebecois identity, despite the general desertion of the church.<sup>1</sup> As scholar Laurier Turgeon points out: “The Québécois remain very sensitive to their religious heritage, although less than 5% of them actively practice today the Catholic religion.”<sup>2</sup>

This paper will focus on the specific case study of the Church of St. Joseph, a parish church situated in the neighborhood of Little Burgundy in the South-West borough of Montreal. It will address first the historical arc that has led to the church’s repurposing before discussing the specific intervention of Little Burgundy Narratives, a digital portrait of the neighborhood surrounding the former Church of St. Joseph in an effort to support its new role as a community space.

The church long played a vital role in the local community, although its membership of French

Canadian Catholics declined significantly over the second half of the 20th century amid the general secularization of society and the relocation of those members to other neighborhoods. Since 1991, the Church of St. Joseph has been listed as a heritage structure by the City of Montreal for its historic value. It has been a witness of the urban renewal, de-industrialization, demographic change and secularization of Montreal’s urban fabric.

Montreal is a remarkable example to question the future of places of worship, given the architectural diversity of its religious heritage, as well as the plurality of cultures and religions that characterizes its dynamically changing population and urban fabric. It is important to mention that the situation of Montreal differs from the rest of the province of Quebec, particularly for the above-mentioned diversity and multiplicity of religious traditions that the city hosts, and for the number of churches built in its urban area.<sup>3</sup> According to the “Quebec Inventory of Places of Worship” (*Inventaire des lieux de culte du Québec*), a large study conducted by the Québec Council for Religious Heritage in 2003, the number of religious buildings (including churches, mosques, synagogues, and temples of different cults) built in the city of Montreal before 1975 was 470. The inventory includes also new uses for the buildings that have been sold, grouped in the following areas: library, commercial, community, cultural, institutional,

multifunctional, sports, and residential. The Canada Research Chair (CRC) in Urban Heritage at the University of Quebec in Montreal (UQAM) has conducted an extensive research project on this topic which helps us situate the current situation of repurposed churches in Montreal. In her paper, “The conversion of churches in Montreal,” Lyne Bernier draws a complete portrait of the current situation, combining the numbers provided by the Inventory and those by the CRC in Urban Heritage, and providing with statistics and data. According to Bernier and the CRC in Urban Heritage study, 240 churches have been sold since the beginning of the 20<sup>th</sup> century, 70 out of which have been destroyed and 170 repurposed together with 35 chapels.<sup>4</sup>

As urban heritage specialist Luc Noppen writes:

An old tradition: in Quebec, churches have been converted since 1925. That was the year in which the Canadian Parliament voted through a law which founded the United Church of Canada, a body encompassing the Methodist, Congregationalist and Presbyterian faiths. The surplus of churches created by the new law meant that a number of them had to be closed and converted. Since then, many of these small Protestant churches have been leading a new life as residential buildings, restaurants, offices and workshops.<sup>5</sup>

If a first wave of churches conversion started

in the early 1920s in Montreal and touched the Protestant architectural heritage, it was especially after 1970 that this process heavily impacted the Catholic Church, whose presence is predominant in Montreal's urban fabric. In 1960-1970 the city of Montreal went through an important phase of modernization that touched many of its neighborhoods. During this time, the key strategy was demolition and reconstruction, and the future of churches became an important issue for the Catholic Church, for public opinion and for political institutions in response to this wave of urban modernization. It is during this time that Montreal witnessed the first conversions and repurposes of churches, a practice that became more common in the following years. As Noppen recalls:

The scandal caused by the sales accelerated the decline in the number of church-goers to such an extent that, in the late 1980s, the religious authorities decreed that at all costs, such demolitions must be avoided. At the same time, an increasing awareness of the importance of heritage meant that these great monuments entered the collective imagination. A slogan suddenly appeared all over the province, proclaiming: "Our churches are our castles!"<sup>6</sup>

Since then, not only the Catholic Church but also politicians became aware of the architectural, heritage and community-building value of

such structures, and discouraged any attempt to destroy them, or sell them to private investors for commercial or residential uses. The *Heritage Policy* adopted by the City of Montreal in 2005 (*Politique du patrimoine de la Ville de Montréal*) correspondingly encourages to: "Privilege public and collective vocations in cases of repurposing of places of worship."<sup>7</sup> As an example, among others, in 2011 the Montreal Museum of Fine Arts converted the Erskine and American United Church adjacent to the museum into a Canadian Art pavilion, or the former Saint Barnabé-Apôtre Church was converted in 2002 into an affordable cafeteria: the Chic Resto Pop in the east of the island. Only very recently other functions were accepted, such as sport and wellbeing centers. The Saint-Jude church in the central and gentrified Plateau Mont-Royal district became a spa in 2013, winning a design excellence award from Canadian Architect magazine. Other functions such as residential and commercial are less encouraged in Quebec than in the rest of Canada: "disaffected churches cannot be converted into bars or discotheques, which is commonly the case in Ontario and the rest of North America."<sup>8</sup> Moreover, in Montreal 60% of churches of any religion have been sold to other religious congregations.<sup>9</sup> The future of churches in Montreal is at stake, and will be even more in the coming years, when, according to Noppen, "over a thousand churches will be up for conversion: do we need

all these spaces and do we have the resources necessary to carry out so many projects?"<sup>10</sup> In this paper we will examine the former Saint-Joseph church as a specific and exemplary case study, looking at its multifunctional repurposing, which include a plan with private and public uses as well as a transfer to a different religious tradition through our virtual reality project: Little Burgundy Narratives. The church is a witness of the growing disuse and re-purpose of places of worship and is a relevant case-study for understanding the future of churches in urban areas.

This attempt at limiting the use of converted churches in Montreal to public roles dovetails with an emergent trend gaining popularity among NGOs, municipalities and a growing interest of academia in the commons. the conceptualization of churches as "civic assets" or as part of a "civic commons", falls into a larger category encompassing public buildings such as post offices, libraries, community centres, hospitals, and so on: buildings that have housed institutions with a civic purpose, connected to their community and non-commercial, but which often have fallen into disuse.<sup>11</sup> The purpose of this conceptualization is "to make the case for a reimagined civic commons which will be so compelling that city leaders will embrace it"<sup>12</sup> as a countermeasure to the decline of these spaces of community interaction, where neighbourhood identity is produced. Notions of the civic commons,

focused on built assets, are closely linked to a wider concern with the “urban commons” that encompasses other goods and services that is emerging now in scholarship.<sup>13</sup>

## II. Historical context and community framework

The St. Joseph church was built in 1861-1862 in the neo-gothic style for the Sulpician order by architect Victor Bourgeau at a time when the city's early industrial suburbs were rapidly expanding to house workers in the burgeoning industrial economy (Fig. 1). Sainte-Cunégonde, as the district of Little Burgundy was called at that time, extended eastward along both the city's main railway line and the Lachine canal, which connects the navigable portions of the St. Lawrence River. The church formed part of the Notre-Dame parish, serving the faithful who lived too far away from the heart of the old city and its Notre-Dame Basilica, the interior of which was also decorated by Bourgeau. From 1878 to 1910 the structure of the Church of St. Joseph was slowly brought to completion; the bell tower was constructed in 1878; the sacristy and transepts were later added, and interior decoration and frescoes were finished by 1910.<sup>14</sup> With the rapidly growing population, due to new industrial sectors related to the railroad, shipping and mills, the Sulpicians started a series of education and recreation activities. The first school for girls was opened in 1838, followed by the boys'

school in 1858.<sup>15</sup>

The St. Joseph church became the center for the French-speaking catholic community living in Sainte-Cunégonde. With the continued growth of the industrial sector at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the middle class left the area, while the working class increased in number. In these years the neighborhood's population of Black Canadians, stemming both from former American slaves as well as economic migrants from the Caribbean, moved to the neighbourhood to take jobs on the railway, where despite widespread racism black men could find a reliable source of low-wage work. Although the neighbourhood has played host to a diversity of ethnic communities, today it is perhaps best known as the historical heart of the English-speaking Black Canadian community in Montreal, the birthplace of jazz musicians Oliver Jones and Oscar Peterson, and the home of the Union United Church and the former social club, the Negro Community Centre (NCC). The economic crisis of 1930 heavily affected the industrial sector and the living conditions of the working class. After the World War 2 new industries were settled in other parts of the island, particularly on the east side. Out-migration of Sainte-Cunégonde's Québécois and Italian families, mostly Catholics, to newer suburbs with better living standards and economic prospects reduced the area's population to 1,200 families by 1962, down



Fig. 1 Église Saint-Joseph. Credits: Conseil du patrimoine religieux du Québec, 2003

from over 5,000 at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.<sup>16</sup> Many of those who remained in Sainte-Cunégonde were Anglophone Black Canadians, whose community institutions in Montreal were built almost exclusively in the area. This population transfer reduced the importance of the St. Joseph church, a process that would be compounded by the vast changes that occurred in Quebec society in the subsequent decade.

In the late 1960s, province-wide socio-political and economic developments combined with sweeping new modernist urban strategies radically transformed Sainte-Cunégonde (Fig.2). First, the province of Québec went through a period called the “Quiet Revolution”, initiating a rapid process of secularization, causing a collapse in rates of church attendance and the subsequent abandonment of religious structures. The “Quiet Revolution” in Québécois society embraced progressive and individualistic morals in contrast to those of the Catholic Church, and the appropriation by the growing secular provincial government of the formerly Catholic realms of education and health care provision. Concurrent to Quebec’s socio-political modernization, changing economic currents and a government-led drive to make Montreal a modern and global metropolis transformed the urban fabric in many areas, perhaps most of all in Sainte-Cunégonde. While World War 2 had provided a respite in the area’s economic decline, post-



Fig. 2 Église Saint-Joseph, interior. Credits: Conseil du patrimoine religieux du Québec, 2003



war development with its decentralized urban growth pattern was not favorable to Sainte-Cunégonde. Industries re-located to areas outside Montreal's urban core that were more accessible by road, while the development of the Saint Lawrence Seaway rendered the Lachine canal obsolete. The attendant decline of freight traffic and the decline of passenger rail in favor of road traffic eliminated the neighborhood's industrial vocation, and with it the abundant low-skill jobs that had been its *raison-d'être*. Finally, the municipal and federal governments adopted a modernist vision for Montreal's urban development, with the construction of skyscrapers, a metro system, and a network of limited-access urban highways which cut through its urban fabric. One of these highways was built in 1970 along the northern portion of Sainte-Cunégonde, destroying all the structures in its path. Much of the rest of the neighbourhood, composed of cheap working-class apartments built in the local vernacular style, had been declared insalubrious, and was destroyed to make way for modernist social-housing estates that were meant to provide better living conditions for Sainte-Cunégonde's low-income residents. The plans for the area even promoted a new name, "Little Burgundy," which became its moniker for both residents and outsiders alike. The church of St. Joseph, however, was spared in the urban renewal process and remained a witness of the transformation (Fig. 3).



Fig. 3 Aerial photo of Little Burgundy, 1960. Credits: Archives de la Ville de Montréal, Portail données ouvertes

Little Burgundy in the 1970s became a collection of vacant brownfield sites and new social housing complexes, mostly deserted by its former Catholic population, while the Black Canadian community remained in significant numbers. The construction of the highway had destroyed several jazz clubs that had been important incubators of local musical talent and which had attracted international stars, while the Union United Church and the Negro Cultural Centre (NCC), the religious and secular social pillars of the Black community hung on. Despite the flight of most of its attendants, the Church of St. Joseph continued to fulfill religious and community functions for the area's dwindling number of mostly-white Catholics.

City-led urban development policies in the 1980s continued to build social housing complexes on Little Burgundy's abundant empty plots of land, mostly attracting low-income Black Canadian tenants, while also attempting with some success to develop a local tax base by constructing suburban-style houses to attract higher-income families. Having lost its former economic vocation, Little Burgundy became a principally residential neighbourhood. Continued poverty in the social housing projects and the rise of gang violence related to drug trafficking led to the establishment of a wide array of community organizations to address these problems. As the city of Montreal began to take measures

to preserve its remaining built heritage after the end of the destructive 1960s modernist *zeitgeist*, the St. Joseph's church was listed in 1991 for its historic value. While it continued to offer Catholic services on Sunday, in the 1990s it was often rented out to non-Catholic congregations. In the early 2000s, the conversion of the derelict Lachine Canal into a linear park with a popular bike path led to the development of condominium complexes along its length, attracting new and wealthier residents to the neighbourhood. Today, Little Burgundy is home to large numbers of low-income citizens, immigrants, and the largest concentration of social housing units in Canada. With the ongoing construction of condominium buildings along its southern border with the adjacent borough of Griffintown, and a new reputation for safety, new high-end businesses have opened on Notre-Dame Street, Little Burgundy's old commercial artery. A concurrent community-led effort spanning non-profit organizations located in the social housing projects, local residents, the municipal social-housing administration, and the police force helped to significantly reduce the crime rate. This both opened the door to further new investment in building middle and upper-middle class housing, and rendered the social-housing units more desirable to low-income immigrants from South Asia, the Middle East, and North Africa with the subsequent diversification of

cultures and cults than its former predominant catholic vocation. While the Catholic clergy had long hoped for a religious revival in Montreal, practical concerns dictated the de-consecration of St. Joseph's church in 2003, after having witnessed five decades of decline amid tumultuous change in the neighbourhood.

### III. From the Church of St. Joseph to Le Salon 1861: sacred to civic use

Following the cessation of its Catholic religious functions, the church has exclusively been used to host other religious communities, including the neighborhood's growing and diverse Muslim population, many of whom live in social housing. In 2007, the Sulpicians sold the building to a team of private investors led by the Quo Vadis, a property management firm and social enterprise dedicated to real-estate development with a multi-stakeholder approach, which established Le Salon 1861 there in 2015. The plans for repurposing the St. Joseph church went through a long and contested process of public consultations with private and public stakeholders, the local community and associations. As mentioned above, selling, buying, and proposing new uses of churches in Montreal, and more generally in Quebec, is not an easy affair: "All new owners are obliged to find an appropriate use for them, both from the viewpoint of the functionality and capacity of the buildings, and from that of

a relatively sensitive symbolic point of view.”<sup>17</sup> Quebec identity is still very deeply connected with its Catholic component, and in particular with its architectural heritage: “churches form part of Quebec’s spatial identity, they are perceived as fundamental places for its collective investment.”<sup>18</sup> As the *Heritage Policy* of the City of Montreal states: “Montreal boroughs’ identity is forged and structured also by its rich, diverse and important religious heritage.”<sup>19</sup> Therefore, any attempt to alter these symbols becomes a collective concern. The long process of public consultations that led to the approval of the plans to transform the St. Joseph church into Le Salon 1861 include the new owner’s commitment to respect the collective vocation of the place, and to foster links between the new project and the community.<sup>20</sup> Once the plan was adopted, major portions of the interior frescoes of the church were whitewashed, and much of the other religious decoration and furniture was dismantled. Whether the church’s role as anchor point for the community and their heritage value is commonly and publicly recognized, their sacred vocation is however often not taken into account by new plans, and this is particularly evident in the St. Joseph church repurposing process. As Noppen points out:

there is a willingness to negotiate heritage immunity vis-à-vis the needs of a community or cultural project. It is as if the new use entirely

effaced all vestiges of an ecclesiastical past. In this regard, the silence of the Church, the initial owner, finds an echo in the total absence of any recognition of the buildings’ sacred character, considered of little consequence compared to its role as a servant of community interests.<sup>21</sup> The new use of the former St. Joseph church is listed in the Quebec Inventory of Places of Worship as “multifunctional” and includes:

- a space for exhibitions, events, social and cultural happenings on the main-floor;
- a co-working space in the basement for private and public sectors, including universities, designed to bring together local residents with academic researchers and entrepreneurs;
- a restaurant.

Moreover, a room in the basement, which maintain a separate entrance from Le Salon, is rented out to the Muslim community and hosts the Imani Community Center, bearing witness to the changing population and worship traditions of Little Burgundy residents. The project for repurposing the St. Joseph church includes many aspects that touch the future of churches today: public and private use, community involvement, symbolic attachment, heritage and sacred value, and the reuse of churches by other religious traditions in a gentrifying and rapidly changing area.

#### IV. Little Burgundy Narratives (LBN)

Our lab, the Facility for Architectural Research in Media and Mediation at McGill University

(FARMM), has had a unique opportunity to actively intervene in a context of church repurposing and to make an impact on the local community. Having a place in the co-working space of Le Salon, we were motivated primarily by a desire to render this space a more effective new community place. As an architectural research unit, we opted to target our efforts at the level of place, memory, technology and design.

As a point of departure, we decided to symbolically re-connect the deconsecrated church building with its neighborhood by creating a digital portrait, “Little Burgundy Narratives” (LBN), that will be hosted in the former Church of St. Joseph, thus metaphorically bringing the current-day community into this space which previously had little contact with them. In so doing, we are attempting to the affective connection between a structure such as a church and its community, but in a multicultural, civic context rather than a parochial and religious one. In this we are trying to make the former Church of St. Joseph a better part of Little Burgundy’s civic commons by encouraging an affective attachment, familiarity, and even appropriation of the structure by local residents and by enhancing its collective memory, heritage, and historical value. To create the portrait, Little Burgundy Narratives operates with a strategy of community engagement and digital representation.

Little Burgundy Narratives (LBN) is a “deep map” of Little Burgundy that harnesses the power of new digital media techniques to combine modern and historical geospatial information, socio-demographic data, participatory mapping data, a 3D model of the entire neighbourhood, and virtual-reality (VR) vignettes about key community spaces (Fig.4). In the words of spatial humanities scholar David J. Bodenhammer:

A deep map is a fine detailed, multimedia depiction of a place and the people, animals, and objects that exist within it and are thus inseparable from the contours and rhythms of everyday life. Deep maps are not confined to the tangible or material, but include the discursive and ideological dimensions of place, the dreams, hopes and fears of residents—they are, in short, positioned between matter and meaning.<sup>22</sup>

Deep maps offer a unique advantage in representing spatially-defined communities such as neighborhoods—they can assemble an unlimited variety of data as layers into a common map interface that addresses those core concepts in human geography—the human elements of place in addition to the normal descriptions of geographic space.<sup>23</sup> Together, these layers create a digital, spatialized document of local life that investigates the socio-geographic relationship between human place and physical space in this evolving neighbourhood context. As the



Fig. 4 Aerial photo of Little Burgundy, 1970. Credits: Archives de la Ville de Montréal, Portail données ouvertes

most important layer of the deep map, we see the VR episodes as a tool to improve the quality of the portrait by providing immersive portals into the neighbourhood.

In addition to being presented at the former Church of St. Joseph, LBN will be hosted online at [littleburgundynarratives.com](http://littleburgundynarratives.com) as an interactive 3-dimensional map with layers and embedded virtual reality content, to be created and released as episodes viewable on VR viewers such as Google Cardboard and Oculus Rift, as well as in Youtube's 360-degree video player for desktop and mobile.

The project began with archival research in the municipal archive of the city, where we collected newspapers, public documents and visual material about Little Burgundy and the Church of St. Joseph. We then proceeded with a process of sensitive engagement with community members, utilizing a "gatekeeper approach" by which we first contacted knowledgeable community leaders from the nonprofit sector who are widely trusted by neighbourhood residents, and who have extended social networks within Little Burgundy.

This has led to interviews with many local citizens, with the local police detachment, at two different Black Canadian churches, at the offices of the public housing authority, at a local food store, at a McDonald's franchise, in parks and alleyways, and in a local mosque, where we started the formal process of

community documentation with a 360-degree virtual-reality camera. The interviews will be included in the 3D map, together with public and personal archival images in order to have a 360 degrees temporal and historical experience of the progressive urban changes in Little Burgundy, and in particular of the repurposing of the Saint Joseph church.

Little Burgundy Narratives is conducted by FARMM with support from Canada's federal Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC) under the overarching title of Arts and Ideas in Motion, which proposes an experimental methodology of 'knowing through making' that integrates interdisciplinary methods of fabricative inquiry including multimedia arts, installations, and performance-based modes. In addition to the digital project detailed below, other aspects of Little Burgundy narratives, encompassing installation and performance works based on the research findings of our project, will be conducted by the Topological Media Lab (TML) of Concordia University under the Arts and Ideas in Motion research program.

## V. Learning from Residents

In LBN's first episode, we visited the Imani Community Centre, the mosque located in the basement of the presbytery of the former St. Joseph's Church, which shares a wall with Salon 1861 but maintains a separate entrance (Fig. 5). This miniscule but highly important

place gathers Little Burgundy's Muslims whose origins span the entire Islamic world, from West Africa to Southeast Asia. A recurring theme that Little Burgundy residents have uniformly expressed is the social cohesion of the neighbourhood. This came as a surprise to us as researchers; as urbanists we had imagined that the legacy of 20th-century modernist low-income housing projects from Naples to Chicago was merely to concentrate and ghettoize the poor, creating swathes of low opportunity and oppressive architecture, sweeping away the fine-grained vernacular fabric of working-class neighborhoods and replacing it with carbon-copy Corbusian typologies that, among other problems, destroy any sense of place.

On the contrary, residents of Little Burgundy's housing projects appear to have a powerful sense of ownership and belonging toward the territory they inhabit; a notion that seems to transcend ethnic and religious boundaries, immigrants and born Canadians.

This was clearly expressed in several ways: first, a widely reported sense of solidarity with neighbours, and a reciprocated willingness to lend one's resources and time to help others in need; second, the existence of local social networks that extend to dozens of people immediately around one's own residence; and third, a pride in addressing the challenges of poverty, social integration, education, nutrition, and crime as a community.

We realized over the course of the initial research stages that this sense of solidarity was worthy of investigation in its own right, especially as it countered a narrative popularized by Jane Jacobs of the failings of public housing to address the needs of the urban poor. These findings are being recorded in VR video documentation and in the digital deep map portions of Little Burgundy Narratives and will constitute an essential part of the final product of LBN.

## VI. VR Technologies and the future of churches

Virtual reality refers to any technology that provides “a computer-generated digital environment that can be experienced and interacted with as if that environment were real”<sup>24</sup> and a recent wave of new consumer products that connect to one’s computer or smartphone have drastically increased access to these types of technologies.

Little Burgundy Narratives uses the Samsung Gear VR viewer, which uses a smartphone to provide its visual array, and a 360°-degree camera which is capable of filming nearly an entire sphere. In comparison to 2-dimensional video, 360° video not only offers a far wider field of view, but when displayed via a VR viewer, puts the viewing subject in the camera’s position and allows her to turn her head and view a different part of the scene, mimicking real-life observation. Audio further

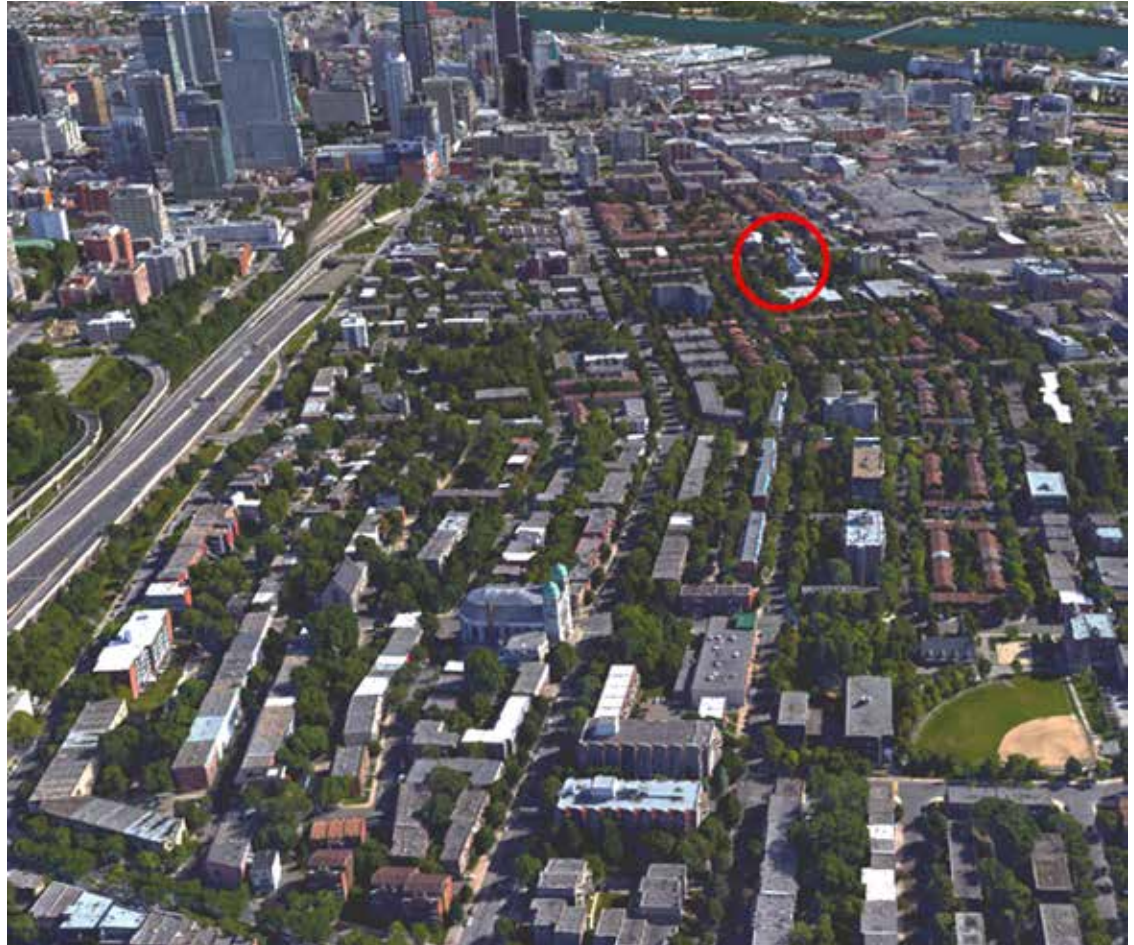


Fig. 5 Aerial photo of Little Burgundy, today. Credits: Archives de la Ville de Montréal, Portail données ouvertes

enhances this illusion.

These effects, while entirely illusory, offer a more potent form of immersion than 2-dimensional video, and allow a better sense of depth of field and scale than non-interactive video. As such, it is uniquely well-suited to conveying an experience of place and of architecture, an ability that is just beginning to be explored by projects such as Little Burgundy Narratives.

For the future of churches, VR technology offers the ability to mediate relationships between people and places in a way that ignores both time and space. VR could be used to show what deconsecrated churches looked like in their past vocations as places of worship or imagine innumerable future uses for them; it could equally be used to 'attend' a church service from a remote location.

Little Burgundy Narratives thus seeks to leverage the narrative of the re-purposing of St. Joseph's church to catalyze a community self-imaging exercise that is supported and co-created by our research-creators. By creating an online deep map of the entire neighbourhood which is in turn accessible through dedicated computers in the basement of Le Salon 1861, we are metaphorically creating a 'home' for Little Burgundy within the space of the church. In so doing, we hope to also help re-appropriate a space for all of the neighbourhood's residents; who, due to ethnic, religious, and linguistic differences,

would not have had much contact with St. Joseph's church.

As we had hoped, in the process of constructing this community portrait and speaking to Little Burgundy residents, we have been exposed to discourses that challenge our beliefs as urbanists, scholars, and architects. Furthermore, the co-creation of a sense of community solidarity and mutual aid among the neighbourhood's many low-income residents is a key feature of the neighbourhood, and one we are keen to expose through Little Burgundy Narratives. By celebrating this solidarity in Little Burgundy and the pride local residents feel in their neighbourhood within the walls of the former Church of St. Joseph, we hope to enrich the building's new civic role in the community, using this community engagement strategy and the unique ability of virtual reality to explore the connection between people and place.

#### Notes:

1. "Canada's Changing Religious Landscape," *Pew Research Center*, online (accessed November 18, 2016): <http://www.pewforum.org/2013/06/27/canadas-changing-religious-landscape/#decline-in-canadians-attendance-at-religious-services>
2. Laurier Turgeon (ed.), *Le patrimoine religieux du Québec: entre le cultuel et le culturel*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005, p. 17
3. For a portrait on the more general situation in the Quebec province, see: Lyne Bernier, "Quelle patrimonialisation pour les églises du Québec?", in Lyne Bernier, Mathieu Dormaels, et Yann Lafleur (eds.) *La patrimonialisation de l'urbain*, Sainte-Foy,

Presses de l'Université du Québec, 2012, 65-102. Luc Noppen and Lucie K. Morisset *Les églises du Québec : Un patrimoine à réinventer*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 2005, 434 p. Laurier Turgeon ed., *Le patrimoine religieux du Québec: entre le cultuel et le culturel*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005

4. Lyne Bernier, "La conversion des églises à Montréal: état de la question," in *JSSAC / JSÉAC*, 2011, 36 (1), p. 46
5. Luc Noppen, "Quebec's churches: Converting from the faith," in *L'Architecture d'Aujourd'hui*, 2011, 386, p. 41
6. Noppen, *op. cit.*, p. 41
7. City of Montreal, "Politique du patrimoine," Montreal, 2005, p. 70, online (accessed October 20, 2016): [http://www2.ville.montreal.qc.ca/patrimoine/doc\\_enonce/politique.pdf](http://www2.ville.montreal.qc.ca/patrimoine/doc_enonce/politique.pdf)
8. Noppen, *op. cit.*, 2011, p. 41
9. Bernier, *op. cit.*, 2011, p. 50
10. Noppen, *op. cit.*, 2011, p. 41
11. Sheila R. Foster, and Christian Iaione, "The City as a Commons," *Yale Law & Policy Review*, 2016, 34 (2). Online (accessed November 18, 2016): <http://digitalcommons.law.yale.edu/ylpr/vol34/iss2/2>
12. Mary Rowe, "Re-Imagining the Civic Commons," *The Municipal Art Society of New York*, 2014. Online (accessed November 18, 2016): <http://www.mas.org/re-imagining-the-civic-commons/>
13. Julian Agyeman, *Sharing Cities: A Case for Truly Smart and Sustainable Cities*, 2015, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 1-18
14. Mark Ramsay, "État de la situation et mise en contexte historique de l'église Saint-Joseph", *Report commissioned by Quo Vadis*, March 2014, p. 18
15. Ramsay, *op. cit.*, 2014, p. 19
16. Ramsey, *op. cit.*, 2014, p. 23
17. Noppen, *op. cit.*, 2011, p. 41
18. Bernier, *op. cit.*, 2012, p. 68
19. City of Montreal, *op. cit.*, 2005, p. 70
20. Document: "Engagements du promoteur du projet et résolution du conseil d'arrondissement," online (accessed November 18, 2016): [http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?\\_pageid=7757,141984994&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=7757,141984994&_dad=portal&_schema=PORTAL)
21. Noppen, *op. cit.*, 2011, p. 41
22. David J. Bodenhamer, *Deep Maps and Spatial Narratives*, Indiana University Press, Bloomington, 2015, pp.1-5
23. John Agnew, "Chapter 23: Space and Place," in John Agnew and David N Livingstone, *Handbook of Geographical Knowledge*, Sage, London, 2011, pp. 1-3. Online: <http://www.sscnet.ucla.edu/geog/downloads/856/416.pdf>, (accessed November 18, 2016)
24. Jerald Jason, *The VR Book: Human-Centered Design for Virtual Reality*, ACM & Morgan and Claypool, New York City, 2015, p. 19

## References:

John Agnew, "Chapter 23: Space and Place" in John Agnew and David N Livingstone, *Handbook of Geographical Knowledge*, Sage, London, 2011, pp. 1-3. Online: <http://www.sscnet.ucla.edu/geog/downloads/856/416.pdf>, (accessed November 18, 2016).

Lyne Bernier, "Quelle patrimonialisation pour les églises du Québec?", in Lyne Bernier, Mathieu Dormaels, et Yann Lafleur (eds.) *La patrimonialisation de l'urbain*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2012, 65-102.

Lyne Bernier, "La conversion des églises à Montréal: état de la question," in *JSSAC / JSEAC*, 2011, 36 (1). Online : [https://patrimoine.uqam.ca/upload/files/membres/JSEAC\\_int\\_V36\\_N1\\_Bernier.pdf](https://patrimoine.uqam.ca/upload/files/membres/JSEAC_int_V36_N1_Bernier.pdf), (accessed November 18, 2016).

David J. Bodenhamer, *Deep Maps and Spatial Narratives*, Indiana University Press, Bloomington, 2015.

The Civic Assets Studio, *The Civic Life of Sherbrooke Street*, McGill University School of Architecture, Montreal, 2014.

Clarence Epstein, *Montreal: City of Spires*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2012.

Environics Institute, "Focus Canada - Spring 2015: Canadian public opinion about immigration and multiculturalism", 2015. Online: <http://www.environicsinstitute.org/uploads/institute-projects/environics%20institute%20-%20focus%20canada%20spring%202015%20survey%20on%20immigration-multiculturalism%20-%20final%20report%20-%20june%2030-2015.pdf>, (accessed November 18, 2016).

Michel Hudon. *L'église Saint-Joseph: Histoire, relevé et analyse*, Ministère des affaires culturelles, Québec, 1978.

Sheila R. Foster, and Christian Iaione, "The City as a Commons," *Yale Law & Policy Review*, 2016, 34 (2). Online: <http://digitalcommons.law.yale.edu/ylpr/vol34/iss2/2> (accessed November 18, 2016).

Jerald Jason. *The VR Book: Human-Centered Design for Virtual Reality*, ACM & Morgan and Claypool, New York City, 2015.

Jean-François Leclerc and Colette Godin, *Montréal, la ville aux cent clochers*, Les Editions Fides, Montreal, 2002.

Luc Noppen, "Explorations autour du destin des églises du Québec," in *Dossier. L'Action nationale*, June 2013, CIII (6).

Luc Noppen, "Quebec's churches: Converting from the faith," in *L'Architecture d'Aujourd'hui*, 2011, 386 (41).

Luc Noppen and Lucie K. Morisset *Les églises du Québec : Un patrimoine à réinventer*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 2005, 434 p.

Luc Noppen, Lucie K. Morisset, and Thomas Coomans eds, *Quel avenir pour quelles églises? What future for which churches?*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2006.

Mark Ramsay, "État de la situation et mise en contexte historique de l'église Saint-Joseph", *Report commissioned by Quo Vadis*, March 2014.

Mary Rowe, "Re-Imagining the Civic Commons," *The Municipal Art Society of New York*, 2014. Online: <http://www.mas.org/re-imagining-the-civic-commons/>, (accessed November 18, 2016).

Laurier Turgeon ed., *Le patrimoine religieux du Québec: entre le culturel et le culturel*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005.

Dorothy Williams. *The Road to Now: A History of Blacks in Montreal*, Vehicule Press, Montreal, 1997.

City of Montreal, "Politique du patrimoine," Montreal, 2005.

Online: [http://www2.ville.montreal.qc.ca/patrimoine/doc\\_](http://www2.ville.montreal.qc.ca/patrimoine/doc_)

annonce/politique.pdf, (accessed November 18, 2016).

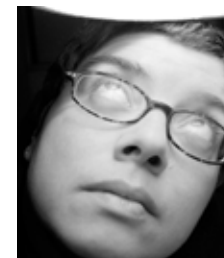


## ***Comatose e Ricorso. Un'esplorazione ecclesiale***

### ***Comatose and Ricorso. An Ecclesial Exploration***

*Questa proposta si basa sull'esame di chiese abbandonate in Saskatchewan, una delle province periferiche del Canada, costruite durante la seconda ondata di immigrazione in quel territorio. Si procede con un'inchiesta sul loro scopo architettonico nella fase in cui non sono più in uso, e si esamina il significato di questi luoghi come rovine, come dispositivi mnemonici per l'uomo contemporaneo, e come ricordo della perdita. Per una di queste strutture sacre, la Convenzione della Chiesa Svedese, la teoria del ciclo della storia formulata dal filosofo XVIII secolo Giambattista Vico è usata come un modello concettuale per studiare una strategia di risoluzione della disunione tra materia, memoria e spirito, ivi sviluppatasi. Si conclude con uno schema di progetto che fornisce una risposta architettonica ai quesiti preposti.*

*This proposal is based on an examination of abandoned church buildings in Saskatchewan, one of Canada's prairie provinces, that were built during the second wave of immigration to that province. It proceeds with an inquiry into their architectural purpose at a time when they are no longer in use, and examines the meaning of these places as ruins, as mnemonic devices for contemporary man, and as a reminder of loss. For one of these sacred structures, the Swedish Covenant Church, the theory of the cycle of history formulated by the eighteenth century philosopher Giambattista Vico is used as a conceptual model to investigate a way of resolving the disunity that has developed between matter, memory and spirit. It concludes with an outline for a project that provides an architectural response to the questions posed.*



**Adriana Ross**

Born and raised in Bulgaria and developed a keen interest in design and architecture after moving to Canada. Her interests in architecture span the range from large scale urban design to the human scale of materiality and detail. She is Ph.D. Candidate at the Azrieli School of Architecture and Urbanism in Ottawa, Canada.

Parole chiave: **Abbandonato; Patrimonio; Materia; Memoria; Immaginazione**

Keywords: **Abandoned; Heritage; Matter; Memory; Imagination**

## Introduction

In the fall of 2008 I explored six abandoned churches and a synagogue scattered across the lower half of Saskatchewan, one of Canada's prairie provinces. The reality I encountered did not fit my preconception; I was surprised by this but not disappointed. I felt as if I was in a world of forgotten beauty, closer to dream than reality. The sacred places seemed like orphans, lost to the world and kept apart from the bustling cities. Silently holding onto a life of their own, they were waiting for someone to share their story. Despite the harsh weather conditions and the declining interest of the local communities, these sacred buildings were still alive, standing at the horizon between life and death. They appeared comatose.

The Western world has changed dramatically as it has experienced the shift from traditionalism to modernism. Every sector of life and culture has struggled with this change, including the religious institutions and buildings of rural Saskatchewan. As John Archer and Charles Koester suggest in *Footprints in Time*:

*"Farm mechanization in the same period has transformed Saskatchewan agriculture into a motorized industry, and has resulted in decreased farm population and communities expanded in area. Such drastic changes in the rural landscape are affecting long established rural institutions such as one-room country schools, country churches, local hospitals,*

*hamlets and indeed the farm family itself. Entirely new ideas about the meaning of agriculture and rural life are growing out of these changes and initiating a struggle between the old and the new."*<sup>1</sup>

Can traditional buildings and places survive in our culture and recover their significance? Should we reject the traditional structures in the name of progress, or should we recall their history? Built on site without plans, drawings or power tools, these buildings are amazing examples of faith and determination. By revitalizing the architectural and spiritual traditions of the immigrants we open a gate of inquiry and perhaps rekindle some of Saskatchewan's vanishing heritage.

## Swedish Mission Covenant Church

(Fig.1) Of the seven places of worship that I visited across Saskatchewan I found myself most deeply moved by the Swedish Mission Covenant Church<sup>2</sup>. The main thing that I experienced was a sense of sorrow. The fact that there were no people, that the building appeared to be dying, that the landscape was so desolate, seemed to cry out that we are undergoing a spiritual crisis, a crisis for which this church is an architectural symbol. I began to ask how sacred buildings and places might persist and recover their original meaning. Giambattista Vico observes that in times of cultural upheaval one finds answers by

returning to historical origins. This is why it is important to recall the stories that have been obscured by time. It is the memory (*memoria*)<sup>3</sup> of experience that makes continuity possible and provides a foundation for invention (*ingegno*).<sup>4</sup>

## Restoration

The way in which people view the past is to a considerable extent reflected in the objects that they choose to preserve. Today we are very conscious of the need to preserve buildings that have historical and architectural value. This concern is not a modern development, for in the Middle Ages and other periods the value of a building was often determined by its historical significance. In Canada there are a number of ecclesiastical buildings that are of architectural and historical interest. A large percentage of these buildings are threatened with demolition because they are abandoned or because they do not meet current building codes. The ones that still exist are in what might be called a comatose state. They are destined to undergo either an anti-aging (preservation) process or a skilful forgery (restoration). Such methods treat the building as an abstract piece of design rather than as a living piece of history.

The abandoned churches of Saskatchewan embody architectural styles associated with the period of European immigration. If we destroy the phase of architecture that these



Fig.1 Covenant Church, northeast of Young, Saskatchewan, Canada, built in 1916 (photograph by author)

churches represent by aggressive restoration, they will in a sense cease to exist, and nothing will be left to record their story.<sup>5</sup>

*“There was yet in the old some life, some mysterious suggestion of what it had been, and of what it had lost: some sweetness in the gentle lines which rain and sun had wrought.”<sup>6</sup>*

With regard to these sacred places it is not simply a question of architectural meaning but a question of ethics and respect.

*“We have no right whatever to touch them. They are not ours. The dead have still their right in them: that which they labored for, the praise of achievement or the expression of religious feeling, we have no right to obliterate.”<sup>7</sup>*

Our restless and disconnected present can unite itself with history only if we stop trying to eliminate the past.

### Preservation

The attempt to arrest the workings of nature is like arbitrarily stopping a clock at some pre-selected time. Preservation attempts to maintain a building in a state of frozen existence. Yet dying is part of the natural cycle and interrupting this cycle is untruthful. The deep-freeze solution is ultimately unrealistic. Putting the church into a glass case does not reveal the full history of the building, it shows only one

stage of its life. This type of intervention aims to produce rather than discover history. The end of a physical cycle leads to a new beginning; from the ashes arises the phoenix.<sup>8</sup>

Preservation can prevent the deterioration of the Covenant Church, yet it is the golden strain of time that expresses the truth of our own mortality. We need the eulogies of the sacred places, however disturbing and harsh, in order to understand that death is unavoidable. The current mentality of anti-aging perpetuates the idea that things will always stay new and therefore creates a false reality. The resistance of time by our society produces a superficial amnesia designed to nourish our desire for new products that are not significantly different from the old ones. Hiding aging through the use of artificial materials erases our origin and leaves us with an uncertain future.

### Ricorso

When someone first encounters the Covenant Church, they see it from our present perspective, *the age of people*.<sup>9</sup> From within this age, we tend to evaluate things in terms of utility. Using such criteria a decayed and abandoned church has little meaning other than as a monument to our rejection of the past. Like the dying church, our memory of the origin of life has been lost.

*“I tell you, most solemnly, unless a wheat grain falls on the ground and dies, it remains only a single grain; but if it dies, it yields a rich*

*harvest.”<sup>10</sup>*

The seed, which in this context represents the church building, falls to the ground and dies. As the parable indicates, the dead seed produces blades of wheat containing many more seeds. In a similar manner new buildings will be born from the seed of the Covenant Church that embody its architectural characteristics and methods of construction. The new buildings will be built through *factura*<sup>11</sup> and serve as places for *factura*. The Covenant Church will be reborn in two ways. First the traditional method of construction will be embedded into each newly erected building so that the character of the original building is passed on to its “children”. Secondly the spirit of the church will be restored through the experience of traditional activities. The process of *ricorso*<sup>12</sup> involves letting the original building follow its natural cycle. By weaving the original church into the new buildings it will be possible to create the present form of a past life, not according to the fragments that remain but according to its past life as such.<sup>13</sup>

### Project Description

The proposed project is to construct a group of buildings – a threshing house, a milling house, a mixing house and bread ovens – around the Covenant Church that will be used by visitors to make bread. Bread making is a form of *factura* that adds meaning to the architectural

intervention. In the process of learning, making, and consuming, the world of objects and the world of humans are reunited. An important objective of such a project is to place a unique experience into the hands of the visitors which can be passed down to the next generation.

The bread recipe that will be used combines flour, water, salt, honey and yeast. The process starts with fresh wheat that is brought to a threshing floor and pounded with flails. The threshed grains are crushed into flour in the milling house, the flour is kneaded in the mixing house and the dough is then baked in wood fired ovens. Each step of the bread making process involves methods that have been in use for many centuries. At the end of the day the bread maker stands before the church with a loaf of hand made bread. The church building, first seen as something alien and dead, is now connected to the bread that has been produced and is now seen as something that can provide a mystical type of nourishment.

(Fig.2) Due to its central position within the circular path of the new buildings, the Covenant Church will be the focal point of the site. The master plan embodies a strong sense of place for each function of the exercise, thus making a clear distinction between each stage of the bread making. Making bread is a circular process in that the same steps are repeated each time it is made. This repeated action emphasizes the idea that practice, work, and repetition are necessary to keep a tradition

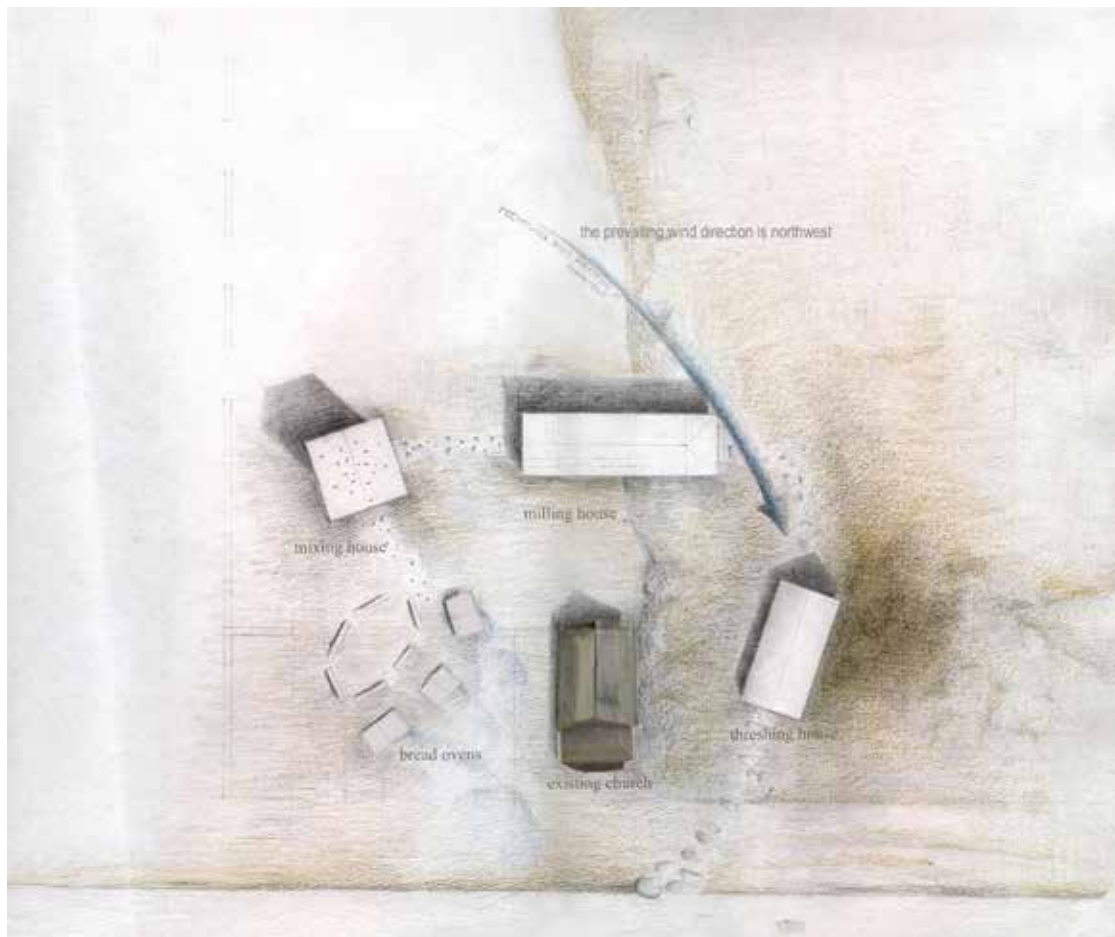


Fig. 2 Covenant Church site plan with prevailing winds  
(drawing by author)

alive. This can be seen in religious ceremonies that are repeated regularly to instill rituals that have been performed for centuries.

The journey begins on a stone path that leads to a pile of wheat in the threshing house, located on the right side of the church at the bottom of a natural slope. At this stage the bread makers need to carefully separate the chaff from the grain, a metaphor for separating the good from the bad in their own hearts. The wheat is spread out on the hard packed earth and hit with flails. The structure of the threshing house allows the prairie wind to pass through, blowing away the useless chaff. After the wheat has been threshed the grains are collected and placed in baskets.

In the milling house the bread maker refines the grains of wheat into flour as a metaphor for the temporal refinement that our character undergoes as life grinds away our delusions and vanities. This building is constructed on a slope that represents the rise from infancy to maturity. The floor of the building ascends towards the exit at the back wall. Upon entering the milling house through a porch one encounters complete darkness. Each bread maker is given an oil lantern and guided to a small milling station. By the light of the glowing lantern the grain is crushed into flour using hand operated mills and collected into wooden bowls. Once all of the grain has been milled, the bread makers leave the milling house through the rear exit and step out into the light of day.

After milling, the bread makers arrive at the mixing house. In the center of the building is a stone well that provides fresh water. At each station there are three jars containing yeast, honey and salt. The scriptures that inspire the Covenant Church provide a spiritual meaning for each of these ingredients. Water represents eternal life, salt is the spirit that gives flavour to our actions, honey represents the scriptures, and yeast is a symbol of the kingdom of God that starts out small and eventually grows to support all life. The round shape of the mixing house and the slope of the floor towards the center emphasize the importance of the well, from which the water of everlasting life flows. After arriving the bread makers combine the flour and other ingredients in a bowl and mix them together. They then knead the dough and leave it to rise while they go and start fires in the bread ovens. Once the dough has risen it is kneaded again and left to rise a second time. Once the dough is ready the bread makers take it from the mixing house and place it into the hot bread ovens outside. The bread that is made at the Covenant Church is truly nourishing for it has gone through a physical and spiritual transformation and can feed not only the bread makers but others as well. (Fig.3)

### Conclusion

It is clear that in order to preserve the humanity of our traditions we should try to save buildings like the Covenant Church, yet it is not obvious

how this might be done. Most of the sacred buildings that were visited have in one way or another been stripped of their true origin. Despite the efforts that have been made to arrest their decay they are today used for worship only a few times each year, if at all. The Covenant Church is also unused, however it is unique in that it is the only building that has not been restored. For this reason it preserves its full history. The goal of the proposed project is not to rebuild this church but rather to build new structures that gather people around the church to discover the truths that inspired its construction. The Covenant Church will be protected from the ravages of time and neglect without any attempt to alter it.<sup>14</sup>

The activities proposed for the site are stages in the transformational process of making bread. The bread, a symbol of life, is a vessel that carries the bread maker back to the age of the gods, through the age of heroes, and finally into the age of people. Each step of the bread making is analogous to a step in the spiritual journey. The making of bread becomes a way of experiencing the divine. It is not the activities alone that determine the meaning of the experience but also the architectural and environmental realities. Architecture carries information that brings the past to life, and all of the buildings at the site contribute to this historic exploration. The design and purpose of each house connects us to something that we have forgotten. In trying to recover the heart of

a dying church we cannot use science alone, we must also encounter wonder, mystery, worship and symbolism.

### Methodology

The following is an outline of the different types of *factura* used in the development and design of this project. (Fig.4, Fig.5)

#### Step 1

Visited the sites, took measurements, produced drawings and recorded interviews with the local people. Details provided by the people interviewed were especially useful in determining whether a building was the original or a later replacement. In some cases details were difficult to uncover because the descendents had hazy recollections of their ancestral history. All of these activities played an important role in developing an understanding of the history of each site.(Fig.6)

#### Step 2

**2a** Used cedar shingles that had fallen to the ground from the Covenant Church to build a 1/8" model of the church. This process of transplantation (creating new life from old) was significant because it exemplifies the application of the past to the present.

**2b** Established a grammar of the Covenant Church building by conceptually taking apart its elements and building detail models, a full

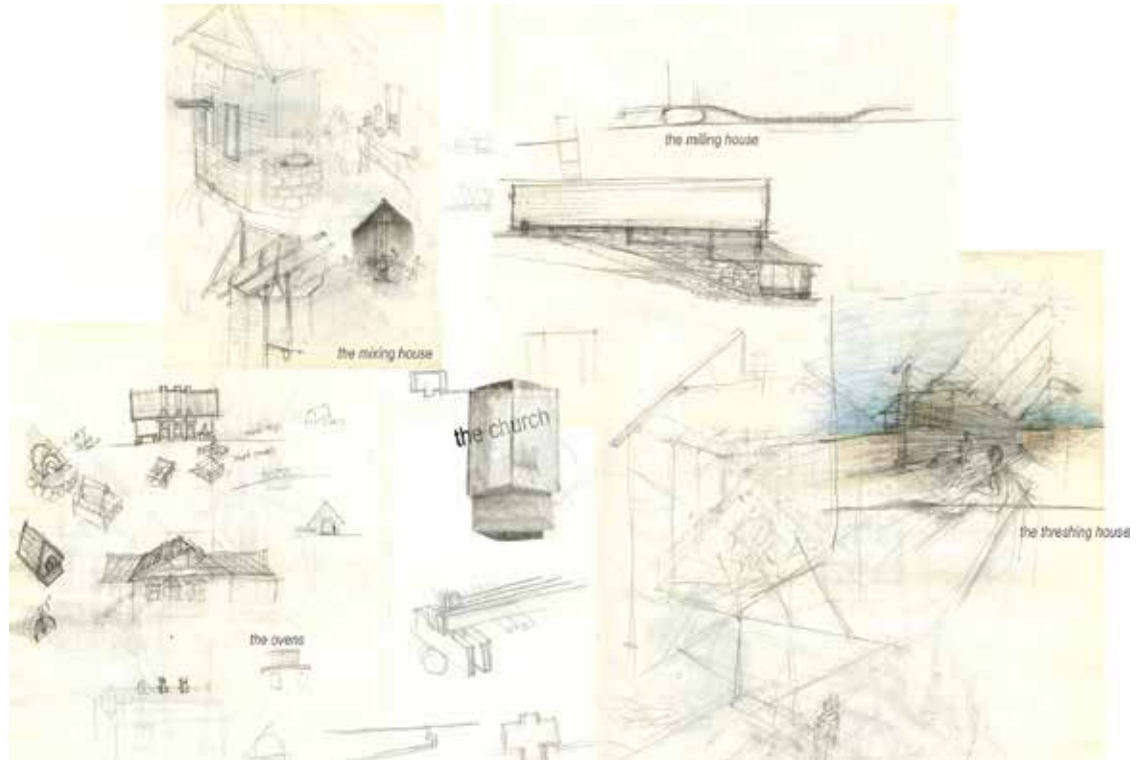


Fig. 3 Covenant Church design plan (drawing by author)

scale-corner detail, a rafters detail using a scale of  $\frac{3}{4}''=1'-0''$ , and a full scale wooden pew. Through this I came to appreciate a number of things about early pioneer methods. Clearly the architectural techniques were limited by the availability of local materials, and the design had to be reduced to what was manageable. This mode of composition appears restrictive, however the fact that one must work within boundaries encourages the designer to concentrate on solutions for particular problems rather than reinventing every form and shape. Such an architectural method is dominated by tradition, but this does not imply that the folk designers are less creative.

### Step 3

For this project making bread is an essential part of understanding the process of *factura*. Each step of bread making was therefore carefully analyzed and later implemented in the design. Several loaves of bread were made in my home using a sourdough starter rather than yeast. The resulting bread was edible but took too long to produce. For this reason it is proposed that the bread maker use yeast.

### Step 4

Videos were made of the construction of the site models and the making of bread. Capturing the process of making reveals what happens at each step and helps develop an understanding of the things that are being made.

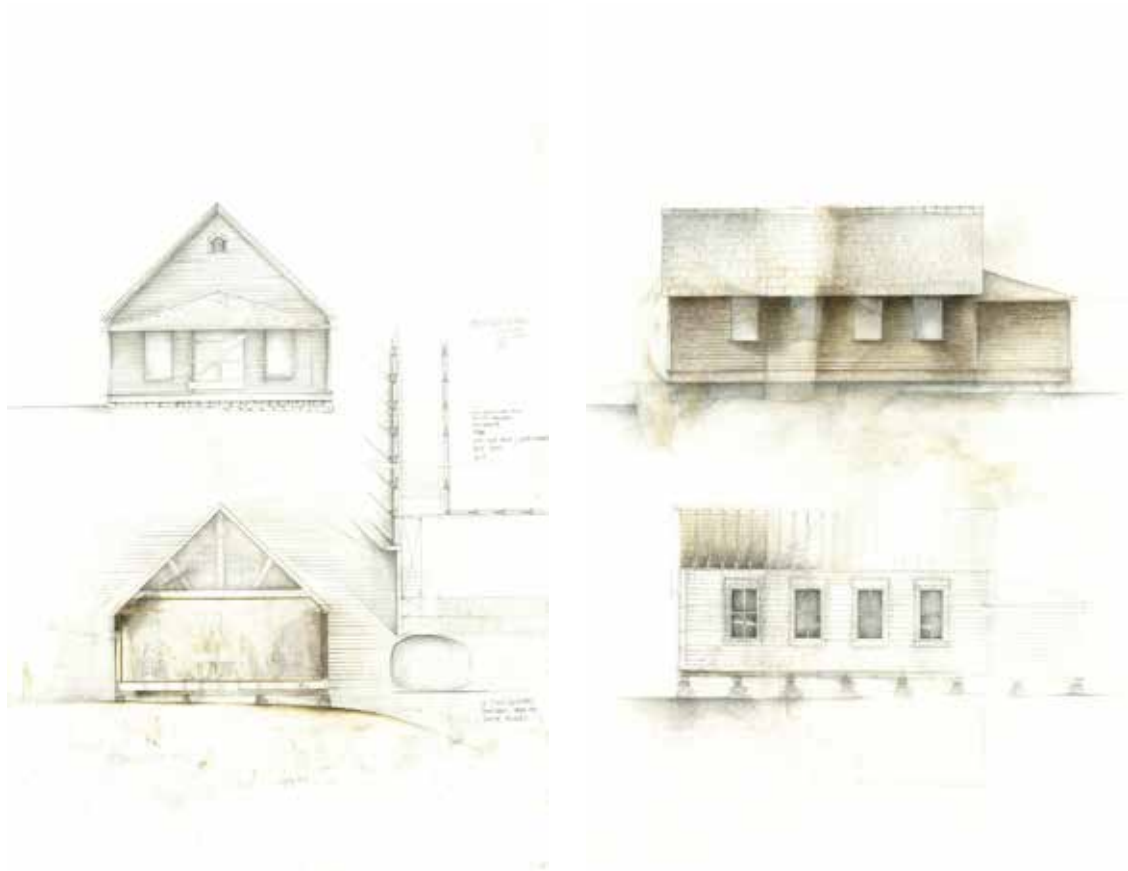


Fig. 4, 5 Details of the Covenant Church (drawings by author)



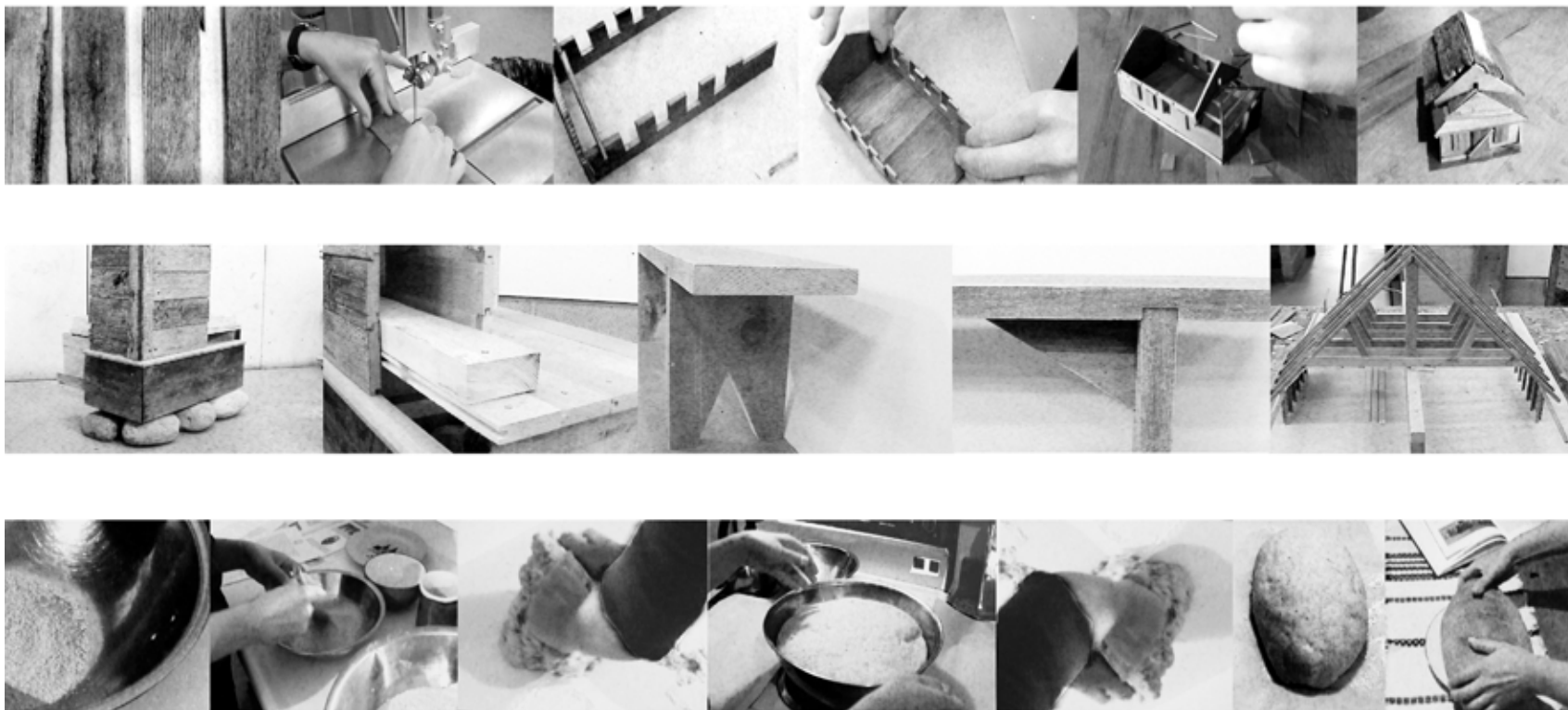


Fig. 6 (2a) Model of the church at 1/8"=1'-0" (2b) Full scale corner detail and rafter detail at 3/4"=1'-0" (4) Time lapse of bread making (design work and photographs by author)

**Notes:**

1. Archer, John and Koester, Charles, *Footprints in Time*, p. 108
2. In 1911, several Swedish families in the Yang area established a congregation of the Swedish Mission Church. By 1916, the congregation and constructed the small, vernacular wood-frame church on the property and established the cemetery. According to Canada's Historic Places website the weekly church serves ended in 1925, and periodic services continued until 1971
3. Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, (axiom 819): "Memory is the same as imagination, which for that reason is called *memoria* in Latin."
4. Verene, Donald, *Vico's Science of Imagination*, p 105 According to Verene *ingegno*, like the Latin *ingenium*, means "perception, invention, the faculty of discerning the relations between things, which issues on the one hand an analogy, simile, metaphor, and on the other a scientific hypotheses."
5. Pevsner, Nikolaus, "Scrape and Anti-scrape", *The Future of the Past, Attitudes to Conservation 1174-1974*, pp. 51-52
6. Ruskin, John, *The Seven Lamps of Architecture*, p. 185
7. Ibid, p. 186
8. Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, 1108
9. Ibid, (axiom 52 and 432): The three cycles were originally formulated by the Egyptians. Giambattista Vico's theory of the cycle of history postulates that the history of a nation can be divided into three ages, namely the age of gods, the age of heroes, and the age of people. The age of people is the age of humanity and in this age thought is dominated by criticism and logical judgment.
10. *The Jerusalem Bible*, John 12:24
11. Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, (axiom 349): According to Vico "history cannot be more certain than when he who creates the things also describes them." He also postulated that "truth itself is made". The concept of *factura* stems from Vico's principle *verum esse ipsum factum*
12. Ibid, (axiom 241, 242, 1096): Vico's theory of *corsi* and *ricorsi* postulates that human history moves in a cycle from progress, mature state, decline and fall. Vico says: "Men first feel necessity and finally go mad and waste their substance." After the fall the cycle starts over again.
13. Mostafavi, Mohsen, Leatherbarrow David, *On Weathering*, 64
14. Ruskin, John, *The Seven Lamps of Architecture*,) p 184-186 Rather than restoration Ruskin recommends conservation, by which he means preserving the building from time and neglect without any attempt to add, alter or restore it. In his opinion time and neglect do less damage than restoration, which produces a good imitation of the original but destroys its authenticity. He suggests that proper care of a monument involves giving it a crutch rather than removing a limb.

**Bibliografia**

- Archer, John and Koester, Charles, "A source Book in the History of Saskatchewan", *Footprints in Time*, Published by: The House of Grant (Canada) Ltd., 1965 *Footsteps to Follow, A History of Young, Zelma and Districts*, Published by Young Celebration Committee, Young, Saskatchewan, 1981
- Hobbes, Thomas, "Leviathan", *Hobbes Selection*, edited by Frederick J. E. Woodbridge, Charles Scribner's Sons, 1930
- Jacob, H.E., *Six Thousand Years of Bread, Its Holy and Unholy History*, trans. Richard and Clara Winston, Greenwood Press, Publishers, 1944
- Kunze, Donal, *Thought and Place: The Architecture of Eternal Places in the Philosophy of Giambattista Vico*, Peter Lang Publishing, Inc. New York 1987, Vol.2
- Mostafavi, Mohsen, Leatherbarrow David, *On Weathering, The Life of Buildings in Time*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1993
- Prairie Trails and Pioneer Tales, R.M. of Stonehenge #73*, Published by: Limerick Historical Society, Saskatchewan, Canada, 1982
- Ramazani, Jahan, *Poetry of Mourning, The Modern Elegy from Hardy to Heaney*, The University of Chicago Press, 1994
- Rempel, John I., *Building with Wood*, University of Toronto Press, Reprinted 1972
- Rudofsky, Bernard, *Architecture without architects*, Doubleday & Company, Inc, Garden City, New York, 1964
- Ruskin, John, *The Seven Lamps of Architecture*, Farrar, Straus and Giroux, New York, Seventh printing, 1979
- The Jerusalem Bible*, Published by: Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1966
- Verene, Donald Philip, *Vico's Science of the Imagination*, Published by: Ithaca: Cornell UP, 1981
- Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch trans. Third Edition 1744

## *Dissacrare la memoria del sacro: il caso Mignon*

### *Desecrating the Memory of the Sacred: the Mignon Case*

*Il caso di studio è la chiesa sconsacrata di San Pietro a Ferrara, risalente al X sec. Dopo aver “perso la sua benedizione” durante l’invasione napoleonica, venne riutilizzata come magazzino, palestra, spazio di incontro e balera - dal 1912 come cinema popolare e, dopo il 1980, come cinema porno: “Mignon. Cinema a Luci Rosse”.*

*Può uno spazio con origini, vocazioni e fundamenta sacre, essere così drammaticamente manipolato da poter “sostenere” qualsiasi tipo di violazione della “sua memoria”? La memoria del sacro sembra poter contaminare il dominio del “sordido”, creando un curioso ibrido che merita attenzione. Se da un lato il caso Mignon pone diversi dubbi sui limiti del riutilizzo di uno spazio sacro, dall’altro apre la strada ad alcune rischiose, ma possibili, sperimentazioni.*

*The case study is the de-consecrated medieval Church of San Pietro in Ferrara dating from the 10th century. Having “lost its dedication” during the Napoleonic invasion, it was then reused as a warehouse, a gym, a popular space of cruising, since the 1912 as a movie theatre, and after the 1980s as a porno movie theatre: the “Mignon. Cinema a luci rosse”.*

*Can a space with sacred origins, vocations and foundations be so dramatically manipulated to be able to “sustain” any kind of violations of “its” memory?*

*The memory of the sacred seems to have contaminated the domain of the “sordid”, creating a curious hybrid that deserves attention. While posing problems about the limits in the reuse of a deconsecrated church, the Mignon case points toward some unprejudiced and risky possible experimentations.*



**Claudio Sgarbi**

Architetto, M.S. and Ph.D., Adj. Res. Professor (Carleton University) has published several articles, essays and a book, is teaching Design Studio, History/Theory of Architecture and Advanced Building Systems and has been designing and building in Italy and participating at several competitions, researches and artistic experiences.

Parole chiave: **Consacrazione; Sconsacrazione; Dissacrazione; Profanazione; Sacrilegio**

Keywords: **Consecration; Deconsecration; Desecration; Profanation; Sacrilege**

## SOME FACTS. Concerning the Church and its De-consecration.

The ancient Church of *San Pietro e Paolo* commonly known nowadays as “*Ex Chiesa di San Pietro*” was the most important cult space in the early settlement of the city of Ferrara. It was built around the Xth C. inside the first ancient byzantine *Castrum* where it was used as a basilica when the existing Duomo, the Cathedral of San Giorgio, had not yet been built. The Ferrara’s Saint Peter, not unlike its Roman paradigm, underwent many transformations in time. It was renovated during the Quattrocento and in the 1530 the façade was moved from the west to the east side. The decision, which contrasts the original canonical eastern orientation of the original church, was taken in order to create a façade and an entrance from the main street (now called *Via San Pietro*). Other transformations involving the overall plan of the building took place during the XVIth C. and again in 1745. During the Napoleonic invasion of Italy, the Ferrara’s Saint Peter, together with many other churches and monasteries, was “suppressed”. It was sold in the 1811 to private owners and in the 1813 all the interior paving was demolished and excavations carried out. We can only imagine how many transformations and exploitations happened while the property was transferred between different owners over the centuries. We know it had been used temporarily as a storehouse. Between

the 1891 and the 1895 it housed a sport club (*Società Ginnastica “Pro Italia”*). Then it was used as a popular dancing space reaching notoriousness between the citizens of Ferrara as a vicious meeting place that corrupted the young generations. It gained the epithet of “*scanadur*” (literally “the slaughterhouse” that is a vulgar way to indicate males’ sexual harassment over females). The Ex Church of Saint Peter then became a multifunctional space, the *Politeana Ariosto*, for different kinds of sport spectacles. In 1912 it started to be used as a movie theatre. In 1941, at the beginning of the II World War, following the increase of its popularity, the owner decided to renovate the ex church. The *Soprintendenza ai Monumenti* (that is the historic monuments authority of the time) authorized the renovation but imposed the restoration of the façade following the indications of the superintendent. Since the original church portal had been lost, a new one was designed and built<sup>1</sup>.

The *Ex Chiesa di San Pietro* continued to be used as a second round films and art-house cinema throughout the 70s. Then in the 80s it became “*cinema a luci rosse*” (x-rated movie house)<sup>2</sup>. I suppose that the decision to shift its use from movie theatre to porno movie theatre was taken by the owner and it did not require approval from the municipality.

The name, “*Mignon*” (a common name for porno movie theatres in Italy) is somehow

allusive, and provocative. *Mignon* means “little” in French, it is also the name given to little bottles of liquors commonly sold in the Italian shops, but “*mignotta*” is also the vulgar name for female prostitutes and a widely used offensive epithet.

## How could this happen in a Catholic context?

The common answer is that once a church has lost its “sacred character”, it is not a church anymore and so its uses can be anything we can think of. Practically, either it is a church or it is not! But the issue is not so simple. As we will see the de-consecration of a Church is not an act that per se allows us to imagine any possible future reuse, and the necessity to preserve an appropriate reuse for a building, especially an historical monument, is also one of the concerns of the heritage preservation policies. The past jeopardizes the future and provides us with grounds that are charged with haunting memories. The Church and the State agree upon this aspect. To respect a memory and moreover a sacred one is a basic human necessity. “Even people who don’t think that they care about what is sacred will have lines they don’t cross”<sup>3</sup>. So the *Mignon* case deserves to be examined because the possible consequences of this apparent “distraction”: something unpredictable and, according to someone, unbelievable and wrong has happened and now we have the opportunity to understand the implications

of this transgression, to imagine possible destinies and to think about the verges of the profanation. It compels us coercively to question the limits in the reuse of spaces.

### THE MIGNON CASE: a De-consecrated Porno Theatre.

The Neapolitan born film director Massimo Ali Mohammad became interested in the case of the Mignon in 2009. "When I realized that it was an adults-only movie theatre, I begun to think that the binomial church/porno-movie-theatre was perfect to speak about an Italian uniqueness. The contradictions, well rooted in our society, between religious observance – often flaunted – and the will to be unprejudiced, mostly when it is a matter of showing off the body and its sexuality"<sup>4</sup>. Ali Mohammad liked this kind of "domesticated transgression" which is meant to show an apparent anti-conformism while hiding many other taboos. Sexuality and pornography at the Mignon, seem to be conveying something that is still "original" and this originality can be grasped from the interviews to "the users of the space".

With the support of the *Ufficio del Cinema del Comune di Ferrara*<sup>5</sup>, Ali supervised the space for five months, from May to September 2010. The Mignon case seemed perfect to challenge his interest in the so called "*cinema di genere*" (audience oriented movies), and particularly the "*genere porno*", because of its "mixture

of transgression and melancholic decay" and also because it is now "always on the verge of disappearing". And this happens for two main reasons. The first one is the obsolescence of the idea of the porno movie theatre itself. The second is the immoral liaison that the Mignon entertains with its memory, that one of having been a church.

So there are at least two things here that are showing their precariousness: the porno-movie-theatre and the memory of the church: they contradict and support each other.

Ali Mohammad documents perfectly these layers of precariousness of the space in his visual narration: the little, almost minute history of the individuals, the sense of "domestic prohibition" embodied in this kind of place; the presence of the "prohibited place/space" in the historic centre of the city contained inside the evident remains of a church; the common awareness of the acceptance of the banal trivialized transgressiveness to create a secluded atmosphere into the practice of public life.

The documentary presented in Ferrara the 10<sup>th</sup> of April 2013 is about a place that represent a "criss-crossing of stories of solitude" from "people who live at the margin", but also a place that can be defined as "*porno-cinema d'essai*" or an "anthro-pop-porno" cinema.

Many of the users are all "regulars" ("*abitudinari*"). The cashier is even able to list some of them: three surgeons, one

anaesthesiologist, two bankers, one butcher and one deacon. But the majority wear hats and dark glasses even at night just to preserve a minimum of anonymity. Every adult is welcome but prostitutes are not, according to him, to preserve "a certain decorum"<sup>6</sup>. Each transgression has its own rules. Even desecration might have its ethics.

Today's clientele also come from other cities – both because porno-movie-theatres are no longer that common in the urban contemporary landscape and also because they prefer not to be recognized by other passers-by when they enter or exit the place. Some of the clientele are not even interested to porno movies and they go there just to meet friends "chat about politics and other things, watch two sequences and then go home. This is not just a sex addicts place or a hideout for people with particular obsessions: this is just a meeting place, a hangout [*ritrovo*]"<sup>7</sup>. The darkness inside, like in the more fashionable nightclubs or sex-club's darkrooms, allows for an almost complete anonymity.

The facility includes 400 seats, distributed on the main ground floor room (*platea*) and a balcony (*galleria*) that is the most frequented area in the cinema. A projection and technical control room (*cabina di regia*) is "correctly" (??) located where the altar was meant to be (after the twisting of the orientation of the church in the late Renaissance). The scenes are projected on the screen cladding the

back of the façade, right where, traditionally, in many churches, one can find scenes of the Last Judgement<sup>8</sup>. There might be even a sort of philological coherence in this un-adaptive reuse. The technical operator, who has been employed there for several years and has inherited the profession from his father, works there during the 9 hours of daily programming “365 days per year including Christmas” from 14:30 till midnight, and alternates DVD with 35mm films without interruption. Many of the movies are repeatedly projected with an annual programming and might stay on for more than a week, with some amateur classics replicated more often than others. The users seldom pay attention to which movie is on show, but they might ask instead “who is around?”. The price is 10 euros, with a discount for the over 60 (6 euros). I have not asked if they practice group discounts.

Inside many porno-movie-theatre like the Mignon there is a special ritual that takes place. The pornographic images are projected on the screen but the spectators create their own “show off”. Yet this is not a cult movie live re-enactment like in the Rocky Horror Picture Show. The scenes might not even serve as an inspiration but they are meant to dissimulate, and create a possible distraction.

The spectators create their own micro spectacle that might or might not involve one or more “spect-actors”. So the scenes of the movie are just a background for the real

spectacle that takes place between the seats: the projected images are a marginal setting for a sensuous experience that is bounded into darkness. There is another interesting dissociation that takes place here – as in many other porno movie theatres: while the contents of the movies are mostly addressing hetero-sexual pornography, inside the theatre the sexual rituals are mostly homosexual. A sort of psychological double denial that could trigger an analyst as it does excite the users. Ali defines the Mignon a deconsecrated porno movie theatre<sup>9</sup>.

His documentary describes the people who work in this place, their unique stories and the way they meet users, ghosts and creatures of habit. Elderly people, students, couples, disabled and marginalized beings are in search of a lost intimacy, but also look for contradictions, irrationality, extravaganza and unpredictable experiences.

Without any doubt the porno-cinema is a phenomenon that is disappearing.

Ali suggests to explore different alternatives that might be part of its future “adaptive reuse” like “ifeelmyself”<sup>10</sup> or other form of public autoerotism, schools for orgasmic exploration, erotic public therapy or even ecstasy meditation classes. An interesting program for a decaying porno-movie-theatre but what an “adaptive reuse” for a deconsecrated church!

The coexistence of porno-and-ex-church allow

now us to reflect upon our contradictions: sexuality and catholic heritage, political progress and morality, the Italian impossibility to abandon this ambiguity, the necessity for the city to marginalize this coexistence and yet speculate on it and use it as a landmark. Things will remain probably what they were and are but the awareness of this minor and marginal deep story is worth being discussed. The porno-eroticism is something that resists any possible (literary, cinematographic, sociological, anthropological and philosophic) intellectualization. This is what it is. The sexual organs seem just vulnerable pieces of flesh that became the obsessive targets and exclusions of many religious practices and systems of power. So they might react quite illogically, as illogically as they were identified and persecuted.

In the Mignon case we are facing an anthropoporno atmosphere that now contains such a degree of decadence that it even begins to show the necessity to preserve (*tutelare*) its memory of transgressions and contradictions as an imminently intangible historical heritage. I think that this might turn out to be a rather pathetic endeavour. Pathetic in the full sense of the word.

The ambience created by the presence of the porno movie theatre inside the deconsecrated church make it “more interesting than the movies it shows”<sup>11</sup>.

Following the police decision to close many

porno-movie-theatres in Italy, because they were used for promiscuous practices, the Mignon was spared probably because of its character as a popular hangout (*ritrovo*) between common people, mostly retired. The entrance looks like an hybrid “between an oratory and a bar”. This movie theatre “resists because here friends come to chat. You are free to say anything you like, in respect to legal limits. But sometime some ‘words’ are above the lines. Well, if you reach the gallery now you might find someone naked. One comes here to lay bare (*mettere a nudo*) his instincts, if not his whole body. This is why this movie theatre endures while many others are closing. What we recommend is that there must be no money trafficking (*giri di soldi*)”<sup>12</sup>. The image of “porno-church” is at the ground of this attention and peculiarity that becomes particularly provoking in Christian Catholic country.

### **PROFANE BUT NOT SORDID. The Church and the State Laws.**

The limits in reusing a deconsecrated Church are defined both by the Church’s Code of Canon Law (1983) and by the Code of Cultural Heritages and Landscape (2004). I can mention here only their latest editions but they both have a very complex history that would be worth being analysed in detail because of the crucial use of terms and prescriptions. The Church Canon does not use the verb

to “deconsecrate”<sup>13</sup> but only to “violate” (translation of the Italian “*profanare*” and Latin “*violare*”), and the expression “loss of dedication or blessing” (translation of the Italian “*perdere la dedicazione o la benedizione*” and Latin “*Dedicationem vel benedictionem amittunt loca sacra*”).

There are no interpretative doubts here, and the message is clear: if a church cannot be used as a church it can be “relegated” to “profane but not sordid” uses. We do not know exactly the meaning of the word “sordid” but we know for sure that what is taking place at the Mignon now could just be it. Obviously the Canon Laws fully apply only to buildings that are Church’s property. But the logic of the laws is meant to be maintained in the conscience of any future owner and user.

The bureaucrats of the historic preservation committees perfectly conform to this logic: it is forbidden to “designate” buildings to a kind of “use that is not compatible with their historical or artistic character”<sup>14</sup>. The historic and artistic character of the *Ex Chiesa di San Pietro*, is that of having been a church. To use it as a porno-movie-theatre openly contradicts that character and is certainly not compatible with the original use.

Sordid and incompatible are the key words and concepts; and obviously the important difference that exists between de-consecration (the act of deconsecrating) and desecration (the act of desecrating).

One might even wonder why should a porno-movie-theatre be housed inside a deconsecrated church when all around the city there are plenty of abandoned insignificant buildings with no cumbersome past.

The case is not at all coherent and, just because of that, is particularly interesting. Its “original” de-consecration cuts out a certain time lapse of its history, but the sequence of its desecrations compel us think about different destinies. Moreover it obliges us to think about its prehistory as a possible stratification of other profanations (i.e. the church was founded on a pagan ground that had been a consecration of another profane ground and so on ad infinitum). So there are many layers of denials and affirmations and when the world presents itself in this way we should be particularly grateful to the gift of the complexity of the evidence.

The restrictive norms – guided, for sure, by the good intention to respect the diversities – concerning the idea of the conservation of the cultural heritage in our epoch, has been even dramatically complicated by the inclusion within the same domain of the called “intangible” and “natural” aspects of the historical “values”<sup>15</sup>. Historic preservation policies are as conservative as the Canonical dogmas: they imply that there must be forever a kind of appropriateness, coherence and compatibility in the adaptive reuse of a

building which presupposes that something cannot fade away and die.

So the Mignon case is certainly incompatible and represents a transgression of the norms. But is its current “biodiversity” – an error of the church species, a contamination of the religious type – going to be included within our heritage? Is it going to be a precedent of some significance?

Since the Church cannot interfere with the free will of its souls – if we want behave sordidly we can, because we must be free to sin – paradoxically the bureaucrats seem to be willing to supply the citizens with a legal norm to avoid mortal sins. They turn out to be more fundamentalist than religious people. In Italian we call it an over-zealous deed “*un eccesso di zelo*”.

At least theoretically, many religious people are more keen to the pious encounter of the transgressive other (the mission of the Church is to encounter the sinners) that the bureaucrats do.

This said I do not know if you sin more by frequenting the Mignon or a regular porn-movie-theatre hidden in any anonymous urban sprawl. No doubts that, every time you enter the place, you cannot maintain that you were not reminded that a church existed here and you are getting inside it.

The Mignon is to be banned. It is a monstrous birth. The bureaucrats are waiting for its natural death to avoid causing any conflict

that would give to the case a resonance that must be avoided. It should be neglected: its damnation must be its oblivion.

The problem of the “cessation of a sacred building” has been correctly raised by the symposium and has become an urgent problem<sup>16</sup>.

The Mignon case teaches us that there is still an important asymmetry between what can be done in a deconsecrated church and what cannot be done.

But I believe that if we try to list all the good and all the evil functions and programs that are recommended, possible or prohibited we are going to get lost in a labyrinth of words and papers.

Discussing the Mignon case with friends and colleagues many of them brought up the issue of a very disturbing coherence presented here because of the “carnality” of Christian Catholic religion and more generally the relation between the sacred, the irrational and the prohibited.

The Mignon is a minor case: we cannot push it too much. But, being it so extreme, it can provoke relevant theological and philosophical reflections. To separate the scared from the profane is still our duty.

The complex ceremonies for the dedication (Latin *dedicatio*) of a church are performed in order to prevent certain things to happen

inside a sacred space, so that the space of the church is separated and cut out (ideas that are rooted in the etymology of the word “sacred”) from profane world. The ceremonies include prayers, chants, eulogies, processions, relics’ disposals and unctions; perfusions and ablutions with holy water of objects, walls, columns or pillars; ritual inscriptions and crossings, solemn ceremonials inside and outside the space, deposition of the relics in the sepulchre that will become the altar, benediction with the chrism, vesting of the altar, celebration of the mass, holy communion and enclosure of the holy sacrament inside the tabernacle, and so on. Obviously there are certain basic things, like the altar and the holy sacrament, that can be removed when a church is “turned over permanently to profane uses” loosing its dedication, but many others intangible presences are and remain immovable. All these “immaterial” phenomena, that are not objectified and cannot be undone, constitute “the memory of the sacred”.

With these complex ceremonies the church tries to keep outside all the possible evil. This prohibition is obviously an act of faith and remains as such for the community of believers: a hope cast into a future that makes that sacred space unique in the scenario of human settlement. A hope cast into the future using the space as resonance chamber cannot be undone. No one can doubt that the sacred



tries to prohibit the different to happen. It occupies a space in order to set aside what it forbids, it asserts itself denying what it does not want to happen.

The church, that has often occupied pagan pre-existent grounds, wants this process of appropriation to be irreversible. The Christian sacredness is meant to overthrow the profane once forever but it cannot prevent the other people from sinning either. Can the space be recalcitrant toward sacrality? Would this resistance define another kind of sacrality? The space has an absence that seems exactly that which the sacred wants to ward off. It is very complex to try to define the original idea of sacred space for the Christian church. The so called physical space of the church meant something quite different for many different group of Christians, and the contamination with archaic Greek and Jewish ideas of sacred space complicates the matter even further. According to the Gospels, the church is not just the “physical space” but, when it takes place, its memory of hope cannot be undone: it is irreversible because it happens in a time that makes sense until the end of time.

This is an argument that has always been at the core of Christian religion and sacredness. But religion is a domain that includes always also its historical progressive and changing traditions, rules, moral predicaments, indications and dogmas – contradictory as they might seem to be in relation to its original principles. If

the original principle of Christianity is “love”, the dogmas make a clear distinction between absolute and relative love affairs. The sacred and the prohibited have very malleable boundaries. The Christian religion often calls for individual consciousness and personal sense of good and evil. Each individual is responsible not only for the facts but mostly for the intentions: “I say to you that everyone who looks at a woman with lustful intent has already committed adultery with her in his heart” (Mt 5:28), and nowadays we assume that the same will apply if you look lustfully at a man. Lust is a very important sin.

The Old and the New Testament seem to leave little doubts on what is appropriate and what is not appropriate. Around these little doubts many heresies were created and can still be created.

I do not know if the alliance between Church Canons and Preservation Policies will allow anyone to practice these heresies inside a de-consecrated church. Why should it happen there while it could be avoided there and it could happen somewhere else? What is necessary?

Our society pretends to be permissive and differences should be manifested without creating conflicts. Conformity, may be conformism, is a mandate. The transgressions that our sense of plurality and openness seem to be willing to accept within its mesh must respond to a zoning in the logic of urban

planning – to respect and not offend other people’s sensitivity. Intransigent orthodoxy is no longer at stake but the problem of what should and what should not be allowed is even more urgent. The ideas of militant church, apostolate, evangelism, sanctification, missionary proselytism, and conversion of the heathens are all under deep reconsiderations. The church of soldiers is now more a church of prayers. The activism of the church is mostly dedicated to spiritual matters. The issue of complicity and co-responsibility of the Christians – the commandment to prevent the others from sinning<sup>17</sup> – are all under constant revisions and are often left to personal interpretation in the age of technocracy.

The Mignon case is an evident conflict. It can be seen as a provocation and an offense for the memory of the sacred for a community of believers. Yet, while being on the verge of its disappearance, the Mignon case also leaves its imaginary open. Will the Church and the Civic laws dare to venture into this irrational conflicting domain? Officially they cannot. Will they allow the Mignon error to be committed covertly, deceitfully? Do we prefer another hypocrisy (or rather hypo-crypticity)?

Conflicts are more interesting than superficial accommodations; but since they disturb the quiet domain of indifference they should be banned. Conflicts cannot be accepted within the profane sphere of the city laws.

## CONCLUSIONS

The issues here are the desecration, the sacrilege, the profanation and the blasphemy<sup>18</sup> that can still be committed on the deconsecrated space. The memory of the sacred has its own peculiar sacredness that can still be desecrated. The deconsecrated spaces can be desecrated. But we have to avoid to create a list of definitions where we identify what is desecration and what is not, when does it become a profanation and so on. I suppose that the occasion, presented here to the Church and to the City in this historical moment, is different and more challenging.

How many precedents of profaned deconsecrated churches are there already in the global scenario? Leaving aside all the innumerable fictions where something transgressive and violent is imagined inside a Christian church – and we should wonder why the Christian church attracts this desire to desecrate! – the list of cases would be countless now. Deconsecrated churches have already been turned into banks, night clubs, discotheques, meeting rooms, fancy shops, supermarkets, fast-foods, animal farms, food markets, bazars, workshops, garages, conference rooms, showrooms, lofts, swimming-pools, gyms<sup>19</sup> and obviously museums and theatres. If the choice of the museum or the theatre as an ideal adaptive reuse of a church, seems obviously appropriate, the problem becomes even more complicate

when we consider all the blasphemous and desecrating forms of contemporary art. What then? The deconsecrated church should just be a museum of itself?

Priests, cardinals, bishops, friars and believers are ashamed about so many “inappropriate reuses”, profanations, obvious provocations, blasphemes practices performed into “places that housed the Holy Sacrament” and the problem is becoming a cultural emergency<sup>20</sup>, considering the number of churches that are in the process of being abandoned and deconsecrated.

Once the transgression of the memory of the sacred has taken place, then the cascade of further transgressions might be inexorable – leading eventually to a mystical reunion with a common lost prohibited principle. An endless profanation then?

To alimnt the Mignon virus, imagining other transgressive ways of dealing with the memory of the sacred, is too predictably desecrating. No ways. What's next? “Ifeelmyself” open public theatre? A meeting room for perverse sacred experiences? But why should it be inside a deconsecrated church? Does it make the experience more exciting? How about other kind of deconsecrated religious buildings like ex Synagogues, Mosques or Hindu temples?

The problem might get even more complicate. Why not open the deconsecrated church to Black masses and Satanist practices? Aren't they also part of our cultural heritage?

Indeed the Satanists seem to practice the only contemporary activity that requires a deconsecrated church to be really effective. The Mignon Satan Horror Picture Show!

Transgressions add something to emotions. But they can also offend others' emotions. Who is taking this risk? Can't we just say that the deconsecrated church could be just a place dedicated to what we do not know? Can we just leave it to its destiny like a ship in turbulent waters? Is this image too Christian? I propose not to generalize and consider case by case. The Mignon could become an experimental space to test what happens to the memory of the sacred when it is miscarried through possible sacrilegious desecrations. Is this too provocative?

I suggest to work on the Mignon case precisely trough one of the inner qualities of Christian religion that is already exposed by the Mignon case itself: that one of being a religion that potentially, potentially can still accept within the memory of its own sacredness the “other” (an acceptance that is a great challenge and is the essence of a certain kind of sacredness), without reacting against it violently, without being intransigent, but on the contrary jeopardizing its own integrity, leaving its own vulnerability to play its role. Who is your neighbour?<sup>21</sup> Do we intend to predetermine the character of our neighbours or do we accept to explore its unpredictable diversity? To call “other” a bunch of common people who



practice some sexualized perversions might seem a bit exaggerate. They are not the big “Other”. But this is what happens in the folds of reality. When I see this “other” happening inside a place that bears the memory of the sacred, it looks to me a very little other. The memory of the sacred changes its scale and its relevance. This is how easily we can miss the point: we exaggerate the problem or we make it too insignificant. Is this a sacrilege or is it just a deconsecrated porno movie experience? The observation of the Mignon case causes a blur.

It is exactly this destabilizing opportunity that which the memory of the sacred can promote here.

I wish it was possible to erase from the Church Canon (Can. 1222)<sup>22</sup>, the word “sordid” and add a sentence that might sound like this: “The memory of the sacred is not scarce, it is a gift for which the Church asks no reward and upon which the Church does not exercise any form of control”. The sacred itself cannot be scarce so why should the deconsecrated be as such? This could make the deconsecrated churches a factory of the imagination, a possible unpredictable terrain of encounter, where the conflicts can be explored.

Unfortunately this libertarian disposition contradicts one of the co-responsibility principles of the Church, but it would not prevent a religious person from sharing this desecrating space for her or his religious

proselytism. If the soul is pure the flesh cannot be corrupted. Can you imagine a priest trying to convert the Mignon’s clientele inside or right outside the movie-theatre? May be some confessionals could be installed in the space? The space where the memory of the sacred is still alive might contribute to create a different consciousness.

Dealing with the memory of the sacred is even more provoking than dealing with the sacred itself, both for the believers and the non-believers, and for different reasons. It means to practice on a level of denial – “this is not sacred anymore! Why bother then?” – that digs even more deeply into human necessity: that one of identifying a meaning, whose scale is impossible to decipher, a meaning which exists on the verge.

The memory of the sacred is fully charged with all its ambiguity, because it is more vulnerable. The memory of the sacred has already undergone a first layer of erosion and denial. It is space of fragility: “I know that if I step into that domain I am going to get a little bit confused, so I like to know it’s there but I also like the fact that it is aside”. This is the memory of the sacred where the Mignon case indulges through an unbalancing scale of motivations, fortuities, mistakes and casual, illogical and contradictory ideas, as if something had not happened enough yet before eventually fading away. May be the destiny of the Mignon is to conquer this

beside-ness. Is this somehow related with a nostalgia of marginality? May be this space need just a long respite. We all prefer to keep the memory of the sacred there somewhere at the margins without us disturbing it or it disturbing us too much. The memory of the sacred works pretty well when it means almost nothing to anybody. At the Mignon it seems for a moment to mean still something for someone...and then it gets so precarious, on the verge of indifference, to emerge again immediately after as a useless provocation. It might all spontaneously die away. What are we ready or willing to loose or gain? When the present is so contradictory, when the lack or the absence of a clear future poses some questions insistently, I think we should not retreat into anonymous solutions and rather make a guess about a daring destiny, take a risk toward the enigma without prejudices. *Ecclesia permittens.*

The deconsecrated church and the porno-movie-theatre, two manifestations of immanent oblivions, occupy the same space: they are like two crippled that in turn are at odds or seem to be supporting each other. They both end up declaring the same absence. It is, anyway, this emptiness that we have to learn to care about.

## Notes:

1. See Francesco Scafuri, *Passeggiando per Ferrara. Tre itinerari alla scoperta della città antica*, Comune di Ferrara, Assessorato alle Politiche ed Istituzioni Culturali e Assessorato all'Edilizia Monumentale, 2009, pp. 16-17.
2. "Red lights movie theatre" is the literal translation of cinema a luci rosse. There are many accounts on the origin of "red lights" to indicate the presence of prostitution. The hypothesis that this tradition might refer to the Biblical account (Book of Joshua 2: 1-23) about Raab, the name of a Gerico's prostitute, who supported Joshua's spies by indicating her house with a scarlet string, is the most interesting in relation to the Mignon case.
3. From a conversation with Kevin Tom.
4. Interview with Massimo Ali Mohammad in *estense.com*, lun 11 Feb 2013 <http://www.estense.com/?p=277002>
5. The documentary was produced by the Ferrara association *Feedback* ([www.feedbackvideo.com](http://www.feedbackvideo.com))
6. Prostitution is admitted in Italy but to promote prostitution is forbidden by state laws. So, if inside "a space open to the public", the police detects a buying and selling of sexual "services", the common offence of "prostitution abetting, exploitation and induction" is identified and the space must be closed. The whole argument of prostitution (or more precisely the self-determination and state control on "sex workers") is at the centre of a complex political debate that still involves the millenarian problematic relationships between the State and the Church.
7. "Non è una cosa da malati di sesso o da persone con esigenze particolari: è proprio un ritrivo." <http://www.vice.com/it/read/cinema-porno-mignon-ferrara>
8. As for example in the Abbey of Novalesa (Torino), the Notre Dame des Fontaine (La Brigue), the Abbazia di Pomposa (Codigoro), and in the Cappella degli Scrovegni (Padova). One of the best examples is the counter façade of the Chiesa di Santo Spirito in Vipiteno.
9. "Lontano da ogni forma di stereotipo con cui spesso vengono etichettati i cinema a luci rosse, il Mignon è diventato, negli anni, parte del tessuto sociale di Ferrara. Un luogo dove si va oltre il porno e si proietta l'eroticismo, che è cosa ben diversa. [...] c'è ancora possibilità per svilupparlo in un certo modo, penso al cinema d'autore, ma anche ad esperimenti interessanti come lfeelmymself. [...] Hai dichiarato che l'eroticismo può avere un lato goliardico e uno malinconico, insieme. Il Mignon ne proietta entrambi i lati? L'eroticismo, la nostra sessualità, dovrebbero essere sempre vissuti con serenità, ridendo. Sappiamo che purtroppo non è sempre così [...] Però il Mignon, come la nostra vita, è anche pieno di solitudine. L'eroticismo è anche questo, è trovare un proprio spazio per sentirsi meno soli e forse non riuscirci, è attaccamento alla vita è nostalgia del tempo passato.

*Prima di salutarci: definisci il Mignon in tre parole.* Cinema porno sconosciuto". From an interview to Massimo Ali Mohammad by Pier Luigi Saggese, "Mignon, il porno sconosciuto", 23 maggio 2013 <http://www.facemagazine.it/mignon-porno-sconosciuto/>

10. Ibid.
11. "Insomma, l'ambiente stesso è decisamente più interessante delle pellicole che proietta." Leonardo Bianchi su Twitter: @captblicero; <http://www.vice.com/it/read/cinema-porno-mignon-ferrara>
12. "Resiste perché qui si trovano gli amici e si fanno due chiacchiere. C'è anche la libertà di poter dire e fare quello che si vuole [...] Poi a volte si va anche sopra le righe." Tipo? "Be', se uno va lassù in sala magari adesso trova uno nudo," dice il cassiere ridendo. "Uno viene qui e mette a nudo i propri istinti, se non proprio tutto sè stesso. [...] Quello che ci raccomandiamo è che non ci siano giri di soldi." Ibid
13. "Can. 1212: Sacred places lose their dedication or blessing if they have been destroyed in large part, or have been turned over permanently to profane use by decree of the competent ordinary or in fact." Even if the Canon implies that there should always be a certain kind of coherent continuity and appropriateness in the use of a deconsecrated church: Can. 1222 §1. If a church cannot be used in any way for divine worship and there is no possibility of repairing it, the diocesan bishop can relegate it to profane but not sordid use. §2. Where other grave causes suggest that a church no longer be used for divine worship, the diocesan bishop, after having heard the presbyteral council, can relegate it to profane but not sordid use, with the consent of those who legitimately claim rights for themselves in the church and provided that the good of souls suffers no detriment thereby" Church's Code of Canon Law (Book IV, Part III, Title I, cann. 1205-1222) [http://www.vatican.va/archive/ENG1104/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM)
14. "Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42 (Modificato dal D.Lgs 26 marzo 2008, n. 62). Codice dei beni culturali e del paesaggio, ai sensi dell'articolo 10 Legge 6 luglio 2002, n. 137; Capo III (Protezione e conservazione), Sezione I (Misure di protezione), Articolo 20 (Interventi Vietati, 1. I Beni culturali non possono essere distrutti, deteriorati, danneggiati o adibiti ad usi non compatibili con il loro carattere storico o artistico oppure tali da recare pregiudizio alla loro conservazione".
15. The domain of Cultural Heritage now includes, beside the so called "tangible culture" (buildings, monuments and every work of art), also the "intangible culture" (language, traditions, habits, folklore), and the "natural heritage" (landscapes, ecological milieus and biodiversity).
16. G. Paolo Montini, "La cessazione degli edifici di culto", *Quaderni di diritto ecclesiale*, n. 13, 2000, pp. 281-299.
17. That is the necessity for the Christian Catholic to prevent

others from sinning. "If the soul is left in darkness, sins will be committed. The guilty one is not he who commits the sin, but the one who causes the darkness". (Monseigneur Bienvenu in *Les Miserables*).

18. Sacrilege, desecration, profanation and blasphemy have different meanings and different ethical implications according to different habits, ethics and morals, and shared knowledge but I suggest that the Mignon case points at something that is deeper than terminological discussions.
19. See the article by Giacomo Galeazzi <http://www.libertaeipersona.org/wordpress/2014/09/chiese-dismesse-tranight-e-balere/> 9 settembre 2014.
20. «Non è solo questione di decoro o di buon gusto, ma anche di sensibilità verso la religione – osserva il cardinale Giovanni Battista Re -. Occorre vigilare sulle trasformazioni improprie e rispettare tracce di religiosità e simboli di storia del cristianesimo»[...] Si tratta, aggiunge il direttore della «Rivista liturgica», di «un'emergenza culturale», quindi servono «soluzioni concordate con le autorità civili per impedire che proseguano simili scempi a un patrimonio di tutti». All'incanto non può finire la fede né «i luoghi che l'hanno trasmessa per generazioni». Dov'era il Santissimo, niente «sacro sbalzo». Ad absidi e navate non si tagliano tavoli da biliardo e luci stroboscopiche. Il battistero e la collegiata non siano «location» per nottambuli". Giacomo Galeazzi, op. cit., e Pucci Cipriani, "Memoriae tradere. La dissacrazione del patrimonio artistico e liturgico: la chiesa di santo Stefano al Ponte di Firenze", *Riscossa Cristiana*, sabato 12 Gennaio 2013, <http://www.riscossacristiana.it/memoriae-tradere-la-dissacrazione-del-patrimonio-artistico-e-liturgico-la-chiesa-di-santo-stefano-al-ponte-di-firenze-di-pucci-cipriani/>
21. See Ben Kautzer, "An Essay Introduction: Reading the Good Samaritan with Ivan Illich", <https://kautzer.wordpress.com/2009/06/19/an-essay-introduction-reading-the-good-samaritan-with-ivan-illich/> ; and Slavoj Žižek, Eric L. Santner, and Kenneth Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, 2006
- 22 See note n. 13

## ***Trasformare l'uso, trasformare il senso***

### ***Transforming the use, transforming the sense***

*Trasformare un edificio sacro non è un'operazione semplice. La complessità degli interventi di ri-funionalizzazione che mirano al cambio d'uso dei luoghi di culto è generata da due ordini di questioni che sono tra di esse strettamente connesse. Da un lato, siamo in presenza di edifici, quasi sempre monumentali, che possiedono una struttura e delle caratteristiche architettoniche che li caratterizzano come edifici singolari; dall'altro lato, essi sono stati concepiti in modo tale che proprio la loro singolarità architettonica fosse espressione di una volontà simbolica forte: le imponenti altezze, l'uso peculiare della luce etc., rispondono ad una logica che va oltre il significato meramente funzionale dello spazio.*

*È dunque possibile pensare per gli edifici di culto un cambio d'uso tout-court? Quale strumentazione progettuale bisogna usare, al fine di non stravolgere del tutto la spazialità che il tempo e la cultura di una società ci hanno tramandato?*

*Transforming a sacred building is not a simple task. The complexity of the interventions of re-functionalization that aim to change of use of places of worship is generated by two orders of questions which are closely related. On the one hand, we are in the presence of buildings, almost always monumental, that possess a structure and architectural features that characterize them as singular buildings; on the other hand, they are designed so that their own architectural singularity was a symbolic expression: the towering heights, the distinctive use of light etc., respond to a logic that goes beyond the merely functional meaning of space. It is therefore possible to think a change of use for the places of worship? Which design instruments must be used in order to not overturn completely the space that the time and culture of a society have handed down?*



**Gianluca Burgio**

Ph.D in "Progettazione Architettonica", è docente di "Composizione Architettonica e Urbana" presso l'Università di Enna Kore, dove svolge attività didattica e scientifica. Dal 2013 collabora con il gruppo di ricerca "Habitat" dell'Universitat Politècnica de Catalunya che si occupa dei temi del riuso architettonico e dell'abitare.

Parole chiave: **Trasformazione architettonica; Uso; Riuso; Simbolismo spaziale; Significato spaziale**

Keywords: **Architectural transformation; Use; Re-use; Spatial symbolism; Spatial meaning**

## Introduzione

Trasformare un edificio sacro non è un'operazione semplice. La complessità degli interventi di ri-funzionalizzazione che mirano al cambio d'uso dei luoghi di culto è generata da due ordini di questioni che sono tra di esse strettamente connesse. Da un lato siamo in presenza di edifici, quasi sempre monumentali, che possiedono una struttura e delle caratteristiche architettoniche che li caratterizzano come edifici singolari; dall'altro lato, essi sono stati concepiti in modo tale che proprio la loro singolarità architettonica fosse espressione di una volontà simbolica forte: le imponenti altezze, l'uso peculiare della luce e così via, rispondono ad una logica che va oltre il significato meramente funzionale dello spazio. Anzi, è la polisemia spaziale, che intreccia funzioni e simboli, che rende le chiese dei luoghi assolutamente unici e vibranti.

Per queste ragioni, non è possibile intervenire su di uno spazio sacro come su di un qualsiasi altro luogo: il rischio è infatti quello di spogliarlo dell'aura che lo ha reso riconoscibile in quanto tale. I casi straordinari del Duomo di Siracusa o della Moschea di Cordoba, dimostrano come nella storia si sia spesso intervenuto – anche in maniera molto decisa – sugli spazi sacri esistenti. In quei casi, il progetto architettonico ha ri-semantizzato lo spazio, facendo transitare il luogo di culto da un sistema di riferimento religioso ad un altro. Lo spazio ieratico in fondo è rimasto tale. Nella modernità architettonica e

nel nostro tempo attuale, spesso impoverito di senso – e forse proprio alla ricerca di un senso – la spoliatura simbolica rischia di depauperare del tutto il patrimonio culturale, che è fatto di pietre ma anche di una dimensione spirituale e simbolica. Il progetto di trasformazione, nel caso del riuso delle chiese, interviene in un ambito assai delicato come quello liturgico, nel quale pietre, parole e azioni si saldano in un solo *corpus*.

È dunque possibile pensare per gli edifici di culto un cambio d'uso *tout-court*? Quale strumentazione progettuale bisogna usare, al fine di non stravolgere del tutto la spazialità che il tempo e la cultura di una società ci hanno tramandato? Attraverso la lettura di alcuni esempi tenteremo di comprendere quali strade si aprono per il riuso degli edifici sacri.

## Pratiche architettoniche

Le condizioni attuali dell'architettura spingono con tutta evidenza verso una maggiore attenzione al patrimonio edilizio esistente, che viene in molti casi ri-usato cambiando spesso la funzione originaria degli edifici sui quali si interviene. Non è questa la sede per indagare e approfondire le ragioni che motivano questa tendenza: si è ormai da tempo raggiunta la consapevolezza che le comunità – e l'architettura che esse producono – devono confrontarsi con una realtà che ha fortemente messo in crisi una serie di certezze che parevano consolidate. Oggi la sfida moderna

probabilmente consiste nell'operare attraverso un uso consapevole e contenuto delle risorse a disposizione, tornando ad operare su ciò che già è a disposizione delle nostre società.

Le pratiche del riciclo edilizio come tutti sappiamo non sono, tuttavia, una caratteristica precipua della nostra epoca<sup>1</sup>, anzi nel passato il riuso di interi edifici, o parti di essi, costituiva una consuetudine assolutamente riconosciuta e consolidata dell'architettura. Era abbastanza consueto – e in definitiva lo è anche oggi – che, ad esempio, i conventi si trasformassero in ospedali o in scuole o, ancora, in caserme; la presenza di questi edifici all'interno della città è stata sempre considerata una risorsa, un'opportunità soprattutto quando questi manufatti perdevano la loro funzione originale, transitando da un certo tipo di uso ad un altro. La trasformazione diventa in qualche modo il motore del progetto, come sosteneva Carlo Marti ne *Le variazioni dell'identità*<sup>2</sup>. Trasformare in questo caso vuol dire alterare il sistema architettonico di partenza per definire una nuova modalità di uso. Queste azioni possono essere, da un punto di vista materiale, davvero minime o, in altri casi, più 'aggressive': nella storia dell'architettura abbiamo avuto modo di vedere edifici modificati con pochissimi dettagli – quasi una semplice manutenzione – ed altri sui quali si è intervenuto pesantemente, alterando in maniera consistente l'organizzazione spaziale dell'opera architettonica. Le trasformazioni sulle

architetture che potremmo definire secolari – cioè prive di livello di lettura sacrale che va oltre la pura materialità e la stessa consistenza figurativa – operano all'interno di un territorio architettonico non troppo 'scivoloso' o, in qualche modo, meno impegnativo.

Più complesso è invece l'intervento sulle architetture sacre. Esse infatti portano inciso nella loro 'carne' un profondo significato simbolico che mette insieme la consistenza materiale dell'edificio e il suo significato metafisico e religioso. Lo spazio della chiesa (e dei luoghi sacri in generale) è uno spazio liturgico, cioè uno spazio in cui la parola viene accolta da una comunità convenuta e si trasforma in un momento di comunicazione mediata con il divino. Le pietre che accolgono quell'atto comunicativo hanno il compito di rappresentare questa alleanza tra il divino e l'umano e per questa ragione, dunque, si caricano di significati simbolici.

### **Trasformare/riparare**

Ritorniamo sul concetto di trasformazione. Il termine stesso induce a pensare che vi sia una sorta di passaggio di forma, di mutazione nella configurazione formale dell'oggetto architettonico.

In realtà moltissime mutazioni d'uso vengono realizzate, come si accennava prima, senza una vera e propria alterazione o metamorfosi materiale. I procedimenti architettonici consentono variazioni dello spazio operando

secondo diverse modalità. In alcuni casi ciò che varia non è lo spazio in sé; anzi sovente, come dicevamo, la configurazione spaziale non è per nulla alterata; ciò che viene mutato è l'uso. Detto in altri termini, in molte occasioni di progetto l'azione si concentra sul modo di abitare uno spazio; si concentra, ancora, sulle modalità d'uso che alterano anche la percezione dello spazio, piuttosto che sulla sua condizione formale. L'esempio più lampante – e quasi banale – è quello dei traslochi: le case che vengono ri-abitate da nuovi inquilini i quali decidono di variare le condizioni d'uso degli ambienti (se questi per dimensioni e altre caratteristiche lo consentono); uno studio può trasformarsi in un soggiorno, una camera da letto in studio e così via, senza aver modificato la consistenza materiale della casa. La metamorfosi d'uso, tuttavia, avrà alterato la percezione dello spazio architettonico, pur non avendo intaccato la materialità dell'opera architettonica<sup>3</sup>.

In altre occasioni<sup>4</sup>, nel caso di interventi sul costruito, abbiamo scelto di riferirci ad un termine usato da Richard Sennett ne *L'uomo artigiano*<sup>5</sup>. Si tratta del concetto di 'riparazione' che ci sembra adeguato ad un determinato tipo di atteggiamento che forse dovremmo avere nei confronti delle architetture del passato.

Si ripara qualcosa affinché questa possa tornare ad essere usata. La riparazione è un atto preparatorio che prelude ad una nuova possibilità di vita dell'edificio; ma è anche

una sorta di 'correzione' dell'architettura in funzione della nuova utilizzazione degli spazi. Si pensi agli adeguamenti liturgici a cui sono state sottoposte molte chiese antiche: la trasformazione dello spazio liturgico è stata attuata 'correggendo' la disposizione relativa delle parti e la posizione di alcuni elementi.

Gli interventi di riuso, seppur minimi, seguono la vita degli edifici che non sono mai statici; anzi, hanno una dinamicità della quale spesso ci siamo dimenticati. Possiamo affermare con una buona approssimazione che quasi nessuna architettura storica ci è pervenuta nella sua integrità originale: aggiunte, sottrazioni, piccole e grandi modifiche ci hanno restituito l'opera che oggi si presenta ai nostri occhi. A ben osservare, sono proprio le 'correzioni' e le 'riparazioni' che ne hanno allungato la vita, permettendo la continua fruizione. Da qui discende l'importanza che attribuiamo all'atto stesso del 'riparare' perché permette il fluire dinamico della vita delle opere di architettura le quali, in fondo, altro non sono che tracce visibili della nostra identità e della nostra cultura.

### **Usare/riusare**

Le questioni del riuso sono tema molto trattato nell'attuale dibattito architettonico. Si riusa qualsiasi oggetto o edificio che si ritenga possa avere una seconda vita e quindi possa ritrovare una nuova utilità e un prolungamento nel tempo del proprio ciclo vitale. Il tema della *second*

*life* è in sé assai suggestivo e apre prospettive interessanti nello scenario dell'architettura contemporanea, che approfondiremo più avanti.

Vale la pena, prima di procedere con alcune considerazioni relative alle particolari forme di riuso che tratteremo in questo articolo, fare una breve osservazione sull'uso e sull'intrinseco significato. Gli oggetti, le cose a nostra disposizione – dunque anche gli edifici e le architetture – si usano se gli viene attribuito un significato. Questo tipo di lettura, in realtà, è biunivoca dato che il senso è prodotto anche dall'uso, come sostenuto in un celeberrimo scritto di Roland Barthes sulla semantica degli oggetti:

L'objet est [...], à première vue, entièrement absorbé dans une finalité d'usage, dans ce qu'on appelle une fonction. Et, par la même, il y a, spontanément sentie par nous, une sorte de transitivité de l'objet : l'objet sert à l'homme à agir sur le monde, à modifier le monde, à être dans le monde d'une façon active ; l'objet est une sorte de médiateur entre l'action et l'homme. [...] Le paradoxe que je voudrais signaler, c'est que ces objets qui ont toujours, en principe, une fonction, une utilité, un usage, nous croyons les vivre comme des instruments purs, alors qu'en réalité ils véhiculent d'autres choses, ils sont

autres choses ; ils véhiculent du sens ; autrement dit, l'objet sert effectivement à quelque chose, mais il sert aussi à communiquer des informations ; ce que nous pourrions résumer d'une phrase, en disant qu'il y a toujours un sens qui déborde l'usage de l'objet<sup>6</sup>.

Roland Barthes mette insieme, come in una triade indissolubile, l'oggetto – che nel nostro ragionamento sarebbe l'opera architettonica – l'uso e il senso. Le architetture che usiamo, dunque, hanno sempre un significato che travalica la pura funzione, perché esse in qualche modo assolvono ad un importante compito comunicativo; a maggior ragione, quindi, gli spazi sacri, i templi e le chiese 'trasudano' significato e senso, in quanto sono i luoghi preposti per la comunicazione col divino.

Assunto il fatto che l'uso e il senso delle architetture sono collegati tra di essi, rimane aperta la questione che alcuni templi (così come tante altre architetture) vengono abbandonati, non più usati e infine anche dimenticati. L'oblio – così come il significato che si attribuisce alle opere architettoniche – ha una valenza e un peso culturale: detto altrimenti, le comunità 'dimenticano' qualcosa in ragione dei propri schemi culturali. La dimenticanza, come la memoria, non è prodotta da un corto-circuito mnemonico casuale o di ordine naturale: è essa stessa prodotto culturale delle società che

in qualche modo *scelgono* cosa voler ricordare e cosa voler scordare. Le forme di abbandono e di disuso degli edifici sono una maniera di 'dimenticare' le architetture le quali è come se scomparissero. Francesco Remotti ha scritto un interessante testo dal titolo *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*<sup>7</sup>, nel quale tratta, tra le altre cose, il tema dell'oblio e della rimembranza. In un capitolo specifico, l'antropologo italiano analizza tre categorie fondamentali che riguardano la memoria di una comunità. L'obiettivo di Remotti è mostrare «ciò che scompare», «ciò che rimane» e, infine, «ciò che riemerge». Lo studio mette in luce quali processi di inclusione/esclusione attivano i consorzi umani i quali, di volta in volta, scelgono cosa far 'scompare'; oppure decidono come e perché mantenere in vita ciò che non è oggetto di esclusione e ciò che non vien fatto sparire; o ancora, stabiliscono che cosa può riemergere dalle nebbie dell'oblio, attraverso dei processi culturali di riattivazione. Questa lettura antropologica relativa alla strutturazione dello spazio e dei luoghi risulta particolarmente utile quando si vuol problematizzare il tema dell'uso, dell'abbandono e del riuso.

Nel campo dell'architettura e del patrimonio edilizio, 'far scomparire' un edificio può corrispondere, nell'ipotesi più estrema, alla sua distruzione; mentre da un punto di vista meno radicale, la 'sparizione' corrisponde all'abbandono e al disuso. Le opere



d'architettura – e dunque anche le chiese – è come se non fossero più visibili nell'insieme dell'urbano. Si tratta, in ogni caso, di una perdita di potere sul manufatto: chi ne ha la gestione ed il possesso rinuncia, per le ragioni più disparate, ad esercitare sull'edificio quella forma di controllo che permette al manufatto di mantenersi in vita.

Poco abbiamo da aggiungere alla categoria relativa a 'ciò che rimane'. Infatti, come sappiamo, moltissime chiese continuano a permanere nel loro 'ruolo' attivo e mantengono quindi il loro uso. Di più: alcune di esse, essendo identificate come emergenze monumentali per il loro valore artistico ed architettonico, amplificano il proprio significato simbolico ed attivano processi culturali di riconoscimento all'interno delle comunità, tali per cui alla valenza liturgica si somma quella culturale. Si pensi, a titolo di esempio, alla cupola di Santa Maria del Fiore la quale, al di là dei significati simbolici, è la cupola di Brunelleschi: chi la visita dunque potrà contemplarne la tensione verso il divino; oppure, prescindendo dal significato sacro, ne ammirerà la bellezza architettonica.

D'altra parte, molte architetture di chiese vengono riutilizzate: esse 'riemergono' dal limbo del disuso e accedono ad una nuova fase della loro vita. Si tratta di una seconda possibilità che restituisce alle comunità qualcosa che non era andato del tutto perduto e che può rivivere sotto altre forme.

### Questioni tipologiche

In un celeberrimo testo sul simbolismo dei luoghi di culto cristiani, Jean Hani mette in evidenza come il tempio non sia un edificio qualsiasi perché «la chiesa, essendo una croce cardinale *orientata e centrata*, sacralizza realmente lo spazio»<sup>8</sup>. La costruzione dei luoghi sacri ha avuto da sempre un chiaro significato simbolico che rimanda al sacro. In definitiva, la chiesa cristiana, come in generale ogni tempio religioso, ha costituito e ancora costituisce per i credenti una sorta di *medium* terreno che permette la comunicazione con il sacro. Sarebbe lungo, e forse anche tedioso in questa sede, spiegare tutti i significati reconditi dei sistemi liturgici che presiedono alla costruzione di un tempio cristiano. Un'ampia letteratura, della quale in parte si dà conto nella bibliografia di questo scritto, potrà essere utile ad approfondire il tema, invero assai interessante. In questa occasione ci soffermeremo brevemente soltanto su alcune questioni tipologiche, che identificano quali siano gli elementi ricorrenti del comporre la spazialità delle chiese.

Gli impianti chiesastici si dividono in definitiva in due grandi gruppi: quelli a pianta assiale e quelli a pianta centrale. La pianta basilicale delle chiese ha uno sviluppo assiale. L'asse longitudinale, disteso nella direzione di accesso verso oriente, in alcuni casi interseca un asse minore di un transetto formando così una croce. Poco rimane da aggiungere rispetto

a quali significati faccia riferimento questo schema che diventa fondante per tutta la cristianità. L'uso dello spazio sacro della chiesa è, come dice Hani, orientato con estrema chiarezza, così come nella struttura tipica della moschea lo spazio risulta essere disposto in direzione della Mecca.

Lo schema centrale, d'altra parte, riproduce l'*omphalos* cioè l'ombelico del mondo, il centro dell'universo. Non parliamo, ovviamente, di un centro geografico ma di un centro simbolico posto sull'asse del mondo (altrettanto simbolico). Quest'asse è quello che mette in contatto con Dio che è centro, a sua volta, di tutto il creato.

Sia nel tipo ecclesiale a sviluppo assiale che in quello centrale, il fuoco dell'attenzione del fedele/utente si concentra nell'altare. Ancora le parole di Jean Hani:

Quando, una volta oltrepassata la soglia, si penetra nelle cattedrali o anche nelle chiese più modeste delle grandi epoche, si resta come affascinati e invasi da questa «sobria ebbrezza» di cui ci parlano i mistici cistercensi. Il tempio agisce come un incantesimo, perché vi si sente pulsare un'anima armoniosa il cui ritmo, venendoci incontro, prolunga, oltrepassa e sublima il nostro proprio ritmo di viventi e lo stesso ritmo del mondo ove si immerge. Questa «magia» proviene dall'esistenza di un centro da cui si irradiano delle linee che generano,

seguendo la divina proporzione, delle forme, delle superfici, dei volumi in espansione fino a un limite sapientemente calcolato che li arresta, li riflette e li rimanda verso il punto da cui sprigionano; e questa doppia corrente costituisce in qualche modo la «respirazione» sottile di tale organismo di pietra che si dilata verso l'esterno per riempire lo spazio e poi si raccoglie nella sua origine, nel suo cuore, che è interiorità pura. Questo centro da cui tutto si sprigiona e verso cui tutto converge è l'Altare. L'altare è l'oggetto più sacro del tempio, la ragione della sua esistenza e la sua stessa essenza, perché in caso di necessità si può celebrare la divina liturgia fuori dalla chiesa, ma è assolutamente impossibile fare questo senza un altare di pietra.

[...] L'altare terrestre deriva la sua sublimità e il suo carattere sacro dalla sua conformità con il proprio archetipo, l'altare celeste. Perché l'altare dei nostri templi non è altro che il simbolo terrestre di questo archetipo celeste, così come la liturgia terrestre «imita» la liturgia celeste descritta nell'Apocalisse<sup>9</sup>.

Dalle porte, ai protiri, alle cupole e così via, gli elementi architettonici, la cui composizione genera lo spazio della chiesa, sono molteplici e molteplici i loro significati metafisici. Le

posizioni relative delle parti rispondono ad un ordine cosmico e religioso ben preciso. Le eventuali mutazioni degli assi di percorrenza, o della posizione degli elementi compositivi, annichiliscono il complesso costruito che unisce tipo architettonico e significato spirituale. Se si altera il tipo, si altera evidentemente anche il significato dello spazio e i suoi rimandi simbolici.

### Alcuni esempi di 'riparazioni dinamiche'

Tuttavia le mutazioni tipologiche in alcuni casi annullano i significati spaziali e simbolici precedenti, ma ne instaurano altri 'nuovi' e spesso altrettanto potenti. È il caso dei templi che sono stati trasformati in altri templi, risemantizzando il complesso sistema simbolico e liturgico di partenza secondo un nuovo ordine. La cattedrale di Siracusa, la Moschea di Cordoba e il Tempio della Concordia di Agrigento sono tre casi emblematici della storia dell'architettura e del 'riciclo' architettonico. Essi sono stati trasformati da templi pagani a luoghi di culto cristiani. Ancora oggi, ad esclusione del tempio della Concordia che è stato 'musealizzato' in quanto è diventato monumento archeologico senza uso specifico, gli altri due edifici assolvono il ruolo di cattedrale nelle rispettive città.

Il duomo di Siracusa<sup>10</sup> (Fig. 1) di fatto coincide con il tempio di Atena che insisteva esattamente su quei luoghi di Ortigia e che è stato 'convertito' in chiesa cristiana. Esula dai

compiti di questo breve saggio ricostruire la storia di questo monumento e del suo riuso; è invece utile fare qualche osservazione sui meccanismi compositivi che hanno presieduto alla trasformazione e alla transizione da un sistema religioso ad un altro. Schematicamente potremmo affermare che tre sono state le azioni principali. La prima è stata l'inversione dell'asse di accesso; infatti nella chiesa attuale si entra da quello che nel tempio greco era il cosiddetto opistodomo, cioè il corrispettivo simmetrico e opposto al pronao, che nel tempio pagano era privo di aperture. L'esigenza del 'nuovo' costruttore cristiano era quella di garantire una direzione di accesso al tempio che andasse – simbolicamente – in direzione orientale, mentre l'asse pronao-opistodomo andava esattamente al contrario verso occidente. In secondo luogo, lo spazio dell'intercolonnio venne chiuso: in questo modo quella zona di transizione tra la cella e l'esterno del tempio si convertì nelle navate laterali della chiesa (Fig. 2). Questo processo fece sì che l'assetto del vecchio edificio si trasformasse in un tipo basilicale, secondo le esigenze liturgiche cristiane. Da ultimo, al fine di completare del tutto la trasformazione in basilica a tre navate, la cella del tempio, luogo concepito nella religione greca come spazio chiuso e accessibile solo ai sacerdoti, venne aperta e messa in comunicazione con le navate di nord e sud (Fig.3).

Gli architetti che si trovarono a trasformare la



Fig. 1 La facciata principale del Duomo di Siracusa: si noti il contrasto tra l'impaginato barocco e i resti del colonnato laterale dell'Athenaion



Fig. 2 La navata sud del Duomo di Siracusa

Mezquita di Cordoba in Cattedrale cristiana, operarono all'interno di un edificio già più volte rimaneggiato. La Moschea, infatti, aveva già vissuto molteplici addizioni che la ampliarono considerevolmente<sup>11</sup>. Gli interventi di riuso cristiano si dovettero confrontare con un'architettura costituita da una 'selva' di colonne e archi (Fig.4) che punteggiavano uno spazio della preghiera 'isotropo', in cui l'unico vero punto di interesse era costituito dal *Mihrab*. L'evoluzione dell'intero edificio è assai complessa. Qui riferiremo soltanto dell'inserimento del corpo della Cattedrale, a partire dal XV secolo, ad opera di Hernán Ruiz e di suo figlio. Con l'abbattimento di alcuni filari di archi e pilastri, venne liberato uno spazio cruciforme, orientato a est, che divenne il 'cuore' della cattedrale cordovese (Fig. 5). Diciamo il cuore, perché questa basilica è letteralmente immersa nello spazio colonnato dell'antica Moschea che l'avvolge. La trasformazione da moschea a chiesa, vista la peculiare condizione dell'opera cordovese, si è prodotta attraverso un rimaneggiamento profondo che ha inciso profondamente nel sistema architettonico preesistente, facendo transitare l'edificio da un sistema liturgico ad un altro.

Il tempio della Concordia di Agrigento<sup>12</sup> (Fig.6) nel VI secolo d.C. venne trasformato in una chiesa bizantina. Dai resti archeologici attuali, parrebbe che il tempio subì una trasformazione molto simile a quella già descritta del tempio



Fig. 3 Le pareti della cella del tempio greco aperte dalle arcate e che permettono la comunicazione tra la navata centrale e quella settentrionale

di Atena a Siracusa. Anche nel tempio agrigentino, come nel tempio siracusano, l'intercolunnio venne chiuso e la cella venne aperta con delle arcate (Fig. 7), con l'intenzione di trasformare il tipo architettonico del tempio in un impianto basilicale a tre navate. La progressiva attenzione dei moderni verso il recupero filologico del tempio, il quale appare ai nostri occhi 'spogliato', in massima parte, delle tracce che la storia aveva lasciato su di esso e 'restituito' ad una sorta di integrità – più o meno autentica – che lo consegna ai posteri come resto archeologico.

Trattiamo, infine, il caso della Chiesa Domenicana di Maastricht (Fig. 8) che, dopo lunghe vicissitudini, è stata trasformata nel 2007 in libreria<sup>13</sup>. L'edificio, costruito nel XIV secolo, durante l'occupazione francese del XVIII secolo venne usato per scopi militari. Da quel momento in poi non ritornò mai più ad avere funzioni religiose ed ebbe gli usi più disparati: da archivio comunale a spazio per gli incontri di boxe.

Gli architetti incaricati del riuso sono intervenuti aggiungendo una sorta di lama che porta i libri, affiancata al lato destro della navata centrale. Questa enorme libreria longitudinale, che si estende in altezza per due elevazioni, risponde alle esigenze della committenza e conferma l'asse longitudinale della chiesa, permettendo di godere visualmente della spazialità gotica dell'edificio. Risulta evidente che l'architettura ha perso del tutto la sua sacralità, nonostante



Fig. 4 Il sistema colonnato dell'interno della Moschea di Cordoba



Fig. 5 La navata centrale della 'nuova' cattedrale di Cordoba, all'interno dello spazio della Moschea



Fig. 6 Il tempio della Concordia di Agrigento



Fig. 7 Dietro il peristilio del tempio agrigentino si intravedono le pareti del naos, bucate per permettere la comunicazione tra le navate della basilica bizantina

vi sia una certa intenzione da parte dello studio Merckx+Girod di confermare l'assialità della composizione. Tuttavia l'uso 'profano' del luogo consente agli architetti progettisti di usare lo spazio dell'altare inserendo un bancone a forma di croce (Fig. 9) nella zona absidale a servizio della caffetteria: qui la trasformazione dell'uso e la conseguente trasformazione del senso degli spazi è assolutamente evidente e non necessita ulteriori commenti.

### Conclusioni

Le trasformazioni dell'architettura sacra in altro da sé (rispetto alla funzione originale) presuppongono un cambio di narrazione: l'edificio ecclesiale non narra più la sua valenza simbolica e non è più immagine in terra delle geometrie divine; la proporzione, che faceva riferimento ad un ordine cosmico<sup>14</sup>, perde il significato sul quale si era fondata. Dal momento in cui il tempio viene ri-usato – perdendo la matrice religiosa – esso narra un'altra storia. Cambia anche profondamente la modalità di fruizione; quindi, ad esempio, lo spazio può essere percorso in qualsiasi direzione o, ancora, l'utente può non preoccuparsi del proprio abbigliamento. Le regole che governavano quello spazio sono radicalmente cambiate e di conseguenza chi vive quello spazio muta il suo atteggiamento nel momento in cui si relaziona con esso.

Un'operazione del genere mantiene l'involucro dell'architettura. La scatola di pietra rimane in



Fig. 8 L'interno della Chiesa Domenicana di Maastricht trasformata in libreria



piedi e tuttavia scompare il legame che la univa al suo significato simbolico e liturgico. Si può arrivare ad affermare, quasi come se fosse un paradosso, che le ampie volumetrie e la generosa altezza possono essere percepite, nel nuovo uso, come un problema da risolvere più che un momento di esaltazione dello spirito divino che 'pervadeva' quel luogo. Le nuove istanze culturali 'ingeriscono' quei luoghi sacri e li 'metabolizzano' secondo le esigenze laiche che presiedono al progetto di architettura contemporanea. La strumentazione che gli architetti usano – una volta privata delle sollecitazioni liturgiche che hanno generato le chiese – risponde a criteri ugualmente legittimi e guarda verso altre esigenze. E in questo senso, crediamo sia giusto e necessario fare una breve osservazione. Tolti i casi limite in cui si ri-usa una chiesa per farne una discoteca o l'officina di un meccanico d'automobili<sup>15</sup>, in moltissimi casi questi spazi si trasformano preferibilmente in biblioteche (o librerie) o, ancora, in sale per convegni o auditorium: si tratta di spazi della parola o del suono, che pure nella loro laicità, esprimono una forte carica simbolica. In effetti, seppur spesso assai lontani dall'esperienza religiosa, tali spazi continuano a trasmettere un'aura che in parte vibra ancora di quell'atmosfera e di quel senso del sacro che, insieme alle pietre, sono stati materiale di costruzione di quei luoghi.

*Note:*

1. Interessante risulta la lettura della XXX orazione *In difesa dei templi* di Libanio, filosofo nato ad Antiochia di Siria ma di lingua greca del IV secolo d.C., nella quale egli invita l'imperatore Teodosio a riusare, anziché distruggere, gli edifici di culto che tanta fatica e tante risorse erano costati. Cfr. Roberto Romano (a cura di), *Libanio. In difesa dei templi*, M. D'Auria Editore in Napoli, Napoli 2009
2. Carlos Martí Arís, *Le variazioni dell'identità*, Città Studi, Torino, 1990, pp. 102-115
3. A tal proposito è utile consultare il nono capitolo del testo *Rehabitar* dove viene trattato il tema dell'auto-trasloco, cioè del cambio d'uso degli spazi domestici attraverso la sola variazione della disposizione dei mobili. Cfr. Habitar-UPC, Gruppo de Investigación (a cura di), *Rehabitar en nueve episodios*, Lampreave, Madrid, 2012, pp. 347-378
4. Gianluca Burgio, Xavier Monteys, *Il Cinodromo Meridiana a Barcellona. 1961 – 2010*, in: "Territorio", n.62, 2012, pp. 116-122
5. Richard Sennett affronta il tema delle riparazioni distinguendo quelle che lui definisce statiche, cioè quelle che consistono in un semplice aggiustaggio dell'oggetto, da quelle dinamiche che consentono una sorta di 'evoluzione' della cosa riparata. In questo senso, introduce l'esperienza di riparazione urbana condotta a Londra da Christopher Wren dopo l'incendio che devastò la città nel XVII secolo. Cfr. Richard Sennett, *Riparazioni*, in: Id., *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 192-197
6. Cfr. Roland Barthes, *Semantique de l'objet*, in: Id., *Œuvres complètes. Livres, Textes, Entretiens*, tome II, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p. 819
7. Francesco Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 76-82
8. Jean Hani, *Il simbolismo del tempio cristiano*, Edizioni Arkeios, Roma, 1996, p. 38
9. Jean Hani, *op. cit.*, pp. 115-133. Oltre agli scritti più moderni di Jean Hani e a quelli assai profondi di Monsignor Crispino Valenziano, i cui riferimenti possono trovarsi in bibliografia, è utile a nostro avviso rileggere un testo importante per la liturgia moderna come quello di Guardini: Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia, 2007
10. Cfr.: Giuseppe Agnello, *L'architettura bizantina in Sicilia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1952; Silvia Sgariglia, *L'Athenaion di Siracusa. Una lettura stratigrafica tra storia e segni*, Lettera Ventidue Edizioni, Siracusa, 2009
11. Cfr.: Juan A. Souto, "La Mezquita Aljama de Córdoba", in: Artigrama, 2007, n. 22, pp. 37-72; Rafael Moneo Vallés, "La vida de los edificios. Las ampliaciones de la Mezquita de Córdoba", in: Revista Arquitectura, n° 256, COAM, Madrid 1985, pp. 26-36; Gabriel Ruiz Cabrero, *Dibujos de Catedral de Córdoba. Visiones*



Fig. 9 Lo spazio del coro nel quale l'altare è stato sostituito da una sorta di bancone a servizio della caffetteria

*de la Mezquita*, Cabildo Catedral de Córdoba/ This side up, 2009  
12. Cfr.: Dieter Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2006; Giuseppe Patricolo, *Tempio della Concordia in Girgenti. Relazione al Regio Commissario dei musei e scavi di Sicilia intorno ai lavori eseguiti nelle Antichità di Girgenti negli anni 1884 e 1885*, Tipografia dello "Statuto", Palermo 1887; Lucio Trizzino, *Tempio della Concordia. Studi per il restauro*, Flaccovio Editore, Palermo 1984  
13. Cfr. Marc Dubois, "Libreria Selexyz a Maastricht. Metamorfofi di una chiesa", in: Casabella, n. 782, 2009, pp. 67-73  
14. Esteban Fernández-Cobián, *L'architettura liturgica e il cosmo: da Jean Hani a Le Corbusier*, in: Goffredo Boselli (a cura di), *Architettura, liturgia e cosmo*, Edizioni Qiqajon, Milano, 2015, pp. 137-155  
15. Da poco è stato pubblicato il catalogo di una mostra fotografica nella quale Andrea Di Martino costruisce un reportage su di una serie di chiese abbandonate e poi riusate nei modi più disparati, passando da auditori a ristoranti o, perfino, officina di riparazione d'auto. Cfr. Andrea Di Martino, *The Mass is ended*, Reinhardt Friedrich Verlag, Basel, 2016

Rudolf Stegers, *Sacred Buildings: a design manual*, Birkhauser, Basel, 2008  
Id., *Lo spirito e le cose: luoghi della liturgia*, Vita e Pensiero, Milano, 2003  
Crispino Valenziano, *Architetti di chiese*, EDB, Bologna, 2005  
Id., *La riforma liturgica del Concilio: cronaca teologia arte*, EDB, Bologna, 2004  
Id., *Liturgia e antropologia*, EDB, Bologna, 1998  
Giuliano Zanchi, *La forma della chiesa*, Qiqajon, Milano, 2005

#### Bibliografia:

Gianluca Burgio, Xavier Monteys, *Il Cinodromo Meridiana a Barcellona. 1961 – 2010*, in: "Territorio", n.62, 2012, pp. 116-122  
Roberto Gabetti, *Comunità, chiese, culture*, CELID, Torino, 2001.  
Id., *Chiese per il nostro tempo: come costruirle, come rinnovarle*, Elledici, Torino, 2000  
Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia, 2007  
Peter Hammond, *Liturgy and Architecture*, Barrie and Rockliff, London, 1960  
Ciro Lo Monte, Guido Santoro, *Liturgia, cosmo, architettura*, Cantagalli, Siena, 2009  
Carlos Martí Aris, *La cimbra y el arco*, Fundación Caja de Arquitectos, Madrid, 2004  
Rafael Moneo, "On typology", in: *Oppositions*, n. 13, 1978  
Xavier Monteys, et al., *El Canòdrom Meridiana convertido en Centro de Arte*. In: *Canòdrom 00.00.00.*, ACTAR, Barcelona, 2010  
Pisana Posocco, Mauenal Reitano (a cura di), *La seconda vita degli edifici. Riflessioni e progetti*, Quodlibet, Macerata, 2016  
Rudolf Schwarz, *Costruire la chiesa: il senso liturgico nell'architettura sacra*, Morcelliana, Brescia, 1999  
Richard Sennett, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2008  
Enrico Sicignano, *L'architettura dello spazio sacro*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2011

**Davide Dimodugno**

## ***Il riuso degli edifici di culto: Casi, criteri di gestione e prospettive nella diocesi di Torino***

### ***The reuse of places of worship: Cases, management criteria and perspectives in the diocese of Turin***

*Lo studio e l'analisi della gestione dei luoghi di culto, intesi come beni culturali di interesse religioso, offre interessanti spunti di riflessione sugli aspetti giuridici della questione, in particolare l'intreccio tra norme statali e canoniche che comporta un procedimento, una complessa e precisa successione di atti da parte di due apparati amministrativi, quello statale e quello ecclesiastico.*

*L'articolo, partendo da un sintetico riferimento alle procedure per il riuso non indecoroso dei luoghi di culto, incentrato sul can. 1222 e sull'art. 831 comma. 2 c.c., oltre che sulle norme del codice dei beni culturali (d.lgs. 42/2004), si sofferma sull'analisi di un caso di alienazione, poi trasformatosi in donazione, di due chiese ad una amministrazione pubblica. In particolare, si tratta della chiesa di Sant'Orsola e della chiesa di San Bernardino, donate al Comune di Sommariva del Bosco (CN) dalla Diocesi di Torino ed adibite entrambe ad attività socio-culturali.*

*The study and analysis of the management of places of worship, i.e. of the religious cultural heritage, offers interesting opportunities of reflection on the law aspects of the topic, in particular the interplay between State and Canonical regulations which involves a proceeding, a complex and precise succession of acts by two administrative apparatus, the State one and the Ecclesiastical one.*

*The article, starting from a brief reference to the procedures for a satisfactory reusing of places of worship, centered on the Can. 1222 and Article 831 para. 2 of the Italian Civil Code, as well as on the rules of the code of cultural heritage (Legislative Decree no. 42/2004), focuses on the analysis of a case of alienation, then turned into donation, of two churches to a public administration. In particular, it concerns St. Orsola's church and San Bernardino's, donated to the Municipality of Sommariva del Bosco (CN) by the Diocese of Turin and used for socio-cultural activities.*

Laureando magistrale in Giurisprudenza presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino con la tesi "I beni culturali di interesse religioso tra diritto amministrativo e diritto canonico", relatrici le Prof.sse Cristina Videtta (diritto dei beni culturali) e Ilaria Zuanazzi (diritto ecclesiastico e canonico).

Parole chiave: **Riuso; Chiese; Procedure; Gestione; Stakeholder**

Keywords: **Reuse; Churches; Proceedings; Management; Stakeholders**

Lo studio e l'analisi dei luoghi di culto, in quanto "beni culturali di interesse religioso" ai sensi dell'art. 9 del codice dei beni culturali, d.lgs. 22 gennaio 2004, n. 42<sup>1</sup>, presenta aspetti di particolare interesse dal punto di vista giuridico dovuti all'intersezione di diversi procedimenti, fondati rispettivamente sulla normativa civile e su quella canonica, oltre che sul principio di collaborazione pattizia discendente dagli artt. 7 e 8 cost.<sup>2</sup> In particolare, il presente articolo intende soffermarsi sul riuso degli edifici di culto cattolici, allorché sconsacrati e cessata quindi la loro originaria funzione.

### I. La cessazione degli edifici di culto

La cessazione degli edifici di culto<sup>3</sup> può essere dovuta ad un graduale abbandono della pratica religiosa in un certo luogo, fatto che determina una sovrabbondanza di edifici sacri, oppure può essere indotto dalla pressione di interessi culturali e turistici che prevalgono sulle esigenze delle comunità ecclesiali locali oppure ancora da interessi religiosi di altre Chiese o comunità ecclesiali. La cessazione può essere spontanea oppure spinta da esigenze di carattere economico, in ogni caso il diritto canonico prevede un procedimento per la «riduzione a uso profano non sordido» delle chiese. Esso comporta la cessazione completa della destinazione al culto dell'edificio per cui, a seguito del provvedimento del Vescovo diocesano, non si potrà più celebrarvi il culto e il bene potrà essere destinato in forma

esclusiva ad altro uso, purché non in esplicito contrasto con la precedente destinazione<sup>4</sup>.

Il can. 1222 § 1 prevede l'ipotesi dell'impossibilità dell'edificio ad essere adibito al culto divino o di essere restaurato, mentre il can. 1222 § 2 richiede «altre gravi ragioni [che] suggeriscono che una chiesa non sia più adibita al culto divino». In tal caso «il Vescovo diocesano, udito il consiglio presbiteriale, può ridurla a uso profano non sordido, con il consenso di quanti rivendicano legittimamente diritti su di essa e purché non ne patisca alcun danno il bene delle anime».

Nel codice di diritto canonico del 1917 era previsto solo il caso di cui al primo paragrafo e la riduzione ad uso profano era legittima solo se contemporaneamente vi era l'impossibilità di adibire la chiesa al culto pubblico e l'impossibilità di restaurarla<sup>5</sup>, mentre la giurisprudenza costante della Santa Sede richiedeva negli altri casi una speciale licenza<sup>6</sup>. L'attuale formulazione del secondo paragrafo pone il bene delle anime come discriminante e sono richieste «gravi cause» per poter procedere alla soppressione. L'interpretazione data dalla giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica<sup>7</sup> nell'ambito di ricorsi sollevati principalmente da singoli fedeli contro i decreti di riduzione ad uso profano delle chiese che frequentavano è che la gravità della causa sussista allorché

la condizione pericolante della chiesa sia confermata dal giudice civile e il Vescovo non ritenga opportuno onerare i fedeli della comunità locale con le spese di restauro mentre a poca distanza si trova un'altra chiesa abbastanza grande e in buone condizioni oppure quando la mancata riduzione a uso profano avrebbe potuto permettere ad una comunità ecclesiastica non in comunione con la Chiesa cattolica di occuparla oppure ancora quando emergano questioni di ordine economico<sup>8</sup>. In quest'ultima situazione il giudizio sulla gravità è lasciato al Vescovo diocesano perché in grado di conoscere più di chiunque altro il reale stato delle «circostanze di luogo, di patrimonio e di persone»<sup>9</sup>. Comunque, per procedere validamente alla decisione all'emanazione del decreto, il Vescovo deve ascoltare il parere del consiglio presbiteriale, avere cautela che il bene delle anime non patisca danno alcuno ed infine avere il consenso di coloro che rivendicano legittimamente per se stessi diritti sulla chiesa. In relazione a quest'ultima condizione, si può fare riferimento, in modo particolare, all'art. 53 della legge 20 maggio 1985, n. 222 che afferma: «Gli edifici di culto e le pertinenti opere parrocchiali [...] costruiti con contributi regionali e comunali, non possono essere sottratti alla loro destinazione, neppure per effetto di alienazione, se non sono decorsi venti anni dalla erogazione del contributo. Il vincolo è trascritto nei registri immobiliari.

Esso può essere estinto prima del compimento del termine, d'intesa tra autorità ecclesiastica e autorità civile erogante, previa restituzione delle somme percepite a titolo di contributo, in proporzione alla riduzione del termine, e con rivalutazione determinata con le modalità di cui all'articolo 38. Gli atti e i negozi che comportino violazione del vincolo sono nulli».

## II. Riduzione di una chiesa ad uso profano: profili canonici e civilistici

La decisione di ridurre una chiesa ad uso profano<sup>10</sup> è considerata una *extrema ratio*<sup>11</sup> quando non sia più possibile mantenere la destinazione culturale. Quando ciò avviene, solitamente si progetta un altro e diverso utilizzo oppure la decisione di alienare il bene. Come già sottolineato in precedenza, il decreto vescovile di riduzione di una chiesa ad uso profano produce effetti nell'ordinamento civile anche quando la proprietà non sia di un ente ecclesiastico<sup>12</sup>, in quanto esso costituisce il presupposto della cessazione della destinazione al culto dell'edificio che non potrà più essere considerato «edificio di culto». Questo orientamento è stato fatto proprio dal giudice amministrativo in un caso concernente una concessione edilizia per la trasformazione d'uso di una cappella di proprietà privata in mancanza del decreto vescovile di riduzione ad uso profano: il TAR Liguria ha affermato l'illegittimità del provvedimento che si è posto in violazione dell'art. 831 c.c. e dei principi

generali dell'ordinamento in materia di tutela dei beni destinati al culto della religione cattolica<sup>13</sup>.

Inoltre, per la giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica<sup>14</sup>, la chiusura di una chiesa a tempo indeterminato equivale alla sua riduzione ad uso profano.

La Congregazione per il clero ha affermato inoltre la «necessità di distinguere chiaramente tra tre distinti e separati procedimenti canonici:

- 1) la modificazione delle parrocchie;
- 2) la riduzione ad uso profano e/o la chiusura permanente delle chiese;
- 3) l'alienazione di edifici ancora sacri o non più tali<sup>15</sup>».

In relazione alla riduzione ad uso profano, si pone il problema di come trattare le parti fisse dell'edificio, come gli altari che, a norma del can. 1238 § 2, non perdono la loro dedicazione al culto e/o benedizione se l'edificio in cui si trovano perde tale destinazione. Gli Autori<sup>16</sup> sono concordi nell'affermare la necessità della loro rimozione o, se ciò non è possibile, della distruzione.

In tale operazione bisognerà tenere presente la necessità di collaborazione con le

Soprintendenze<sup>17</sup>.

Sarà dunque necessaria la verifica dell'interesse culturale di cui all'art. 12 del codice dei beni culturali, d.lgs. 42/2004, che, se avrà esito negativo, farà venire meno la presunzione di "culturalità" delle «cose immobili e mobili appartenenti allo Stato, alle regioni, agli altri enti pubblici territoriali, nonché ad ogni altro ente ed istituto pubblico e a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, che presentano interesse artistico, storico, archeologico o etnoantropologico»<sup>18</sup>, che siano «opera di autore non più vivente e la cui esecuzione risalgia ad oltre cinquanta anni, se mobili, o ad oltre settanta anni, se immobili»<sup>19</sup>, e renderà possibile l'alienazione dei beni stessi ai sensi dell'art. 12 commi 4, 5 e 6 del codice. Se l'esito della verifica sarà invece positivo, per procedere all'alienazione del bene culturale sarà necessaria una autorizzazione da parte del Ministero per i beni e le attività culturali<sup>20</sup>, salvo il diritto di prelazione che la soprintendenza potrà eventualmente esercitare se si tratta di alienazione a titolo oneroso<sup>21</sup>.

In relazione ad un possibile cambio di destinazione d'uso, esso sarà possibile solo a seguito di richiesta di licenza per il cambio di utilizzo all'autorità canonica competente (il Vescovo diocesano o l'autorità prevista dallo statuto dell'istituto religioso proprietario del bene) seguita da una autorizzazione civilistica

da parte del comune sul cui territorio insiste l'edificio, concessa nel rispetto degli strumenti urbanistici adottati<sup>22</sup>.

Se invece l'ente proprietario vuole mantenere la proprietà del bene ma concederlo gratuitamente ad altri, si dovrà ricorrere al contratto di comodato, inserendo una clausola esplicita di utilizzo non indecoroso dell'immobile concesso in uso nel rispetto della previsione di cui al can. 1222 § 2, a pena di rescissione del contratto<sup>23</sup>.

Se infine si vuole concedere il bene in locazione o costituirci diritti reali, il can. 1297 rimanda alla legislazione della Conferenza episcopale, che fa rientrare la licenza per tali atti nella straordinaria amministrazione<sup>24</sup>. In assenza della licenza canonica per la locazione o per la costituzione di un diritto reale, il contratto stipulato sarà invalido<sup>25</sup>.

È possibile inoltre che una chiesa sia alienata a terzi privati: in tal caso sarà necessario ottenere la riduzione ad uso profano, l'autorizzazione canonica all'alienazione ai sensi dei cann. 1291 ss. e l'eventuale autorizzazione del Ministero se si tratta di un bene culturale, per poter infine procedere con il contratto civile di compravendita che deve contenere la clausola di utilizzo non indecoroso<sup>26</sup>.

### III. Garanzie per l'utilizzo non indecoroso del bene

Per comprendere cosa significhi «uso non indecoroso»<sup>27</sup> bisogna tenere presenti due dimensioni dell'edificio di culto, quella oggettiva, di carattere identitario nei confronti di una precisa comunità cristiana locale, e quella soggettiva, relativa al sentire del singolo fedele che coltiva un legame affettivo con la chiesa in cui ha vissuto momenti significativi della sua vita. La destinazione non indecorosa ha quindi lo scopo di tutelare il bene immateriale del sentimento religioso dei fedeli, costituito da un insieme di memorie ed affetti ricollegati ad un «luogo sacro»<sup>28</sup>.

Esempi di trasformazioni contrarie sono quelli di officina, pub, night club, mentre si ritengono compatibili quelle di tipo culturale, come «sedi per attività artistiche, biblioteche, archivi e musei»<sup>29</sup> e comunque per «attività di carattere sociale, non speculativo, rivolto al benessere della collettività»<sup>30</sup>.

In caso di donazione del bene, è possibile inserire oneri modali relativi all'utilizzo del bene ai sensi dell'art. 793 c.c. Qualora il donatario non rispetti tale onere di destinazione, qualsiasi interessato potrà chiedere l'adempimento, mentre il donante potrà domandare anche la risoluzione della donazione, se ciò è previsto nell'atto di donazione<sup>31</sup>.

Per le alienazioni, è necessario inserire nel contratto di compravendita apposite clausole, la cui efficacia però sarà piena solo nei confronti del primo acquirente, difficilmente

*erga omnes*<sup>32</sup>.

Sarà possibile inoltre prevedere patti con effetti obbligatori relativi all'uso non indecoroso, sanzionati con una penale, oppure dedurre tale obbligo in una condizione risolutiva ex art. 1353 ss. c.c.

L'opponibilità di tale condizione a successivi compratori richiede la sua annotazione nei registri immobiliari in sede di trascrizione dell'atto di vendita ai sensi dell'art. 2659 comma 2 c.c. e l'annotazione a margine della trascrizione dell'atto di vendita dell'inizio dell'uso indecoroso prima che il successivo acquirente trascriva il proprio atto di acquisto, ad iniziativa del «contraente in danno del quale la condizione stessa si è verificata»<sup>33</sup>, cioè l'ente ecclesiastico alienante.

Per l'opponibilità ai successivi acquirenti, occorre interpretare l'art. 831 comma 2 c.c. sulla cessazione della destinazione all'esercizio pubblico del culto cattolico «in conformità delle leggi che li riguardano», intendendo tali leggi come un rinvio formale alle disposizioni di diritto canonico che disciplinano la riduzione ad uso profano<sup>34</sup>. In particolare, il decreto del Vescovo produce due effetti: il venir meno della destinazione culturale e l'assoggettamento del bene ad un vincolo di destinazione ad uso profano non indecoroso.

Per garantire l'efficacia del vincolo *erga omnes*, Azzimonti propone due interpretazioni<sup>35</sup>:

a) intendere tale destinazione come vincolo assoluto e applicare analogicamente le norme in materia di donazione modale per garantire la legittimazione ad agire a chiunque abbia interesse, in particolare all'autorità ecclesiastica che ha posto il vincolo e all'ente ecclesiastico che ha alienato l'edificio di culto dismesso;

b) intendere tale vincolo come modalità di tutela di un diritto assoluto, il diritto costituzionale alla libertà religiosa (art. 19 cost.) nel suo aspetto di tutela del sentimento religioso. La legittimazione ad agire spetterebbe in questo caso alla Chiesa locale e al singolo fedele che si riterrebbe direttamente leso dall'atto dissacratorio<sup>36</sup>.

Altri Autori<sup>37</sup> ritengono difficile l'applicazione *erga omnes* del vincolo, in quanto «una limitazione delle possibili destinazioni d'uso appare in sostanza come un risultato in concreto difficilmente perseguibile con i soli strumenti dell'autonomia privata, per sua natura refrattaria all'imposizione di vincoli di carattere reale "atipici", nonché poco idonea e anzi diffidente verso l'imposizione di vincoli perpetui al di là di quelli normativamente previsti» e comunque il rimedio alla mancata osservanza dell'obbligo avrebbe carattere meramente risarcitorio. Infine, secondo un altro Autore<sup>38</sup>, si potrebbe estendere agli edifici dismessi l'ambito di applicazione dell'art. 20 comma 2 del vigente Regio Decreto 6 maggio

1940 n. 635<sup>39</sup> che vieta l'uso delle chiese e degli altri luoghi sacri per «manifestazioni estranee al sentimento religioso».

Altre garanzie circa l'utilizzo futuro dell'ex edificio di culto possono derivare dalla nuova destinazione urbanistica ad "attrezzature di interesse comune" (ad es. interesse sociale, culturale, sportivo e scolastico) e dalla disciplina vincolistica in tema di beni culturali. A tale riguardo, l'art. 20 del codice dei beni culturali stabilisce che «i beni culturali non possono essere distrutti, deteriorati, danneggiati o adibiti ad usi non compatibili con il loro carattere storico o artistico oppure tali da recare pregiudizio alla loro conservazione» mentre l'art. 21 subordina ad autorizzazione ministeriale «la rimozione o la demolizione, anche con successiva ricostituzione, dei beni culturali». In caso di uso illecito dei beni culturali, cioè «incompatibile con il loro carattere storico od artistico o pregiudizievole per la loro conservazione o integrità», l'art. 170 prevede le sanzioni penali dell'arresto e dell'ammenda. Infine l'art. 45 prevede misure di tutela indiretta che consistono nella facoltà, in capo al Ministero dei beni e delle attività culturali, di «prescrivere le distanze, le misure e le altre norme dirette ad evitare che sia messa in pericolo l'integrità dei beni culturali immobili, ne sia danneggiata la prospettiva o la luce o ne siano alterate le condizioni di ambiente e di decoro».

#### **IV. Un caso di riduzione ad uso profano: le chiese di San Bernardino e di Sant'Orsola donate al Comune di Sommariva del Bosco (CN)**

Un esempio positivo di riduzione ad uso profano e di proficua collaborazione tra amministrazione ecclesiastica ed amministrazione pubblica è riscontrabile nel caso di donazione delle chiese di Sant'Orsola e di San Bernardino<sup>40</sup> al Comune di Sommariva del Bosco (CN), cittadina a 40 km da Torino e 53 km da Cuneo, popolata da 6361 abitanti<sup>41</sup> e ricca di ben 11 chiese nel concentrico e 6 nelle frazioni. Il fatto che questo comune si trovi in provincia di Cuneo ma rientri nella competenza della diocesi di Torino dimostra la mancata corrispondenza tra le suddivisioni civili ed ecclesiastiche del territorio, sia a livello diocesano che provinciale e regionale<sup>42</sup>.

Questo caso è particolarmente complesso e ha richiesto parecchi anni di trattative prima di giungere all'esito conclusivo: le prime ipotesi e richieste di alienazione da parte del Comune risalgono al 1981, mentre la conclusione del procedimento, sotto forma di donazione, avviene solo nel 1997.

Analizzare un caso si dimostra interessante per comprendere come la teoria, le costruzioni giuridiche ed i procedimenti conseguenti si realizzino nella complessità della realtà fattuale.

La procedura che si doveva seguire all'epoca dei fatti era la seguente:

A. Iniziativa:

- i. Proposta del Parroco all'Ufficio amministrativo diocesano o all'Ufficio liturgico diocesano con allegata dichiarazione, se la chiesa è di proprietà di una confraternita, che la confraternita ha cessato ogni attività, non esistono più confratelli, la chiesa non è più adibita al culto né è possibile restaurarla (can. 1222 §1), non si prevede una utilizzazione della chiesa per il culto o per altri scopi pastorali e il Consiglio pastorale parrocchiale concorda con la proposta di donazione modale gratuita all'Amministrazione comunale
- ii. Proposta del sindaco all'Ufficio amministrativo diocesano o all'Ufficio liturgico diocesano.

B. Procedimento a cura dell'Amministrazione ecclesiastica

- i. Parere dell'Ufficio liturgico in ordine al cambio di destinazione d'uso della chiesa e alla riduzione della chiesa ad usi profani non indecorosi (can. 1222 § 1).
- ii. Parere del Consiglio presbiterale diocesano in ordine alla riduzione della chiesa ad usi profani non indecorosi (can. 1222 § 2).

iii. Benestare del Vicario episcopale territoriale.

iv. Autorizzazione del Consiglio diocesano per gli affari economici e autorizzazione del Collegio dei consultori (can. 1277)<sup>43</sup>.

v. Nomina da parte dell'Ordinario diocesano di un legale rappresentante delle proprietà della Confraternita, qualora non esista (can. 1278; can 1279 § 2)<sup>44</sup>.

vi. Inventario dei beni immobili, dei beni mobili sia preziosi sia comunque riguardanti i beni culturali, e delle altre cose, con la loro descrizione e la stima, redatto dall'Amministratore o dal legale rappresentante della proprietà.

vii. Proposta all'Amministrazione Comunale, da parte del legale rappresentante della proprietà, di donazione modale gratuita della chiesa con l'onere di essere utilizzata esclusivamente per attività socio-culturali.

viii. Inclusione od esclusione nella donazione dei beni mobili esistenti nella chiesa ed inclusione od esclusione nella donazione delle pertinenze della chiesa cioè delle "cose destinate in modo durevole a servizio e ornamento di un'altra cosa" (art. 817 c.c.).

C. Procedimento a cura dell'Amministrazione comunale

i. Inventario dei beni mobili e immobili

della chiesa, redatto dall'Ufficio tecnico comunale.

ii. Perizia asseverata dell'Ufficio tecnico comunale sulla estimazione dell'immobile.

iii. Deliberazione del Consiglio comunale in ordine all'accettazione della donazione modale gratuita.

iv. Richiesta del Sindaco al Prefetto in ordine all'esecuzione della deliberazione del Consiglio comunale, allegando copia autenticata della promessa di donazione, copia autenticata dell'inventario dei beni e perizia asseverata sull'estimazione dell'immobile, copia della deliberazione consiliare di accettazione, esecutiva ai sensi di legge, e riassunto patrimoniale del Comune per l'ottenimento del decreto del prefetto di autorizzazione ad accettare la donazione modale gratuita<sup>45</sup>.

D. Procedimento a cura dell'Amministrazione ecclesiastica

i. Richiesta del legale rappresentante della proprietà al Ministero per i beni culturali e ambientali tramite la Soprintendenza per i beni ambientali e architettonici in ordine alla donazione modale gratuita (art. 26 legge 1 giugno 1939 n. 1089)<sup>46</sup>.

ii. Autorizzazione del Ministero per i beni culturali.

iii. Decreto dell'Ordinario diocesano per la





Fig.1 Le chiese di San Bernardino (a sx) e di Sant'Orsola (a dx) a Sommariva del Bosco (CN). Foto di Davide Dimodugno.

riduzione della chiesa ad usi profani.

E. Procedimento a cura di entrambe le Amministrazioni

- i. Decreto dell'Ordinario diocesano per l'autorizzazione alla donazione modale gratuita.
- ii. Denuncia di cui all'art. 30 della legge 1089/1939<sup>47</sup>.
- iii. Procedimento a cura di entrambe le Amministrazioni
- iv. Atto notarile di donazione modale gratuita.
- v. Atto notarile di accettazione della donazione modale gratuita.

Nel nostro caso, l'iniziativa è stata assunta nel gennaio 1981 dal Comune di Sommariva del Bosco che ha proposto l'acquisizione della chiesa di San Bernardino per adibirla a sede di *attività socio-culturali* e la chiesa di Sant'Orsola per realizzare un *museo* delle opere sacre esistenti nelle chiese di Sommariva del Bosco. Nel febbraio 1982 il Consiglio Amministrativo Diocesano esprime *parere favorevole* alla cessione delle due chiese in *comodato gratuito* al Comune e trasmette la pratica all'Ufficio Diocesano Arte Sacra e all'Ufficio Pastorale nella persona del Vicario Episcopale Territoriale il quale nell'aprile 1982 ritiene, sentito e d'accordo con il Parroco, di concedere le chiese al Comune, poiché "non più utilizzabili per fini pastorali" e perché

"cadono sempre più in stato di abbandono".

Di particolare rilievo, circa la relazione con gli *stakeholders*, è la decisione del Consiglio Pastorale Parrocchiale dell'aprile 1985 che esprime "parere favorevole alla cessione temporanea in comodato delle chiese a larghissima maggioranza"; inoltre "la popolazione interpellata non ha dimostrato particolare contrarietà". In relazione alla Chiesa di San Bernardino, di proprietà della Confraternita dei Battuti Bianchi, "i superstiti confratelli della Congregazione, anche se a malincuore, si sono dichiarati ugualmente disponibili" e "la notizia ha suscitato un certo scalpore nella popolazione, specialmente anziana, però la protesta non si è concretizzata in una modalità chiara e precisa".

Dopo un lungo periodo di trattative, il procedimento prosegue nell'aprile 1988 con l'Ufficio Liturgico che esprime "parere favorevole, per quanto di propria competenza, sulla cessione al Comune di Sommariva del Bosco (CN) della chiesa di Sant'Orsola, per scopi socio-culturali non contrastanti con la destinazione originaria dell'edificio. Si suggerisce di preferire, alla cessione temporanea, la *cessione definitiva*, così che il Comune possa accedere, per i necessari restauri, ai finanziamenti previsti dalla Regione Piemonte e dallo Stato per i Comuni, ma non per le Parrocchie e gli altri Enti ecclesiastici". In relazione alla chiesa di San Bernardino "si auspica che tale chiesa



Fig. 2 La facciata della chiesa di San Bernardino.  
Foto di Davide Dimodugno.

venga destinata, d'intesa con l'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte e con le competenti Soprintendenze, a 'museo di storia religiosa locale' in cui ospitare, con deposito temporaneo, le numerose opere di valore storico-artistico disperse nelle chiese del circondario e non più usate attualmente per esigenze di culto". Nel maggio 1988 il Vicario Episcopale Territoriale di Torino Sud Est esprime *parere favorevole* e dichiara, in relazione alla chiesa di Sant'Orsola, che essa "da molti anni non è più utilizzata come luogo di culto" e ritiene che, sotto l'aspetto pastorale, "non è giustificabile la celebrazione in essa di funzioni, essendo posta al centro del paese dove ci sono già altre chiese usate per il culto"; esprime perciò "parere favorevole circa l'opportunità di un trasferimento di proprietà al Comune, osservate le normali clausole poste in queste circostanze". Esprime parere favorevole per le medesime motivazioni in relazione alla chiesa di San Bernardino, "anche se si ritiene necessario attendere l'esito della Commissione nominata dall'Arcivescovo per le Confraternite, trattandosi di una chiesa di proprietà della Confraternita dei Battuti Bianchi, ente a se stante registrato nel pubblico registro del Tribunale di Cuneo".

Si giunge dunque nel maggio 1988 alla *proposta di donazione*, contenente le seguenti condizioni:



Fig. 3 Interno della chiesa di San Bernardino.  
Foto di Davide Dimodugno.

- a) esame della fattibilità del museo nella Chiesa di San Bernardino;
- b) le suppellettili esistenti siano opportunamente recuperate e collocate in locali idonei;
- c) destinazione a scopi socio-culturali, escludendo in ogni caso l'utilizzazione dei locali ad uso commercio, danze e qualsiasi altra attività in contrasto con la destinazione originaria degli edifici;
- d) in caso di inadempienza, gli enti donanti si riservano la facoltà di cui all'art. 793, comma 4, c.c.

Queste condizioni sono accettate dal Consiglio Comunale nel giugno 1988, pertanto il Parroco avvia nel settembre 1990 la richiesta di autorizzazione al Ministero dei beni culturali, ai sensi dell'art. 26 della legge 1089/1939<sup>48</sup>, per la traslazione gratuita delle due chiese al Comune, autorizzazione emanata nel marzo 1993. Ottenute le autorizzazioni ministeriali, il Consiglio diocesano per gli affari economici, "preso atto dell'autorizzazione del Ministero per i Beni culturali, esprime il suo consenso per la donazione al Comune, previo parere del Consiglio Presbiterale Diocesano".

Si avvia dunque il *procedimento ecclesiastico per la riduzione delle chiese ad usi profani* su istanza del parroco: a seguito del parere

favorevole del Consiglio presbiterale del giugno 1993, l'Ordinario diocesano emana il decreto di dismissione a usi profani nel dicembre 1993 e dispone che siano rimossi dalle chiese in oggetto tutti gli arredi sacri asportabili ivi esistenti. "In seguito a tale rimozione e a partire da tale data, le chiese di Sant'Orsola e di San Bernardino, sono da ritenersi chiuse al culto e possono essere destinate a usi profani, consoni all'originaria destinazione, comunque mai sordidi o empî".

Sempre su istanza del Parroco, si attiva nell'ottobre 1995 il *procedimento ecclesiastico di autorizzazione all'atto di donazione modale al Comune*. A seguito dell'unanime *parere favorevole* del Collegio dei Consultori, nel novembre 1995 l'Ordinario diocesano emana il decreto con cui autorizza la Confraternita di San Bernardino – nella persona del parroco, in qualità di legale rappresentante dell'associazione religiosa – che ha cessato ogni attività per mancanza assoluta di confratelli e la cui chiesa è chiusa da anni, a donare al Comune la chiesa di San Bernardino. L'immobile verrà "utilizzato esclusivamente per attività socio-culturali, escludendo in ogni caso l'utilizzazione a locale di gioco, danza, divertimento e qualsiasi altra attività in contrasto con la destinazione originaria dell'edificio donato". Viene autorizzata inoltre la Parrocchia a donare al Comune la chiesa di Sant'Orsola, immobile che "verrà



Fig. 4 Particolare della volta della chiesa di San Bernardino.  
Foto di Davide Dimodugno.

Fig. 5 Organo a canne nella chiesa di San Bernardino.  
Foto di Davide Dimodugno.

utilizzato a 'Museo di storia religiosa locale' e ad altre manifestazioni culturali, escludendo in ogni caso l'utilizzazione a locale di gioco, danza, divertimento e qualsiasi altra attività in contrasto con la destinazione originaria dell'edificio donato". L'ente donante si riserva esplicitamente la facoltà di chiedere la risoluzione della donazione in caso di inadempienza dell'onere modale ai sensi dell'art. 793, comma 4, c.c. Tutte le spese sono a carico del donatario e "copia dell'atto notarile di donazione sarà trasmessa all'Ufficio Diocesano per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici" mentre "il conservatore dei registri immobiliari competente è dispensato dall'iscrizione dell'ipoteca legale"<sup>49</sup>.

Nell'ottobre 1996 il Consiglio Comunale delibera di prendere atto e accettare tutti i modi e le clausole rappresentate dalla Curia Metropolitana di Torino.

L'atto di donazione è finalmente stipulato nel maggio 1997.

Dall'analisi di questo caso è emerso che:

a) l'iniziativa per la riduzione ad uso profano delle due chiese è stata presa dall'ente pubblico;

b) la popolazione è stata ascoltata anche nell'ambito del procedimento ecclesiastico per mezzo del Consiglio Pastorale Parrocchiale;



Fig. 6 La flagellazione di Cristo. Quadro della fine del XVI sec. conservato nella chiesa di San Bernardino. Foto di Davide Dimodugno.

c) lo strumento giuridico prescelto per attuare l'operazione è stato cambiato più volte nel corso delle trattative, passando da una proposta di alienazione da parte del Comune ad una proposta di comodato da parte del Consiglio Amministrativo Diocesano, per poi infine giungere ad una cessione definitiva per mezzo di una donazione, come proposto dall'Ufficio Liturgico. La scelta dello strumento giuridico della donazione modale consente una maggiore garanzia per l'ente ecclesiastico, data dalla previsione espressa di rescissione in caso di inadempimento dell'onere modale, oltre alla possibilità per il Comune di accedere a fondi regionali per il restauro dei beni;

d) a seguito del confronto e delle trattative è stata cambiata la destinazione finale degli edifici: anziché la chiesa di San Bernardino, come originariamente prospettato, si è deciso di adibire a museo di storia religiosa locale la chiesa di Sant'Orsola, mentre l'edificio già di proprietà della Confraternita dei Battuti Bianchi ad attività socio-culturali;

e) il fatto che i beni siano stati attribuiti in via prioritaria ad una pubblica amministrazione che per definizione persegue l'interesse pubblico garantisce un effettivo uso per attività socio-culturali ed un adeguato coinvolgimento della popolazione locale nella cura e gestione dei beni.

Infatti, la gestione delle due chiese è stata

affidata dal Comune in convenzione gratuita alla "Associazione culturale Santi Bernardino ed Orsola", costituita nel 1998 su impulso del Conte Aimone di Seyssel d'Aix. Essa nel corso degli anni si è occupata prioritariamente della più pregevole e spaziosa chiesa di San Bernardino, di cui ha promosso il recupero della facciata, il ripristino dell'organo risalente al 1790 realizzato da Luigi Savina – cui ha contribuito la Fondazione CRT – ed il restauro di affreschi, dipinti ed altari. In particolare, grazie al sostegno della Fondazione Compagnia di San Paolo, sono state restaurate le pale degli altari ed un antico quadro della fine del XVI secolo raffigurante la flagellazione di Gesù Cristo.

La struttura è stata ridenominata "Auditorium Vittorio Amedeo di Seyssel d'Aix" ed è utilizzata dall'Associazione, che ad oggi consta di una trentina di soci, per concerti, conferenze e mostre: si segnala in particolare la mostra su Giovanni Maria Borri, pittore sommarivese dell'Ottocento, che ha costituito l'occasione per la pubblicazione, nel 2007, di una monografia a lui dedicata. Tra le manifestazioni a cadenza annuale, si menziona "Sommariva Arte", esposizione dedicata ad artisti che operano sul territorio piemontese, e la mostra "Posso farlo anch'io", in occasione della quale un circolo di pittori sommarivesi presenta le proprie riproduzioni di capolavori della storia dell'arte.

Infine, si è deciso per il momento di



Fig. 7 Facciata della chiesa di Sant'Orsola.  
Foto di Davide Dimodugno.

accantonare il progetto di trasformazione della chiesa di Sant'Orsola in un museo di storia religiosa locale, in attesa del reperimento dei necessari finanziamenti; comunque essa è utilizzata per alcuni eventi, come il concorso floreale "Rosa Rosae" che si tiene ogni terza domenica di maggio: tutti i cittadini sono invitati a portare in chiesa le rose colte nei propri giardini; il fiore più bello viene premiato e regalato al sommarivese più giovane, mentre il mazzo migliore al più anziano.

#### **V. Criteri di gestione e prospettive nella Diocesi di Torino**

In conclusione, si ritiene opportuno prendere spunto dall'analisi di questo caso per allargare gli orizzonti sui criteri di gestione e sulle prospettive che intende adottare l'Ufficio Beni Culturali della Diocesi di Torino<sup>50</sup>. Innanzitutto si ritiene fondamentale l'obiettivo di perseguire azioni coordinate e "di sistema" per la valorizzazione dei beni culturali diocesani attraverso una efficace rete di relazioni interistituzionali con enti pubblici locali, nazionali ed internazionali. Prima però di avviare qualsiasi operazione, è necessario operare una ricognizione del patrimonio esistente, sia dal punto di vista quantitativo che dello stato conservativo, allo scopo di avere a disposizione banche dati con informazioni sempre aggiornate e facilmente reperibili. Pertanto si ritiene opportuno predisporre per ciascun bene, partendo dalle informazioni

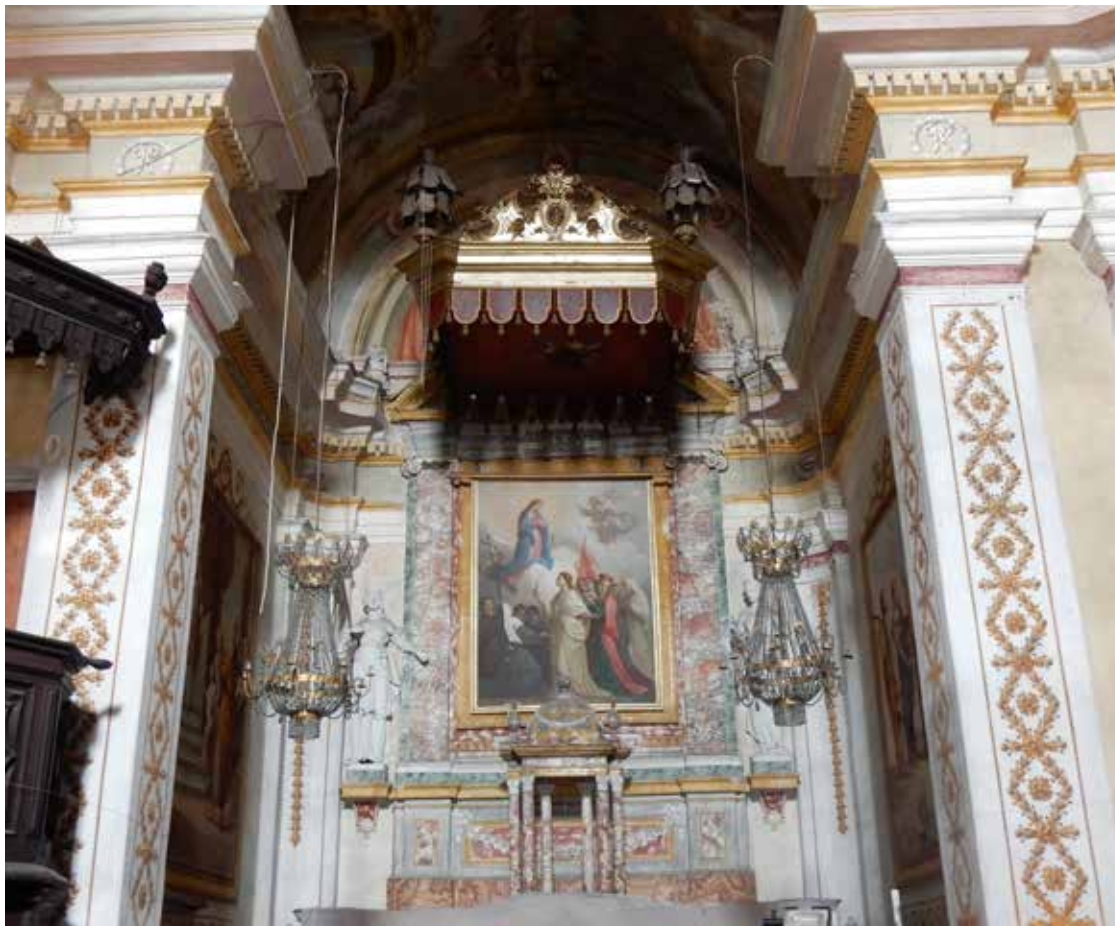


Fig. 8 Pala d'altare della chiesa di Sant'Orsola.  
Foto di Davide Dimodugno.

esistenti e con la collaborazione di validi professionisti del settore, un “fascicolo del fabbricato” contenente elementi descrittivi, tecnici e gestionali necessari per poter poi adottare efficaci decisioni in termini di mantenimento, valorizzazione ed investimenti sulla sicurezza. Questo obiettivo “tecnico”, facilmente raggiungibile con il ricorso alle moderne tecnologie informatiche, sarebbe sterile se non fosse sorretto da obiettivi di tipo più “politico”, rispetto alle scelte e all’uso dei beni stessi. In un contesto di costi crescenti e di scarsità di risorse, le decisioni devono essere orientate al migliore utilizzo del patrimonio, operando scelte di valorizzazione o dismissione, avendo però cura di non “svendere”. Occorre pertanto classificare e distinguere ciascun bene di proprietà della Diocesi in una categoria, in modo da potere individuare consapevolmente le strategie di valorizzazione, di concerto con le comunità locali, gli enti e le associazioni operanti sul territorio. Si devono pertanto individuare:

- a) Beni istituzionali (chiese, sedi della Diocesi e delle Parrocchie): si tratta di beni da mantenere in stato di efficienza, valutando eventuali necessità di trasformazione e/o adeguamento e predisponendo piani di manutenzione che consentano il controllo e l’efficientamento dei costi di gestione;
- b) Beni strumentali: sedi di enti, associazioni



Fig. 9 Volta della chiesa di Sant’Orsola. Foto di Davide Dimodugno.



- o attività, da mantenere e sviluppare;
- c) Beni da dismettere: è necessario valutare le potenzialità di mercato, porsi in posizione pro-attiva in termini di possibili trasformazioni, proponendo ai Comuni processi di valorizzazione tramite trasformazioni urbanistiche che configurino anche ricadute sulla dotazione di servizi verso le comunità locali (ad es. dismissioni, parcheggi, sistemazioni urbane in zone centrali di pregio, alloggi di *social-housing* o per l'emergenza abitativa e spazi per le associazioni).
- d) Beni da mantenere e valorizzare per la produzione di reddito: si rende opportuno valutare le condizioni di mercato, le condizioni strutturali e di sicurezza, oltre alle possibilità di modifica/scioglimento/ adeguamento dei contratti in corso di esecuzione. Il problema principale che si pone in relazione a questi beni è quello del loro mantenimento in efficienza nel rispetto delle normative vigenti, pertanto si rendono necessarie valutazioni sui costi di gestione, sulle entrate potenziali e sui costi degli interventi di trasformazione e adeguamento;
- e) Beni da mantenere per finalità sociali: si tratta di immobili rispetto ai quali ricercare forme innovative di contribuzione attraverso l'intervento di fondazioni e



Fig. 10 Particolare della volta della chiesa di Sant'Orsola.  
Foto di Davide Dimodugno.

progetti di *crowdfunding* e che vanno valorizzati sul piano delle comunicazioni sociali e all'interno dei "bilanci sociali" delle diverse realtà territoriali;

- f) Beni culturali di valore storico, artistico e architettonico: si tratta della parte più rilevante del patrimonio e la più problematica da gestire, composta da chiese ed edifici aulici che costituiscono un valore per le comunità e che devono essere mantenuti in accettabili livelli di stato d'uso e di sicurezza. Su questi immobili occorre avviare ricerche di contributi o finanziamenti per la conservazione ed il restauro, con il concorso dello Stato, degli enti pubblici e delle fondazioni operanti nel settore.

Infine, in relazione al riuso degli edifici di culto consacrati e dismessi, il principio a cui la Diocesi di Torino intende attenersi è quello di procedere alla loro valorizzazione concedendoli, laddove possibile, alle comunità locali di appartenenza, secondo un meccanismo virtuoso di "restituzione" e "sana amministrazione" dei beni che preveda la loro adibizione ad attività culturali e/o sociali ad opera dei Comuni o di altri enti pubblici o associazioni operanti sul territorio in modo coerente con le predette finalità, adottando preferibilmente lo strumento giuridico del comodato rispetto a quello dell'alienazione e, qualora questo non sia possibile, privilegiando

proprietari che siano in grado di garantire non solo l'integrale conservazione, ma anche l'uso pubblico, almeno temporaneo, del bene<sup>51</sup>. Per questi ed altri fini, come ad es. il restauro dei beni, è necessario supportare le richieste di intervento da parte dei Consigli Pastoral, dei gruppi di parrocchiani e, ovviamente, dei sacerdoti, che interpretano e si fanno carico della realizzazione di queste volontà, discutendo e coinvolgendo le comunità nel merito delle scelte fin dalle fasi iniziali, allo scopo di raggiungere soluzioni condivise ed adeguatamente supportate sul piano tecnico-economico. Il metodo che si intende adottare è quello della raccolta delle proposte, del supporto alle decisioni e del coinvolgimento dei promotori nelle valutazioni iniziali per poter avviare, indirizzare e correggere le diverse iniziative. Questo consente di lavorare in un logica di "sistema", anche con l'obiettivo di ottimizzare i tempi e i costi di studi preparatori, progetti ed interventi. Lavorare per "sistemi" (per distribuzione territoriale, per omogeneità delle proposte, per possibili inserimenti in circuiti storico-culturali, per integrazione di servizi) consente anche di facilitare l'accesso a forme di co-finanziamento da parte dell'Unione europea e di altri enti pubblici e privati, oltre che contribuire alla sedimentazione di documentazione sui beni o su complessi di beni, secondo la logica del "catalogo" e dell'accesso rapido alle informazioni sui beni. Pertanto si rende necessario un lavoro "di

squadra" che metta insieme professionalità e competenze diverse: economiche, tecniche, legali ed amministrative.

*Note:*

1. Si veda, per un commento al codice, M. A. Sandulli, a cura di, *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (D.lg. 22 gennaio 2004, n.42, modificato con i D.D.Lg. 24 marzo 2006, nn. 156 e 157), Milano, 2012; V. Piergigli, A. L. Maccari, a cura di, *Il codice dei beni culturali e del paesaggio tra teoria e prassi*, Milano, 2006; Aa. Vv., *Il Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Decreto legislativo 22 gennaio 2004, n. 42. *Addenda con le modifiche agli articoli 167 e 181 del codice dei beni culturali e del paesaggio*, con commento coordinato da R. Tamiozzo, Milano, 2005
2. Si veda, per un approfondimento, E. Camassa, *I beni culturali di interesse religioso. Principio di collaborazione e pluralità di ordinamenti*, Torino, 2013
3. G. P. Montini, *La cessazione degli edifici di culto*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000), pp. 281-299
4. G. P. Montini, *La cessazione degli edifici di culto*, cit., pp. 282-283
5. Si veda in proposito il can. 1187 del codice di diritto canonico del 1917
6. G. P. Montini, *La cessazione degli edifici di culto*, cit., p. 285
7. Per un elenco di sentenze pubblicate in libri o riviste si veda G. P. Montini, *La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 38-39
8. Si veda in proposito F. Daneels, *Soppressione, unione di parrocchie e riduzione a uso profano della chiesa parrocchiale*, in *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), pp. 111-148
9. Supremo Tribunale Segnatura Apostolica, *Reductionis ecclesiae in usum profanum, coram Agostoni*, 4 maggio 1996, nn. 6-9, in *Il diritto ecclesiastico* 108 (1997) II, pp. 3-7
10. F. Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 18-36
11. L'intervento di riduzione ad uso profano non indecoroso si configura come «eccezione al principio» (Supremo Tribunale Segnatura Apostolica, *Notes on the Meeting of 27 November 1995*, n.1)
12. C. Azzimonti – A. Fedeli, *La riduzione ad uso profano delle chiese e il loro riutilizzo*, in *exLege* 2002/4, p. 93
13. T.A.R. Liguria, sent. 13 maggio 2011, n. 770: *"Illegittima la concessione edilizia relativa alla trasformazione d'uso di una cappella di proprietà privata"*, consultabile sul sito: <http://www.oir.it/documenti/?documento=5630>

14. Supremo Tribunale Segnatura Apostolica, sentenza definitiva *coram Caffarra*, 21 maggio 2011, n. 8
15. Congregazione per il clero, *Lettera e Linee guida procedurali circa la modificazione delle parrocchie e la chiusura, riduzione e alienazione delle chiese*, 30 aprile 2013, p. 212
16. A. Longhitano, *Execración*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, III, Pamplona 2013, p. 843
17. *Accordo di modificazione del Concordato Lateranense, firmato il 18 febbraio 1984, ratificato e reso esecutivo con legge 25 marzo 1985*, n. 121, art. 12
18. D.lgs. 22 gennaio 2004, n. 42, *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, art. 10 comma 1
19. *Ibidem*, art. 12 comma 1
20. *Ibidem*, art. 56 c. 1 lett. b)
21. *Ibidem*, artt. 60, 61 e 62
22. F. Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, cit., p. 25
23. *Ibidem*, p. 26
24. Conferenza Episcopale Italiana, *Delibera n. 38*, 21 settembre 1990; *Eadem, Istruzione in materia amministrativa*, 1 settembre 2005, nn. 67-68
25. F. Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, cit., p. 26
26. F. Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, cit., pp. 30-31
27. C. Azzimonti, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 59-69
28. Si veda, per un approfondimento sul concetto di luogo sacro, M. Calvi, *L'edificio di culto è un «luogo sacro»? La definizione canonica di «luogo sacro»*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000), pp. 228-247, e A. Giacobbi – A. Montan, *I luoghi e i tempi sacri*, in Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma, 1992
29. Conferenza Episcopale Italiana, *I Beni Culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti*, 9 dicembre 1992, n. 35
30. I. Bolgiani, *La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico*, in *Jus*, 3 (2014), p. 571
31. C. Azzimonti, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, cit., p. 61
32. *Ibidem*, pp. 61-62
33. Art. 2655 comma 4 c.c.
34. F. Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, aggiornamento a cura di A. Bettetini e G. Lo Castro, Bologna, 2009, pp. 359-363
35. C. Azzimonti, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, cit., pp. 63-64
36. *Ibidem*, p. 64. L'Autore sostiene la proponibilità della domanda cautelare d'urgenza ex art. 700 c.p.c. ed il risarcimento del danno ex art. 2043 c.c. per lesione del diritto costituzionale alla libertà religiosa
37. V. Marano, *Art. 831*, in *Commentario del codice civile*, diretto da E. Gabrielli, *Della proprietà*, a cura di A. Jannarelli e F. Macario, vol.

- I, *Artt. 810-868*, Torino, 2012, pp. 262-288. In particolare, si vedano pp. 285-288
38. I. Bolgiani, *La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico*, cit., p. 570.
39. Si tratta del *Regolamento per l'esecuzione del Testo Unico delle leggi di pubblica sicurezza* (TULPS). L'art. 20 comma 2 afferma: «È vietato l'uso delle chiese e degli altri luoghi sacri per manifestazioni estranee al sentimento religioso o per scopi non attinenti al culto».
40. Per un breve cenno sugli aspetti storico-artistici delle due chiese si vedano i siti: [http://www.piemontesacro.it/chiese\\_sommariva\\_bosco/chiesa\\_s\\_orsola.htm](http://www.piemontesacro.it/chiese_sommariva_bosco/chiesa_s_orsola.htm) e [http://www.piemontesacro.it/chiese\\_sommariva\\_bosco/chiesa\\_battuti\\_bianchi.htm](http://www.piemontesacro.it/chiese_sommariva_bosco/chiesa_battuti_bianchi.htm)
41. Dati Istat al 01/01/2016 consultabili su <http://demo.istat.it/pop2016/index.html>
42. Si veda, *ex multis*, per approfondire, G. Filoramo, *Regioni ecclesiastiche e regioni civili: parallelismi e influssi*, in *L'Italia e le sue Regioni*, 2015, consultabile su: [http://www.treccani.it/enciclopedia/regioni-ecclesiastiche-e-regioni-civili-parallelismi-e-influssi\\_\(L'Italia-e-le-sue-Regioni\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/regioni-ecclesiastiche-e-regioni-civili-parallelismi-e-influssi_(L'Italia-e-le-sue-Regioni)/)
43. Can. 1277 - *Il Vescovo diocesano per porre gli atti di amministrazione, che, attesa la situazione economica della diocesi, sono di maggior importanza, deve udire il consiglio per gli affari economici e il collegio dei consultori; ha tuttavia bisogno del consenso del medesimo consiglio ed anche del collegio dei consultori, oltre che nei casi specificamente espressi nel diritto universale o nelle tavole di fondazione, per porre atti di amministrazione straordinaria. Spetta poi alla Conferenza Episcopale stabilire quali atti debbano ritenersi di amministrazione straordinaria.*
44. Can. 1279 §2 - *Per l'amministrazione dei beni di una persona giuridica pubblica che dal diritto o dalle tavole di fondazione o dai suoi statuti non abbia amministratori propri, l'Ordinario cui la medesima è soggetta assumo per un triennio persone idonee; le medesime possono essere dall'Ordinario riconfermate nell'incarico*
45. L'autorizzazione prefettizia per l'accettazione delle donazioni da parte dei comuni, richiesta dall'art. 1 della legge 21 giugno 1896, n. 218, è stata abrogata dalla legge 15 maggio 1997, n. 127, come confermato dalla legge 20 giugno 2000, n. 192
46. A seguito dell'entrata in vigore del Codice dei beni culturali e del paesaggio che ha abrogato la legge 1 giugno 1939 n. 1089 e dell'Intesa tra il Ministero dei Beni Culturali e la Conferenza Episcopale Italiana del 26 gennaio 2005, l'autorizzazione è regolata dall'art. 55 del codice, mentre le richieste presentate dagli enti ecclesiastici devono essere inoltrate ai Coprintendenti per il tramite del Vescovo diocesano territorialmente competente.
47. Art. 30 della legge 1 giugno 1939 n. 1089: *“Il proprietario e chiunque a qualsiasi titolo detenga una delle cose che abbiano formato oggetto di notifica a norma degli articoli precedenti e' tenuto a denunciare al Ministro per l'educazione nazionale ogni atto, a titolo oneroso o gratuito, che ne trasmetta, in tutto o in*

- parte, la proprietà o la detenzione. Nel caso che la trasmissione avvenga per successione a causa di morte, l'obbligo della denuncia spetta all'erede”*. La legge è stata abrogata dal d.lgs. 22 gennaio 2004, n. 42, *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, che prevede all'art. 59 un obbligo di denuncia.
48. Art. 26 della legge 1 giugno 1939, n. 1089: *“Le cose appartenenti ad enti o istituti legalmente riconosciuti, diversi da quelli indicati nell'art. 23 [cioè diversi dallo Stato o dagli altri enti pubblici], possono essere alienate, previa autorizzazione del Ministro per l'educazione nazionale. Il Ministro, sentito il Consiglio nazionale dell'educazione, delle scienze e delle arti, può rifiutare l'autorizzazione, qualora ritenga che l'alienazione produca un grave danno al patrimonio nazionale tutelato dalla presente legge o al pubblico godimento della cosa.”* La legge è stata abrogata dal d.lgs. 22 gennaio 2004 n. 42, *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, che richiede invece per l'alienazione di beni culturali appartenenti a soggetti pubblici o a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, la verifica dell'interesse culturale di cui all'art. 12, l'autorizzazione del Ministero di cui all'art. 55 ai sensi dell'art. 56 comma 1 lett. b), ed infine la denuncia di trasferimento di cui all'art. 59.
49. Si vedano gli artt. 2817 e 2834 c.c.
50. A. Sozza, *Nota sulla gestione e valorizzazione dei beni immobili della diocesi e degli enti ecclesiastici*, *Pianezza*, 13 Aprile 2016.
51. Conferenza Episcopale Italiana, *I Beni Culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti*, 9 dicembre 1992, n. 35.



*Bibliografia:*

- Carlo Azzimonti, *Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 59-69
- Isabella Bolgiani, *La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico*, in *Jus*, 3 (2014), pp. 555-582.
- Massimo Calvi, *L'edificio di culto è un «luogo sacro»? La definizione canonica di «luogo sacro»*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000), pp. 228-247
- Erminia Camassa, *I beni culturali di interesse religioso. Principio di collaborazione e pluralità di ordinamenti*, Torino, 2013
- Paolo Cavana, *Il problema degli edifici di culto dismessi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, www.statoechiese.it, aprile 2009
- Paolo Cavana, *Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2010, 1, pp. 49-74
- Paolo Cavana, *The issue of redundant places of worship*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, www.statoechiese.it, marzo 2012
- Frans Daneels, *Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998), pp. 111-148
- Francesco Grazian, *Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 18-36
- Gianluca Lopresti, *Diritto dei beni culturali di interesse religioso. Storia e legislazione*, Caserta, 2014
- Michele Madonna, a cura di, *Patrimonio culturale di interesse religioso in Italia. La tutela dopo l'intesa del 26 gennaio 2005*, Venezia, 2007
- Gian Paolo Montini, *I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Una ricognizione a partire dai ricorsi in materia di parrocchie e di edifici sacri*, in *Aa. Vv., I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali. XXV Incontro di Studio. Villa S. Giuseppe – Torino, 29 giugno – 3 luglio 1998*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, 1999, pp. 85-119
- Gian Paolo Montini, *La cessazione degli edifici di culto*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000), pp. 281-299
- Gian Paolo Montini, *La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 29 (2016), pp. 37-58
- Giancarlo Santi, *I beni culturali ecclesiastici. Sistemi di gestione*, Milano, 2012
- Valentina Maria Sessa, *La disciplina dei beni culturali di interesse religioso*, Milano, 2005

## *Ispirato dal passato – Coinvolto nel presente – Garante del futuro*

## *Inspired by the Past – Engaging the Present – Securing the Future*

*Questo è un momento difficile per le chiese storiche, ma con molte nuove opportunità. Finanziamenti un tempo sicuri che si stanno prosciugando, e vi sono scarse prospettive di un loro reincremento. Per le organizzazioni che si occupano di patrimonio religioso, ciò è particolarmente problematico, in quanto, il passaggio a una società laica ha significato generazioni più giovani che semplicemente non hanno lo stesso legame con le chiese come i loro genitori e i loro nonni. C'è un reale pericolo che il nostro ricco patrimonio religioso, e con esso, le storie delle comunità locali, a livello nazionale, possa essere completamente dimenticato e perso per sempre. Eppure le chiese si sono adattate ai tempi che cambiano, nel corso della storia. Ante-riforma esse sono state i primi centri sociali; luoghi di incontro e mercati. Si sono adattate con successo per prima cosa al severo puritanesimo, luoghi silenziosi esclusivamente per il culto, quindi alla cultura religiosa più accomodante dell'Anglicanesimo. Esse possono adattarsi ad una società oggi in cambiamento. Questo documento esamina il lavoro delle Chiese del Conservation Trust nello sviluppo di nuovi ed estesi usi per il suo patrimonio di chiese storiche.*

*This is a challenging time for historic churches, but one with many new opportunities. Once-secure funding streams are drying up, and there is little prospect of them ever coming back. For religious heritage organisations this is particularly problematic, as the move to a secular society has meant younger generations simply do not have the same connection to church buildings as their parents and grandparents. There is a real danger that our rich religious heritage, and with it the histories of local communities nationwide, may be completely forgotten about, and lost forever.*

*Yet churches have adapted to changing times throughout history. Pre-reformation they were the first community centres; meeting places and marketplaces. They successfully adapted first to Puritan stern, silent places exclusively for worship, then to the more relaxed religious culture of Anglicanism. They can adapt to a changing society today. This paper looks at the work of the Churches Conservation Trust in developing new and extended uses for its collection of historic churches.*



**Matthew Mckeague**

Director of Regeneration for The Churches Conservation Trust and the Project Director for the Trust's major regeneration projects. Matthew has over fifteen years' experience working in the public, private and third sectors and has been working in the historic building sector for the past eight. As well as experience of developing new uses for historic buildings he has many years' experience of developing new community enterprise projects. He has led the Trust's Regeneration Taskforce for the past 4 years and has developed training and capacity building programmes to facilitate learning from the Trust's experience.

Parole chiave: **Rigenerazione; Riutilizzo; Chiese; Comunità; Impresa**

Keywords: **Regeneration; Reuse; Churches; Community; Enterprise**

## Introduction

The Churches Conservation Trust (CCT) cares for the third largest historic estate in charitable ownership in the UK, a unique and ever-growing collection of nearly 350 Grade I or II\* historic churches. The collection is diverse, ranging from considerable town-centre churches such as St Mary's in Shrewsbury (Fig. 1) and St Thomas's in Bristol through to more modest, undiscovered rural gems like St Mary's, Hardington Bampfyle, Somerset and St Thomas's, East Shefford, Berkshire

The CCT was set up in the 1960s with a very specific remit: to preserve and conserve redundant Anglican churches with particular cultural, historical or architectural merit. Each of our churches is therefore remarkable in its own right. Our estate encompasses Saxon towers, Georgian follies, and Perpendicular masterpieces; the earliest churches in cities of the Industrial Revolution, semi-ruins where only the tower still stands, and even a unique Puritan chapel completely unaltered (and almost entirely unused) since its construction in 1660. We look after churches from Cornwall's Roseland Coast to the foothills of the Northumberland Cheviots, but by far the greatest concentration of our estate is in East Anglia. We have 28 churches across Norfolk – more than in any other county – demonstrating the county's rich ecclesiastical heritage and historical wealth. This includes



Fig.1 St Mary's, Shrewsbury

three in Norwich itself: St Laurence's, St John Maddermarket, and St Augustine's, which boasts Norwich's only 17<sup>th</sup>-century brick tower.

Core funding for the care of these churches comes from the Department for Culture Media and Sport and the Church of England, but these sources of income are declining in real terms, while our estate grows ever larger. We faced cuts in funding of 20% over the last Parliament and the current economic turmoil means we cannot assume anything with certainty in terms of future funding.

We are meeting this challenge by stepping up our drive to raise funds through donations, commercial income and through innovative partnerships. We've been making strides in all these areas over the past few years: visitor numbers at our churches have risen and are now just shy of two million annually, and visitor donations have followed suit. But this still only accounts for a small proportion of our total financial needs, and we need to go above and beyond if we are to continue to achieve our aims to keep churches safe, welcoming to visitors and a focus for community life.

### **Securing the future; learning from the past**

Key to achieving this is the re-use or 'repurposing' of some of our historic churches. This can mean a variety of things – the simplest being increasing the number of events, services

and open days in churches that have previously been little used. At the other end of the scale are major interventions and adaptations of churches where there are possibilities to work in partnerships with stakeholders, commercial businesses, local government, charities and a range of heritage organisations and trusts to regenerate the building, and to support the wider regeneration of the surrounding community. Whilst the Trust's primary concern is and will always be the conservation and maintenance of our churches to the highest standards, we are also committed to enabling community groups in both urban and rural areas to use the buildings more regularly and for a wide variety of uses. This regeneration through practical projects helps to ensure the survival of the churches for future generations to enjoy.

Church buildings are usually at the physical centre of communities, but traditionally they were the societal centre too. The mediaeval church administered much of the modern state's remit – welfare, healthcare, education. Churches hosted the first vernacular theatre in Western Europe (mediaeval Easter Plays), and were a hub not only of community but also of commerce – the first altar screens were erected to keep animals from wandering onto the sacred area.

Provision of such amenities gradually became the domain of the state, and as schools,

hospitals and community centres opened, the community aspect of the church building declined. But in recent decades there has been a growing trend to look at how churches can begin again to provide spaces for a greater variety of uses, helping to ensure they not only survive but thrive in the 21<sup>st</sup> century. Our approach is to work with people to identify what their community's needs are, and to deliver projects that will meet these needs in what is likely to be their original community space.

### **First steps – Circomedia Bristol**

The CCT trialled this approach at St Paul's, Bristol, a late 18<sup>th</sup> century gothic revival church with a wedding-cake tower set in a bosky Georgian square. Its surroundings had become increasingly rundown, cut off from the city centre by a 1960s distributor road system. The Grade I listed church was vested with the Trust in 2000, by which time it was derelict and almost lost to the people of Bristol (Fig.2). Vandalised, stripped of many of its features and subject to anti-social behaviour, the future looked bleak: there were gaping holes in the roof, boarded windows, and a tower on the verge of collapse.

The task of repair was a big one, and unlike many of our rural churches there were few local people who still cared enough about the church to engage in large-scale fundraising. We needed a partner. Happenstance a nearby

circus school, Circomedia, was looking to expand its operations and open a centre for aerial skills such as trapeze. It turned out our Georgian church, with its high, square ceiling, was eminently suitable for such a use.

A partnership was formed and four years after vesting, with an HLF grant of £2.4m towards a total project cost of £3.5m, the church had not only been conserved but transformed. A sprung floor was carefully laid over the original, and the UK's largest indoor trapeze rig was hung from a rebuilt, strengthened roof (Fig. 3).

12 years on, Circomedia continues to go from strength to strength, and is introducing a new Master qualification in circus direction in September 2016. But its impact on the wider community is even more impressive. From the start, Circomedia has hosted community arts activity and outreach, alongside regular cultural events. This has kickstarted the regeneration of the wider area: Georgian terraces are being renovated for reoccupation; the streets are buzzing; and a neighbourhood once known for riots is fast becoming fashionable.

### **Going for gold – All Souls Bolton**

We're hopeful that a similar transformation will be the long-term impact of our second major regeneration project, in the North West. All Souls Bolton was a £5m project that gave a new beginning for this important late 19<sup>th</sup>-century church designed by architects



Fig.2 St Paul's Bristol: interior before renovation



Paley and Austin (Fig. 4). The enormous church was built for a large congregation in this densely-built district of Bolton, but over the second half of the 20<sup>th</sup> century the area underwent demographic change and became a largely British Muslim neighbourhood. The congregation simply faded away, and the church, although structurally sound, was rarely visited and faced an enormous repair bill.

In 2007, local resident Inayat Omarji recognised the church's potential, particularly given the severe lack of community and business spaces in the surrounding area. He gathered support for the regeneration of All Souls and began to seek financial backing. In partnership with the CCT a rescue plan was developed which would breathe new life into All Souls, for the benefit of the whole local community: All Souls for all souls.

The sheer size of the nave, uninterrupted by columns, meant we could be ambitious: two modernist 'pods' have been inserted into the building, hosting workspaces, meeting rooms, and a coffee shop (Fig. 5). The main body of the church has been adapted to host large-scale events.

The architectural adaptations went through a rigorous consultation process that ensured the changes were appropriate and in keeping with the architectural environment of the church; while the adaptation is dramatic, the intervention retains the ambiance of the building including most of the fixtures, fittings



Fig.2 Not just circuses- music performance at Circomedia

and sight-lines. And like all our projects, the intervention was carefully designed to be reversible.

A key part of the project was to create a heritage wall with the local community which tells the story of the church, and of the surrounding area. We also supported local employment throughout the project. We offered six bursaries in heritage conservation throughout the project, and hosted craft skills workshops throughout the construction phase. Three of the six bursaries went onto long term employment with the conservation building contractor.

All Souls Bolton launched in August 2014, and initial results have been positive. A wide range of community activities and events are hosted in the centre. The community-run charity itself continues the skills focus by offering placements and training for underskilled young people in the surrounding area. The project has won several awards, including Civic Voice's prize for best restoration project involving the community, and an English Heritage 'Angel Award' for the quality of the conservation work.

### **Building a sustainable future – St Nicholas' Chapel, King's Lynn**

Back in East Anglia we have delivered a project in King's Lynn, where the largest chapel of ease in the country has been conserved and transformed into an events space and visitor

destination. This has been a partnership project with the Friends of St Nicholas Chapel, a voluntary group the likes of which are very important to our efforts in sustaining our churches and estate.

St Nicholas Chapel was built by the merchants of mediaeval King's Lynn as a demonstration of their wealth. Dating almost entirely from the late 14<sup>th</sup> century, it is a glorious light-filled exemplar of Perpendicular, bound at each end by two enormous, delicate windows that let light pour into the nave under the longest of East Anglia's remarkable angel rooves (Fig. 6). The chapel later became known for its special link to the fishing community, the so-called 'North Enders' of King's Lynn, but as the fishing industry wound down, the chapel's traditional congregation moved away, and the building was eventually vested with the CCT. By the mid 2000s, rising damp and a poorly-maintained roof had left the building in a sorry state, and its lack of facilities meant it was not being used to its full potential.

The building's magnificent unspoilt architecture meant a dramatic adaptation was never on the cards here, but we managed to squeeze toilets and a small kitchen into the base of its tower. The enormous space is heated from bespoke chandeliers that combine lights with radiant heat panels, far cheaper and less intrusive than traditional radiators or underfloor heating (figure 16). But what makes the project stand out is its sustainability



Fig.4 The imposing exterior of Bolton All Souls

focus. Solar panels, invisible from street level, run the length of the roof (Fig. 7), while water is recycled from rain.

The transformed St Nicholas chapel opened in September 2015, and has seen a surge in visitor numbers well in excess of expectations, along with a growing number of activities and events (Fig. 8) – December is already being booked up for Christmas parties.

### Proving the link between heritage and wellbeing – Quay Place, Ipswich

Our next major project opened in autumn 2016. Another partnership project, this time with the charity Suffolk Mind, Quay Place transforms Ipswich's beautiful St-Mary-at-the-Quay church into a wellbeing centre, bringing an innovative new use to a church that has suffered over the past 50 years through poor town planning. It was marooned amidst dual carriageways and abandoned riverside industrial buildings, its traditional congregation wholly vanished. Yet recent regeneration in the quayside area has breathed new life into the surroundings, with new businesses, housing, and the celebrated DanceEast moving in.

The start of quayside regeneration coincided with the realisation that the building was fast becoming structurally unsound: the combination of the salty air and rising damp within the building, exacerbated by impermeable concrete pumped under the floor in 20<sup>th</sup> century repair work, meant

columns in the church were rapidly crumbling, and the south side had developed a Pisan lean. We reached out to the local community to identify a project that could attract funding to save the church, but also put it on a sound financial footing for the future.

Our search for a partner led us to Suffolk Mind who were looking for a unique building to develop a wellbeing centre. Over several years we worked out the shape of the final project, in close collaboration with the local community. One-to-one wellbeing therapies will be offered in a number of consulting rooms housed in a new extension designed in a sympathetic style. The original building will host group classes, a coffee shop, and events, along with subtly-inserted business and office space. In addition, a wellbeing garden, to be maintained by volunteers, will be created on the south side of the church.

By extending as well as adapting the building, the large nave – with its wonderful double-hammerbeam roof (the oldest in Suffolk) – is largely unchanged. A sensitive modern mezzanine floor in the south aisle and gallery at the west end are the only insertions to the mediaeval structure, the mezzanine floor construction doubling up as support for the church's leaning pillars (Fig. 9).

Quay Place is an ambitious, unique project, and it builds on an increasing body of evidence that suggests there is a link between wellbeing and connections to heritage. We will be



Fig. 5 All Souls Bolton interior, after regeneration



Fig. 6 St Nicholas, King's Lynn: the longest angel roof in England

comparing outcomes of treatments at Quay Place with those at traditional centres for wellbeing services, not necessarily known for their architectural merit. Should the model prove successful, we hope to roll it out to other sites nationwide.

### **New ways of working with the community – The Common Room, Norwich**

Further pilot projects by the Trust are planned. One that has been running in recent years took place at St Laurence's in Norwich. St Laurence's is a lovely, large church, with an impressive long, tall nave, and a lack of pews which make it more adaptable than many of our churches. Its location, however, on steep slopes leading down to the River Yare, means disabled access is a challenge, and it will be expensive to provide it with the services it needs to become a true community asset. Our approach is always to offer something that is missing from a local area, rather than competing with established venues, and thus we were very conscious of the remarkable work the Norwich Historic Churches Trust has done to find new uses for its churches in the area. We knew we had to test something different.

In St Laurence's we ran The Common Room, a joint project with Civic Systems Lab and the University of East Anglia to test a new type of shared space, made and shaped collectively, and run on the principles of collaboration,



Fig. 7 The solar array on the new St Nicolas

connection and resourcefulness. Part of the EU-funded Heritage Recycle project, The Common Room supported local volunteer 'members' to host enterprising community projects, such as Trade School Norwich, an open learning space that runs on barter, Common Soup, which combines communal meals with crowdfunding for good causes, and crafting workshops. All sessions were delivered by volunteers.

The Common Room project has continued, on a less frequent basis, beyond the end of the EU funding, and has spread to other venues throughout the city. It has also raised the profile of St Laurence's, leading to more commercial hire such as for themed cinema evenings. We are continuing to evaluate the outcomes of the project, and hope to develop a long term and sustainable plan for the church in the future.

### **Inspiring the future – our heritage learning programme**

We carefully design our regeneration projects to complement the building's architecture and history, but many of our sites are simply too sensitive for any significant intervention. We have therefore developed other means to bring people into these buildings, in particular through our heritage learning programme, where local schools visit our churches to discover more about their history and to take part in interactive workshops.



Fig. 8 St Nicholas, King's Lynn, in active reuse

We consider each church's specific features and links to town history to develop bespoke programmes; for example, workshops in King's Lynn focus on the town's history as a Hanseatic League trading hub.

In Norwich we've found that St John's Maddermarket lends itself to heritage conservation workshops. This treasure-trove church has an outstanding collection of intricately-sculpted memorials, mediaeval brass work, and image-rich stained glass. Activities here have included workshops on stained glass, tile or wall-painting conservation, where schoolchildren discover how to carefully clean historic objects (replicas of course!) and repair and retouch where necessary, workshops on how to 'read' a church (architectural features, materials, monuments), as well as sessions focussing on the church's strong links to Lord Mayors of Bristol. We have built a highly successful partnership with the Norwich Free School, and 723 schoolchildren have taken part in activities linked to St John's Maddermarket. We are always on the look out for new partnerships at all our churches.

### **New uses by night – Champing™**

Champing™ – church camping – is our latest initiative to get a wider audience appreciating our churches. Inspired by 'glamping', the concept is simple: we provide camper beds, electric candles, and basic loos; you



Fig. 9 The new mezzanine provides structural support as well as meeting space

bring bedding, a torch, and respect for the surroundings but also a sense of fun. We have arrangements with local farmers and pubs to provide breakfast, and champers are guaranteed an undisturbed night with the church to themselves (Fig. 10).

Champing™ has really captured people's attention since it launched last year. We've had coverage in *The Telegraph*, *The Daily Mail*, *The Guardian* and in newspapers across the Netherlands, Germany, America and even Australia. This has brought unprecedented attention to the activities of the CCT, and has attracted a more diverse demographic to our sites, particularly younger urbanites. We hope this will encourage a whole new generation to become interested in England's historic churches – and have already seen encouraging cases of Champers becoming CCT supporters, members and volunteers.

From four pilot sites, 10 churches are open for Champing™ this year, including Norfolk's extraordinary St Michael the Archangel church in Booton, known as the Cathedral of the Fields. This church was the brainchild of the eccentric clergyman Whitwell Elwin, who rebuilt the church in the late 19<sup>th</sup> century after his own design, taking elements from his favourite church buildings across England (the west doors from Glastonbury Abbey, stained glass windows from Temple Balsall, Warwickshire, a typically East Anglian angel roof), from his own imagination (the twin



Fig. 10 All set for Champing™ in All Saints', Aldwinkle



towers set 45 degrees from the church plan, the minaret-like central pinnacle), and even from his personal acquaintance. The result is a remarkably eccentric construction that could be at home in Disneyland as well as the Norfolk countryside. With its easy access to the Bure Valley Railway and to the Norfolk coast, Booton is proving one of our more popular Champing™ churches and this unique church is finally getting the appreciation it deserves. We hope to expand Champing™ to further CCT sites in future years, including in the north and west of England, but are also hoping to form partnerships with other church organisations to spread the concept further. We've already had interesting in franchising the concept from churches as far away as Orkney.

### **Our religious heritage – past, present and future**

This is a still challenging time but one with many new opportunities. Once-secure funding streams are drying up, and there is little prospect of them ever coming back. For religious heritage organisations this is particularly problematic, as the move to a secular society has meant younger generations simply do not have the same connection to church buildings as their parents and grandparents. There is a real danger that our rich religious heritage, and with it the histories of local communities nationwide, may be completely forgotten about, and lost forever.

Yet churches have adapted to changing times throughout history. Pre-reformation they were the first community centres; meeting places and marketplaces. They successfully adapted first to Puritan stern, silent places exclusively for worship, then to the more relaxed religious culture of Anglicanism. They can adapt to a changing society today.

We need to make an effort. We need to find uses for buildings that are driven by local communities' needs and demands, and involve people in the process every step of the way. We need to make churches attractive to new audiences and demographics. We need to reach out to young people who, the product of several generations of non-attendance, otherwise have no link to church buildings.

This isn't easy, but there are exciting possibilities. Churches were the first community centres; they can become centres of community again. And in doing so, we can preserve our remarkable heritage and history for future generations.

## ***Il futuro delle chiese parrocchiali nelle Fiandre (Belgio): un dialogo a livello comunale***

### ***The future of parish churches in Flanders, Belgium: a dialogue on municipality level***

*Questo articolo fornisce una panoramica della discussione attuale sul futuro di ca. 1800 chiese parrocchiali nelle Fiandre, la parte settentrionale di lingua olandese del Belgio. La secolarizzazione e la diminuzione di affluenza in chiesa sono simili a tutta l'Europa Nord-Occidentale, ma due fattori caratterizzano differentemente il problema delle chiese sottoutilizzate o abbandonate nelle Fiandre:*

- 1. il 99% delle pievi fiamminghe sono romano-cattoliche*
- 2. Il funzionamento delle fabbricerie, amministrazioni pubbliche nominate dal vescovo e finanziariamente sostenute dai Comuni.*

*Dopo un'introduzione storica, s'illustra il metodo imposto dal governo fiammingo – l'elaborazione di un "Church Policy Plan" di concertazione, le linee guida e la terminologia episcopale fiamminga ed il funzionamento del "Centre for Religious Art and Culture" (CRKC). Esempi di aree rurali e urbane illustrano la diversità del futuro uso delle chiese di un comune: da status quo, al rifiuto completo.*

*This paper provides an overview of the actual discussion on the future of circa 1800 parish churches in Flanders, the northern Dutch-speaking part of Belgium. Secularisation and dwindling church attendance is similar to the rest of North-Western Europe, but two factors let slightly differ the issue of underused or abandoned churches in Flanders:*

- 1. 99% of Flemish parish churches are Roman-Catholic;*
- 2. the functioning of fabric committees, public administrations which are nominated by the bishop and financially supported by the Municipalities. After a historical introduction, the method which is obliged by the Flemish Government – elaborating a "Church Policy Plan" in a local dialogue, the guidelines and terminology of the Flemish bishops and mode of operation of the "Centre for Religious Art and Culture" (CRKC) is explained. Examples from rural and urban areas illustrate the diversity of the future use of churches of a municipality: from status quo to complete rejection.*

#### **Jonas Danckers**

He obtained his PhD in Archaeology at the Universities of Leuven (BE) and Bologna. Although his main focus was the last years on the Bronze Age of Northern Italy, he remained active in a local fabric committee in Flanders, where he coordinated for instance restorations and organised touristic activities on religious heritage. Since 2016, Jonas works within the "Centre for Religious Art and Culture" (CRKC) as an advisor on management and the future of parish churches in Flanders.



#### **Jan Jaspers**

He studied Pedagogical Sciences at the University of Leuven (BE) and had a long career in the cultural sector as director in different professional cultural organisations, coordinator for culture of "Groep T" International High School and adviser of several Flemish Ministers of Culture. In 2012 he founded the new "Department of Immobile Religious Heritage" of the CRKC. Jan obtained a broad expertise in the coordination of consultations on the future of religious buildings.



#### **Dimitri Stevens**

He obtained a Bachelor in History and a Master in Conservation of Monuments and Landscapes (Antwerp). After a period as independent historian of architecture and collaborator of the Flemish Opera, he joined the CRKC in 2012. He was responsible for a systematic survey on Flemish parish churches in 2012-2013 and the analysis of these results. Dimitri is responsible for the databases on "Church Policy Plans" and examples of reuse of churches.



Parole chiave: **Fiandre; Fabbricerie; Municipalità, Dialogo; Banca dati**

Keywords: **Flanders; Fabric Committees; Municipalities; Dialogue; Database**

## I. Introduction

The problem of dis- or underused churches and the hereto related key question what will be their future destination, is a European-wide challenge, which in each regional or national context displays slightly different aspects. This paper presents the actual situation in Flanders, the northern Dutch-speaking part of Belgium (Fig. 1), where the future of circa 1800 churches is increasingly determined by an intensive dialogue on the local level between the civic and ecclesiastical authorities and the involvement of the local communities.

This paper is based on the daily experience of the “Centre for Religious Art and Culture” (CRKC, *Centrum voor Religieuze Kunst en Cultuur*) with this issue of the future of parish churches in Flanders. After a short introduction of the CRKC (section II), we will respectively present a historical introduction (section III), the method and terminology which is actually used in Flanders to deal with this issue (section IV), and finally, an overview of the preliminary results which have been reached in different parts of the Flemish Region (section V). In the historical introduction we will emphasise three observations which are crucial to understand the actual Flemish situation: (1) the historical Roman-Catholic impact on Belgium, (2) how recently growing secularisation and a general critical attitude towards the Roman-Catholic Church determines the actual debate, and finally, (3) the continuing existence and

functioning of “church or fabric committees”, a legacy from Napoleonic times. In the section on method and terminology we will describe how the obligation of the Flemish Government to elaborate a so-called “Parish Church Plan” or “Church Policy Plan” for all churches on the territory of a municipality fosters dialogue on this issue between the local fabric committees and local Executive. The guidelines and terminology of the Flemish bishops and CRKC’s task in this debate will be discussed in relation to this legislative framework. In the last section Results, we will provide examples from four different parts of Flanders, which demonstrate that, depending on ecclesiastical and political positions, the actual method can lead to decisions that range from the total rejection (nearly all new use) to the complete preservation of churches (all retain liturgical use) in a municipality.

## II. Centre for Religious Culture and Art – Flanders

The “Centre for Religious Art and Culture” (CRKC, see [www.crk.be](http://www.crk.be)) was founded in 1997 by the Flemish dioceses, the umbrella organisation of religious orders URV, the Flemish Norbertines and the Catholic University of Leuven in order to study and protect the religious movable heritage of abbeys, cloisters and churches. Since 2009 CRKC is recognised by the Flemish government as the centre of expertise for religious heritage



Fig.1 Flanders, the northern Dutch-speaking part of Belgium, is indicated in grey on this map. Locations mentioned in the text: 1. Abbey of Park, Leuven. 2. Scherpenheuvel. 3. Waterloo. 4. Kaulille. 5. Riemst. 6. Westhoek – Poelkapelle. 7. Antwerp. 8. Zwalm (map by Loes Verschuren, CRKC)

in Flanders and Brussels.

In 2012 the “Department of Immovable Religious Heritage” was founded by minister **Bourgeois** within the framework of his report “The future of parish churches in Flanders” (see *infra*).<sup>1</sup> Since that time, the already existing operation of CRKC resorts under the “Department of Movable Religious Heritage”.

CRKC collects knowledge and shares expertise about religious material and immaterial culture, supports and advises heritage managers, enthusiastically promotes an interest in this rich heritage, and advocates for the active distribution of this valuable information. CRKC works closely together with religious archives such as KADOC-KU Leuven (Documentation and Research Centre for Religion, Culture and Society), the State Archives and the Flemish Heritage Library.

The primary focus of CRKC lies with the heritage of the Catholic Church, but the scope of the Centre’s work encompasses all recognised religions in Belgium (Roman Catholicism, Protestantism, Anglicanism, Judaism, Islam, and Orthodox Churches). The Centre’s base of operations is located at the historical Abbey of Park in Leuven (Fig. 1.1 and Fig. 2), alongside the “Museum for Religious Art and Culture” which was established by CRKC in 2003 and opened to the public in 2009. A renewed and enlarged museum will be opened in September 2017 and symbolises the planned further



Fig.2 Abbey of Park, Heverlee – Leuven. Founded in 1129 on hunting grounds of the Duke of Brabant, confiscated during the French period, reopened by the Norbertines in 1836. Photo of the church and locutorium. Location of the offices and Museum of the CRKC (photo by CRKC, see [www.parkabdij.be](http://www.parkabdij.be))

integration of the expertise on immovable, movable, intangible and museological aspects of religious culture and art within the CRKC.

### III. Historical context: Catholicism and Church – State relationships in Flanders

In order to understand the actual discussion on the future of parish churches in Flanders, it is crucial to emphasise that – in contrast to its northern neighbour The Netherlands – historically this region has been nearly exclusively Catholic.

During the reign of Charles V, born in Ghent in 1500 and crowned Holy Roman Emperor in Bologna in 1530, religious tensions between Protestants and Catholics started to spread over the Low Countries. Already after the death of Charles V (1558) and the Council of Trent (1545-1563), the Protestant Reformation led in Fall 1566 to the so-called “*Beeldenstorm*” (literally ‘statue storm’) in this part of North-Western Europe. During this Iconoclast Fury the rich religious heritage of hundreds of churches, abbeys, cloisters and chapels was destroyed or plundered. The Cathedral of Our Lady in Antwerp was for instance seriously damaged. The severe reaction to these protestant riots of Philip II of Spain, heir of the Habsburg Netherlands and faithful defender of the Catholic Counter-Reformation, marked the start of the Eighty Year’s War (1568-1648) between the Protestant northern

provinces and the Catholic Spanish Habsburgs. Notwithstanding initial successes, the continuing opposition of the protestant North and their leader William the Silent, led in 1581 to the foundation of the Republic of the Seven United Provinces. After some continuing hostilities outside this Protestant heartland – e.g. the Siege of Antwerp in 1585 by Alessandro Farnese, Duke of Parma, the division between the northern Dutch Republic and the southern Catholic Spanish Netherlands was officialised in the Peace of Westphalia in 1648. Until today this continues to be the border between The Netherlands and Belgium.<sup>2</sup>

Under Spanish- and Austrian- Habsburg rule, the Southern Netherlands were fully permeated by the principles of the Counter-Reformation. Archdukes Albert and Isabella, sovereigns of the Habsburg Netherlands between 1595 and 1621, embodied for instance this Catholic revival, which was visually presented in religious Baroque architecture.<sup>3</sup> The Basilica of Our Lady of Scherpenheuvel (Fig. 1.2. and Fig. 3), built at the beginning of the 17<sup>th</sup> century, can be seen as such an example of exalted Catholic worship of the Virgin Mary close to Protestant-Catholic borderland. When at the end of the 18<sup>th</sup> century, Holy Roman Emperor Joseph II promulgated the Edict of Tolerance (1782) and dissolved a series of contemplative religious houses, serious opposition took place in the Catholic Southern Netherlands. Contrary

to what happened in France at the same time, 1789-1790 was in Flanders a period of conservative disapproval with the Enlightened Absolutism of Joseph II, the so-called “Brabant Revolution”.

The principles of the French Revolution, the confiscation of church properties and the obligation of priests to swear oaths to the Republic, were fully applied in Flanders when in 1795 the entire Austrian Netherlands were annexed by France. Churches, cloisters and abbeys started to be sold by auction: there was a general reticence to buy ecclesiastical properties, but some received a new profane function whereas others were bought by Catholic strawmen who hoped to use it in later times again for religious purposes. The abolished Abbey of Park (Fig. 2) was for instance bought by a strawman who entrusted the entire abbey in 1836 to the Norbertines. In general, this French Republican period was characterised by a problematic relation between Church and State.

When Napoleon Bonaparte became First Consul in 1799 he aimed to normalise the relations between the Church and the French State. The Concordat, which restored the freedom of religion, was signed between Napoleon and Pope Pius VII in 1801. It stipulated that in the areas under French control the housing and salary of clergymen



Fig. 3 Basilica of Our Lady, Scherpenheuvel. Example of parish church and place of pilgrimage (photo by Bea Borgers)

were organised by the State (art. XIV). Cathedrals and parish churches that were not yet alienated, remained property of the State but were put at the disposal of Roman-Catholic bishops, for worship (art. XII and Organic article LXXV). Napoleon officialised so-called “Church or fabric committees” (literally a “church fabric”, in Latin *“fabrica ecclesiae”*, in French *“fabrique d’église”*, in Dutch *“kerkfabriek”*, in Italian *“fabbriceria”*), public administrations (like a Municipality) per parish, composed of five catholic laymen nominated by the bishop, who are responsible for the maintenance of churches and the organisation of offertories (Organic article LXXVII). In exchange for this official statute, the Church refrained from further claims on confiscated ecclesiastical goods (art. XIII). This Concordat was confirmed and further elaborated in an Imperial Decree in 1809.<sup>4</sup>

Until the present, the Napoleonic system of fabric committees has remained in use in Flanders. After Napoleon’s defeat in 1815 at Waterloo, immediately south of Brussels (Fig. 1.3), the actual territory of Belgium and Luxemburg became part of the new United Kingdom of the Netherlands, a buffer state created at the Congress of Vienna. The next 15 years, the Dutch protestant King William I, who continued the system of fabric committees, received growing critique from the French-speaking nobility and Belgian

population. A unique pact between Liberals – who pleaded for more Freedom of Press and Speech – and Catholics – who pleaded for more Freedom of Religion, led in 1830 to the “Belgian Revolution” against the Dutch, and the foundation of Belgium. This principle of Unionism was anchored in the Constitution of the new Belgian Kingdom (1831). Although one of the most liberal of its time, it did not include a complete separation of Church and State: in line with the principles of the Concordat, there is no State Religion; the Church could not interfere with Belgian legislation, but religions were recognised by the State; fabric or church committees, nominated by the bishop, continued to be responsible as official public administrations for the material organisation of worship; priests started to be paid by the Ministry of Justice; and the Church received the freedom to found their own Catholic schools, hospitals and parishes. Potential deficits in the budget of fabric committees had moreover to be paid by the local municipalities or province. All these stipulations were refined in a new Belgian Law on the material organisation of religions in 1870. At the same time also Anglican and Israelite religion were recognised.<sup>5</sup> The (regained) extensive freedom enabled the Roman-Catholic Church to exert a large influence on Belgian society. During the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century a large amount of new Catholic schools, hospitals and churches were built all over the country. Sociologists have

described Belgian society as characterised by “Pillarisation” – the fact that Liberals, Socialists and Catholics had their own parties, trade unions, newspapers, schools, hospitals, leisure organisations, etc. The impact of Catholicism on Belgian Society was, however, the most massive.

Parallel to the rest of Western Europe, after World War II, secularisation set through in Belgium as well. Numbers differ from study to study, but a general decrease in churchgoers and priests is overall clear, especially the last two decades. According to the European Value Study (EVS), 72% of the Belgians called themselves Catholic in 1982, whereas 50% defined them as such in 2009.<sup>6</sup> 32,6% of the Belgian population indicated in that year not having a specific religion or philosophy of life, whereas the other religions represented together 7,9% and atheists 9,2%.<sup>7</sup> Abts, Dobbelaere and Voyé have recently made a further distinction within the group of Flemish people who call themselves Catholic: 5% of “core practitioners” (who frequent mass at least once a month and are member of a religious organisation and/or volunteer within the Church), 13% of “average practitioners” (who frequent mass at least once a month but do not function as a volunteer within the Church) and circa 38% of “marginal practitioners” (who participate only sporadically or never to religious services).<sup>8</sup> In 2011 circa 5% of the Flemish population weekly attended mass and

in line with a decreasing trend of the number of baptisms, only 30% of marriages and 70% of funerals were held in Catholic parish churches (report Bourgeois, see *infra*).

With the Fifth State Reform in 2001, the Belgian Regions (Brussels, Wallonia and Flanders) received further responsibilities such as the control on local and provincial authorities and consequently also much of the competence for religious affairs. In 2004 a new Flemish Decree on the material organisation of worship was issued, but again the baseline remained the Concordat of 1801. In 2012 small modifications were added to this “Worship Decree” (“*Eredienstendecreet*” in Dutch<sup>9</sup>): the single fabric committees of a municipality were from then on for instance obliged to elect one Central Fabric Committee (“*Centraal Kerkfabriek*” or CKB in Dutch), which has to collect all single budgets per parish and negotiate one single long-term budget plan with the Municipality.

Starting from the observation that with growing secularisation churches were less frequently used and local authorities continued to be obliged to pay the deficits of their fabric committees (on average less than 1% of the total budget of a Municipality<sup>10</sup>) in times of financial crisis, the then Flemish Minister of Internal Affairs – nowadays Minister-President of Flanders – Geert Bourgeois decided to

intervene. In his 2011 letter/report “The future of parish churches in Flanders”<sup>11</sup>, he invited municipalities, Central Fabric Committees and fabric committees to reflect together on the future of parish churches on their territory. These local authorities were asked to indicate in a so-called “Parish Church Plan”, which churches would retain their use as parish church (e.g. Fig. 2 and 3), which ones would be used by other Christian communities (e.g. Fig. 7), which ones would be used for a combined profane and liturgical use (e.g. Fig. 1.4. and 4, and 6), which churches would receive a completely new profane function (e.g. Fig. 5) and which ones would in extreme cases be demolished. Although the Minister had hoped such plans would have already been elaborated with the new long-term budget plans 2013-2019, it was only when the obligation for a “Parish Church Plan” was included in 2013 in a new Heritage Decree that discussion on this issue gained momentum. Since the 1<sup>st</sup> of January 2015 a “Church Policy Plan”, as it was now called, is an obligation for municipalities and fabric committees who want to receive financial support from the “Agency for Immovable Heritage” (*Agentschap Onroerend Erfgoed*, Flemish Government) for the restoration of churches that are recognised as a monument. As since July 2016 such a strategic plan is also obligatory for subsidies requested before 2015, the lion’s share of Flemish local civic and ecclesiastical

authorities are now very actively discussing the future of their churches.

#### IV. Method and Terminology

In this section Method we first discuss which elements a “Church Policy Plan” should legally contain. We present subsequently the guidelines which the Flemish bishops issued about the use of churches in 2012 and discuss how CRKC tries to stimulate this Flemish debate by means of a step-by-step plan that can be followed and information that is made available through a website and two databases.

##### Church Policy Plan:

According to the report Bourgeois 2011 and a precise definition which in July 2016 has been added to the Flemish Heritage Decree (2013)<sup>12</sup>, a “Church Policy Plan” – a locally supported long-term plan for all worship buildings of a specific recognised religion on the territory of a municipality or province – should minimally consist of the following elements (art. 2.1.31. and art. 12.3.12.):

- A. Elaborated dossier
  - 0. Identification (name of the church, location, owner, monument status, etc.)
  - 1. Description
  - a) Culture-historical value (history and artistic and monumental value of the church;





Fig. 4 Saint-Monulphus and Saint-Gondulphus church of Kaulille, Limburg. Example of shared use in space (partitioned use). A library is set up in a side aisle of the church (photo by Fabric committee Kaulille)

based on inventories, see for instance <https://inventaris.onroerenderfgoed.be>, the private initiative [www.kerkeninvlaanderen.be](http://www.kerkeninvlaanderen.be) and CRKC databases)

b) Architectural characteristics and possibilities (size, possibility for compartment, presence of bathroom and/or kitchen, monumental furniture, accessibility disabled persons, etc.)

c) Physical condition of the building (necessary renovations or restoration; Monument Watch Flanders' (*Monumentenwacht Vlaanderen vzw*, see [www.monumentenwacht.be/en](http://www.monumentenwacht.be/en)) up-to-date reports can be used for this)

2. Position of the church in its broader spatial context (description of the neighbourhood, position within village or city centre, presence of other buildings, possibilities for mobility, etc.)

3. Actual use or actual function (number of services and sacraments, other non-religious activities in the church such as concerts, exhibitions, lectures, etc.)

4.

a. Solid vision on the future use and function of the church (parish church, enhancement, mutual use, shared use in time and/or space, or repurposing; terminology see *infra*)

b. Elaborated approach how the future function of shared use (combined profane and liturgical use) or complete repurposing (no longer liturgical use) will be elaborated

(meetings with local population, architect teams, consultation of local associations, schools, etc. ), including a time-table

B. Approval of the bishop or the representative organ of another recognised religion

C. Approval of the Town or City Council

Minister Bourgeois emphasised in his report that this plan should be elaborated during an intense dialogue between the directly involved partners (fabric committees, Central Fabric Committee, municipalities, the diocese, pastoral teams and local priests), but preferably also with participation of local socio-cultural associations and the consultation of the entire population.

### **Terminology and guidelines of the Flemish Bishops**

Directly after the report Bourgeois (2011), the Flemish bishops elaborated for all Roman-Catholic churches in the Region guidelines for their regular and extended use. They proposed a uniform terminology, which is nowadays generally adopted by all involved partners: enhancement (activities that emphasise the cultural importance of the parish church, e.g. concerts, conferences, etc.), mutual use (Roman-Catholic parish church shared with another Christian community belonging to the World Council of Churches, see [www.oikoumene.org/en](http://www.oikoumene.org/en)), shared use (combined

profane and liturgical use in one church) in time (mixed use) and in space (partitioned use), and finally repurposing (withdrawn from worship, completely new profane function) or demolition.

## **Guidelines of the Flemish Bishops for the Regular and Extended Use of Parish Churches**

### Introduction

Church buildings from the Catholic worship tradition are multi-layered cultural creations which occupy a prominent place in our society. Above all, these are sacred spaces intended for prayer, reflection, and worship. Their architecture, furnishings, and accoutrements are expressions of the praise and reverence of the faithful for God; a God who for them is truly materially present in this place of worship. Churches are also cultural centres of abundant immovable, movable, and intangible heritage. They are connected to and supported by a community, and a prominent visual aspect of a neighbourhood, village, city, or landscape. The Flemish Catholic community is contemplating the future of the church buildings owned by or entrusted to them. The central topic of this discussion is the question of which churches are necessary for the performance of the pastoral mission.

In addition, we must consider the questions from the government and society at large as to how the church buildings can be deployed for social and cultural functions, whilst respecting the unique character and history of the building.

To address these questions from the Flemish government and wider community, church administrations and parishes are entering into discussion with the local municipal authorities about the use of the parish church buildings. In order for these various discussions to proceed in a similar manner, the Flemish bishops have issued the following guidelines, preceded by the definitions of some relevant terms.

Some definitions

#### 1. Parish Church

a. The parish church is the home of a local faith community which forms part of the Catholic Church. The parish church is available to this community first and foremost for prayer, reflection, liturgy, and sacramental celebrations. The local faith community can also use the parish church for other pastoral activities, such as for purposes of catechesis or the diaconate.

#### 2. Categories of Extended Use of Parish Churches

##### a. Enhancement

Under the category of Enhancement we propose initiatives that, with respect for the

normal use of the parish church, can strengthen and enrich the significance of the church's various aspects for the community (religious and cultural, historical and art historical, architectural and aesthetic). Some possibilities include an occasional and appropriate use of the church building for art historical tours, concerts, lectures, conferences, or temporary exhibitions.

##### b. Mutual Use

By this we mean the provision of the church building for liturgical or pastoral activities of other catholic or Christian faith communities.

##### c. Shared Use

When a parish church is still used for religious activities but is too big for the local faith community, one may consider a shared use. Within this category a distinction is made between mixed use and partitioned use.

###### 1. Mixed use

Is a shared use in terms of time. By this we mean that, outside the hours of religious activities, the church building can occasionally be used for other purposes or by other entities.

###### 2. Partitioned use

Is a shared use in space. This means that the church building will be architecturally restructured to create a new smaller liturgical space, and one or more other spaces which will be available for other use on a permanent basis. A partitioned use thus presupposes that the liturgical space and new distinct spaces are completely separated spatially to

remove any risk of these activities interfering with each other.

##### d. Repurposing

When a parish church is no longer suitable for religious activities all worship services may be permanently withdrawn from the building, after which it will then be designated for a completely new function. In order to do this, the prescribed canonical procedures must be followed. Only the bishop can decide to definitively remove the functions of worship from a parish church.

#### 3. Guidelines

a. Because prayer, reflection, liturgy, and sacramental celebrations are the core activities of a local faith community, the people have a need of and a right to an adequate space equipped for this purpose (cf. CIC, can. 1214). The first eligible place for this use is the local parish church.

b. Parishes in a single Federation or pastoral unit can decide amongst themselves which liturgical services (i.e. baptism, marriage, funerals, weekday mass services) can best continue in which parish churches. These decisions should always take into account the nature of the building, the celebration, and the demographics of the present community.

c. In certain cases, a parish church can become eligible for mutual use. This is when other catholic or Christian faith communities can use a church building for their liturgical or pastoral activities.

d. Catholic communities of the Eastern Church 'sui iuris' or catholic communities of foreign origin without their own liturgical space will be the first eligible for a mutual use of the parish church. They belong fully to the catholic faith community.

e. Other Christian churches or ecclesial communities can be eligible for a mutual use of the parish church under the conditions defined in §§ 137-142 of the Ecumenical Directory of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. These should be churches or ecclesial communities affiliated with the World Council of Churches. This requires the prior written authorisation of the bishop.

f. Parish churches will not be made available for non-christian rituals or celebrations (such as civil burial services, civil marriages, or rites of a non-christian religion). An exception for individual cases may be granted in extraordinary conditions, but this requires the prior written authorisation of the bishop.

g. A mixed shared use may also be considered. These activities must be in line with the identity and character of a place of Christian prayer. This means that they are not of private, commercial, or party-political interest, but instead have social objectives which are not contrary to the Christian faith or in opposition to the Church (e.g. exhibitions, social services, classrooms). This mixed use should be limited in time. If it takes on a

permanent character, a partitioned use is designated and a physical restructuring of the church building must take place.

h. A partitioned use requires a reorganisation of the parish church into various areas and therefore a structural renovation. This endeavour requires prior consultation with many actors, and the church administration must also receive prior written authorisation from the bishop.

i. In cases of mutual use or shared use (mixed or partitioned) of the parish church, the church administration must draw up a fixed-term user agreement with the external party. These terms of use should include: (1) a description of the space being made available for mutual use or shared use; (2) agreements concerning the use of the space, furniture, cleaning, security, hours of use; (3) agreements to ensure peace and tranquillity during liturgical services; (4) specifications for sharing the costs of the church building; (5) regulations for insurance and liability in case of damages; (6) designation of the body that will mediate or adjudicate if disputes should arise. In order to be valid, this user agreement must be signed by the pastor and the bishop (cf. CIC, can. 1257).

j. In principal, there will be no modifications to the structure of the central liturgical space (including the altar, baptismal font, lectern, pastor's seat). A request for an exceptional change shall be discussed with

the pastor and the church administration, and included in the terms of use. If an initiative makes it difficult to properly greet the Blessed Sacrament, the Blessed Sacrament shall be taken temporarily to a chapel or transferred to the sacristy.

k. In the case of mutual use or shared use (mixed or partitioned), the pastor's canonical and civil authority over the parish remains valid, taking into account what has been established in the terms of use.

l. For the repurposing of a parish church, there must be a formal discontinuation of worship. Therefore, the civil norms and canonical procedure must be followed (cf. CIC, can. 1222 §1 and §2). From the ecclesiastical side, the written approval of the bishop is required. The bishop can only grant his approval for repurposing when a clear and acceptable plan has been made available. The repurposing of the church building must have sufficient legal guarantees to be able to accordingly support the proper implementation of the plan.

m. Our religious heritage is exceptionally valuable, and we therefore encourage the multi-faceted enrichment of the church building and all its aspects for the preservation and appreciation of this heritage. We are extremely grateful to everyone involved for helping to unlock the priceless historic, artistic, and cultural value of our parish churches.

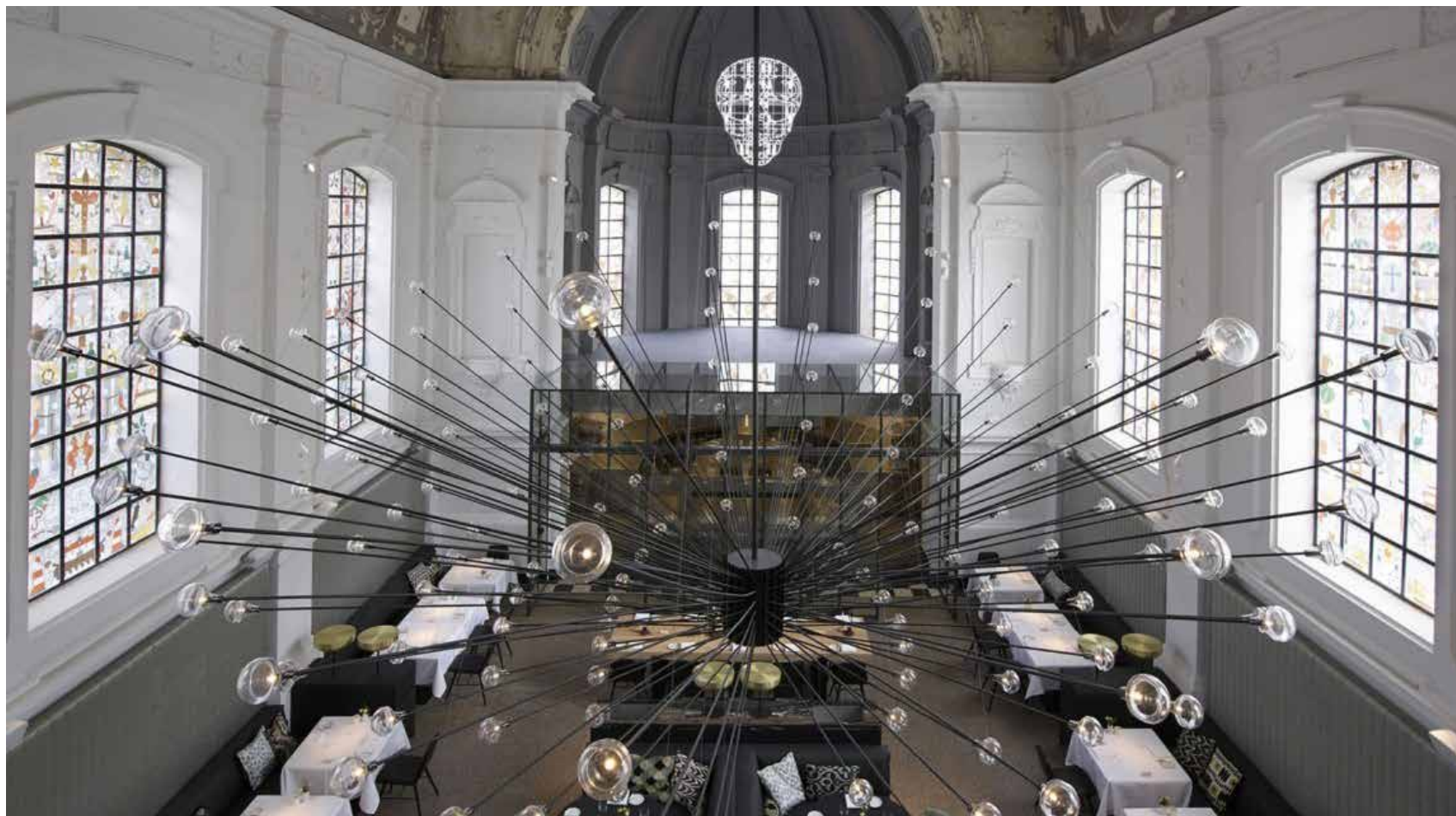


Fig. 5 Restaurant "The Jane" in the former chapel of the Military Hospital, Antwerp. Example of repurposing (photo by Piet Boon, see [www.thejaneantwerp.be](http://www.thejaneantwerp.be)).

These guidelines apply for all Parish churches, chapels, and recognised annex churches. They are in effect as of 8 november 2012.

The Flemish Bishops  
Mechelen, 8 november, 2012

Translation by Caitlin Spangler-Bickell

#### *CRKC step-by-step plan*

Already in the report Bourgeois, the “Centre for Religious Art and Culture” (CRKC) was indicated as the Flemish centre of expertise which would further assist municipalities and fabric committees with the elaboration of “Church Policy Plans” and all kind of questions about added or completely new use of their churches. On the basis of experiences on the field and some pilot-projects (e.g. Ghent, Zwalm, Westhoek), the in 2012 founded “Department of Immovable Religious Heritage” of the CRKC, produced a step-by-step plan which local authorities can use to elaborate their “Church Policy Plan”. Broadly speaking, this step-by-step plan consists of five phases:

**1. Pastoral plan:** the pastoral teams and priest(s) of the actual parishes of the municipality determine, after careful consideration with their local community, dean and diocese, how pastoral activities on the territory of the municipality will be organised in the future. The Flemish dioceses are currently

going through a general scaling-up of the territorial organisation of their parishes. This pastoral plan should thus indicate how current churches will function within the future much larger parishes: in which churches mass will be celebrated every weekend, in which ones only sacraments, sporadic services or prayer meetings will be organised, which ones will rather function as chapel, and which churches can potentially be withdrawn from worship.

**2. Church inventory:** the municipality and/or fabric committees or an external specialised partner<sup>13</sup> collect(s) all available information about the churches of the municipality and gathers it in an extensive inventory (all elements asked in a “Church Policy Plan”, see *supra*). A systematic list of all characteristics (history, monumental status, architecture, physical condition, broader socio-economic environment, actual use, interested partners for future use, etc.) allows to elaborate a SWOT-analysis of all discussed churches.

**3. Dialogue Municipality – Church Representatives:** starting from the inventory and an analysis of the strengths, weaknesses, opportunities and threats of the church buildings on their territory, a civic and ecclesiastical working group discusses internally the future of the churches. The civic working group consists usually of the local Executive and some specialised civil servants, possibly supplemented with representatives of all groups on the Council and local

associations. The ecclesiastical working group consists usually of representatives of all fabric committees, the Central Fabric Committee, the priests and dean, a representative of the diocese, possibly supplemented by people from the pastoral team(s). Once these two working groups have determined their position, they gather in a smaller committee in which they aim reaching consensus about what will be the future function of the local churches. During this process, both working groups continue to consult their stakeholders.

**4. Communication larger public:** once consensus has been reached between the two working groups, a draft of the “Church Policy Plan” can be presented to the larger public. After good communication, the local population can give feedback during an evening where the preliminary version is presented. This feedback can then be included in the final version of the “Church Policy Plan”.

**5. Approval by bishop and local Council:** after a principal agreement of the local Executive, the “Church Policy Plan” can be sent to the diocese for final approval by the bishop. In the last step the local Town or City Council confirms the Plan and converts it into an official Order.

#### **CRKC website and databases:**

During the last years the “Department of Immovable Religious Heritage” of the CRKC elaborated an extensive website in Dutch, with all possible information about the future

of parish churches in Flanders (see <http://crkc.be/immovable-religious-heritage>). Besides the possibility of personal advice by telephone, email or a visit on location, the CRKC developed also two databases which can be very useful for local authorities for the writing-up and implementation of their “Church Policy Plan”. A first database contains the basic information about all circa 1800 parish churches of Flanders: <http://crkc.be/databank-parochiekerken> At its start in 2012, the “Department of Immoveable Religious Heritage” systematically enquired all fabric committees in Flanders about their parish churches in order to get a good understanding of the state of the art and to be able to monitor future changes. CRKC collected and validated data on the history, architecture and environment of all Flemish parish churches, as well as data on their physical state and actual use. The results of the analysis were published in the “Atlas of the religious heritage in Flanders” (2014)<sup>14</sup>, but were also publicly made available through the ODIS database, an instrument of intermediary structures in Europe<sup>15</sup>: [www.odis.be](http://www.odis.be) This multi-contextual web database has seven big entities, among which the entity ‘buildings’, based on the international DOCOMOMO standards. So-called ‘input groups’ – such as CRKC, KADOC-KU Leuven and the Centre for Flemish Architectural Archive (see [www.cvaa.be](http://www.cvaa.be)) – can publish autonomously new data to ODIS and validate them. Non-validated

data can be stored as ‘working notes’, a free text field. Functioning as a bridge between academic and heritage communities, all validated data can be accessed through the online public access catalogue (OPAC). Data can be linked to other databases or GIS-platforms and exported in different formats. Being part of an international project, the Flemish data can moreover be seen in an international perspective. CRKC uses the database as a managing tool: municipalities and fabric committees who ask information about their churches, can quickly be provided with a data overview that can serve as a base for the “Church Policy Plan” inventory. Modifications in ecclesiastical structures (e.g. when two or more parishes merge) can be inserted in the ‘Organisation’ entity of the ODIS-database. In the future, it will be possible to exchange data with other databases.

A second database gathers circa 150 examples from different kind of uses of church buildings in Flanders and some other areas of North-Western Europe: <http://crkc.be/praktijkvoorbeelden> This database on practices of enhancement, mutual use, shared use and repurposing of parish churches has the intention to feed the dialogue between municipalities and fabric committees with more objective information. The frequent consultation of this instrument proves the need for inspirational examples and ‘good’ and ‘bad’ practices. Nevertheless, CRKC doesn’t give a

value judgement in the extensive descriptions of these examples. The central goal is providing a realistic view on the differentiation of use. Each fiche contains an ID with name, address, diocese, category of extended use, monumental status and whether or not it was or still is a parish church. The corpus contains a brief history of the building, a series of photos and information on the alteration to extended use.

CRKC has the intention to strengthen during the next years this combination of gathering information (publications, databases) and advising local authorities and heritage players about the complex issue of the future of religious heritage in Flanders, in official collaboration with the Flemish Government, Flemish dioceses and other representative organs of the officially recognised religions.

## V. Results

The elaboration of “Church Policy Plans” all over Flanders takes place at different rates. Some dioceses are actively linking these plans with the scaling-up of the territorial organisation of their parishes, whereas other dioceses follow rather a ‘wait and see’ bottom-up approach. Many factors influence the decisions that are actually taken: the political constellation of local Executives, the historical presence of anti-clerical tendencies in the area, the particular financial situation of municipalities and fabric committees, the monumental status and/

or physical condition of church buildings, the pastoral view on the use of churches which are not used (anymore) for weekly masses, the number of available priests in the area, the liveliness of local parish communities and their involvedness within the local village life, the available number of volunteers for pastoral teams and fabric committees, the number of churches in a municipality, and so on. The first results of this method, obliged by the Flemish Government, are consequently very different and depending from context to context, ranging from municipalities who decide to withdraw nearly all churches from worship to municipalities who rather chose to retain the status quo and emphasise enhancement. We will shortly present some already finished “Church Policy Plans” of a series of rural and urban areas in Flanders to illustrate this diversity.

*Riemst: emphasising enhancement*

The “Church Policy Plan” of the rural municipality of Riemst in the easternmost Flemish province of Limburg was finished in June 2015. Riemst is a municipality on the countryside with no less than 12 parish churches in the diocese of Hasselt (Fig. 1.5). Although parish communities are gradually ageing and shrinking in this rural area, the fabric committees and Executive have jointly decided to keep all churches open as parish churches during the next years. There are still enough

priests available in the area to celebrate at least one mass every weekend in each church (with the agreement that one weekend a month in each church there is no mass on Sunday). Baptisms, Solemn Communion, funerals and marriages can still take place in every church, whereas Confirmation will be centralised in the churches of Vlijtingen, Zichen-Bolder and Zussen, and Millen. The civic and ecclesiastical working groups agreed however that more attention should be dedicated to the enhancement of the cultural values of Riemst’s churches. The fabric committees have engaged themselves to stimulate actively cultural activities in their churches such as concerts and presentations. The Plan keeps thus all churches open for liturgical use, but more attention will be dedicated to religious heritage, the use of organs for broader musical activities and making these churches more easily accessible for visitors – for instance with the organisation “Open Kerken”: <http://openchurches.be/>

*Westhoek: gradually towards more shared use*

“Church Policy Plans” for the 18 municipalities of the Westhoek (literally “Western corner”), the westernmost part of the province of West Flanders (Fig. 1.6), were already elaborated in 2012-2014 as a pilot project stimulated by Minister Bourgeois. The intercommunal organisation WVI and CRKC assisted the local municipalities and Central Fabric Committees

to come to a complete “Church Policy Plan” for their territories. The very rural Westhoek counts 113 churches, of which one third is located in villages with less than 700 inhabitants. As this area was seriously damaged during WWI, for instance near Ypres, many of these churches are huge buildings constructed during the interbellum (e.g. Fig. 6 a). Their immense size makes them often determinant landmarks in the mostly open landscape of fields and pastures. Until today the link between Catholic parish communities, village identity and local social organisations remains strong in this part of West Flanders, which makes complete repurposing a very sensitive issue.

The “Church Policy Plans”, which are now officially approved by the bishop of Bruges, contain however already some projects of shared use, in time as well as in space. Especially for the immense post-war reconstruction churches in very small villages, parts of churches can be easily used for profane functions. Such projects can moreover be a stimulus for the social cohesion of these local communities. In the municipality of Langemark-Poelkapelle, for instance, the project “New Life @ Church” involved the entire community in the search for a concrete shared use for the church of Our Lady of Poelkapelle (Fig. 1.6 and 6 a-c).<sup>16</sup> A series of consultations – from a Facebook page (see [www.facebook.com/nieuwlevenatkerk](http://www.facebook.com/nieuwlevenatkerk)) to a meeting in which the spatial impact of





Fig. 6a Church of Our Lady, Poelkapelle. Project “New Life @ Church” on partitioned use. Example of a typical large interbellum church of the Westhoek, Poelkapelle (photo <https://inventaris.onroerendergoed.be>)



Fig. 6b Church of Our Lady, Poelkapelle. Project “New Life @ Church” on partitioned use. Meeting for the larger public in which the potential new function of a nursery is visualised (photo [www.facebook.com/nieuwlevenatkerk](http://www.facebook.com/nieuwlevenatkerk))

potential new functions was indicated with toys and chairs (Fig. 6 b) – led to the decision to combine a liturgical function in the choir with a nursery in the nave and side aisles. The architectural plan foresees moreover a division in two floors.<sup>17</sup> This combined religious and profane function is visible in the logo of the new project (Fig. 6 c). As partitioned use projects start to be elaborated more frequently, often in collaboration with specialised teams of architects, the traditional Catholic idea of a church as the sacral “House of God”, gradually starts to move towards a more protestant point of view.<sup>18</sup>

#### *Antwerp: emphasising mutual use in an urban context*

The extensive “Church Policy Plan” for the 69 parish churches of the multi-religious and multicultural harbour city of Antwerp (Fig. 1.7) was approved by the bishop of Antwerp and the City Council in October 2016.<sup>19</sup> This was the result of prolific negotiations between a civic and ecclesiastic working group. The latter – a representation of the diocese of Antwerp, deaneries, federations, the 10 Central Fabric Committees and 69 individual fabric committees and parishes, linked the scaling-up process of parishes to the request of the City Executive of Antwerp for a better distribution of funding and for safer and higher-quality church buildings. The city administration of Antwerp had a key role in data collection and

analysis and facilitated the local dialogue. Besides wide consultation within the 69 parishes, also different technical groups and horizontal consultation within the city administration made part of the elaboration of the Plan. CRKC advised all partners about the necessary steps, supported a series of meetings and provided input for an internal document of the City of Antwerp on mutual and shared use and repurposing.

Already at the beginning of this process, the bishop of Antwerp, Johan Bonny, made clear that no churches in the city centre needed to be closed as the frequency of church attendance and the conservation cost of these building remained stable in this ‘inner circle’ during the last years. Bishop Bonny however also explicitly chooses not to close too many churches in the city’s periphery.<sup>20</sup> He considers it important to stay in touch with the people of these areas by physically remaining present there, supporting these local communities and creating ‘cores of faith’. The bishop wants to take care of six specific groups of faith communities: the traditional Flemish natives, the Catholics from other countries and continents, the Catholics belonging to Eastern Rite, (new) religious congregations, non-Catholic Christian communities and a more complex group of Evangelicals who does not have a link to a specific Church. At this moment already, many Roman-Catholic churches are open for mutual use (e.g. Fig. 7), but the plan



Fig. 6c Church of Our Lady, Poelkapelle. Project “New Life @ Church” on partitioned use. Logo which indicates the combined future function of a nursery (little girl) and a liturgical space (acolyte)

foresees thus more mutual use in the future. Doing so, the Roman-Catholic community of Antwerp fully wants to play a positive role in the multicultural dialogue of the city. In general, the Antwerp “Church Policy Plan” consists of a pragmatic dual approach based on a provisional long-term vision. A first scenario is based on an inventory of the characteristics and opportunities of each church building, which will be refined during the following years. It’s a base for further dialogue between the City and 10 Central Fabric Committees. It will be equally important to have the support of all possible stakeholders for the further analysis of the objective data, but also to understand the intrinsically local sentiment of each place. A second scenario consists of five “feasibility studies” for churches where a local dynamic has already proposed advanced ideas about shared use or repurposing. A team of specialised architects will look together with the local community how feasible the proposed projects are in these specific churches. The learning process and outcome of these five studies will provide all partners building blocks for a positive implementation of the entire major Antwerp “Church Policy Plan”.

*Zwalm: mainly repurposing*

The “Church Policy Plan” of the municipality of Zwalm, in the southernmost part of the Province of East Flanders (Fig. 1.8 and Fig. 8



Fig. 7 Sacred Heart Church, Antwerp. Mutual use implies also some practical issues, such as the (removable) altars of the Orthodox and Roman-Catholic communities which are placed in front of each other (photo by CRKC)

a-b), was approved by the bishop of Ghent and the local Council in September-October 2016.<sup>21</sup> Very rural Zwalm has a population of 8070, but consists of 12 rather small villages, which have each their own Roman-Catholic parish and a parish church (to get a good impression, see Fig. 8 a). In total, Zwalm has 12 parish churches and one smaller chapel. The number of priests for these communities was reduced from seven in 2005 to one in 2015. This priest must also serve in seven other parishes, apart from Zwalm.

Therefore the local pastoral team developed in 2013 a vision about the future of the ecclesiastical work in the municipality of Zwalm and decided to reduce the number of churches in use to two. The twelve parishes should merge to one. This vision was confirmed by the bishop of Ghent, Luc Van Looy.

A procedure was started to negotiate a "Church Policy Plan" for the municipality of Zwalm in order to execute the pastoral vision that was developed in 2013. A so-called "think tank" started working in September 2014. This committee was composed of representatives from the pastoral team, the Central Fabric Committee, the Municipality administration, the diocese of Ghent, CRKC and the Province of East Flanders. After the elaboration of a detailed inventory of the churches of Zwalm, followed a SWOT-analysis of each of the churches in order to make suggestions for new uses for the redundant churches. The

conclusions of this "think tank" – that two churches will remain parish church and 10 others will be repurposed – were presented in an open meeting for the entire population in June 2015. A small working group prepared the final version of the "Church Policy Plan", which was first approved by the bishop in September 2016 and finally by the local Council in October 2016.

The large number of redundant churches in Zwalm requires special measures in order to preserve this important heritage. A central management for the churches that are no longer in use for worship, to prevent the downfall of these buildings, is included in the Plan. The search for new uses will be followed up by a working group in which different partners are represented. Part of the procedure is the care for the religious objects from the redundant churches, but also for the intangible religious heritage from the different former parishes (processions etc.).

The implementation of the "Church Policy Plan" has started immediately after the approval of the plan by the local Council.

## VI. Conclusion

The situation of secularisation and declining church attendance is nowadays not very different in Flanders than in other parts of North-Western Europe. Two factors make the actual issue of underused or abandoned churches in this northern part of Belgium



Fig. 8a Zwalm. Signpost in the village centre of Munkzwalm to the 11 other villages of the Municipality of Zwalm (photo www.zwalm.be)



Fig. 8b Zwalm. One of the 10 churches of Zwalm that will be repurposed, church of Saint-Martin, Meilegem, in its rural context (photo Eric Plovyt)

however slightly different than in nearby areas: (1) 99% of Flemish parish churches are Roman-Catholic – a legacy of a massive impact of Catholicism on Belgian society, and (2) the ongoing functioning of fabric committees, public administrations nominated by the bishop, which are controlled and financially supported by the Municipality. The discussion on the future of Flanders' churches is thus not only an issue of the Church, but directly also one of the Municipality, of parishioners as well as the entire population.

The obligation of the Flemish Government to elaborate "Church Policy Plans" has started an intensive dialogue on the local level. Systematic inventory making and the involvement of entire local communities (not only churchgoers), increasingly indicate the many possibilities that church buildings have to fulfil other than strictly religious needs (broader cultural activities, local infrastructural needs, crucial role for social cohesion, places for interreligious dialogue, etc.). Although the method adopted in Flanders has some extreme consequences (status quo in some municipalities, extreme rejection of churches in some others), in general it has the positive result that more attention is given to this multi-layered religious heritage by ever larger groups of society. It is hoped that in the years to come many more municipalities and fabric churches will continue their intensive local dialogue and search for compromise and respect for all

parties in the best Belgian tradition.

#### Notes:

1. See [http://crkc.be/sites/default/files/conceptnota\\_toekomst\\_parochiekerk.pdf](http://crkc.be/sites/default/files/conceptnota_toekomst_parochiekerk.pdf) (all websites of this paper are last consulted on the 2nd of January 2017)
2. Bart de Groof, "Alexander Farnese and the Origins of Modern Belgium", in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 1993, 63, pp. 195–219
3. Luc Duerloo and Werner Thomas (eds.), *Albert & Isabella. The Promise of a Golden Age. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998
4. Bart Van Dooren (ed.), *Fabric committees in Flanders. A legacy from Napoleon for the future*, [Kerkfabrieken in Vlaanderen. Een erfenis van Napoleon voor de toekomst], Vanden Broele, Bruges, 2015
5. Recognitions for the Islamic and Orthodox religion followed respectively in 1974 and 1985, that for Liberalism as ideology in 2002
6. See <http://www.europeanvaluesstudy.eu/>
7. Koen Abts, Karel Dobbelaere and Liliane Voyé (eds.), *New times new people: Belgians about labour, family, ethics, religion and politics*, [Nieuwe tijden nieuwe mensen: Belgen over arbeid, gezin, ethiek, religie en politiek], Lannoo, Leuven, 2011, pp. 143–145
8. Idem and see also : Liliane Voyé, Karel Dobbelaere and Koen Abts, "Belgians and their values", in *Outre-terre*, 2014, 40 (3), pp. 191–2015
9. For the integral text, see <https://codex.vlaanderen.be/Zoeken/Document.aspx?DID=1013380&param=inhoud>
10. For a recent study by Belfius Bank on the finances of Belgian municipalities, see <https://www.belfius.be/publicsocial/NL/Expertise/Studies/LokaleFinancien/LocalFinance/index.aspx?firstWA=no>
11. For the integral text, see [http://crkc.be/sites/default/files/conceptnota\\_toekomst\\_parochiekerk.pdf](http://crkc.be/sites/default/files/conceptnota_toekomst_parochiekerk.pdf)
12. See <https://www.onroenderfgoed.be/nl/beleid-en-regelgeving/decreten>
13. Some Municipalities and Central Fabric Committees explicitly chose to base their "Church Policy Plan" on a detailed study of all possible aspects. See the example of the "Church Policy Plan" of Leuven, Dominique Vanneste, this volume
14. Julie Aerts, Jan Jaspers, Jan Klinckaert, Dimitri Stevens and Annemie Van Dyck, *Atlas of the religious heritage in Flanders*,

[*Atlas van het religieus erfgoed in Vlaanderen*], CRKC, Heverlee, 2014. More information and a digital version on <http://crkc.be/atlas-van-het-religieus-erfgoed-vlaanderen-1>

15. See [http://www.odis.be/hercules/\\_en\\_overODIS.php#databank](http://www.odis.be/hercules/_en_overODIS.php#databank)

16. For images of the destruction of the former church of Poelkapelle during WWI, see <http://poelcapelle14-18.be/EhrenteilAnDerKirche>

17. For more information and the complete feasibility study (to download at the bottom of the page), see <http://www.langemark-poelkapelle.be/website/2912-www>

18. For more reflections about sacred places, see: Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynicks and Bart Verschaffel (eds.), *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, KADOC-Studies on Religion, Culture and Society 9, Leuven University Press, Leuven

19. For a digital version see [https://www.kerknet.be/sites/default/files/20161005\\_PKP\\_definitief\\_digitale\\_versie\\_LOW\\_RES.pdf](https://www.kerknet.be/sites/default/files/20161005_PKP_definitief_digitale_versie_LOW_RES.pdf)

20. For more information about the presentation of the Plan, see <https://www.kerknet.be/bisdome-antwerpen/nieuws/parochiekerkenplan-voor-antwerpen-voorgesteld-door-bisdome-en-stad>

21. For a digital version, see <http://www.zwalm.be/WWW/default/4962-wwv/version/default/part/AttachmentData/data/kerkenbeleidspan%20Zwalm%20def.%20goedgekeurd%20GR%20en%20bisschop.pdf> (last accessed, as all other websites consulted for this paper, on the 2<sup>nd</sup> of January 2017)

## ***Buone pratiche di conservazione e valorizzazione a rete del patrimonio architettonico religioso alpino***

***il territorio tra Valle Elvo (BI) e Canavese Montano (TO)***

## ***Good net-like conservation and development practices of Alpine religious architectural heritage***

***the territory between Elvo Valley (BI) and Montano Canavese (TO)***

*L'istituzione nel 1990 delle Fondazioni bancarie, costituisce una svolta fondamentale nell'interesse e impegno che le Amministrazioni e gli Enti locali hanno condotto, in questi ultimi anni, nel sostegno del territorio attraverso interventi di conservazione e valorizzazione del proprio patrimonio.*

*Le attività di finanziamento delle Fondazioni si sono dimostrate determinanti nell'orientare le politiche di scelta degli interventi di restauro e valorizzazione soprattutto in quelle Regioni italiane in cui sono particolarmente presenti. In Piemonte in parallelo al sostegno ai grandi interventi di restauro le Fondazioni hanno avviato negli anni 2000/2010, programmi di finanziamento per attività di tutela e conservazione del patrimonio religioso di beni architettonici e artistici diffuso sul territorio regionale.*

*Il contributo proposto presenta i risultati di un'iniziativa avviata nel 2012 dalla Compagnia di San Paolo di Torino, con lo scopo di valorizzare il patrimonio culturale e paesaggistico del Piemonte, attraverso la pianificazione di attività per la messa in rete del patrimonio culturale.*

*The establishment in 1990 of the banking institutions, constitutes a fundamental shift in the interest and commitment of the government and the local governments have led, in recent years, in support of the region through interventions of conservation and development of its cultural heritage.*

*The Foundations funding activities have proved decisive in guiding choice policies of restoration and enhancement especially in those Italian regions which are particularly present. In Piedmont in parallel to support for large restorations, Foundations launched in the years 2000/2010, funding programs for the protection and conservation activities of the religious heritage of architectural and artistic heritage spread throughout the region.*

*The proposed contribution presents the results of an initiative launched in 2012 by the Compagnia di San Paolo of Turin aims to enhance the cultural heritage and landscape spread in Piedmont through the planning of activities for the networking of cultural heritage.*



**Francesco Novelli**

Architetto e dottore di ricerca in Restauro, specialista in Storia e Critica dei Beni Architettonici e Ambientali e assegnista di ricerca (ICAR/19) presso il Dipartimento Architettura Design (DAD) del Politecnico di Torino dal 2006-2014, dove attualmente è docente a contratto di Restauro architettonico. Svolge studi e pubblicazioni su temi riguardanti la conservazione e valorizzazione del patrimonio architettonico religioso.

Parole chiave: **Patrimonio architettonico religioso; Conservazione; Valorizzazione; Turismo religioso; Percorsi devozionali**

Keywords: **Religious architectural heritage; Conservation; Development; Religious tourism; Devotional route**

## Premessa

Il presente contributo si pone quale obiettivo di documentare come delle attività di conservazione e valorizzazione di un patrimonio diffuso – quale quello religioso alpino – possano essere parte integrante di un processo di progettazione integrata volta alla rivitalizzazione economica di un territorio e di sostegno e valorizzazione del paesaggio sacro stesso<sup>1</sup>. Il futuro di questo sistema di edifici di culto in parte dismessi o fortemente sottoutilizzati in precario stato di conservazione è connesso con la valorizzazione del contesto territoriale locale che ne riconosce l'identità in una lettura a sistema degli stessi.

E' fondamentale sottolineare come questo modo di operare sia radicalmente diverso da quello che è stato, per alcuni decenni, il modello dominante, che ha visto, dall'istituzione delle Regioni (1970) fino agli anni 90, in modo omogeneo sul territorio nazionale, una prevalenza di investimenti pubblici a fondo perduto, in maggior parte concentrati su singoli edifici di grande rilevanza. In Piemonte sono stati avviati in quel periodo grandi cantieri che hanno reso possibile il restauro e la rifunzionalizzazione di beni monumentali che si trovavano in stato di completo abbandono, senza che però ci fosse al contempo un piano integrato a sostegno del territorio<sup>2</sup>. A quei decenni ha fatto poi seguito, in continuità, una svolta fondamentale nella storia italiana della conservazione e valorizzazione del patrimonio,

alla quale si collega in modo puntuale il caso piemontese. L'istituzione nel 1990 delle Fondazioni bancarie<sup>3</sup>, costituisce infatti un passaggio decisivo nell'interesse e impegno che le Amministrazioni e gli Enti locali hanno condotto, in questi ultimi anni, nel sostegno del territorio.

## Fondazioni bancarie e processi di conservazione e valorizzazione dei beni culturali

Le attività di finanziamento delle Fondazioni si sono dimostrate determinanti nell'orientare le politiche di scelta degli interventi di restauro e valorizzazione soprattutto in quelle Regioni italiane in cui sono particolarmente presenti. In Piemonte in parallelo al sostegno ai grandi interventi di restauro le Fondazioni hanno avviato negli anni 2000/2010, programmi di finanziamento per attività di tutela e conservazione del patrimonio religioso di beni architettonici e artistici diffuso sul territorio regionale. Inoltre molte risorse sono state destinate dalle Fondazioni a sostegno di progetti di ricerca che, orientati allo studio di nuove strategie per i Beni Culturali, hanno prodotto a loro volta orientamenti originali per gli indirizzi delle politiche di finanziamento da presentare sul territorio. Quest'ultima pratica, molto attenta alla difesa del patrimonio diffuso, è stata in effetti il motore per una serie di iniziative che i piccoli Comuni, con il coinvolgimento anche di organizzazioni

private, hanno potuto condurre a termine. Un riscontro efficace rispetto all'azione delle fondazioni bancarie in territorio piemontese è fornito in sintesi dai report degli ultimi undici anni pubblicati dall'*Associazione delle Fondazioni di origine bancaria del Piemonte*<sup>4</sup> da cui si evince l'importanza attribuita al settore *Arte*, in percentuale quello con un maggiore ammontare di risorse. In particolare nelle analisi di distribuzione delle erogazioni per settori di intervento si rileva una presenza costante del settore *Arte* con, a partire dal 2002, una lenta ma costante crescita delle erogazioni a parrocchie ed enti religiosi. La diffusione e presenza delle Fondazioni bancarie sul territorio piemontese è ben consolidata così come è facilmente documentabile dalle iniziative ed attività che nello specifico hanno riguardato il restauro di beni culturali. Una prima considerazione a margine dell'attività istituzionale delle fondazioni riguarda quindi l'interesse prevalente degli Enti verso un patrimonio religioso riconducibile a beni di importanza storico-artistica ed architettonica di carattere prettamente monumentale.

L'attenzione però verso una conoscenza più approfondita e puntuale dell'entità – sul territorio nazionale – di un patrimonio religioso diffuso è argomento oggetto di grande interesse della CEI, che ha svolto in questi ultimi venti anni (dal 1996), attraverso l'attività dell'Ufficio nazionale per i Beni Culturali ecclesiastici, coadiuvato dalle Diocesi,



un'attività di censimento e inventariazione dei beni mobili e immobili religiosi. Questo lavoro ha prodotto una notevole quantità di dati – informatizzati e consultabili su livelli di accesso diversificato – e permesso anche lo svilupparsi di importanti progetti di valorizzazione che nascono evidentemente in uno spirito di partecipazione e collaborazione attiva tra l'Ufficio Beni Culturali e le fondazioni bancarie stesse<sup>5</sup>.

Una delle iniziative recenti, che meglio rappresentano questa forma di collaborazione, è costituita dal progetto *Città Cattedrali* di rilevanza nazionale sviluppato sul territorio delle Regioni Piemonte e Valle d'Aosta. Questo progetto promosso dalla Regione Piemonte, Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo, Consulta Regionale per i Beni culturali ecclesiastici Piemonte e Valle d'Aosta, finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Torino, costituisce un evidente riferimento di quanto il tema della conservazione e riuso del patrimonio architettonico religioso sia parte integrante delle politiche di valorizzazione avviate con il contributo delle fondazioni bancarie. L'obiettivo del progetto è promuovere un circuito culturale tra le diciotto cattedrali di Piemonte e Valle d'Aosta, grazie al recupero e alla valorizzazione del loro patrimonio storico-artistico, “[...] accompagnando pellegrini e visitatori attraverso un racconto guidato e itinerari di visita geografici e tematici che partono dal bene Cattedrale per ampliare la

propria narrazione al territorio e ai siti ad essa storicamente e culturalmente interconnessi<sup>6</sup> [...]”.

Tra le principali fondazioni piemontesi particolare interesse riveste l'operato della Compagnia di San Paolo di Torino<sup>7</sup> la cui attività ha avvio alla fine del 1991, nel nuovo quadro normativo introdotto dalla Legge “Amato-Carli”: la Banca assume la forma giuridica di società per azioni e nasce la Compagnia di San Paolo. Le tappe successive del percorso intrapreso nel 1991 sono il nuovo Statuto, che la Compagnia si è data nel 1995, e la privatizzazione dell'Istituto Bancario San Paolo di Torino S.p.A., portata a termine nel 1997. La Compagnia ha così realizzato una netta separazione dalla Banca, di cui è stata ceduta la quota di controllo, e ha posto le condizioni per la piena valorizzazione delle proprie potenzialità operative nell'attività non profit. L'impegno della Compagnia si è quindi orientato secondo le proprie indicazioni di Statuto nei seguenti settori: *ricerca scientifica, economica e giuridica; istruzione; arte; cultura; sanità; assistenza e tutela delle categorie sociali più deboli*. In particolare il settore *Arte* registra un consistente avvio di attività proprio nel 1997: con un impegno economico di L. 8.412.700.000 di investimenti. L'impegno della Compagnia non si limita da sempre al solo Piemonte ma comprende interventi anche in altre regioni di Italia con particolare riferimento alla Liguria.

L'attività istituzionale sino al 2001 ha interessato in modo particolare le città di Torino e Genova, interventi puntuali sul patrimonio architettonico religioso, con riferimento alla Valle di Susa<sup>8</sup>, in prospettiva dei Giochi Olimpici Invernali 2006, mantenendo sempre un'attenzione costante al consistente patrimonio delle residenze sabaude piemontesi, sia attraverso attività di restauro che di ricerca.

Sarà però dal 2002 con la presentazione del *Bando Cantieri d'arte 2002*, che l'Ente avvierà un'attività sistematica di sostegno e promozione del restauro a scala territoriale dei beni artistici e architettonici religiosi piemontesi e successivamente (dal 2004) anche liguri. Il Bando *Cantieri d'arte* verrà riproposto in altre cinque edizioni dal 2002 al 2009/2010 con un impegno economico complessivo di circa €21 milioni, e ha interessato trecentosessantaquattro enti che hanno beneficiato dei contributi erogati. Una disamina di quanto finanziato e restaurato in questo periodo ha permesso di definire meglio il panorama di beni culturali sui quali la Compagnia di San Paolo ha maggiormente concentrato la propria attenzione: in termini generali l'impegno economico è stato quasi completamente indirizzato ai beni architettonici religiosi, con alcune eccezioni per la presenza di edifici civili interessati da contributi finalizzati al restauro<sup>9</sup>.

L'edizione di *Cantieri d'Arte 2009* (con

estensione sul 2010, con uno stanziamento aggiuntivo) è stata l'ultima edizione del Bando che la Compagnia ha promosso in un arco temporale di circa otto anni. A consuntivo si può affermare che questa iniziativa ha fortemente caratterizzato e indirizzato le politiche di conservazione e restauro sul territorio piemontese e ligure, contribuendo alla promozione delle attività di restauro che in alcuni casi, si veda la Valle di Susa (2002-2006, Fig.1), hanno permesso di operare su un ampio numero di realtà (soprattutto religiose), avviando un fondamentale processo di valorizzazione, oggi apprezzabile sul territorio locale. Gli interventi realizzati nell'ambito del Bando Cantieri d'Arte sono sostanzialmente ascrivibili alla categoria del restauro architettonico, artistico del bene quale documento storico e riguardano beni di elevata qualità storico artistica e architettonica. In particolare i dati che emergono da una lettura di sintesi delle relazioni prodotte a consuntivo delle attività di restauro finanziate, nell'arco temporale 2002-2009, permettono una prima suddivisione degli interventi realizzati nelle seguenti categorie: restauro e risanamento conservativo, restauro affreschi, restauro decorazione a stucco, consolidamenti, manutenzione ordinaria. Dall'analisi della documentazione finale si evince una netta prevalenza della categoria di intervento del *Restauro e risanamento conservativo* e soprattutto emerge un altro dato significativo,



Fig.1 Melezet, Bardonecchia (TO), *Chiesa parrocchiale di Sant'Antonio abate*, area absidale (fotografia di Massimo Sebastiani)

costituito dalla ripartizione percentuale degli importi finanziati negli anni 2002-2009, che rilevano un costante aumento delle risorse investite dalla Fondazione verso gli interventi di restauro.

L'ultima edizione dei bandi *Cantieri d'Arte 2009* coincide con l'avvio di un periodo di profonda crisi economica in Italia che porta ad una necessaria razionalizzazione e contrazione dei finanziamenti erogati attraverso bandi pubblici dalla Compagnia di San Paolo. Questa condizione di profonda incertezza spinge la Fondazione a testare nuove forme di bando quali *Valli di Lanzo. Bando per progetti integrati a sostegno del territorio locale*. In linea con le strategie che la Compagnia ha messo in atto, questi nuovi bandi si configurano quali progetti integrati, che attraverso azioni di restauro e valorizzazione, hanno come obiettivo la promozione di sistemi culturali vitali sul territorio, attrattivi e aperti al "[...] godimento dei cittadini, accrescendo l'interesse delle comunità locali a sviluppare le peculiarità del proprio ambiente e a inserirsi in reti di più ampia scala per fini di gestione e attrazione artistico-culturale<sup>10</sup> [...]".

Il Bando si è proposto la promozione della vocazione turistico-culturale delle Valli con la conoscenza, il recupero e la valorizzazione del patrimonio artistico e del paesaggio, da realizzare e gestire in maniera integrata attraverso l'individuazione di un tematismo culturale specifico. L'iniziativa ha finanziato

sette progetti su diciannove presentati per un importo complessivo di circa €1.600.000,00, alcuni di questi comprensivi di opere di restauro di edifici di culto di rilevante interesse storico artistico e architettonico.

Queste modalità operative sono comunque state perseguite nel tempo anche dalle Fondazioni di altre regioni italiane: particolarmente significativa in questi anni è l'attività promossa dalla Fondazione Cariplo in Lombardia<sup>11</sup>.

### **Le risorse culturali e paesaggistiche del territorio: una valorizzazione a rete**

Il perdurare oggi di una carenza strutturale di risorse economiche ha dunque spinto le Fondazioni a continuare la sperimentazione su nuovi bandi orientati al sostegno delle economie locali. Nel 2012 infatti la Compagnia di San Paolo presenta il Bando *Le risorse culturali e paesaggistiche del territorio: una valorizzazione a rete* che ha inteso promuovere la valorizzazione del patrimonio culturale e paesaggistico diffuso sul territorio piemontese e ligure attraverso iniziative volte alla messa in rete di beni culturali<sup>12</sup>.

L'obiettivo è stato di favorire lo sviluppo civile, culturale ed economico per il tramite di progetti fondati sull'integrazione tra tutte le risorse e gli attori presenti su di un territorio. La messa in rete delle risorse culturali e paesaggistiche connesse a un'idea-guida, fortemente radicata nel contesto in cui si intende operare, può

rappresentare un modello in grado di generare opportunità di crescita.

Questa iniziativa è risultata di particolare interesse per quei territori che presentano un patrimonio di edifici di culto numericamente cospicuo in contesto di progressivo abbandono edilizio, spopolamento e a rischio di conservazione, quale quelli alpini e prealpini. Il bando ha registrato una partecipazione nella sua prima edizione (2012) di centottantasei progetti<sup>13</sup> tra questi ne sono stati selezionati sedici per un impegno complessivo di circa €3.000.000,00. Dei progetti presentati settantuno includevano attività di restauro e rifunzionalizzazione riguardanti il patrimonio architettonico religioso. Nella seconda edizione (2014) partecipano al bando ottantatré progetti con una selezione finale di dieci richieste. L'investimento complessivo della fondazione è stato di circa €2.000.000,00 e delle richieste presentate, trenta includevano attività di restauro e rifunzionalizzazione riguardanti il patrimonio architettonico religioso. La quota riferita ad interventi di restauro del patrimonio architettonico religioso si è attestata quindi nei due bandi a circa il 40%.

Il presente contributo presenta gli esiti di due delle iniziative selezionate nell'arco cronologico 2012-2015 nell'ambito del bando sopra descritto: le attività coinvolgono prevalentemente edifici di culto in ambito prealpino, la cui identità, connotazione formale e architettura sono fortemente

connesse con il contesto locale che ne ha favorito la costruzione. Patrimonio in parte dismesso o sottoutilizzato la cui conservazione dipende dalla capacità del progetto di riattivare un sistema di relazioni che coinvolgano il territorio, le economie locali, i beni culturali. I due progetti sono stati realizzati su ambiti territoriali contigui a cavallo tra la Provincia di Biella (Alta Valle Elvo) e la Provincia di Torino (Canavese Montano) con caratteristiche orografiche simili e riguardano beni culturali religiosi fra loro storicamente connessi. (Fig.2, Fig.3)

Il progetto *In valle Elvo lungo la linea insubrica*<sup>14</sup> interessa il territorio del biellese occidentale e coinvolge i comuni di Pollone, Muzzano e Sordevolo messi in rete con un insieme di altri soggetti religiosi e associativi (parrocchia di S. Grato a Sordevolo, Associazione della Trappa). Obiettivo primario è la riscoperta dei valori materiali e immateriali patrimonio comune sul territorio attraverso la valorizzazione delle emergenze culturali e la rivalutazione delle economie locali. Filo conduttore dell'iniziativa è la valorizzazione e rivalutazione di un ambito paesaggistico specifico "prodotto" dalle attività antropiche che nel tempo su questi luoghi si sono sedimentate lasciando nelle principali emergenze culturali una traccia di questo processo.

Il progetto è stato quindi avviato su quattro luoghi di grande impatto paesaggistico oggetto di restauro e rifunzionalizzazione:

- a) Oratorio di S. Barnaba a Pollone (XVII sec.);
- b) Oratorio di S. Grato a Sordevolo (XVII sec.);
- c) L'ex monastero della Trappa a Sordevolo (XVIII sec.);
- d) Borgata Bagneri a Muzzano.

L'idea generale alla base del bando stimola dichiaratamente lo sviluppo di attività che coinvolgano le risorse culturali e paesaggistiche del territorio secondo una valorizzazione a rete. I beni individuati nell'ambito del progetto *In valle Elvo lungo la linea insubrica* presentano caratteristiche evidentemente funzionali ad una lettura sistematica in un ambito paesaggistico specifico. Il tema della devozione popolare intercetta l'Oratorio di S. Barnaba a Pollone e l'Oratorio di S. Grato a Sordevolo. S. Barnaba<sup>15</sup> (Fig.4) oratorio aperto al culto, punto di aggregazione di numerose manifestazioni religiose e popolari si inserisce in un più ampio sistema di grandi santuari presenti sul territorio della Valle dell'Elvo, già consolidati come via della fede<sup>16</sup>: fanno parte della rete il Santuario di Oropa, il Santuario della Madonna di Loreto a Graglia e quello di S. Giovanni Battista a Campiglia Cervo. Questi rappresentano non soltanto importanti siti del turismo religioso<sup>17</sup>, ma si configurano anche come importanti punti di belvedere sulla pianura e sulle montagne biellesi, caratteristica che ha favorito il recupero di sentieri e vie di collegamento tra i santuari sensibilizzando una maggiore attenzione verso un patrimonio diffuso di edifici di culto parte integrante

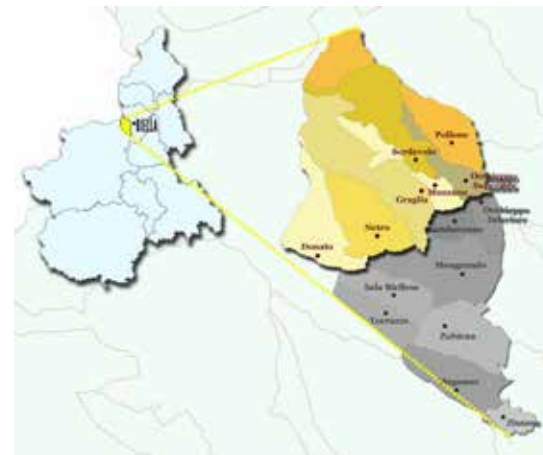


Fig.2 Inquadramento territoriale del progetto *In valle Elvo lungo la linea insubrica* (2012)



Fig.3 Inquadramento territoriale del progetto *Intorno al Mombarone. Fede e cibo narrano un territorio* (2014)

di questo sistema di beni. L'intervento in progetto prevede azioni di restauro di una parte del fabbricato storicamente adibito all'accoglienza, in origine degli eremiti, e al potenziamento del turismo religioso attraverso il recupero dei sentieri e dei collegamenti tra i diversi complessi religiosi sul territorio, e dal centro abitato di Pollone al santuario stesso. San Grato<sup>18</sup> a Sordevolo (Fig.5) ampio complesso costituito da chiesa e oratorio con numerosi locali destinati storicamente all'accoglienza è interessato da un progetto di restauro delle coperture in pietra, una valorizzazione e potenziamento dell'attività ricettiva già ospitata al piano terreno dell'oratorio (ristorante). L'edificio oltre a presentare analoghe caratteristiche paesaggistiche, culturali e devozionali con l'oratorio di S. Barnaba ha consolidato nel tempo una vocazione fortemente connessa al tema della teatralità popolare dedita alla sacra rappresentazione de *La Passione* di Cristo e ad altre manifestazioni collegate<sup>19</sup> (Fig.6).

L'ex monastero della Trappa (1751, Fig.7) è un grande edificio costruito in zona alpina nel comune di Sordevolo. Il complesso a seguito delle soppressioni napoleoniche attraversa un lungo periodo di abbandono e parziale uso ad alpeggio estivo sino alla fine degli anni Novanta del Novecento quando il recupero della Trappa, che include al suo interno anche una chiesa, diventa parte di un più ampio processo di valorizzazione partecipata del



Fig.4 Pollone (Biella), *Oratorio di S. Barnaba*

paesaggio promosso dall'Ecomuseo Valle Elvo e Serra<sup>20</sup>. L'ecomuseo ne ha promosso nel tempo le ricerche e indagini storiche, gestito il lavoro di recupero strutturale, la sua rifunzionalizzazione ad uso culturale (ecomuseo della tradizione costruttiva), ricettivo (foresteria, ristorante, punto tappa dell'Ippovia del Biellese), didattico (laboratori sul paesaggio costruito/ vegetale/ sonoro) e formativo. Per la sua collocazione tra gli alpeggi la Trappa si configura infine quale luogo ideale per la valorizzazione dei prodotti caseari dell'Alto Elvo perseguita con la collaborazione di Slow-Food partner del progetto descritto.

Il restauro della *Graa* (a Borgata Bagneri<sup>21</sup>, Muzzano), antico edificio per l'essiccazione delle castagne, costituisce l'ultimo intervento in progetto. Le attività previste nella borgata Bagneri – fra cui il restauro della *Graa* – sono da spunto per consolidare un processo di valorizzazione partecipata del paesaggio promosso dall'Ecomuseo: attraverso la conoscenza dei prodotti locali in via di estinzione, considerati non solo per il loro valore di testimonianza, ma soprattutto nella prospettiva di una nuova economia basata sul recupero delle competenze dell'abitare. Bagneri è quindi il luogo ideale per avviare la rivalutazione della filiera del castagno, la cui potenzialità si estende all'intera fascia pedemontana della linea insubrica e a tutti i sette comuni legati dall'idea guida del progetto.



Fig.5 Sordevolo (Biella), Oratorio di S. Grato

Fig.6 Sordevolo (Biella), Sagrato dell'Oratorio di S. Grato, manifestazione "La Passione dell'Asina"

Fig.7 Sordevolo (Biella), ex monastero della Trappa

L'idea guida del progetto è quindi il rafforzamento della cooperazione tra istituzioni e società civile nella prospettiva che queste attività diventino un volano per potenziare un'economia locale basata sulla valorizzazione delle emergenze culturali accanto alla rivalutazione delle pratiche silvo-pastorali che hanno nel tempo determinato e mantenuto la fisionomia del paesaggio dell'Alto Elvo. Le azioni di conservazione dei beni culturali individuati si innestano in iniziative di valorizzazione culturale e del paesaggio (esplorazioni del paesaggio, mappe di comunità, visite teatrali guidate), promozione e valorizzazione delle filiere (latte, castagno, accoglienza diffusa), potenziamento degli itinerari turistici e devozionali (turismo religioso).

Il progetto biellese ha completato la sua fase di sviluppo e messa a regime alla fine del 2015 e attualmente sotto il coordinamento dell'Ecomuseo Valle Elvo prosegue nelle attività di valorizzazione e conoscenza del territorio secondo le linee guida tracciate dal progetto originale.

Le reali potenzialità e qualità di questo progetto però sono state nella capacità di interagire con i territori contigui in un'ottica di continuità e sviluppo di nuovi processi di valorizzazione. In particolare il progetto *Intorno al Mombarone. Fede e cibo narrano un territorio* presentato nella 2° edizione del bando promosso dalla Compagnia di S. Paolo nel 2014 si colloca

infatti territorialmente in sovrapposizione con la Valle Elvo in un'ottica di completamento dei processi avviati non strettamente comprimibili all'interno di confini amministrativi.

La cima del Mombarone (Fig. 3) costituisce dal punto di vista orografico uno spartiacque tra il Biellese e il Canavese, terre di cerniera fra la pianura e le Alpi. Sono luoghi noti per la Resistenza, rifugio alla persecuzione delle minoranze religiose, sentieri della fede, collegamenti tra le Valli (comprese quella del Lys in Val d'Aosta) che hanno garantito lo sviluppo di un'economia agricola montana e la commercializzazione dei suoi prodotti, rappresentano la memoria storica di una popolazione divisa dai confini amministrativi, ma accomunata da un profondo senso di appartenenza a questa "cultura montana" che rimane consolidata ad un paesaggio agrario e sacralizzato ancora oggi ben leggibile.

Le azioni di sistema del progetto biellese lambiscono il territorio al confine con il canavese, promuovendo e rafforzando le attività previste in questa nuova fase progettuale. Le caratteristiche pedemontane di un territorio che dialoga per contiguità geografica con la Valle d'Aosta costituisce ulteriore elemento di caratterizzazione e potenziamento dei due sistemi di valorizzazione in cui le filiere dell'economia locale amplificano le potenzialità di una rete che tende così a rafforzarsi restituendo visibilità a un paesaggio del sacro (sentieri

con piloni votivi, pievi, oratori e cappelle campestri). Le modalità scelte per comunicare questi aspetti riguardano la cultura materiale locale, i beni architettonici, i beni immateriali, in continuità con il progetto biellese, la riscoperta e valorizzazione della filiera del castagno, del latte e formaggio (restauro alpeggi storici), l'importante quanto insolita e storicamente consolidata presenza della coltivazione dell'ulivo e della sua spremitura per la produzione di olio (storico frantoio di Carema).

I beni architettonici individuati nell'ambito del progetto interagiscono pienamente con le azioni di sistema progettate. I piloni votivi<sup>22</sup> (inizio XIX sec., Fig. 8) oggetto di restauro presenti nel comune di Nomaglio (TO) sono collocati su un percorso devozionale storico denominato *Sentiero dei Salmi* collegato con i comuni di Settimo Vittone (TO), Andrate e Borgofranco di Ivrea (TO). Il restauro di questi beni diffusi sul territorio comunale sono da spunto per valorizzare i sentieri sui quali sono costruiti avviando significative e importanti attività sul paesaggio stesso<sup>23</sup>.

Il territorio è fortemente connotato da un paesaggio definito dalle coltivazioni del castagno, parte integrante dell'economia locale e le azioni di sistema previste si orientano al rafforzamento della visibilità e fruibilità dell'Ecomuseo della castagna che ha sede proprio a Nomaglio oltre a potenziare un ramo secondario della via Francigena



Morenico Canavesana.

Il tema dei percorsi devozionali e del turismo religioso ha in questo progetto un peso di rilievo e viene declinato ancora su due realtà di grande interesse la chiesa di S. Carlo a Graglia (BI) e la Pieve di S. Lorenzo a Settimo Vittone (TO).

La chiesa di S. Carlo<sup>24</sup> (inizio XVII sec., Fig.9) si trova sul cammino devozionale che collega i quattro santuari d'alta montagna di Graglia, Oropa, San Giovanni d'Andorno e Madonna della Brughiera, il percorso appartiene inoltre ad un itinerario turistico di ampio respiro che prevede attività di equitazione, escursionismo, mountain bike e turismo enogastronomico. L'edificio di culto si trova in modesto stato di conservazione stante la mancanza di un uso costante che ne garantisca nel tempo la manutenzione. Le attività di restauro previste riguardano interventi conservativi dei prospetti esterni e il rifacimento delle coperture in pietra: iniziative queste che connesse con le azioni di sistema volte appunto ad una rivalutazione dei collegamenti storici con il sistema di edifici di culto sul territorio possono nel tempo garantire un adeguato processo di manutenzione del bene e di valorizzazione del territorio circostante.

La pieve di S. Lorenzo<sup>25</sup> a Settimo Vittone (complesso antico e palinsesto architettonico di grande interesse – battistero inizio IX/X sec., Fig.10) è già parte integrante di un programma di valorizzazione che unisce il turismo religioso



- CAPPELLE VOTIVE
- CAPPELLE
- EDICOLE
- NICCHIE
- CHIESE
- MUNICIPIO
- PUNTI PANORAMICI
- EDIFICATO

- SENTIERO DEI SALMI
- SENTIERO ECOMUSEO DELLA CASTAGNA
- SENTIERO CONDIVISO (SALMI ED ECOMUSEO DELLA CASTAGNA)
- CONFINI COMUNALI

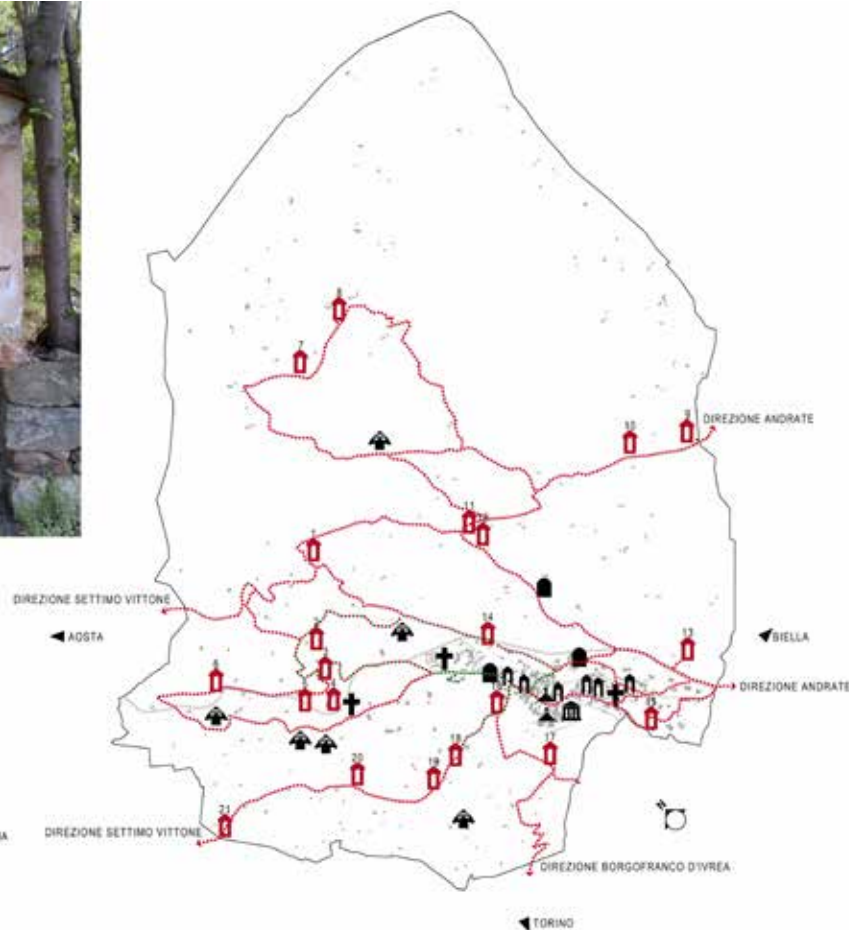


Fig.8 Nomaglio (Torino), Sentiero dei Salmi, pilone votivo

alla valorizzazione dei beni culturali. La Pieve infatti oggetto da diversi anni di scavi archeologici e restauri è stata adottata dal Fai nell'iniziativa nazionale dei "luoghi del cuore" inserendo il complesso nel circuito delle Chiese romaniche dell'Anfiteatro Morenico di Ivrea. Il progetto, oltre al restauro del battistero, prevede inoltre lo sviluppo di attività didattiche in collaborazione con associazioni e produttori locali (laboratori archeologici e artistici). Infine in continuità con lo spirito generale del progetto si inseriscono gli interventi di riqualificazione degli alpeggi e la rifunzionalizzazione della casaforte (Gran Masun) a Carema (TO)<sup>26</sup>: la valorizzazione del paesaggio degli alpeggi e della filiera del latte (Netro-Andrate), il consolidarsi della filiera delle produzioni enologiche DOC (vino Carema Doc) costituiscono necessarie azioni di sistema a completamento degli interventi di restauro avviati.

I progetti in corso nell'ambito del bando descritto sono oggetto di un monitoraggio sullo svolgimento delle attività previste: restauro, azioni di sistema, governance. La cabina di regia di ogni singolo progetto è appunto preposta al controllo e valutazione dell'andamento generale dell'iniziativa, controllo che si incrocia con quello previsto e periodico avviato dalla Compagnia di San Paolo che verifica la congruenza e rispondenza all'idea guida.



Fig.9 Graglia (Biella), Chiesa di S. Carlo

## Conclusioni

I risultati ottenuti sul primo progetto, completato alla fine del 2015, e le attività in svolgimento sul secondo permettono di trarre alcune considerazioni conclusive rispetto al tema trattato. Il patrimonio religioso preso in considerazione in questi progetti è costituito sostanzialmente da edifici di culto e manufatti, diffusi su un territorio alpino e prealpino, il cui restauro si configura come un'azione fondamentale per la loro conservazione. Un patrimonio debole, meno visibile delle più note emergenze architettoniche, la cui identità e specificità è fortemente connessa con i luoghi che ne hanno determinato la nascita piuttosto che da caratteristiche di riconosciuta monumentalità e valore storico artistico. Possiamo quindi sostenere che iniziative culturali di questo genere si possano configurare quali esempi di buone pratiche nella conservazione di questo patrimonio architettonico religioso, interventi che non sono però finalizzati a se stessi ma trovano nell'interazione di attività di valorizzazione e rivitalizzazione del contesto locale una reale occasione di sviluppo oltre a documentare un processo virtuoso di collaborazione tra enti pubblici, religiosi, associazioni culturali e fondazioni bancarie.



Fig.10 Settimo Vittone (Torino), Pieve di S. Lorenzo

**Note:**

1. Il tema della conservazione e valorizzazione del paesaggio sacro è argomento di grande interesse nel dibattito culturale attuale, si rimanda per un primo approfondimento e bibliografia di riferimento a: *Il Paesaggio Sacralizzato*, THEMA, Rivista dei Beni Culturali Ecclesiastici, 2014, n. 3
2. Maria Grazia Cerri, *Architetture tra storia e progetto: interventi di recupero in Piemonte, 1972-1985*, Allemandi, Torino, 1985
3. Legge 218 del 1990
4. [www.fondazionibancariepiemonte.it](http://www.fondazionibancariepiemonte.it) (ultima consultazione novembre 2016). Fanno parte dell'Associazione le seguenti fondazioni: Compagnia di San Paolo, Fondazione Cassa di Risparmio di Alessandria, Fondazione Cassa di Risparmio di Asti, Fondazione Cassa di Risparmio di Biella, Fondazione Cassa di Risparmio di Bra, Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo, Fondazione Cassa di Risparmio di Fossano, Fondazione Cassa di Risparmio di Saluzzo, Fondazione Cassa di Risparmio di Savigliano, Fondazione CRT, Fondazione Cassa di Risparmio di Tortona, Fondazione Cassa di Risparmio di Vercelli
5. Sull'attualità del tema e lo stato di avanzamento dei lavori si rimanda al contributo e bibliografia di Valerio Pennasso, *Progetto di Censimento delle Chiese in Italia: utilità e prospettive in relazione alla gestione dei beni culturali ecclesiastici*, in questi stessi proceedings. Si veda inoltre <http://www.beweb.chiesacattolica.it> (ultima consultazione novembre 2016)
6. Si rimanda al contributo di Roberto Canu, *Il progetto Città e Cattedrali*, in questi stessi proceedings; si veda inoltre <http://www.cittaecattedrali.it> (ultima consultazione novembre 2016).
7. Si veda il *Rapporto* anno 1997, p.3, consultabile nella sezione "Documenti", sul sito <http://www.compagniadisanpaolo.it> (ultima consultazione novembre 2016)
8. In particolare gli interventi di restauro e le azioni di sistema avviate sul territorio sono state coordinate secondo le linee guida individuate nel Piano di valorizzazione *Valle di Susa. Tesori di arte e cultura alpina*. Strumento condiviso con la Regione Piemonte, Provincia di Torino e gli enti territoriali oltre alle principali fondazioni bancarie torinesi. Per un maggiore approfondimento sulle attività svolte e il coordinamento attuale delle iniziative in corso si veda <https://www.vallesusa-tesori.it> (ultima consultazione nov. 2016)
9. Le informazioni e i dati sono desunti dai documenti consultabili sul sito <http://www.compagniadisanpaolo.it> "Settore bandi" e Rapporto anno 2009, pp.40-41
10. Le informazioni e i dati sono desunti dai documenti consultabili sul sito <http://www.compagniadisanpaolo.it> "Settore bandi" e Rapporto anno 2009, p.43
11. <http://www.fondazioneocariplo.it> (ultima consultazione nov. 2016)
12. Le informazioni e i dati sono desunti dai documenti consultabili sul sito <http://www.compagniadisanpaolo.it> "Settore bandi" e Rapporto anno 2012, p.43
13. La partecipazione al bando era aperta a Comuni,

Associazioni Onlus e enti religiosi: ogni progetto era costituito dal raggruppamento di più enti

14. Per un approfondimento sui temi di conservazione e valorizzazione del paesaggio biellese, con particolare riferimento alle attività svolte e in corso nel territorio dell'Alto Elvo si vedano i contributi e bibliografia in Francesco Novelli, *Da Sordevolo alla Valle Elvo. Processi di conservazione e valorizzazione nel territorio biellese*, M10 Edizioni, Biella, 201
15. L'oratorio di S. Barnaba edificato nella seconda metà del XVII secolo fu sede di eremiti sino alla seconda metà del XIX secolo, ed è noto come soggetto di una celebre tela (1886-1887) del pittore paesaggista Lorenzo Delleani
16. La presenza, sul territorio biellese, del Sacro Monte di Oropa (<http://www.santuariodioropa.it>), patrimonio Unesco, contribuisce a consolidare itinerari e percorsi devozionali che collegano un patrimonio di edifici, cappelle, santuari, piloni votivi, parte integrante di un paesaggio sacralizzato la cui conservazione e valorizzazione costituisce uno degli obiettivi primari del progetto stesso
17. La *Borsa dei Percorsi Devozionali e Culturali* è un'iniziativa che si svolge ad Oropa (BI) con l'obiettivo di offrire una vetrina per i grandi eventi della Fede che si tengono in Piemonte rafforzando la naturale vocazione della regione al turismo devozionale e culturale in Italia. <http://www.borsadioropa.it> (ultima consultazione novembre 2016)
18. L'oratorio è stato edificato tra la metà del XVII secolo e la seconda metà del XVIII secolo
19. La sacra rappresentazione de *La Passione* di Cristo a Sordevolo è organizzata dall'Associazione Teatrale popolare di Sordevolo e si tiene ogni 5 anni: rappresentazione con un grande seguito di pubblico che genera attività teatrali itineranti storicamente consolidate quali la "Passione dell'Asina" manifestazione svolta sul sagrato dell'Oratorio di S. Grato (Fig.6). <http://www.passionedicristo.org> (ultima consultazione nov. 2016)
20. <http://www.ecomuseo.it> (ultima consultazione nov. 2016)
21. Le fonti documentarie attestano un centro abitato nella Borgata Bagneri a partire dalla metà del XVI
22. Il percorso devozionale dei *Salmi* trova un primo riscontro documentario già all'inizio del XIX secolo e risulta attivamente praticato dai fedeli sino alla fine degli anni settanta del Novecento. Le ventuno cappelle votive edificate lungo il *Sentiero dei Salmi* sono realizzate in muratura intonacata e dipinta con copertura a due falde in coppi o lose
23. Il tema della conservazione e valorizzazione di questi edifici quali significativi elementi caratterizzanti il paesaggio è affrontato da Valeria Minucciani, *Piccoli segni architettonici sul territorio*, in Convegno Internazionale *Patrimonio Architettonico religioso. Nuove funzioni e processi di trasformazione*, Castello del Valentino, Politecnico di Torino, Torino 11-12 dicembre 2014.
24. La chiesa di S. Carlo oggi è raggiungibile percorrendo una vecchia mulattiera in ciottoli che ha inizio nei pressi del Santuario della Madonna Lauretana, lungo questo percorso sono state edificate

cinque cappelle. L'avvio della costruzione della chiesa e delle cappelle è documentata al 1616 con chiusura dei lavori nel 1626

25. Per un primo riferimento bibliografico sulla Pieve di S. Lorenzo si vedano, *Atti del 5° Congresso nazionale di archeologia cristiana, Torino, Valle di Susa, Cuneo, Asti, Valle D' Aosta, Novara, 22-29 settembre 1979*, Congresso nazionale di archeologia cristiana 5., Torino, 1979
26. Angela Maria Faruggia, *Casaforte "Gran Masun" a Carema*, in Micaela Viglino Davico, Andrea Jr, Bruno, Enrico Lusso, Gian Giorgio Massara, Francesco Novelli, *Strutture fortificate della Provincia di Torino. Atlante castellano*, Celid, Torino, 2007

**Bibliografia:**

- Francesco Novelli, *Da Sordevolo alla Valle Elvo. Processi di conservazione e valorizzazione nel territorio biellese*, M10 Edizioni, Biella, 2015.
- Il Paesaggio Sacralizzato*, in "THEMA, Rivista dei Beni Culturali Ecclesiastici", 2014, n. 3.
- Jackob Johansen Koch, *Conserver et renouveler. Considérations sur le patrimoine religieux en Allemagne*, in "Arts sacrés", 2013, 25, pp. 50-53.
- Ninth International Young Scholars Conference on Heritage, Beyond the monument. The fate of churches: become heritage or disappear, Sept. 26- Sept. 28 2013, Aremberg Castle, KU Leuven, Belgium.
- Fanch Roudaut, *Quel avenir pour nos églises?* Actes du colloque Bretagne-Québec église de Saint-Thégonnec, 21 mai 2005, Brest, 2005, pp. 195-207.
- Maxime Goldmund, *Les maires e leurs églises*, in "Arts sacrés", 2013, 25, pp.40-45.
- Micaela Viglino Davico, Andrea Jr, Bruno, Enrico Lusso, Gian Giorgio Massara, Francesco Novelli, *Strutture fortificate della Provincia di Torino. Atlante castellano*, Celid, Torino, 2007.
- Maria Grazia Cerri, *Architetture tra storia e progetto: interventi di recupero in Piemonte, 1972-1985*, Allemandi, Torino, 1985.
- Atti del 5° Congresso nazionale di archeologia cristiana, Torino, Valle di Susa, Cuneo, Asti, Valle D' Aosta, Novara, 22-29 settembre 1979, Congresso nazionale di archeologia cristiana 5., Torino, 1979.
- Sitografia (ultima consultazione novembre 2016):**  
[www.beweb.chiesacattolica.it](http://www.beweb.chiesacattolica.it)  
[www.borsadioropa.it](http://www.borsadioropa.it)  
[www.cittaecattedrali.it](http://www.cittaecattedrali.it)  
[www.compagniadisanpaolo.it](http://www.compagniadisanpaolo.it)  
[www.fondazionibancariepiemonte.it](http://www.fondazionibancariepiemonte.it)  
[www.passionedicristo.org](http://www.passionedicristo.org)  
[www.santuariodioropa.it](http://www.santuariodioropa.it)  
[www.vallesusa-tesori.it](http://www.vallesusa-tesori.it)

**Luca Finco**

Laurea magistrale in architettura, dottorato in Beni Architettonici e Paesaggistici XXXI ciclo, iscritto Albo studiosi ed esperti esterni qualificati (Politecnico di Torino). Titolare Mastiff studio Asti, consulting e ricerca su pietre e marmi

## ***Movimenti storici del paesaggio culturale astigiano attorno alle antiche chiese***

### ***Movements of the cultural landscape of Asti around the ancient churches***

*L'abbandono delle cappelle romaniche astigiane, ora spesso isolate nelle campagne, ha permesso la conservazione parziale degli impianti originari preservando dalle ricostruzioni ex-novo le antiche parrocchiali che però, prima del disuso, possono aver vissuto sia un momento di liturgia saltuaria sia un recupero come chiese nobiliari.*

*Si vogliono delineare questi cambiamenti connessi alla dislocazione degli abitati, una dinamica identificata nel distretto di Asti sin dal XIII secolo. Si intendono confrontare gli aggiornamenti cui sono state sottoposte tali architetture fra i secoli XIV e XV, quando si rifanno le absidi affrescandole.*

*L'approfondimento si muoverà fra discipline storiche, architettoniche e di cultura della pietra, relazionando fonti tradizionali e materiche.*

*Le novità emerse finora sono interessanti: collegano realizzazioni ed iniziativa laica, soprattutto dei domini loci, e rivelano interventi di adeguamento rispettosi del passato.*

*The abandonment of the Romanesque chapels nearby Asti, today often isolated in the countryside, allowed the partial conservation of the original structures by protecting the ancient churches against the complete rebuilding, although, before being abandoned, they could have lived a time of occasional liturgy as well as of recovery as aristocratic churches.*

*We want to outline the changes connected to the inhabitants' relocation, a trend identified in the area of Asti since the XIII century. We want to compare the modernization applied to such architectures between the XIV and XV Century, when the apsis were renewed and frescoed. Our in-depth analysis will cross historical, architectural and cultural disciplines of the rock, reporting traditional sources and sources of matter.*

*The news emerged so far are interesting: they connect laical creation and initiative, especially of the landlords, and reveal adaptations made leaving the heritage of the past unaltered.*

**Parole chiave: Romanico astigiano; Paesaggio culturale; Borghi nuovi; Sistema plebano; Adeguamento liturgico**

**Keywords: Romanesque in Asti; Cultural landscape; New villages; Parish system; Liturgical adaptation**

## I. Introduzione

Questo contributo vuole rispondere al quesito inerente il futuro degli edifici di culto di impianto medievale, nella consapevolezza dei limiti caratteristici dei progetti di valorizzazione relativi a singoli beni. Illustra la necessità della messa a sistema del patrimonio culturale e uno dei modi in cui questa si possa attuare tramite un metodo multidisciplinare. Spiega come tale metodo possa fornire nuove chiavi di lettura per interpretare l'interessa del patrimonio, utili ad indirizzare la valorizzazione in modo efficace. Il tutto tramite un'applicazione pratica sul patrimonio ecclesiastico medievale italiano in provincia di Asti<sup>1</sup>.

La metodologia adottata prevede l'interazione fra fonti tradizionali e materiali e coinvolge tre discipline: lo studio dei materiali da costruzione, con particolare riferimento alla pietra, l'architettura e la storia; il manufatto lapideo viene investigato come un documento<sup>2</sup>. Nel caso di un cantiere medievale, analizzando la fornitura si possono leggere le fasi costruttive, la tutela del manufatto da parte della comunità, le relazioni chiesa romanica / committente / territorio / borgo nuovo con altra parrocchiale. Durante il Medioevo gli eventi storici, dai precari equilibri politici alle guerre, alle pestilenze, hanno portato alla scomparsa degli antichi abitati e alla nascita di nuovi o allo spostamento di altri, con una ricaduta sulle chiese<sup>3</sup>. Le antiche chiese vengono progressivamente abbandonate sino a scomparire oppure si

trasformano in cappelle e il loro titolo di parrocchiale passa ad un edificio diverso<sup>4</sup>. Il primo obiettivo della ricerca, pertanto, è stato di ristabilire la connessione fra ecclesie e nuove parrocchiali, passando dal momento di abbandono/spostamento del villaggio, dal sito prossimo alla chiesa romanica ad altra collocazione. Per le ecclesie selezionate si sono poi valutati gli aspetti materiali più significativi, sia al momento dell'impianto di XII secolo (uso di pietra da scultura) sia nei secoli XIV e XV successivi (aggiornamenti degli spazi absidati).

## II. L'oggetto e la chiave di lettura della ricerca

Le chiese selezionate per questa ricerca sono nove, riconducibili al periodo stilistico identificato per convenzione con il romanico astigiano, con un trascorso articolato e tracce materiali più o meno consistenti di una cultura costruttiva caratteristica del XII secolo<sup>5</sup>. Si tratta di casi simbolici sotto il profilo architettonico e paradigmatici sul territorio della provincia di Asti; rappresentano un campione eterogeneo sotto molti punti di vista, dai movimenti di villaggio alle destinazioni delle parrocchiali, dai materiali impiegati per la costruzione al tipo di dipendenza ecclesiastica<sup>6</sup>. Gli edifici, oggi spesso isolati, si intitolano a San Pietro (Portacomaro d'Asti), San Martino (Buttigliera d'Asti), San Giorgio (frazione Bagnasco di Montafia), Santa Maria Ausiliatrice (borgata Viatosto di Asti), San Secondo (Cortazzone), Santa Maria Assunta e Santi Nazario e Celso (Montechiaro d'Asti),

Santa Maria e San Martino (Cunico) (Tab.1). L'attenzione delle istituzioni statali a tali manufatti è precoce: per alcuni è stato riconosciuto l'interesse artistico, con l'imposizione del vincolo, già all'inizio del secolo scorso (1908), per altri la tutela è arrivata con la legge 1089/39<sup>7</sup>. Negli anni sono stati oggetto di studi, di operazioni di catalogazione utilizzando il sistema ICCD, di restauri e, più di recente, di progetti di valorizzazione<sup>8</sup>; l'ultima campagna ingente di interventi si riferisce al Giubileo dell'anno 2000<sup>9</sup>.

Nel corso del sopralluogo a settembre 2016 la chiesa medievale di Bagnasco era senza porte; in generale, molte delle strutture visitate sono da considerarsi a rischio fatiscenza. Quasi sempre gli edifici sono chiusi alla visita e al culto: l'accesso è possibile grazie al contributo dei volontari o alla disponibilità di alcune amministrazioni comunali<sup>10</sup>; l'uso liturgico è ordinario solo per la parrocchiale di Santa Maria Ausiliatrice in Viatosto, altrimenti è saltuario o non più praticato.

Quanto appena descritto è sufficiente a far emergere una fragilità di base nelle strategie di tutela applicate al caso, focalizzate sull'aspetto materiale. Si deve superare la visione esclusivamente artistico-architettonica di questi edifici di culto: si tratta di una tipologia di beni che si inserisce in un patrimonio multiforme determinato, oltre che dalle caratteristiche summenzionate, da componenti sociali, religiose, storiche, geologiche, paesaggistiche<sup>11</sup>.

L'impatto e l'efficacia della valorizzazione sono legati alla messa a sistema dei beni, per realizzare la quale si propone in questa sede la chiave di lettura del *movimento*, che può guidare l'interpretazione sia dei singoli monumenti sia delle trasformazioni del territorio. Il movimento evoca un'azione dinamica definibile in un intervallo di tempo di durata variabile. Così, nell'arco di alcuni secoli, per le trasformazioni del territorio si abbandonano le antiche chiese nei vecchi villaggi per parrocchiali più comode costruite nei nuovi centri abitati o, nel breve periodo, per i singoli monumenti si trasportano le pietre scelte al cantiere dove avverrà la costruzione, dalla cava o da altri luoghi di approvvigionamento.

### III. I movimenti del territorio: i cambiamenti nello scenario storico, laico ed ecclesiastico (secoli XI-XII)

La zona su cui insistono i casi-studio è nota oggi come Monferrato ma nei secoli XI e XII era solo legata in minima parte alla stirpe marchionale dei discendenti di Aleramo; perciò è preferibile identificarla utilizzando i confini naturali di Tanaro e Po, collocandola geograficamente a sud di Vercelli, a nord di Asti, a est di Torino e a ovest di Tortona (Fig.1)<sup>12</sup>.

Fra i suddetti fiumi, sino all'ultimo decennio del XII secolo, il potere è esercitato da forze politiche eterogenee, sia laiche sia religiose: si evince dai documenti un equilibrio precario senza conflitti armati di particolare rilevanza<sup>13</sup>.

Ecclesia di villaggio di impianto romanico (secoli XI e XII)					Abbandono/ spostamento del villaggio dal sito della chiesa romanica a:	Nuova parrocchiale	
Titolo attuale Dipendenza [Registram anno 1345]	Diocesi medievale	Destinazione d'uso attuale	Pietra da scultura da cava non locale (XII secolo)	Aggiornamento spazio absidale (secoli XIV-XV)		Titolo	Fasi Costruttive (secoli)
1- San Pietro, Portacomaro d'Asti (AT) - San Pietro, dipendenza del monastero di San Bartolomeo di Azzano	Asti (AT)	Cappella privata in comodato al comune	SI	SI	Dentro il ricetto, area nota nel 1533 come <i>villavery</i>	San Bartolomeo (1575)	XVIII
2- San Martino, Buttigliera d'Asti (AT) - San Martino di Mercuriolom, dipendenza dell'Ordine ospedaliero di San Giovanni	Torino (TO) Esente giurisdizione	Cappella cimiteriale	NO	SI	Villanova di Buttigliera (1280 circa)	San Biagio (1471)	XIV - XX
3- San Giorgio, frazione Bagnasco, Montafia (AT) - Pieve di Bagnasco	Asti (AT)	Cappella cimiteriale	NO	SI	Collina soprastante, dove si trova il <i>castrum</i>	San Biagio (1585)	XVIII
4- Santa Maria Ausiliatrice, località Viatosto, Asti (AT) - Santa Maria di Riparupta, dipendenza del Capitolo della Cattedrale	Asti (AT)	Parrocchiale	?	SI	-	-	-
5- San Secondo, Cortazzone (AT) - San Secondo (?), dipendenza della Pieve di Montechiaro (Pisenzana)	Asti (AT)	Cappella campestre	SI	SI (affreschi)	Area collinare dove si trova il <i>castrum</i>	San Siro (1577), San Secondo (1600)	XVII - XX
6- Santa Maria Assunta, Montechiaro d'Asti (AT) - Pieve di Pisenzana	Asti (AT)	Cappella campestre	?	?	Villanova di Montechiaro (1200)	Santa Caterina (1270), Santi Bartolomeo e Caterina	XIII - XVIII
7- Santi Nazario e Celso, Montechiaro d'Asti (AT) - San Nazario di Mairano, dipendenza del Priorato di San Secondo della Torre	Asti (AT) Esente giurisdizione	Cappella campestre	SI	SI (affreschi)	Villanova di Montechiaro (1200)	San Bartolomeo (1585), Santi Bartolomeo e Caterina	XIV - XVIII
8- Santa Maria, Cunico (AT) - Santa Maria de Valle (?) di Cunico, dipendenza della Pieve di Montechiaro (Pisenzana)	Asti (AT)	Cappella cimiteriale	SI (?)	?	Collina soprastante, dove si trova il <i>castrum</i>	Oratorio senza titolo (1571), San Bartolomeo (1619), Santa Maria della Valle	XVIII - XX
9- San Martino, frazione Vallera, Cunico (AT) - San Martino (?) di Ponengo, dipendenza della Pieve di Montechiaro (Pisenzana)	Asti (AT)	Cappella campestre	SI (?)	?	Dal XV secolo non si hanno più notizie del villaggio, forse gli abitanti si spostano nei pressi del <i>castrum</i> di Cunico		

Tab. 1 Quadro sinottico dei casi selezionati per la ricerca

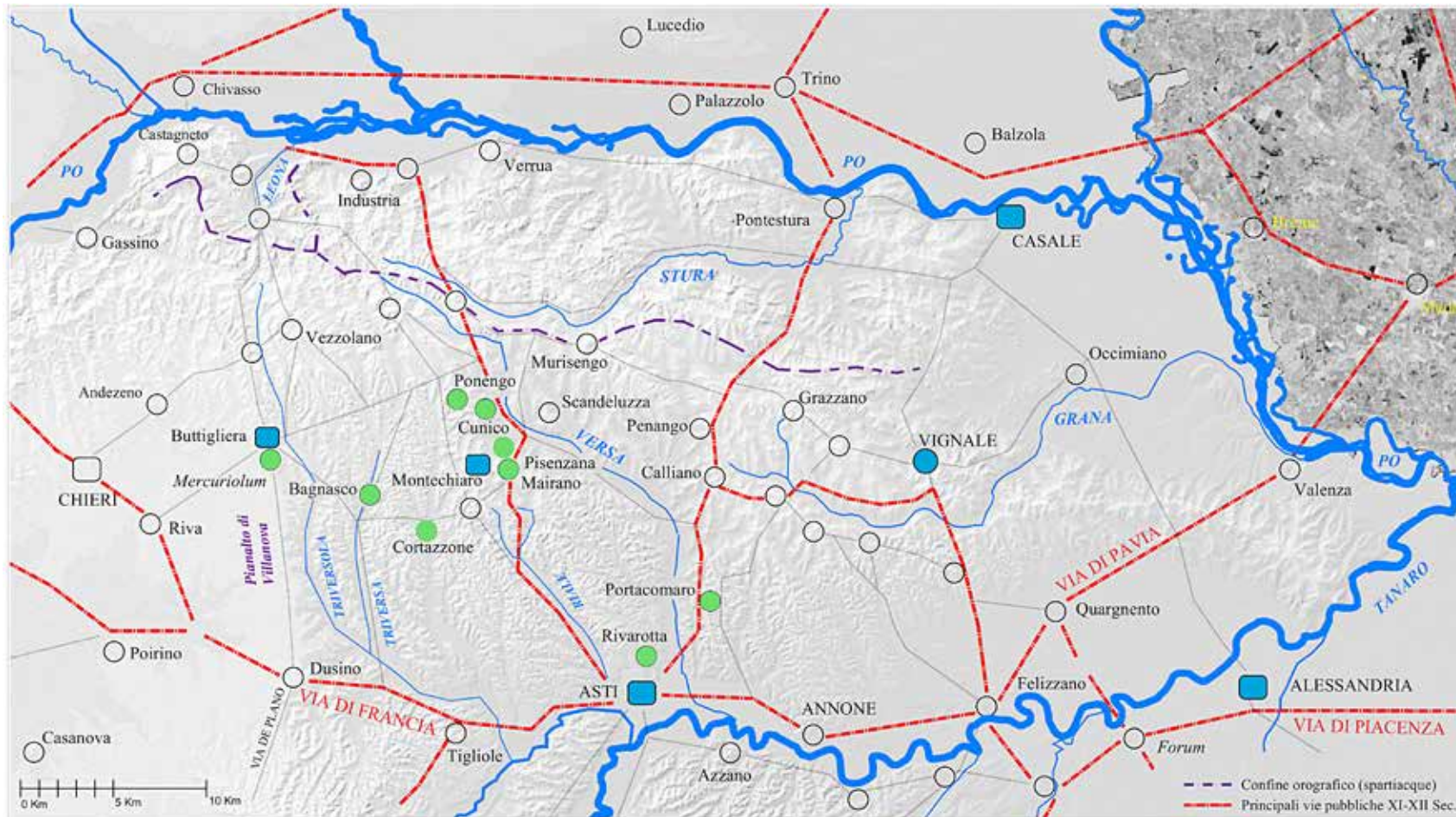


Fig. 1 Carta dell'area interessata dalla ricerca (epoca medioevale)



Al tempo l'area è giurisdizione delle diocesi di Asti, di Alessandria (dopo il 1175), di Vercelli (nord), di Ivrea (nord-ovest), di Torino (ovest), con almeno tre enclavi di Pavia<sup>14</sup>. Vi sono inclusi anche, fra gli altri, i possedimenti del vescovo di Vercelli, degli eredi di Oddone di Aleramo (i marchesi di Occimiano e di Monferrato), dei Biandrate e di un gran numero di *domini loci*<sup>15</sup>. Tali signori nel XIII secolo riusciranno solo in minima parte a mantenere una propria autonomia; fra di essi si possono citare i di Montafia, per le ingerenze sul luogo di Bagnasco e sulla pieve di San Giorgio<sup>16</sup>.

Durante il Medioevo per questi luoghi transitano merci e persone verso la Francia, i porti della Liguria e le città padane. Asti è attraversata dalla romana via Fulvia<sup>17</sup>; non stupisce, quindi, trovare in città *negotiatores* già nell'VIII secolo e cittadini coinvolti in attività mercantili con la Francia nell'XI<sup>18</sup>. Verso la fine di tale secolo, con la morte della *comitissa* Adelaide, si conclude l'ingerenza arduinica e si aprono nuovi scenari che non solo modificano gli equilibri territoriali ma favoriscono un po' ovunque la costruzione e il rinnovamento degli edifici di culto<sup>19</sup>. L'avvio del grande cantiere di Santa Maria in Asti può aver favorito l'arrivo di maestranze che innovano il modo di costruire: cambiano i materiali adoperati, privilegiando l'impiego della pietra scavata al riuso di materiale più antico, avviano conseguentemente la coltivazione delle cave, adottano nuove tecniche<sup>20</sup>. Il protagonista politico astigiano di fine secolo è il presule

Oddone, che ricopre un ruolo di rilievo nella nascita del comune (1095)<sup>21</sup>.

La situazione ecclesiastica al momento dell'impianto degli edifici romanici è assai diversa anche solo da quella degli immediati secoli successivi (a titolo di esempio, San Martino di *Mercuriolum* all'epoca si trova sotto la giurisdizione vescovile di Torino). Ciò impedisce di proiettare semplicemente sul territorio l'organizzazione altomedievale per oratori privati e distretti pievani con *tituli* subordinati<sup>22</sup>.

Gli appannaggi prima delle sole pievi, come il battesimo, la sepoltura, la raccolta delle decime, diventano prerogative delle parrocchiali in modi e tempi ancora da investigare, tuttavia, per l'area vercellese *ultra padum*, già a partire dal XII secolo vengono segnalati da Settia alcuni casi di passaggio dei diritti<sup>23</sup>. Per le pievi di Asti, la diversa natura dei diplomi pervenuti non consente di valutare se fra i secoli X e XII i distretti mutino, com'è accaduto per la pieve vercellese di *Industria*<sup>24</sup>. Conseguenze certe si registrano solo quando i confini diocesani si contraggono: ad esempio, al momento della costituzione della diocesi di Alessandria succede il passaggio alla nuova sede episcopale delle pievi di Quargnento ed Oviglio<sup>25</sup>.

E' verosimile ipotizzare che un'organizzazione diocesana articolata, e con molti casi di esenzione, sul tipo di quella astigiana mostrata nel *Registrum* dal vescovo De Rosette (1345), abbia potuto agevolare il passaggio dei diritti

parrocchiali forse già dal XII secolo. Viene mantenuta sul territorio, però, la più antica struttura a distretti, per evitare di perdere lo *status quo* religioso a seguito della costruzione nei nuovi abitati delle chiese, non organizzabili altrimenti<sup>26</sup>.

Fra i casi-studio si annoverano due pievi, tre chiese subordinate alla pieve di Montechiaro, una dipendenza dal perduto monastero di San Bartolomeo di Azzano, una dal priorato scomparso di San Secondo della Torre (esente dalla giurisdizione vescovile), una dall'Ordine ospedaliero di San Giovanni (esente dalla giurisdizione vescovile) e una dal Capitolo della cattedrale di Asti (Tab.1).

#### IV. I movimenti del territorio: villenove, antiche e nuove parrocchiali nelle relazioni sulle visite in diocesi (secoli XII-XVI)

Le fotografie di Mark Cooper sulle antiche parrocchiali, pubblicate ne *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, sono evocative: in esse emerge il ruolo centrale delle architetture nel paesaggio, si colgono l'armonia fra chiesa medievale e campagna circostante e la suggestione del vuoto lasciato intorno dal villaggio che è stato spostato, o scomparso (Fig.2)<sup>27</sup>.

Nel caso astigiano per il movimento degli abitati si può assumere un arco cronologico che inizia a fine XII secolo e si conclude nel secolo XVI; il periodo coincide in parte con la fase matura del potere comunale. In questo territorio è stato



Bordone ad occuparsi di movimenti di villaggi e sorti degli edifici romanici<sup>28</sup>.

Il rapporto fra dinamiche di popolamento e edifici religiosi dei secoli XI e XII nell'area subalpina costituisce il tema di un recente saggio proposto da più autori; gli orientamenti dati da Settia al riguardo sono fondamentali<sup>29</sup>. Fra i secoli XII e XIV i termini *castrum* e villa si riferiscono a entità edilizie ben distinte: il primo è ubicato quasi sempre in posizione elevata, la seconda è identificabile con "il centro religioso locale [che] sorgeva di solito a mezza costa, a distanza talvolta considerevole dal fortilizio"<sup>30</sup>. La politica astigiana adotta la costruzione delle villenove, in altri casi l'insediamento si avvicina al castello<sup>31</sup>. I motivi di tale avvicinamento possono essere diversi e non sempre chiari: nel caso documentato per Montiglio a fine XII secolo si intuisce una sorta di raccomandazione da parte del comune di Asti, forse correlata a problemi di sicurezza<sup>32</sup>.

Le prime visite pastorali in diocesi, a partire dagli anni settanta del cinquecento, restituiscono un'immagine di luoghi che di fatto non sono così diversi dagli odierni: ricordano le chiese degli antichi villaggi con il titolo di parrocchiale, talvolta negli anni sono andate trasformandosi in isolate ed incommode cappelle campestri, spesso con funzione cimiteriale (Tab.1)<sup>33</sup>. In esse la sottrazione all'uso liturgico ordinario ha preservato, almeno in parte, l'impianto medievale originario. Le comunità contribuiscono attivamente alla

loro salvaguardia, sobbarcandosi le spese di manutenzione.

A Portacomaro lo spostamento dell'abitato non è così evidente, eppure la chiesa di San Pietro viene sostituita dall'attuale San Bartolomeo, ad una distanza di duecento metri dalla precedente ma posta all'interno del ricetto: nella relazione sulla visita di Della Rovere in data 13 agosto 1575, la parrocchiale viene citata come oratorio del popolo e non sembra una nuova realizzazione, per cui le trasformazioni al tempo dovevano già essere consolidate<sup>34</sup>.

Il villaggio di *Mercuriolium* viene attratto dalla villanova astigiana di Buttigliera, gli abitanti si vedono costretti allo spostamento, anche se solo di poche centinaia di metri, forse già a partire dal 1280; la chiesa di San Biagio diventa la nuova parrocchiale, sostituendosi a San Martino<sup>35</sup>.

La villa di Bagnasco si avvicina al *castrum* sulla collina soprastante; dalla relazione sulla prima visita del 1585 si apprende che "la cura delle anime" non è esercitata nella pieve di San Giorgio ma nell'oratorio di San Biagio, posto all'interno del castello e bisognoso di riparazioni<sup>36</sup>.

Lo spostamento dell'abitato non viene documentato, anche se non è da escludere, per l'antica villa di *Riparupta*, oggi Viatosto, mentre è certo un cambiamento di tipo amministrativo nei rapporti con Asti. Secondo Bordone, villa e circondario verso gli anni settanta del duecento "devono considerarsi territorio della città in

tutto e per tutto [...] ogni transazione relativa sarà considerata come effettuata nel territorio cittadino"<sup>37</sup>.

Il villaggio di Cortazzone si muove di circa un chilometro, dal sito presso l'edificio medievale di San Secondo alla posizione più elevata del *castrum*. Dalla relazione sulla visita di Della Rovere si deduce che nel 1577 si celebra in villa nell'oratorio dedicato a San Siro, che pare essere antico<sup>38</sup>; Peruzzi conferma si tratti della cappella castrense, come per Bagnasco (Fig.3)<sup>39</sup>.

*Pisenzana* e *Mairano*, con altri due abitati, confluiscono durante il 1200 nella villanova astigiana di Montechiaro<sup>40</sup>. Siccome Cortanze, dopo la fusione, continua a mantenere una propria identità, il nuovo centro viene diviso in tre quartieri corrispondenti ai villaggi limitrofi, dotati ognuno di una chiesa. Santa Maria di *Pisenzana* viene abbandonata per Santa Caterina, già citata nel 1270, mentre la chiesa dei Santi Nazario e Celso segue un processo analogo in favore di San Bartolomeo<sup>41</sup>.

La villa di Cunico si sposta verso la collina, nei pressi del *castrum*, così l'antica Santa Maria de Valle, oggi chiesa cimiteriale, viene sostituita dall'attuale parrocchiale, che è stata probabilmente costruita poco prima del 1571. Della Rovere la descrive con l'altar maggiore in pietra non consacrato, dotato di palio e croce antica, e con un *presbiterium latericium*; prenderà il titolo di San Bartolomeo solo dopo il 1588<sup>42</sup>.

Del villaggio di *Ponengo* si perdono le tracce già all'inizio del XIV secolo. Forse la popolazione si trasferisce nella villa di Cunico presso il castello; lo si deduce dalla lettura delle relazioni sulle visite, nelle quali le successive trasformazioni dell'antica chiesa di San Martino vengono descritte in collegamento alla parrocchiale cunicese di San Bartolomeo<sup>43</sup>.

#### V. I movimenti per le chiese: la ricerca dei materiali e il tema del contrasto cromatico (secolo XII)

Le chiese romaniche astigiane forse più conosciute e fotografate sono San Secondo a Cortazzone (Fig.4) e Santi Nazario e Celso a Montechiaro d'Asti (Fig.2): per entrambe, oltre al contesto, colpisce l'accentuato contrasto cromatico nelle murature, ottenuto artificialmente abbinando diversi tipi di pietra. Nel secondo caso gioca un ruolo rilevante anche il sapiente inserto del mattone trattato a fasce sottili di altezza variabile, aspetto che aveva attirato l'attenzione di Porter ("Delighting in polychromatic masonry and exuberant decoration [...]")<sup>44</sup>.

L'effetto cromatico, però, non è il principio alla base delle scelte sui materiali attuate da maestranze e committenti: ne è il risultato. Non è un argomento di secondaria importanza, perché in alcuni dei casi trattati non ci si serve solo delle rocce disponibili nelle immediate vicinanze del cantiere, come da prassi abituale. Al contrario, certe forniture possono venir



Fig. 3 Archivio di Stato di Torino: dettaglio della "Mappa del territorio di Cortazzone, estra da l'originale per copia.", Carlo Giuseppe Molina, 26 maggio 1769. Nella mappa la chiesa medievale di S. Secondo è in basso a destra

spostate anche di parecchi chilometri: l'impiego esclusivo di un litotipo diventa, così, un simbolo, soprattutto per la committenza<sup>45</sup>.

L'area fra Tanaro e Po rientra nel bacino geologico terziario piemontese, ricco di rocce abili all'impiego nelle costruzioni, con affioramenti sfruttati diffusamente lungo tutto il corso del Medioevo. Manca ancora per il Piemonte un testo di riferimento sull'impiego storico delle pietre nelle architetture; l'assenza di una classificazione condivisa comporta l'identificazione impropria di un litotipo tramite il nome della formazione geologica di riferimento. E' il caso, ad esempio, della Pietra da Cantoni, nella quale sono stati scavati gli *infernot* che hanno permesso di recente al territorio del basso Monferrato casalese di entrare a far parte dell'Unesco<sup>46</sup>. All'interno di questa formazione sono stati riconosciuti almeno sei litotipi diversi, per caratteristiche petrografiche e provenienza, impiegati negli edifici religiosi del XII secolo. Il più diffuso è una calcarenite a grana fine di colore giallo chiaro, forse proveniente dall'area di cava di Vignale Monferrato<sup>47</sup>.

Sono ancora in fase di svolgimento indagini volte a definire il quadro complessivo di litotipi, provenienze ed impieghi nel Piemonte centrale medievale. Occorre, però, anticipare che al polo estrattivo vignalese, ad est dell'area, si contrappone un secondo polo ad ovest, fra Murisengo e Verrua Savoia, fortemente indiziato per la coltivazione di una calcarenite



Fig. 4 Cortazzone (AT), S. Secondo. Absidi

bianca<sup>48</sup>.

La ricerca si complica per il possibile riuso di materiale di epoca romana: nelle costruzioni medievali, all'occorrenza, potevano venir recuperati i conci di diversi tipi di monumenti, non mancano addirittura i casi di interi insediamenti abbandonati utilizzati come vere e proprie cave (per l'area fra Tanaro e Po si può ricordare *Industria*, antica sede pievana in diocesi di Vercelli)<sup>49</sup>. L'apertura dei due poli di cava si può far risalire alla fine dell'XI secolo, l'attività di coltivazione viene organizzata verosimilmente su commessa, la produzione si ipotizza in conci conformati, al fine di consentirne il trasporto su carro.

Quattro sono i casi significativi utili a chiarire gli aspetti non dichiarati, che vengono percepiti come un effetto di tipo compositivo: San Pietro (Portacomaro), Santa Maria Ausiliatrice (Viatosto), San Secondo (Cortazzone) e Santi Nazario e Celso (Montechiaro)<sup>50</sup>. Anzitutto, però, bisogna separare nell'architettura le parti che costituiscono elementi di scultura (capitelli, archivolti delle monofore, lesene, archetti pensili, ...) dalle murature propriamente dette, una distinzione che, semplificando, riflette anche i contributi dati al cantiere medievale dal *magister* scultore e dal lapicida.

In San Pietro è impiegata la pietra vignalese, scavata e trasportata per oltre venti chilometri: guardando la facciata romanica, in parte rimaneggiata, si nota che il materiale principale è la pietra tanto nella muratura quanto nelle

parti scultoree (arco falcato del portale, archetti monolitici, monofore circolari,...)(Fig.6).

Anche il mattone viene usato in entrambe le parti, ma nella muratura, ad esempio a sinistra e a destra del portale, è inserito per costituire le stesse campiture regolari della pietra; non si tratta di sostituzioni operate in fasi successive. Il modo adottato di accostare i due materiali suggerisce un abile artificio per far fronte ad una fornitura di pietra non sufficiente alla realizzazione di tutto il paramento. La pezzatura eterogenea dei mattoni fa supporre il ricorso a materiale di riuso di epoca romana.

La veste odierna di Santa Maria Ausiliatrice è datata al XIV secolo. In essa la pietra vignalese, forse un riuso che testimonia il materiale adoperato per l'impianto originario, è stata riconosciuta all'esterno nel portale strombato a sesto acuto relativo alla fase di ricostruzione (Fig.5)<sup>51</sup>.

San Secondo ben rappresenta l'impiego della calcarenite bianca del polo di cava ovest: l'impianto ha subito alcuni rimaneggiamenti, ma la chiesa attuale a tre navate terminate da altrettante absidi semicircolari è uniforme e compatibile con un intervento di XII secolo (Fig.4). Limitato è il mattone in funzione decorativa (motivi a listello nelle murature, a dente di sega verso l'estradosso della porta sud, ...). Due sono i litotipi principali riconosciuti in opera: la calcarenite bianca, con uso esclusivo nelle parti scultoree, e un'arenaria marrone chiaro a grana fine, caratterizzata dalla

presenza di macrofossili, impiegata per lo più nel paramento murario. L'arenaria descritta può avere una provenienza strettamente locale, mentre la calcarenite bianca è stata spostata dalla cava di circa venti chilometri. L'apparato scultoreo in pietra bianca definisce ed inquadra le campiture più scure delle murature per linee orizzontali, con gli archetti pensili, e verticali, con le semicolonne: le suggestioni cromatiche sono una diretta conseguenza della differente funzione dei materiali.

Santi Nazario e Celso, anche in conseguenza delle trasformazioni cui è stato sottoposto, rappresenta la sintesi dei trattamenti murari di San Pietro e San Secondo, con l'impiego del mattone come decoro a listelli ed in fasce e la differenziazione fra calcarenite bianca da scultura ed altri litotipi nel paramento.

Si propone, a contrasto, il caso di San Martino a *Mercuriolum* (Buttigliera d'Asti): si tratta di un edificio a navata unica con abside semicircolare, orientato sull'asse est-ovest e particolarmente articolato nelle fasi costruttive<sup>52</sup> (Fig.7). Solo due porzioni distinte di parete sono riconducibili ai secoli XI e XII: nella nord rimangono tracce cospicue di un primo impianto riferibile all'XI secolo, con uso quasi esclusivo di laterizio in varie pezzature, a sud, verso l'abside, una porzione è apparecchiata con il motivo a fasce alterne in pietra e mattone. In questa seconda parete si potrebbe riconoscere una tecnica di XII secolo già incontrata (San Pietro, Santi Nazario e Celso), tuttavia alcune osservazioni

fanno propendere nella direzione del riuso di materiale più antico di epoca romana. Una prima considerazione è legata alle dimensioni dei blocchi in pietra: sono irregolari in specie in altezza, alcune superfici sono ben levigate, altre appaiono consumate. Almeno due blocchi recano i segni di sedi di sezione rettangolare a passo costante: si tratta di indicatori di un uso precedente e non pertinente con l'attuale fabbrica. La seconda osservazione è di tipo petrografico: in opera ci sono due litotipi, la pietra bianca è una biocalcarenite, quella giallo scuro un'arenaria verosimilmente appartenente alla formazione geologica delle Sabbie d'Asti; in questo caso, se non si trattasse di un riuso, la presenza di materiali diversi non si giustificerebbe. La muratura potrebbe essere pertinente ad una fase di inizio XII secolo, successiva al paramento del lato nord.

## VI. Ipotesi sulla committenza delle ecclesie (XII secolo)

Gli edifici analizzati raccontano di chiese che impiegano materiale locale, scavato o di riuso di manufatti, tuttavia in alcuni casi la regola non viene rispettata e i committenti sono disponibili a sobbarcarsi costi aggiuntivi acquistando la pietra per gli apparati scultorei in uno dei due poli di cava. In assenza di documentazione, l'unica possibilità è formulare un'ipotesi, anche sulla natura stessa della committenza.

E' verosimile che a fine XI secolo (1094-1095) il luogo di Cortazzone, sede di San Secondo, sia



Fig. 5 Archivio della Curia Vescovile di Asti: Santa Maria Ausiliatrice di Viatosto, prospetto, Stefano Giuseppe Incisa, ca.1806

stato donato, con Tigliole, al vescovo di Pavia da re Corrado, figlio dell'imperatore Enrico IV; da tale vescovo i di Cortandone e i di Tigliole ottengono in feudo i territori in veste di *domini loci*<sup>53</sup>.

Anche San Lorenzo a Tigliole, quindi, fa riferimento al vescovo di Pavia; come San Secondo, è caratterizzato dall'impiego di pietra da scultura, ma non si tratta più della pietra bianca del polo ovest bensì della calcarenite di Vignale, spostata di oltre quaranta chilometri dalla cava. In pratica, vengono usati materiali diversi per chiese che gravitano nella stessa sfera di possesso episcopale. In più, nel caso di San Secondo, il territorio appartiene al vescovo di Pavia ma la struttura dipende dalla pieve di Montechiaro: i committenti, però, non si ritrovano neanche all'interno della struttura organizzativa ecclesiastica astigiana, come sarebbe logico aspettarsi<sup>54</sup>.

Questi casi suggeriscono una riflessione: non c'è coincidenza fra committenza dell'opera e proprietà, o dipendenza, dell'edificio. I protagonisti principali cui far riferimento per le scelte attuate in ogni frangente sul territorio restano, per esclusione, i *domini loci*<sup>55</sup>.

La ricerca di un'autoaffermazione tramite un segno forte, come la costruzione di una chiesa, ben si sposa con i poteri frazionati dell'area nel XII secolo; in seguito l'equilibrio precario verrà stravolto dalle politiche comunali, che vedono, nella realizzazione delle villenove, uno strumento efficace per sottrarre il controllo

di territorio e popolazione proprio ai signori locali<sup>56</sup>.

### VII. I movimenti nelle chiese: la ricostruzione dello spazio liturgico dell'abside (secoli XIV-XV)

Durante il mantenimento in opera delle strutture si susseguono normalmente manutenzioni straordinarie, non di rado avvengono anche interi rifacimenti. Nel corso di questa ricerca sono state identificate delle trasformazioni che sono comuni a più edifici, tutte riferibili ad un arco di tempo determinato, fra i secoli XIV e metà XV: sono interventi che interessano la ricostruzione dello spazio liturgico dell'abside<sup>57</sup>. Nel periodo e nel territorio succitati, a livello politico l'esperienza del libero comune è ormai conclusa; dopo un momento caratterizzato da reciproche alternanze, si giunge alla dominazione viscontea prima e orleanese poi, con il matrimonio fra Valentina Visconti e Ludovico duca d'Orléans datato 1387<sup>58</sup>. In sostanza, nei casi-studio analizzati viene coinvolta una committenza di aspirazione e formazione intellettuale diverse.

La cultura costruttiva del secolo XII si esprime attraverso la selezione dei materiali e le scelte tipologiche; capita, così, che le absidi romaniche siano facilmente riconoscibili, insieme agli aspetti formali dell'apparato scultoreo, e rappresentino l'unica porzione voltata della fabbrica<sup>59</sup>. L'abside ha pianta a sezione semicircolare e si conclude internamente con

una volta emisferica in conci di pietra lavorata, talvolta in fasce alterne con il mattone. Si innesta nella chiesa con una struttura a portale, più o meno profonda, che in interno si prospetta con un arco trionfale ed in esterno può emergere, con paraste, nei fianchi laterali. L'arco trionfale sormonta la volta emisferica del semicatino, che rimane più arretrata. La geometria piana adottata dalle maestranze come base per la costruzione è di due archi falcati a sesto pieno sovrapposti.

La parrocchiale di Santa Maria di *Riparupta* non ha subito solo una trasformazione dell'abside ma un'ampia ricostruzione (Fig.5); è una fabbrica che dialoga con quelle cittadine della Cattedrale e di San Secondo e potrebbe far da guida ai cantieri minori sparsi sul territorio<sup>60</sup>. I dati sullo scavo della Soprintendenza relativo all'area del presbiterio restituiscono l'immagine della chiesa di XII secolo, datata in relazione all'area cimiteriale: le dimensioni non sono dissimili da quelle attuali, ad eccezione dell'ampliamento dell'abside, che da semicircolare è diventata di sezione poligonale<sup>61</sup>. L'arco trionfale è a sesto acuto, la volta dell'abside è costolonata, il mattone viene utilizzato nelle murature mentre la pietra viene impiegata negli elementi scolpiti e nel decoro delle finestre strombate, abbinata al mattone<sup>62</sup>. Non è facile dire quando sia iniziato il cantiere, che potrebbe essersi sviluppato per un periodo piuttosto lungo: si sa che le donazioni delle famiglie nobili astigiane, che avrebbero potuto incentivare



il lavoro, si concentrano negli anni fra il 1340 ed il 1350<sup>63</sup>. In chiesa sono presenti diversi cicli pittorici: la scena nota come la leggenda di Viatosto, nell'abside, e la Madonna che allatta, sul secondo pilastro meridionale, sono state attribuite, nel primo XV secolo, al maestro *Antonij de Pilis*, che nel 1406 a Portacomaro firma il San Sebastiano in San Pietro (Fig.6)<sup>64</sup>.

L'edificio appena menzionato ha abside e parte dell'aula ricostruite utilizzando soli mattoni. Lo spazio del presbiterio è concepito come abside a pianta quadrata, voltata a crociera con costoloni di sezione rettangolare; un arco trionfale a sesto acuto separa il presbiterio dall'aula, che è coperta con tetto a vista. La data 1406, non più leggibile ma documentata nel corso di restauri, rappresenta un termine *ante quem* per l'intervento sull'architettura<sup>65</sup>.

La pieve di Bagnasco ha un impianto a tre navate terminate da absidi semicircolari; lo stato attuale è il risultato di più trasformazioni non immediatamente individuabili: bisognerà approfondire lo studio del cantiere per mezzo di una mappatura dei materiali, che servirà anche a far emergere i riusi fra le diverse fasi costruttive. Il basamento delle absidi è riconducibile, con altre parti, all'impianto originario databile all'XI secolo: è in pietra riquadrata in modo approssimativo, talvolta apparecchiata con l'inserimento di mattoni<sup>66</sup>. La parte soprastante è stata ricostruita con tecnica differente, in mattoni ben apparecchiati con superficie rigata, talvolta con l'inserimento

di conci in pietra bianca per ricreare il contrasto cromatico dell'arco trionfale in navata centrale. Gli archivolti monolitici delle monofore sono in una calcarenite bianca, forse un riuso del materiale di una delle fasi precedenti. L'intervento realizzato nelle absidi è progettato: per costruire il sistema volte/arco trionfale a sesto acuto falcato (modello non ancora adoperato in zona nei secoli XI e XII), le maestranze definiscono un piano utile attraverso le quote altimetriche dei tagli da effettuare nella muratura esistente senza ricorrere ad una ricostruzione complessiva, che avrebbe di certo comportato meno problemi. Risalirebbe al primo XV secolo l'affresco di due sante su fondo rosso nell'abside centrale; verso il centro del semicatino sono dipinti i Santi Sebastiano e Rocco ed una scritta ammalorata nella fascia inferiore: Don Mondino nel 1933 vi leggeva la data *MCCCC*.

Nel San Martino di *Mercuriolum* si provvede alla ricostruzione dell'abside con l'impiego di mattoni e pochi conci in pietra negli archivolti delle due monofore e negli elementi di cornice nel coronamento, forse un riuso di materiale della fabbrica precedente (Fig.7). L'abside, semicircolare, è dotata di quattro contrafforti massicci; all'interno il profilo della volta del semicatino, che si innesta nell'arco trionfale nel modo usuale, è ad arco a sesto acuto falcato intonacato, il che impedisce la lettura della tessitura muraria. La parte inferiore degli affreschi della volta è andata persa, per gli altri,

come il San Bernardo d'Aosta, è proposta una datazione al primo XV secolo; nell'Ottocento Tommaso Chiuso vi leggeva la data 1454.

A qualche centinaia di metri da San Martino, lungo i perimetrali esterni della parrocchiale di San Biagio costruita per la villanova, rimangono tracce di snelle monofore tardo trecentesche in cotto a testimonianza del primo cantiere, che potrebbe essere simultaneo agli interventi in abside appena descritti.

Della pieve di Santa Maria di *Pisenzana* rimangono in opera un troncone di nave e la parte laterizia, sotto la cesura orizzontale, dell'abside; tale parte potrebbe rientrare fra gli aggiornamenti relativi ai secoli XIV e XV<sup>67</sup>. Il coronamento invece, di difficile attribuzione, potrebbe essere successivo: una teoria di archetti pensili in cotto con peducci trattati in tecnica incerta (alcuni conformati, altri incisi e scolpiti), sormontati da dadi ruotati. In esso si riconoscono alcuni tratti in comune con i decori sommitali della chiesa dei Santi Sebastiano e Fabiano a Scandeluzza, in parte rimaneggiata da Mella ed accomunata alla *Pisenzana* anche per l'abside con uguale cesura e indicazione cronologica. Nell'interno di Scandeluzza è acclarato l'intervento del maestro *Antonij De Pilis* per il Cristo benedicente<sup>68</sup>.

San Secondo a Cortazzone e, forse, Santi Nazario e Celso a Montechiaro non dimostrano evidenti aggiornamenti nelle architetture, tuttavia vengono entrambi affrescati nelle absidi a partire dalla fine del XIV secolo<sup>69</sup>.

## VII. Conclusioni

Tutti gli interventi architettonici analizzati sono caratterizzati da un cambio sia nei materiali sia nelle tecniche costruttive; solo per Santa Maria di Viatosto la fornitura di materiale lapideo per le sculture poste all'interno continua ad arrivare dalla cava, anche grazie alle donazioni dei nobili astigiani<sup>70</sup>. Tralasciando questo singolo caso, dalle modalità di intervento emerge un grande rispetto per la struttura esistente, si tende a preservare<sup>71</sup>.

Più complesso è collocare gli interventi sulle antiche chiese nel tema ampio e generale del movimento del villaggio: si potrebbe azzardare che la liturgia vi sia stata mantenuta più a lungo di quanto ci si potesse aspettare, almeno per i casi trattati. Prima del disuso le antiche parrocchiali hanno vissuto momenti di liturgia saltuaria o un recupero come chiese nobiliari, il che rafforzerebbe l'ipotesi della committenza legata ai *domini loci*<sup>72</sup>. In pratica, al consolidarsi del nuovo centro, il passaggio verso la nuova parrocchiale avviene con un certo ritardo e si protrae anche oltre la metà del XV secolo. Evidentemente il persistere della struttura a distretti pievani, con relative dipendenze, frena i mutamenti connessi al passaggio da chiesa a chiesa delle prerogative parrocchiali. A sostegno della tesi si può osservare che le ricostruzioni delle absidi nei secoli XIV e XV sono solo aggiornamenti, l'edificio non si riduce.

Dalle relazioni sulle visite pastorali emergono,

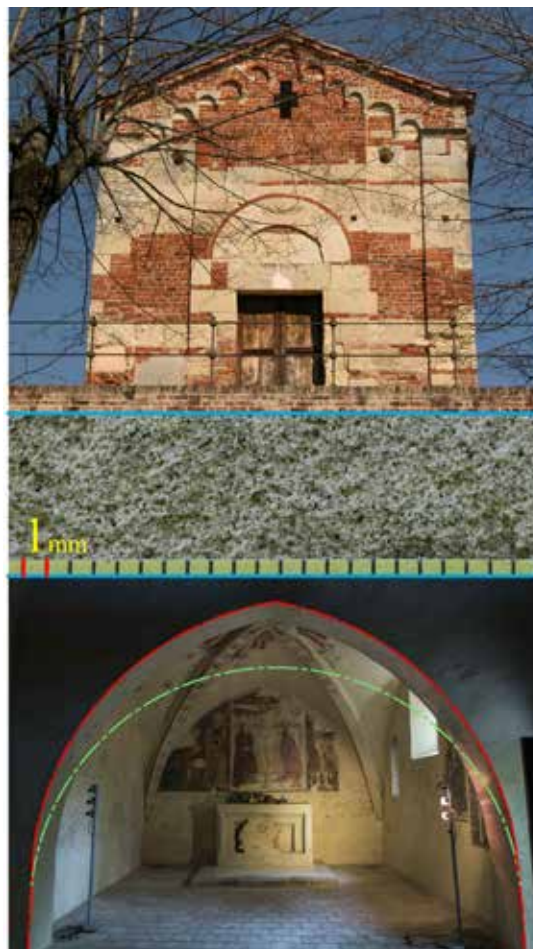


Fig. 6 Portacomaro (AT), S. Pietro. Fronte, macrofotografia della pietra di Vignale adoperata (con scala millimetrica di riferimento), interno abside.



Fig. 7 Buttigliera (AT), antica località di Mercuriolium, S. Martino. Scorcio su fronte e lato sud, macrofotografia della calcarenite di riuso adoperata (con scala millimetrica di riferimento), interno abside.

però, anche ordinanze per procedere a ridimensionamenti: “[...] *minatur ruinas ita ut nisi reparetur quamprimum nulla extabunt ecclesiae vestigia quare mandat illustrissimus ut solo exquator et statim erigatur parva capella campestris in qua possit celebrari saltem in die commemorationis omnium fidelium defunctorum.*” (1663)<sup>73</sup>. Le antiche chiese diroccate vengono trasformate in cappelle più piccole: è ciò che accade in Santa Maria de Valle a Cunico e in San Martino a Ponengo, ricostruite poco prima del 1695 (Fig.8)<sup>74</sup>. Queste operazioni, i cui oneri vanno a carico della comunità, permettono di creare un luogo della memoria di parrocchiale e villaggio scomparsi, salvando ed esponendo nei nuovi muri le antiche *vestigia*: decori a intreccio, capitelli, archivolti di monofore, elementi di cornice, frammenti di marmo romano. Riassumendo, l’applicazione di un metodo multidisciplinare a questa ricerca ha fornito i risultati esposti (Tab.1), dalla cui interpretazione si è potuti giungere alle seguenti conclusioni sulle chiese:

1. in fase di impianto:

- all’uso della pietra viene associato un valore simbolico
- il cromatismo non è un effetto ricercato ma la conseguenza di diverse tipologie di scelte
- i committenti sono quasi sicuramente i *domini loci*

2. ci sono molti interventi tre-quattrocenteschi sulle absidi, da approfondire



Fig. 8 Cunico (AT), antica località di Ponengo, S. Martino. Panorama e particolare di archivolto relativo all’impianto di XII sec. esposto nei muri di fine Seicento

3. le antiche parrocchiali rimangono in uso ancora dopo la dislocazione/fondazione del nuovo abitato

Il movimento indicizzato storicamente viene convalidato come chiave di lettura idonea ed efficace per la messa a sistema, in senso olistico, del paesaggio/patrimonio culturale astigiano legato al romanico. La definizione dei nuovi progetti di valorizzazione dovrebbe orientarsi in questo senso, tenendo conto del principio secondo cui "Perdere il passato significa perdere il futuro" (Wang Shu).

#### Note:

1. Si ringraziano per la collaborazione Maurizio Gomez, Debora Ferro e la Biblioteca del Seminario Vescovile di Asti (supporto paleografico), Bruno Cantarella (fotografie 2 e 4)  
 2. Il metodo si avvantaggia di un continuo cambio di scala: il primo focus è sulla natura petrografica e geologica del materiale, poi l'indagine si allarga al manufatto sino a coinvolgere tutto il territorio. Le principali tematiche trattate riguardano il tipo di pietra e la sua origine, i ruoli ricoperti da maestranze e committenti, la cultura di riferimento  
 3. Per il tema degli insediamenti in Piemonte cfr. Rinaldo Comba, *"I borghi nuovi dal progetto alla realizzazione"*, in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV*, a cura di Rinaldo Comba, Aldo A.Settia, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 1993, pp. 279-298; Franco Panero, *"Villenove e villefranche in Piemonte: la condizione giuridica e socio-economica degli abitanti"*, in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV cit.*, pp. 195-218; Enrico Lusso, *Forme dell'insediamento e dell'architettura nel basso medioevo. La regione subalpina nei secoli XI-XV*, Associazione Culturale Antonella Salvatico, Centro internazionale di ricerca sui beni culturali - Scripta, I, La Morra, 2010; Aldo A.Settia, *"Le pedine e la scacchiera: iniziative di popolamento nel secolo XII"*, in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV cit.*, pp. 63-81; Angelo Marzi, *"I borghi nuovi dei marchesi di Monferrato"*, in *Monferrato Arte e Storia*, Associazione Casalese Arte e Storia, 2000, XII, 41-60; Andrea Longhi, *"Le strutture insediative: dalle geometrie di impianto alle trasformazioni dei paesaggi costruiti"*, in *Borghi nuovi. Paesaggi*

*urbani del Piemonte sud-occidentale. XIII-XV secolo*, a cura di Rinaldo Comba, Andrea Longhi, Riccardo Rao, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo- Biblioteca della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo- Nuova Serie. IV, Cuneo, 2015, pp. 29-68.

4. E' il quadro che si coglie in dieci di Asti leggendo le relazioni cinquecentesche del vescovo per i paesi visitati; nel caso della collina torinese, le relazioni sulle visite sono state chiarite da Settia. Cfr. Aldo A.Settia, *"Villam circa castrum restringere": migrazioni e accentramento di abitati sulla collina torinese nel basso medioevo"*, in *Quaderni storici*, Bologna - Università degli Studi- Urbino, 1973, XXIV, pp. 906-944.

5. Si vedano le considerazioni di Tosco sull'uso del termine romanico in riferimento alle architetture, ad esempio in Carlo Tosco, *L'architettura medievale in Italia. 600-1200*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2016, pp. 7-8. Sulla differenziazione d'uso delle pietre nelle costruzioni del centro Piemonte per le epoche recente e medievale si veda Luca Finco, *"Una pietra da scultura nel basso Monferrato casalese? Studio sull'uso immemorabile, e per certi versi sorprendente, della Pietra da Cantoni"*, in Langhe, Roero, Monferrato. Cultura materiale - società - territorio, Associazione Culturale Antonella Salvatico - Centro Internazionale di Ricerca sui Beni Culturali, 2013, VIII, pp. 7-27.

6. Un importante contributo alla conoscenza del patrimonio ecclesiastico in territorio piemontese è stato dato da Secondo Pia, fotografo della Sindone: le immagini di S. Maria a Viatosto (1881), dei Ss. Sebastiano e Fabiano a Scandeluzza (1887), di S. Secondo a Cortazzone (1901) si possono confrontare in Luciano Tamburini, Michele Falzone Barbarò, *Il Piemonte fotografato da Secondo Pia*, Piazza, Torino, 1981.

7. Cfr. Dante Così, *Diritto dei beni e delle attività culturali*, ARACNE Editrice, Roma, 2008.

8. Le schede dei singoli edifici, con aggiornamenti sino al 2002, sono pubblicate in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte - Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.). Alcune riflessioni sul turismo culturale si trovano in Enrico Ercole, *"Ruolo e importanza del patrimonio delle chiese nella promozione e valorizzazione turistica dell'Astigiano"*, in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 93-97. Riguardo alla valorizzazione di parte degli edifici romanici astigiani si segnala il recente progetto "Romanico Monferrato - Un bianco mantello di chiese" (<http://www.romanicomonferrato.it>), sostenuto dalla Compagnia di San Paolo Torino.

9. Un parziale aggiornamento sugli interventi di restauro sino al 2006 è contenuto nelle schede de *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e

l'Astigiano, Soglio, 2006.

10. Si ringraziano il sindaco di Portacomaro Valter Vittorio Antonio Pierini, la Pro Loco di Cortazzone, l'ex sindaco di Buttigliera d'Asti Roberto Bechis.

11. In territorio piemontese si segnalano alcuni progetti basati sul volontariato, con proposte e soluzioni interessanti per la messa a sistema dei beni architettonici. Si vedano, ad esempio, *Città e Cattedrali* (<http://www.cittaeacattedrali.it>) e l'Associazione Volontari per l'Arte (<https://it-it.facebook.com/Associazione-Volontari-per-lArte-257766307627154>).

12. Cfr. Aldo A.Settia, *"Strade romane e antiche pievi fra Tanaro e Po. Venti anni dopo (nota aggiuntiva)"*, in *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Herder editrice e libreria - Italia Sacra - XLVI, Roma, 1991, pp. 169-284.

13. La situazione muta alla fine del XII sec., cfr. Aldo A.Settia, *"Asti e Monferrato ai ferri corti: le battaglie di Melamorte e di Montiglio (giugno 1191)"*, in *Bonifacio di Monferrato e il Comune di Asti. Scontri e confronti alla fine del XII secolo. Atti della tavola rotonda, Asti, 6 ottobre 2007*, a cura di Ezio Claudio Pia, Società di Studi Astesi, Acqui Terme 2009, pp. 17-34. Inoltre cfr. Patrizia Cancian, *"La carta di mutuo di Guglielmo VI di Monferrato a favore di Federico II. Un contributo paleografico alla toponomastica piemontese"*, in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1983, LXXXI, pp. 729-750; Renato Bordone, *"Una valle di transito nel gioco politico dell'età sveva. La trasformazione del potere e dell'insediamento nel comitato di Serralonga"*, in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1975, LXXVIII, pp. 109-179; Giuseppe Banfo, *"Da Aleramo a Guglielmo 'il Vecchio': idee e realtà nella costruzione degli spazi politici"*, in *Cartografia del Monferrato. Geografia, spazi interni e confini in un piccolo Stato italiano tra Medioevo e Ottocento*, a cura di Blythe Alice Raviola, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 47-74.

14. Paolo Romanelli, *"Storia delle pievi astesi"*, in Il Platano, Associazione Amici di Asti, 1991, XVI, pp. 8-21; Laura Minghetti Rondoni, *Riflessi della riforma gregoriana nella diocesi eusebiana alla vigilia del Concordato di Worms: i vescovi scismatici (1094-1121)*, in *Bollettino storico vercellese*, Società storica vercellese, 1993, XL, pp. 43-55; Guglielmo Visconti, *Diocesi di Asti e Istituti di vita religiosa. Lineamenti per una storia*, Gazzetta d'Asti, Asti, 2006.

15. Per Vercelli cfr. Franco Panero, "Il consolidamento della signoria territoriale dei vescovi di Vercelli fra XI e XII secolo", in *Vercelli nel secolo XII. Atti del quarto Congresso storico vercellese, Vercelli, 18 - 20 ottobre 2002*, Biblioteca della Società storica vercellese, Vercelli, 2005, pp. 411-450. Per Oddone cfr. Rinaldo Merlone, Gli Aleramici. *Una dinastia dalle strutture pubbliche ai nuovi orientamenti territoriali (secoli IX-XI)*, Deputazione subalpina di storia patria. Biblioteca Storica Subalpina - CCXII, Torino, 1995, pp. 60-75. Per l'area chierese cfr. Bernardino Elso Gramaglia,

"Signori e comunità tra Asti, Chieri e Monferrato in età comunale", in Bollettino storico-bibliografico Subalpino, Deputazione subalpina di storia patria, 1981, LXXIX, pp. 413-488.

16. Nel 1221 il vescovo di Asti concede ai di Montafia di riscuotere la quarta parte delle decime di alcune pievi, ad esempio, quella di S. Giorgio in frazione Bagnasco di Montafia. Cfr. Renato Bordone, "Chiese di villaggio nel paesaggio medievale astigiano", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 13-18.

17. Giuseppe Corradi, *Le strade romane dell'Italia occidentale*, Deputazione subalpina di storia patria. Miscellanea di storia italiana – Ser. IV, Torino, 1968, p. 43.

18. Gaspare Bosio, *Storia della Chiesa d'Asti*, Provincia di Asti, Asti, 2003, p. 198; Renato Bordone, *Città e territorio nell'alto medioevo. La società astigiana dal dominio dei Franchi all'affermazione comunale*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino, 1980, p. 292. Si noti la supplica a Corrado II di Oberto: "[...] che fosse permesso ai cittadini della sua città d'Asti d'andare e ritornarne liberamente per la valle di Susa, per tutte le valli e per tutte le montagne, e per ogni luogo insomma di terra e di mare, dove solevano passare gli altri mercanti dell'impero [...]".

19. Per la politica comunale astigiana cfr. Ezio Claudio Pia, "Le basi della politica territoriale del comune di Asti", in *Il Platano*, Società di Studi Astesi, 2005, XXX, pp. 92-115. Per la comitissa Adelaide cfr. Giuseppe Sergi, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievali*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 71-90.

20. Il tema necessita di approfondimenti; cfr. Luca Finco, "Una pietra da scultura nel basso Monferrato casalese? Studio sull'uso memorabile cit.", pp. 17-23.

21. Nel 1095 il vescovo di Asti concede in beneficio un castello del contado "[...] ad consules Astensis civitatis [...]". Cfr. Renato Bordone, "Civitas nobilis et antiqua". Per una storia delle origini del movimento comunale in Piemonte", in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società – Studi per Giovanni Tabacco*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 30-61. Il comune di Asti, sin dal primo XII sec., perseguirà l'obiettivo di controllare i poli viari. Cfr. Ezio Claudio Pia, "Le basi della politica territoriale del comune di Asti cit.", pp. 92-93.

22. Cfr. Cinzio Violante, "Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (sec. V-X)", in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo - XXVIII, Spoleto, 10-16 aprile 1980*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1982, vol. 2, pp. 963-1158; Enrico Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente: note storiche*, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma, 1984 (II ed.); Aldo A. Settia, "Pievi, cappelle e popolamento nell'alto medioevo", in *Chiese, strade e fortezze* cit., pp. 4-45.

23. Aldo A. Settia, "L'organizzazione ecclesiastica nel Piemonte bassomedievale", in *Chiese, strade e fortezze* cit., pp. 333-348. In merito al passaggio dei diritti l'autore dice che "non avvenne certo

per effetto di una rapida e generale liberalizzazione, ma attraverso una lenta erosione, di cui ben raramente i documenti consentono di cogliere gli sviluppi."

24. Aldo A. Settia, "Chiese e insediamenti nella diocesi vercellese "Ultra padum"", in *Bollettino storico vercellese*, Società storica vercellese, 2012, LXXIX, pp. 5-58.

25. Cfr. Paolo Romanelli, "Storia delle pievi astesi cit.", pp. 8-21 e Renato Bordone, "Chiese di villaggio nel paesaggio medievale astigiano", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 13-18. Per il XII sec. mancano fonti che consentano di ricostruire l'organizzazione diocesana all'interno dei distretti; occorre attendere il 1345 ed il *Registrum Ecclesiarum diocesis astensis* di Arnaldo De Rosette. Proiettare al XII sec. la situazione illustrata dal *Registrum* è un'operazione non del tutto corretta, anche se il numero delle pievi, di fatto, trova riscontro nella bolla papale del 1156. Si deve, però, sottolineare che nel *Registrum*, al di là dei titoli, si ha una significativa presenza di strutture esenti non solo dal più vicino distretto pievano ma anche dalla giurisdizione vescovile (monasteri, abbazie, canoniche regolari ed ecclesie). Tali strutture potrebbero aver acquisito l'esenzione già al momento della fondazione, che quasi sempre è anteriore al XII sec.

26. Aldo A. Settia, "L'organizzazione ecclesiastica nel Piemonte bassomedievale", in *Chiese, strade e fortezze* cit., pp. 343-344. Il papa "[...] nel 1249 fece invitare gli uomini confluiti nel borgo nuovo vercellese di Crescentino a ritornarsene al più presto alle ville da loro abbandonate". Si veda il sinodo del 1287 dell'arcivescovo di Milano. Cfr. Elisabetta Canobbio, "Item teneantur dare ... ubi ecclesiam et domos facere fieri possit": l'organizzazione ecclesiastica di ville e borghi nuovi. Esempi dall'Italia nord-occidentale (Secoli XII-XIII)", in *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*. Atti del convegno, Cherasco, 8-10 giugno 2001, a cura di Rinaldo Comba, Franco Panero, Giuliano Pinto, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 2002, pp. 409-426.

27. *Il Paesaggio del Romanico* cit.. Per il trasporto del materiale dal villaggio alla nuova villa di Montechiaro si veda Angelo Marzi, "Dalle Villenove astigiane ai borghi nuovi dei Marchesi di Monferrato: la continuità del modello urbanistico", in *Le villenove nell'Italia comunale. Progetti di governo territoriale nel riordino dell'insediamento rurale*. Atti del I Convegno Nazionale di Studi, Montechiaro d'Asti, 20-21 ottobre 2000, a cura di Renato Bordone, Dario Musso Editore, Montechiaro d'Asti, 2003, pp. 59-60.

28. Renato Bordone, "Già parrocchiale, ora campestre e minaccia rovina..." *Tracce romane per una storia del popolamento nell'astigiano medievale*", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 7-11. Può essere utile un confronto con il pensiero di Vittorio Croce in merito agli abitati sparsi nei pressi delle pievi. Vittorio Croce, "Luoghi di pieghiera e di aggregazione per le comunità campestri", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 25-

32. Aldo A. Settia, "Insediamenti abbandonati: mentalità popolare e fantasie erudite", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1974, LXXII, pp. 611-632. Altre riflessioni in Renato Bordone, "Spunti per una storia del paesaggio astigiano di antico regime con particolare riguardo al nord-ovest", in *Quaderni di Muscandia*, Associazione Terra, boschi, gente e memorie, 2004, III, pp. 70-81.

29. Enrico Lusso, Riccardo Rao, Andrea Longhi, et al, "Centri ecclesiastici e dinamiche di popolamento: la fondazione dei borghi nuovi subalpini e l'eredità romanica", in *Romanico piemontese – Europa romanica. Architetture, circolazione di uomini e idee, paesaggi*, a cura di Saverio Lombartie, Debate Editore, Livorno, 2016, pp. 55-65. In particolare si veda la nota 3 in merito alle "analisi condotte per il Piano Paesaggistico Regionale (Piemonte) adottato per la prima volta nel 2009". Aldo A. Settia, "Villam circa castrum restringere cit.", pp. 906-944.

30. Aldo A. Settia, *Proteggere e dominare. Fortificazioni e popolamento nell'Italia medievale*, Viella, Roma, 1999, p. 33.

31. Ezio Claudio Pia, "La sperimentazione delle forme di dipendenza: il territorio astigiano tra XII e XIII secolo", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 2006, CIV, pp. 467-512.

32. *Codex astensis qui de Malabya communiter nuncupatur*, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei - s. II, IV-VII*, a cura di Quintino Sella, Roma, 1880, vol. III, doc.762.

33. Per il sud della diocesi astigiana si veda il quadro delineato dalle relazioni vescovili sui villaggi analizzato in Torre. Angelo, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien régime*, Marsilio, Venezia, 1995. Cfr. Renato Bordone, "Già parrocchiale, ora campestre e minaccia rovina..." *Tracce romane per una storia del popolamento nell'astigiano medievale*, in *Le chiese romaniche* cit., pp. 7-11.

34. *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Della Rovere, 1570, c. 187r*. L'accesso alla cappella magna avviene scendendo degli scalini. Il luogo della parrocchiale di Portacomaro all'interno del ricetto è ricordato nei catasti come Villavery. Cfr. Silvia Sosso, *Il territorio e la proprietà nei catasti cinquecenteschi di Portacomaro*, Tesi di Laurea – Università degli Studi di Torino – Facoltà di Lettere e Filosofia - A.A. 2000/2001, Relatore Renato Bordone, pp. 51-58 e Ezio Claudio Pia, "Portacomaro – Chiesa di San Bartolomeo", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., p. 298.

35. Cfr. Bernardino Elso Gramaglia, "Vie di comunicazione e centri ospitalieri nella piana di Villanova d'Asti nel Medioevo", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1980, LXXVIII, pp. 333-368, Bernardino Elso Gramaglia, *Buttigliera d'Asti. Capitoli di storia antica*, Parenà – Mombello di Torino, Buttigliera d'Asti, 2002, pp. 87-96 e Antonella Chiodo, Gianpaolo Fassino, "Buttigliera – Chiesa di San Biagio", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., pp. 146-147.

36. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Asti*

(1585), a cura di Debora Ferro, Edizioni di Storia e Letteratura, Asti – Roma, 2003, c. 186r. Per S. Biagio cfr. Marina Cappellino, "Montafia – Bagnasco – Chiesa di San Biagio", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., p. 263.

37. Renato Bordone, "“Loca novi” e “villeneuve” nella politica territoriale del comune di Asti", in *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione* cit., pp. 99-122 e Renato Bordone, "Assesamenti del territorio suburbano: le “diminutiones villarum veterum” del comune di Asti", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1980, LXXVIII, pp. 127-173. Si veda anche Romina Rosso, "Asti – Viatosto – Chiesa di Maria Ausiliatrice", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., pp. 128-129. 38. *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Della Rovere, 1570*, c. 116r. L'oratorio è coperto solo dal tetto "salvis postibus que pre sunt altari majori in medium testudinis".

39. *La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Asti (1585)* cit., c. 182v. Cfr. Marina Cappellino, "Cortazzone – Chiesa di San Secondo", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., p. 208. Collocazione della mappa di Fig. 3: *Archivio di Stato di Torino, Riunite, Catasti, Catasto Sabaudo, Allegato C, Mappe del catasto antico, Circondario di Asti, Mandamento di Montafia, Cortazzone, m.114*; trattasi di dettaglio della "Mappa del territorio di Cortazzone, estrata dall'originale per copia", autore Carlo Giuseppe Molina (26 maggio 1769). Autorizzazione alla pubblicazione n. 4637/28.28.00-119.

40. Renato Bordone, "Le villenove astigiane della seconda metà del Duecento", in *Le villenove nell'Italia comunale* cit., pp. 29-41. Per le parrocchiali in Montechiaro cfr. Antonella Chiodo, "Montechiaro – Chiesa di San Bartolomeo", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., pp. 265-266 e Antonella Chiodo, "Montechiaro – Chiesa di Santa Caterina", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., pp. 267-268

41. Cfr. Guglielmo Visconti, *Montechiaro d'Asti*, Artigrafiche M.A.R., Castelnuovo Don Bosco, 2000, pp. 7-12.

42. *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Della Rovere, 1570*, c. 95r; *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Panigarola, 1588*, c. 253v. Le datazioni proposte sono diverse da quelle di Marina Cappellino, "Cunico – Chiesa di Santa Maria della Valle", in *Tra Gotico e Neogotico* cit., p. 219.

43. Ermanno Eydoux, "In margine ad un inedito di Cunico" in *Il Platano*, Associazione Amici di Asti, 1979, (IV) V, pp. 17-28.

44. Arthur Kingsley Porter, *Lombard architecture*, Yale University press, New Haven, 1917, vol. 2, p. 148. Cfr. Carlo Tosco, "Il Monferrato come scuola architettonica: interpretazioni critiche di un tema storiografico", in *Monferrato Arte e Storia*, Associazione Casalese Arte e Storia, 1997, IX, 45-77 e Giovanni Romano, "Asti e la “scuola del Monferrato”", in *Piemonte romanico*, a cura di Giovanni Romano, Fondazione CRT, Torino, 1994, pp. 199-214.

45. Per un approfondimento sul valore simbolico delle pietre nelle costruzioni si rimanda a saggio in preparazione.

46. Per i riferimenti bibliografici sul tema geologico della Formazione della Pietra da Cantoni si veda la nota 4 in Luca Finco,

"Una pietra da scultura nel basso Monferrato casalese? Studio sull'uso immemorabile cit.", p. 23. La Pietra da Cantoni adoperata nelle architetture dei secc. XII-XIV ha affioramenti coltivati in prevalenza nell'area del basso Monferrato casalese.

47. *Ibidem*. L'indagine petrografica sulle architetture è condotta con osservazioni macroscopiche utilizzando il lentino petrografico (ingrandimento standard 20X) e la tecnica macrofotografica, che permette un alto numero di rilievi effettuabili in loco utili a un successivo confronto a video con casi noti catalogati in un database dedicato. Per consentire il confronto in condizioni analoghe, occorre rispettare alcuni parametri quali la distanza dall'oggetto e l'uso della scala millimetrica. Questa è una metodologia consolidata che fornisce risultati scientificamente validati.

48. La ricerca è condivisa con Maurizio Gomez.

49. Un esempio, nell'XI sec., di reimpiego di pietre provenienti dall'area di *Industria* è documentato per la torre medievale di S. Benigno Canavese in Maurizio Gomez, Luca Finco, "Un basolato romano per la torre campanaria di Fruttuaria", in *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte*, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Soprintendenza Archeologica del Piemonte, 2015, 30, pp. 173-179.

50. Per S. Pietro cfr. Paola Salerno, Renato Bordone, "Portacomaro, chiesa di San Pietro al cimitero", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 146-148 e Marina Cappellino, "Chiesa di San Pietro – Portacomaro", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 170-173. Per S. Maria Ausiliatrice cfr. *La parrocchiale di Viatosto. Ricerche e restauri 1994/1997*, a cura di Elena Ragusa, Umberto Allemandi & C., Torino, 1997. Per S. Secondo cfr. Ferdinando Delmastro, Renato Bordone, "Cortazzone, chiesa di San Secondo", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 102-109 e Chiara Galvan, "Chiesa di San Secondo di Mongiglietto – Cortazzone", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 126-135. Per Ss. Nazario e Celso cfr. Ferdinando Delmastro, Renato Bordone, "Montechiaro d'Asti, chiesa dei Santi Nazario e Celso", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 119-125 e Chiara Galvan, "Chiesa dei S.S. Nazario e Celso – Montechiaro d'Asti", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 150-155.

51. Collocazione del disegno di Fig.5: *Archivio Curia Vescovile Asti, Asti nelle sue chiese ed iscrizioni*, *Manoscritti secoli XVIII-XIX*.

52. Per S. Martino cfr. Paola Salerno, Bernardino Elso Gramaglia, "Buttigliera d'Asti, chiesa di San Martino", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 49-55 e Marina Cappellino, "Chiesa di San Martino – Buttigliera d'Asti", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., p. 100.

53. Cfr. Aldo A. Settia, "Assetto diocesano e signoria vescovile. Le presenze pavesi fra Astigiano e Monferrato" in *Bianca Lancia d'Agliano fra Piemonte e Regno di Sicilia. Atti del Convegno, Asti-Agliano, 28-29 aprile 1990*, a cura di Renato Bordone, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1992, pp. 185-198 e Giovanna Forzatti Golia, *Istituzioni ecclesiarie pavese dall'età longobarda alla dominazione visconteo-sforzesca*, Herder editrice e libreria, Roma,

2002, pp. 126-131.

54. Per i di Cortandone cfr. Renato Bordone, "Castello di Cortazzone", in *Andar per castelli. Da Asti tutto intorno*, Milvia, Torino – Borgo San Dalmazzo, 1976, pp. 79-83.

55. Gaspare Bosio, *Storia della Chiesa d'Asti* cit., pp. 518-532.

56. Renato Bordone, "Le villenove astigiane della seconda metà del Duecento", in *Le villenove nell'Italia comunale* cit., pp. 29-30.

57. Per le trasformazioni degli impianti cfr. Michele Bacci, "Spazi di culto medievali e loro trasformazioni", 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, Qiqqan, Comunità di Bose, 2013, pp. 31-60.

58. Lodovico Vergano, *Storia della città di Asti*, a cura di Giuseppe Crosa, Gribaudo, Cavallermaggiore, 1990, vol.3, p. 50.

59. Osservazione valida per gli edifici che ci sono giunti; ad esempio, la nave centrale di S. Fede a Cavagnolo, di impianto di XII sec., è voltata in mattoni.

60. Si tratta di un filone d'indagine assai suggestivo da seguire.

61. Alberto Crosetto, "Da Riparupta a Viatosto" in *La parrocchiale di Viatosto* cit., pp. 13-16. Andrà indagato quanto della struttura romanica sia ancora presente in opera.

62. L'analisi delle superfici dell'apparato scultoreo si è rivelata difficile a causa della presenza di uno scialbo. Non si può escludere che il litotipo possa essere differente da quello del portale; per ora, però, il giudizio al riguardo resta in sospeso.

63. Elena Ragusa, "Santa Maria Ausiliatrice a Viatosto: restauri 1994/1997" in *La parrocchiale di Viatosto* cit., pp. 33-46. Nell'area del presbiterio compaiono tracce dell'araldica relativa alle famiglie Scotti-Bolla, Scarampi, Asinari, Ricci, Guasco, Malabaila.

64. Elena Ragusa, "Dagli Angiò ai Visconti e agli Orléans: pittura del Trecento ad Asti", in *Pittura e miniatura del Trecento in Piemonte*, a cura di Giovanni Romano, Fondazione CRT, Torino, 1997, pp. 55-64.

65. Cfr. Elena Ragusa, "Affreschi nelle cappelle romaniche: restauri e problemi di tutela", in *Le chiese romaniche* cit., pp. XX-XLII.

66. Elena Ragusa, "Affreschi nelle cappelle romaniche: restauri e problemi di tutela", in *Le chiese romaniche* cit., pp. XXXV-XXXVI.

67. Cfr. Alberto Scolari, "Montafia, frazione Bagnasco, chiesa di San Giorgio", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 115-118 e Marina Cappellino, "Chiesa di San Giorgio di Bagnasco – Montafia", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 136-138.

68. Cfr. Paola Salerno, Renato Bordone, "Montechiaro d'Asti, chiesa di Santa Maria Assunta (pieve di Pisenzana)", in *Le chiese romaniche* cit., pp. 126-128 e Alessandra Tosi, "Santa Maria Assunta di Pisenzana – Montechiaro d'Asti", in *Il Paesaggio del Romanico* cit., pp. 144-147.

69. La chiesa è probabilmente l'*ecclesia di Caxio* sottoposta alla pieve di *Castrum Turris*, dipendenza dalla diocesi di Vercelli sino al 1474. Cfr. Carlo Aletto, *Chiese extraurbane della diocesi di Casale Monferrato – Repertorio storico-bibliografico degli edifici di culto*, Tipografia Barberis, San Salvatore Monferrato, 2006, pp. 240-241.

L'anno dell'intervento è il 1427, la consacrazione avviene nel 1429. Cfr. Mirella Macera, Bernardino Elso Gramaglia, "Scandeluzza, chiesa dei Santi Sebastiano e Fabiano", in *Le chiese romaniche cit.*, pp. 169-174 e Alessandra Tosi, Paola Salerno, "Chiesa dei S.S. Sebastiano e Fabiano – Scandeluzza", in *Il Paesaggio del Romanico cit.*, pp. 188-189.

69. Cfr. Guglielmo Visconti, *Montechiaro d'Asti cit.*, p. 47. Durante i restauri del 1999 è venuto alla luce un lembo di affresco con la raffigurazione di S. Caterina di Alessandria, databile alla fine del XIV sec.

70. Il materiale usato per gli interni appare di ugual litotipo, ma necessita di essere ulteriormente studiato.

71. Ben più pesanti sono gli aggiornamenti cui sono state sottoposte le nuove parrocchiali, soprattutto dopo il Concilio di Trento

72. I Pelletta hanno in patronato la chiesa di S. Secondo a Cortazzone almeno dal 1300 con facoltà di scegliere il ministro. *Carte astigiane del secolo XIV. 1300-1308*, edizione documenti Anna Cotto Melucco, a cura di Pietro Dacquino, C.R.Asti, Asti, 1983, doc.1

73. *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Roero, 1661, c. 213r*

74. *Archivio Curia Vescovile Asti, Visita mons. Migliavacca, 1695, f. 305*

#### Bibliografia:

Carlo Aletto, *Chiese extraurbane della diocesi di Casale Monferrato – Repertorio storico-bibliografico degli edifici di culto*, Tipografia Barberis, San Salvatore Monferrato, 2006

Michele Bacci, "Spazi di culto medievali e loro trasformazioni", 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, Qiqajon, Comunità di Bose, 2013, pp. 31-60

Giuseppe Banfo, "Da Aleramo a Guglielmo "il Vecchio": idee e realtà nella costruzione degli spazi politici", in *Cartografia del Monferrato. Geografia, spazi interni e confini in un piccolo Stato italiano tra Medioevo e Ottocento*, a cura di Blythe Alice Raviola, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 47-74

Renato Bordone, "Una valle di transito nel gioco politico dell'età sveva. La trasformazione del potere e dell'insediamento nel comitato di Serralonga", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1975, LXXVIII, pp. 109-179

Renato Bordone, "Castello di Cortazzone", in *Andar per castelli. Da Asti tutto intorno*, Milvia, Torino – Borgo San Dalmazzo, 1976, pp. 79-83

Renato Bordone, *Città e territorio nell'alto medioevo. La società astigiana dal dominio dei Franchi all'affermazione comunale*, Deputazione subalpina di storia patria, Torino, 1980

Renato Bordone, "Assestamenti del territorio suburbano: le "diminutiones villarum veterum" del comune di Asti", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1980, LXXVIII, pp. 127-173

Renato Bordone, "Civitas nobilis et antiqua". *Per una storia delle origini del movimento comunale in Piemonte*, in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società – Studi per Giovanni Tabacco*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 30-61

Renato Bordone, "Già parrocchiale, ora campestre e minaccia rovina..." *Tracce romaniche per una storia del popolamento nell'astigiano medievale*, in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 7-11

Renato Bordone, "Loci novi" e "villenove" nella politica territoriale del comune di Asti", in *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*. Atti del convegno, Cherasco, 8-10 giugno 2001, a cura di Rinaldo Comba, Franco Panero, Giuliano Pinto, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 2002, pp. 99-122

Renato Bordone, "Le villenove astigiane della seconda metà del Duecento", in *Le villenove nell'Italia comunale. Progetti di governo territoriale nel riordino dell'insediamento rurale. Atti del I Convegno Nazionale di Studi, Montechiaro d'Asti, 20-21 ottobre 2000*, a cura di Renato Bordone, Dario Musso Editore, Montechiaro d'Asti, 2003, pp. 29-41

Renato Bordone, "Spunti per una storia del paesaggio astigiano di antico regime con particolare riguardo al nord-ovest", in *Quaderni di Muscandia*, Associazione Terra, boschi, gente e memorie, 2004, III, pp. 70-81

Renato Bordone, "Chiese di villaggio nel paesaggio medievale astigiano", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 13-18

Gaspere Bosio, *Storia della Chiesa d'Asti*, Provincia di Asti, Asti, 2003

Patrizia Cancian, "La carta di mutuo di Guglielmo VI di Monferrato a favore di Federico II. Un contributo paleografico alla toponomastica piemontese", in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1983, LXXXI, pp. 729-750

Elisabetta Canobbio, "Item teaneantur dare ... ubi ecclesiam et domos facere fieri possit": l'organizzazione ecclesiastica di ville e borghi nuovi. Esempi dall'Italia nord-occidentale (Secoli XII-

XIII)", in *Borghi nuovi e borghi franchi nel processo di costruzione dei distretti comunali nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*. Atti del convegno, Cherasco, 8-10 giugno 2001, a cura di Rinaldo Comba, Franco Panero, Giuliano Pinto, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 2002, pp. 409-426

Marina Cappellino, "Chiesa di San Martino – Buttigliera d'Asti", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, p. 100

Marina Cappellino, "Chiesa di San Giorgio di Bagnasco – Montafia", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 136-138

Marina Cappellino, "Chiesa di San Pietro – Portacomaro", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 170-173

Marina Cappellino, "Cortazzone – Chiesa di San Secondo", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, p. 208

Marina Cappellino, "Cunico – Chiesa di Santa Maria della Valle", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, p. 219

Marina Cappellino, "Montafia – Bagnasco – Chiesa di San Biagio", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, p. 263

*Carte astigiane del secolo XIV. 1300-1308*, edizione documenti Anna Cotto Melucco, a cura di Pietro Dacquino, C.R.Asti, Asti, 1983

Enrico Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente: note storiche*, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma, 1984 (II ed.)

Antonella Chiodo, Gianpaolo Fassino, "Buttigliera – Chiesa di San Biagio", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 146-147

Antonella Chiodo, "Montechiaro – Chiesa di San Bartolomeo", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 265-266

Antonella Chiodo, "Montechiaro – Chiesa di Santa Caterina", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 267-268

*Codex astensis qui de Malabyla communiter nuncupatur*, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei s. II, IV-VII*, a cura di Quintino Sella, Roma, 1880, voll. I-IV

Rinaldo Comba, "I borghi nuovi dal progetto alla realizzazione", in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV*, a cura di Rinaldo Comba, Aldo

A.Settia, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 1993, pp. 279-298

Giuseppe Corradi, *Le strade romane dell'Italia occidentale*, Deputazione subalpina di storia patria. Miscellanea di storia italiana – Ser. IV, Torino, 1968

Dante Così, *Diritto dei beni e delle attività culturali*, ARACNE Editrice, Roma, 2008

Vittorio Croce, *“Luoghi di preghiera e di aggregazione per le comunità campestri”*, in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 25-32

Alberto Crosetto, *“Da Riparupta a Viatosto”* in *La parrocchiale di Viatosto. Ricerche e restauri 1994/1997*, a cura di Elena Ragusa, Umberto Allemandi & C., Torino, 1997, pp. 13-16

Ferdinando Delmastro, Renato Bordone, *“Cortazzone, chiesa di San Secondo”*, in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 102-109

Ferdinando Delmastro, Renato Bordone, *“Montechiaro d'Asti, chiesa dei Santi Nazario e Celso”*, in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 119-125

Enrico Ercole, *“Ruolo e importanza del patrimonio delle chiese nella promozione e valorizzazione turistica dell'Astigiano”*, in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 93-97

Ermanno Eydoux, *“In margine ad un inedito di Cunico”* in Il Platano, Associazione Amici di Asti, 1979, (IV) V, pp. 17-28

Luca Finco, *“Una pietra da scultura nel basso Monferrato casalese? Studio sull'uso immemorabile, e per certi versi sorprendente, della Pietra da Cantoni”*, in Langhe, Roero, Monferrato. Cultura materiale – società – territorio, Associazione Culturale Antonella Salvatico – Centro Internazionale di Ricerca sui Beni Culturali, 2013, VIII, pp. 7-27

Giovanna Forzatti Golia, *Istituzioni ecclesiastiche pavese dall'età longobarda alla dominazione visconteo-sforzesca*, Herder editrice e libreria, Roma, 2002

Chiara Galvan, *“Chiesa di San Secondo di Mongiglietto – Cortazzone”*, in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 126-135

Chiara Galvan, *“Chiesa dei S.S. Nazario e Celso – Montechiaro d'Asti”*, in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano,

Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 150-155

Maurizio Gomez, Luca Finco, *“Un basolato romano per la torre campanaria di Fruttuaria”*, in *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 2015, 30, pp. 173-179

Bernardino Elso Gramaglia, *“Vie di comunicazione e centri ospitalieri nella piana di Villanova d'Asti nel Medioevo”*, in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1980, LXXVIII, pp. 333-368

Bernardino Elso Gramaglia, *“Signori e comunità tra Asti, Chieri e Monferrato in età comunale”*, in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 1981, LXXXI, pp. 413-488

Bernardino Elso Gramaglia, *Buttigliera d'Asti. Capitoli di storia antica*, Parena – Mombello di Torino, Buttigliera d'Asti, 2002

*Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006

*La visita apostolica di Angelo Peruzzi nella diocesi di Asti (1585)*, a cura di Debora Ferro, Edizioni di Storia e Letteratura, Asti – Roma, 2003

*Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.)

Andrea Longhi, *“Cattedrali in Piemonte e Valle d'Aosta: processi storici di trasformazione e progetti di adeguamento liturgico”* in *Le cattedrali del Piemonte e della Valle d'Aosta: antichi spazi per la nuova liturgia*, a cura di Cecilia Castiglioni, Luigi Cervellin, Paola Roletto, et al., Nicolodi, Rovereto, 2008, pp. 81-109

Andrea Longhi, *“Le strutture inediate: dalle geometrie di impianto alle trasformazioni dei paesaggi costruiti”*, in *Borghi nuovi. Paesaggi urbani del Piemonte sud-occidentale. XIII-XV secolo*, a cura di Rinaldo Comba, Andrea Longhi, Riccardo Rao, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo Biblioteca della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo Nuova Serie. IV, Cuneo, 2015, pp. 29-68

Enrico Lusso, *Forme dell'insediamento e dell'architettura nel basso medioevo. La regione subalpina nei secoli XI-XV*, Associazione Culturale Antonella Salvatico, Centro internazionale di ricerca sui beni culturali Scripta, I, La Morra, 2010

Enrico Lusso, Riccardo Rao, Andrea Longhi, et al., *“Centri ecclesiastici e dinamiche di popolamento: la fondazione dei borghi nuovi subalpini e l'eredità romanica”*, in *Romanico piemontese – Europa romanica. Architetture, circolazione di*

*uomini e idee, paesaggi*, a cura di Saverio Lomartire, Debate Editore, Livorno, 2016, pp. 55-65

Mirella Macera, Bernardino Elso Gramaglia, *“Scandelluzza, chiesa dei Santi Sebastiano e Fabiano”*, in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 169-174

Angelo Marzi, *“I borghi nuovi dei marchesi di Monferrato”*, in *Monferrato Arte e Storia, Associazione Casalese Arte e Storia*, 2000, XII, 41-60

Angelo Marzi, *“Dalle Villenove astigiane ai borghi nuovi dei Marchesi di Monferrato: la continuità del modello urbanistico”*, in *Le villenove nell'Italia comunale. Progetti di governo territoriale nel riordino dell'insediamento rurale. Atti del I Convegno Nazionale di Studi, Montechiaro d'Asti, 20-21 ottobre 2000*, a cura di Renato Bordone, Dario Musso Editore, Montechiaro d'Asti, 2003, pp. 58-93

Rinaldo Merlone, Gli Aleramici. *Una dinastia dalle strutture pubbliche ai nuovi orientamenti territoriali (secoli IX-XI)*, Deputazione subalpina di storia patria. Biblioteca Storica Subalpina – CCXII, Torino, 1995

Franco Panero, *“Villenove e villefranche in Piemonte: la condizione giuridica e socio-economica degli abitanti”*, in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV*, a cura di Rinaldo Comba, Aldo A.Settia, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 1993, pp. 195-218.

Franco Panero, *“Il consolidamento della signoria territoriale dei vescovi di Vercelli fra XI e XII secolo”*, in *Vercelli nel secolo XII. Atti del quarto Congresso storico Vercellese, Vercelli, 18-20 ottobre 2002*, Biblioteca della Società storica vercellese, Vercelli, 2005, pp. 411-450

Ezio Claudio Pia, *“Le basi della politica territoriale del comune di Asti”*, in Il Platano, Società di Studi Astesi, 2005, XXX, pp. 92-115

Ezio Claudio Pia, *“La sperimentazione delle forme di dipendenza: il territorio astigiano tra XII e XIII secolo”*, in *Bollettino storico-bibliografico Subalpino*, Deputazione subalpina di storia patria, 2006, CIV, pp. 467-512

Ezio Claudio Pia, *“Portacomorano – Chiesa di San Bartolomeo”*, in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, p. 298.

Arthur Kingsley Porter, *Lombard architecture*, Yale University press, New Haven, 1917, voll. I-IV

Elena Ragusa, *“Santa Maria Ausiliatrice a Viatosto: restauri 1994/1997”* in *La parrocchiale di Viatosto. Ricerche e restauri 1994/1997*, a cura di Elena Ragusa, Umberto Allemandi & C., Torino, 1997, pp. 33-46

Elena Ragusa, *“Dagli Angiò ai Visconti e agli Orléans: pittura del Trecento ad Asti”*, in *Pittura e miniatura del Trecento in Piemonte*, a cura di Giovanni Romano, Fondazione CRT, Torino,



1997, pp. 36-91

Elena Ragusa, "Affreschi nelle cappelle romaniche: restauri e problemi di tutela", in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. XX-XXII

Paolo Romanelli, "Storia delle pievi astesi", in Il Platano, Associazione Amici di Asti, 1991, XVI, pp. 8-21

Giovanni Romano, "Asti e la "scuola del Monferrato"", in *Piemonte romanico*, a cura di Giovanni Romano, Fondazione CRT, Torino, 1994, pp. 199-214

Laura Minghetti Rondoni, *Riflessi della riforma gregoriana nella diocesi eusebiana alla vigilia del Concordato di Worms: i vescovi scismatici (1094-1121)*, in Bollettino storico vercellese, Società storica vercellese, 1993, XL, pp. 43-55

Romina Rosso, "Asti – Viatosto – Chiesa di Maria Ausiliatrice", in *Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012, pp. 128-129

Paola Salerno, Bernardino Elso Gramaglia, "Buttigliera d'Asti, chiesa di San Martino", in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 49-55

Paola Salerno, Renato Bordone, "Montechiaro d'Asti, chiesa di Santa Maria Assunta (pieve di Pisenzana)", in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 126-128

Paola Salerno, Renato Bordone, "Portacomaro, chiesa di San Pietro al cimitero", in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 146-148

Alberto Scolari, "Montafia, frazione Bagnasco, chiesa di San Giorgio", in *Le chiese romaniche delle campagne astigiane. Un repertorio per la loro conoscenza, conservazione, tutela*, a cura di Liliana Pittarello, Soprintendenza per i Beni Architettonici e per il Paesaggio per il Piemonte – Provincia di Asti, Torino, 2002 (IV ed.), pp. 115-118

Giuseppe Sergi, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievali*, Einaudi, Torino, 1995

Aldo A. Settia, "Villam circa castrum restringere": migrazioni e accentramento di abitati sulla collina torinese nel basso medioevo", in *Quaderni storici*, Bologna Università degli Studi Urbino, 1973, XXIV, pp. 906-944

Aldo A. Settia, "Insediamenti abbandonati: mentalità popolare

e fantasie erudite", in Bollettino storico-bibliografico Subalpino, Deputazione subalpina di storia patria, 1974, LXXII, pp. 611-632

Aldo A. Settia, "Pievi, cappelle e popolamento nell'alto medioevo", in *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Herder editrice e libreria Italia Sacra – XLVI, Roma, 1991, pp. 4-45

Aldo A. Settia, "Strade romane e antiche pievi fra Tanaro e Po. Venti anni dopo (nota aggiuntiva)", in *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Herder editrice e libreria Italia Sacra – XLVI, Roma, 1991, pp. 169-284

Aldo A. Settia, "L'organizzazione ecclesiastica nel Piemonte bassomedievale", in *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Herder editrice e libreria Italia Sacra – XLVI, Roma, 1991, pp. 333-348

Aldo A. Settia, "Aspetto diocesano e signoria vescovile. Le presenze pavesi fra Astigiano e Monferrato" in *Bianca Lancia d'Agliano fra Piemonte e Regno di Sicilia. Atti del Convegno, Asti/Agliano, 28-29 aprile 1990*, a cura di Renato Bordone, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1992, pp. 185-198

Aldo A. Settia, "Le pedine e la scacchiera: iniziative di popolamento nel secolo XII", in *I borghi nuovi. Secoli XII-XIV*, a cura di Rinaldo Comba, Aldo A. Settia, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della provincia di Cuneo, Cuneo, 1993, pp. 63-81

Aldo A. Settia, *Proteggere e dominare. Fortificazioni e popolamento nell'Italia medievale*, Viella, Roma, 1999

Aldo A. Settia, "Asti e Monferrato ai ferri corti: le battaglie di Melamorte e di Montiglio (giugno 1191)", in *Bonifacio di Monferrato e il Comune di Asti. Scontri e confronti alla fine del XII secolo. Atti della tavola rotonda, Asti, 6 ottobre 2007*, a cura di Ezio Claudio Pia, Società di Studi Astesi, Acqui Terme 2009, pp. 17-34

Aldo A. Settia, "Chiese e insediamenti nella diocesi vercellese "Ultra padum"", in Bollettino storico vercellese, Società storica vercellese, 2012, LXXIX, pp. 5-58

Silvia Sosso, *Il territorio e la proprietà nei catasti cinquecenteschi di Portacomaro*, Tesi di Laurea – Università degli Studi di Torino – Facoltà di Lettere e Filosofia A.A. 2000/2001, Relatore Renato Bordone

Luciano Tamburini, Michele Falzone Barbarò, *Il Piemonte fotografato da Secondo Pia*, Piazza, Torino, 1981

Angelo Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Marsilio, Venezia, 1995

Carlo Tosco, "Il Monferrato come scuola architettonica: interpretazioni critiche di un tema storiografico", in *Monferrato Arte e Storia*, Associazione Casalese Arte e Storia, 1997, IX, 45-77.

Carlo Tosco, *L'architettura medievale in Italia. 600-1200*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2016

Alessandra Tosi, "Santa Maria Assunta di Pisenzana – Montechiaro d'Asti", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*,

a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 144-147

Alessandra Tosi, Paola Salerno, "Chiesa dei S.S. Sebastiano e Fabiano – Scandeluzza", in *Il Paesaggio del Romanico Astigiano*, a cura di Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Osservatorio del paesaggio per il Monferrato e l'Astigiano, Soglio, 2006, pp. 188-189.

*Tra Gotico e Neogotico. Le chiese parrocchiali astigiane*, a cura di Vittorio Croce, Ages Arti Grafiche, Torino, 2012

Lodovico Vergano, *Storia della città di Asti*, a cura di Giuseppe Crosa, Gribaudo, Cavallermaggiore, 1990, voll. I-III

Cinzio Violante, "Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (sec. V-X)", in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo XXVIII, Spoleto, 10-16 aprile 1980*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1982, vol. 2, pp. 963-1158

Guglielmo Visconti, *Montechiaro d'Asti*, Artigrafiche M.A.R., Castelnuovo Don Bosco, 2000

Guglielmo Visconti, *Diocesi di Asti e Istituti di vita religiosa. Lineamenti per una storia*, Gazzetta d'Asti, Asti, 2006

## Contaminazioni visive, dal censimento al sistema

Arte e architettura tra “chiesa” e “territorio” a Bologna

### Visual influences, from the census to a system

Art and architecture between “church” and “territory” in Bologna

*A partire dal censimento condotto sul patrimonio, architettonico e decorativo, degli edifici di culto della Diocesi di Bologna, le autrici, in qualità di schedatrici, presentano alcune vie d'analisi critica sul materiale raccolto per i relativi ambiti disciplinari.*

*Dopo il censimento pubblicato da Enrico Corty (1844), ancora oggi fondamentale riferimento per qualsiasi indagine preliminare sulle chiese della Diocesi, quella in corso si rivela la prima esperienza in grado di fotografare la reale consistenza del patrimonio ecclesiastico bolognese. A differenza dei lavori ottocenteschi e di primo novecento, si vuole mettere in luce come l'operazione attuale abbia dato forma ad un nuovo sistema di raccolta dei dati provenienti dal territorio felsineo, compatibile con le attuali metodologie di indagine storico artistica e conservativa dei manufatti e delle opere d'arte, nonché con le attuali esigenze di programmazione del destino di queste ultime. Costruendo un intervento a quattro mani e chiamando in causa le differenti analisi sul patrimonio architettonico e su quello storico artistico, si presenteranno alcuni case studies, volgendo attenzione a edifici e complessi decorativi scarsamente indagati del territorio della Diocesi.*

*Starting from the census conducted on Bolognese churches and their architectural and artistic heritage, the authors introduces some critical analysis on the picked material for each area of interest.*

*After the census published by Henry Corty (1844), fundamental reference for any preliminary investigation on the Diocese churches till today, this is the first experience able to evaluate the real scope of ecclesiastical Bolognese patrimony. Unlike the nineteenth-century studies, they want to show how the currenty research has founded a new system of data collection on the Bolognese surrounding, compatible with the actual methodologies of historical artistic investigation and artworks conservation, as well as the actual demands about their destination. In this four-handed paper, some case studies, focused on little known buildings and decorative complexes, will be submitted. The intersection among architectural, decorative and liturgical data reveal unpublished relationship between visual languages and new system connecting “church” and “territory”.*



**Giulia Iseppi**

A.a 2016/2017, Dottorato presso l'Università di Roma “La Sapienza”  
 2016 Scuola di Specializzazione, Beni storico-artistici, Università di Bologna  
 2015-2017 Pre-doctoral fellow presso la Bibliotheca Hertziana-Max Planck-Institute für Kunstgeschichte, a Roma  
 2015 Abilitazione all'insegnamento in Storia dell'Arte, Università di Bologna  
 Laurea magistrale, Arti visive, Università di Bologna 2012  
 Laurea triennale, Lettere indirizzo storico-artistico, Università di Bologna, 2008



**Elena Pozzi**

2016 Dottorato in Storia dell'Architettura presso lo IUAV, Venezia  
 2014-2015 Membro del comitato scientifico del progetto di ricerca RFO- Il sacro e l'architettura (Università di Bologna e Centro Studi “Cherubino Ghirardacci”)  
 2014 Assistente del corso di Teoria della Conservazione del Patrimonio degli edifici storici  
 2013-2015 Assistente di Restauro Architettonico  
 2013 Architetto freelance  
 2012 Laurea in Architettura presso l'Università di Bologna, sede di Cesena

Parole chiave: **Census; System; Form of worship; Artistic influences; Sasso Marconi**

Keywords: **Census; System; Form of worship; Artistic influences; Sasso Marconi**

## L'architettura del territorio (Elena Pozzi)

Nell'ambito dell'articolata riflessione sul riuso, sulla rifunzionalizzazione e più in generale sui possibili destini degli edifici di culto, il presente contributo desidera portare l'attenzione sul momento preliminare e necessario a qualsiasi argomentazione: quello della loro iper- conoscenza. La particolare natura di questi oggetti, talvolta in totale rovina, talvolta parzialmente dimenticati o isolati, o ancora, talvolta completamente rinnovati, ne rende infatti il destino indissolubilmente concatenato tanto alla storia del singolo manufatto quanto allo sviluppo della società e del territorio su cui insistono. Per questo risulta riduttivo pensare ad un approccio conoscitivo univoco, ma piuttosto si rivela necessario predisporre strumenti di comprensione delle molteplici trame che caratterizzano questi edifici come 'condensatori' di fatti e fattori storici.

In questi termini la partecipazione al censimento del patrimonio architettonico dell'arcidiocesi di Bologna, avviato nel 2013 su impulso della Conferenza Episcopale Italiana (CEI)<sup>1</sup>, ha portato le scriventi a maturare le riflessioni proposte in questa sede. Nel tentativo di far emergere il carattere di questi edifici come 'condensatori', il censimento è stato infatti concepito fin dalle fasi preliminari con una forte impronta interdisciplinare, così da mettere a confronto la grande quantità di dati materiali,

bibliografici ed archivistici. Per questo esso si avvale di diversi profili professionali (architetti, storici, storici dell'arte, antropologi), dando così vita ad un clima di 'contaminazione', inteso come insieme di percezioni critiche nate dalla lettura dei dati architettonici e figurativi, dalla rilettura delle fonti archivistiche, ovvero come intreccio delle discipline delle arti.

Il censimento è il primo lavoro che in epoca contemporanea contempla l'analisi dello stato di fatto dell'edificio insieme al suo corredo interno, in diretta continuità con il lavoro di ricognizione di Enrico Corty<sup>2</sup>. La sua opera pionieristica è a tutt'oggi un riferimento bibliografico fondamentale per l'indagine sulle chiese parrocchiali del bolognese, sugli artisti e gli architetti del territorio; questo sia in qualità di testimonianza del rinnovato interesse di conoscenza del patrimonio mobile ed immobile sopravvissuto alle devastazioni napoleoniche, sia poiché fotografa un quadro di consistenza o talvolta di esistenza di oggetti oggi scomparsi. Tuttavia alle immagini a stampa ed alle descrizioni elaborate dal Corty in riferimento ai dettami ed ai criteri propri della cultura storicista del XIX secolo, con l'attuale censimento si cerca di offrire una ricognizione analitica dei beni architettonici<sup>3</sup> facendo costante riferimento a quelli che contengono. Al fine di costruire un sistema informativo omogeneo, ci si è attenuti a predefiniti criteri di valutazione descrittiva, fissati dall'Istituto Centrale per il Catalogo e la

Documentazione del Ministero per i beni e le attività culturali e il turismo: per ogni edificio si predispongono rappresentazioni fotografiche costanti (fronte, interno, retrofacciata), accompagnate da una descrizione (anch'essa facente capo a campi costanti) che in maniera interdisciplinare registri le aggiunte e le mutazioni che in relazione agli eventi storici ne hanno modificato l'assetto. Esemplificativo in tal senso può essere il caso della chiesa dei Santi Filippo e Giacomo, nel centro del capoluogo. Questa durante la seconda guerra mondiale viene quasi completamente distrutta a causa dei bombardamenti alleati, e, negli anni successivi è ricostruita con la medesima volumetria ma con forme semplificate. L'opera del Corty ne offre quindi una rappresentazione ed una descrizione della facies ottocentesca; l'odierno censimento descrive e fotografa invece il rinnovato aspetto<sup>4</sup>.

In questo sistema analitico, quindi necessariamente 'rigido', rimane onere dello schedatore impiegare il margine di discrezionalità consentito per evidenziare le differenze insite tra edifici di culto che hanno contesti di fondazione e di sviluppo profondamente diversi. Con questo non si fa solo riferimento alle più evidenti differenze che intercorrono tra chiese urbane e del forese, ma anche tra chiese costruite nel medesimo ambito territoriale, ad esempio in relazione ai sistemi di accesso o ai rapporti con l'immediato contesto.

Il lavoro di censimento in corso si profila così come uno strumento operativo fondamentale che permette un'aggiornata ricognizione dei singoli beni architettonici, insieme ad una percezione capillare del sistema chiesastico, dove la lettura e la descrizione delle caratteristiche architettoniche, unitamente alla storia locale e liturgica, costituiscono una fase preliminare di conoscenza ed individuano nuovi sistemi di relazioni, che vanno oltre l'attuale divisione amministrativa, privilegiando piuttosto i tratti comuni tra i diversi insediamenti.

Per garantire un uso coerente con il significato storico-artistico di ognuno di questi beni, occorre far interagire quanto emerge sul piano storico-artistico grazie al censimento in discorso con ulteriori considerazioni relative alle coordinate socio-economiche attuali. L'area della Diocesi di Bologna si presenta infatti vasta e variamente conformata; essa copre un territorio che va dai comuni confinanti di Porretta Terme con la Toscana, di Castel San Pietro Terme con l'imolese, di Cento con il ferrarese e di San Giovanni in Persiceto con Modena. Il territorio si divide inoltre in due aree diocesane differenti dal punto di vista geomorfologico e socio antropologico, chiaramente distinguibili grazie al tracciato della via Emilia, che taglia in posizione pedemontana la Diocesi. L'ampiezza del territorio e la varietà dei contesti socio-culturali costringe a soffermarsi diversamente sulle singole realtà contestuali. Tale approccio

si rivela indispensabile per la lettura del variegato paesaggio extraurbano della Diocesi, ovvero per offrire una chiave interpretativa dell'identità e soprattutto della realtà socio-economica di questi luoghi in vista dell'usurioso e della valorizzazione dei beni ecclesiastici. Sulla distribuzione territoriale derivante dalla divisione creata dalla via Emilia sono stati ad esempio impostati recenti studi<sup>5</sup>, in cui si sceglie di improntare l'analisi delle chiese facendo interagire tra loro le "componenti di natura fisica, storica, sociale, demografica e culturale"<sup>6</sup>.

Su queste premesse si imposta la riflessione su alcune chiese situate nel Vicariato di Sasso Marconi, nella prima zona collinare della valle del Reno, area dotata di una stratificazione insediativa che vanta origini etrusche. Il territorio vicariale oggi conta quarantadue edifici di culto, di cui ventidue sono chiese parrocchiali<sup>7</sup>; in riferimento all'attuale distribuzione amministrativa inoltre, esso coincide parzialmente, tra altre<sup>8</sup>, con le aree dei comuni di Monzuno, Marzabotto, Grizzana Morandi ed in prevalenza con quella di Sasso Marconi. La cittadina diviene il principale centro abitativo dell'area solo a partire dall'Unità, quando il territorio in discorso vive una grande stagione di fioritura urbanistica, già avviata con la costruzione della Strada Porrettana nella prima metà del XIX secolo. Il paese infatti, trovandosi lungo l'asse dei trasporti

fra Bologna e la Toscana, diventa un punto di passaggio obbligato, e questo soprattutto dopo la costruzione della ferrovia (1864). La gestione urbanistico-economica, tutta rivolta ad incentivare lo sviluppo dei centri abitativi lungo queste arterie di comunicazione e a favorire per tramite loro scambi e relazioni, determina le trasformazioni dell'intero territorio e crea le condizioni affinché il comune di Praduro e Sasso, rinominato solo nel 1938 Sasso Marconi, divenga la sede amministrativa, tutta moderna, del territorio. In realtà osservando il medesimo territorio all'epoca fondativa dei principali edifici di culto dell'area, si scopre che questo era disegnato in maniera profondamente differente. In età medievale infatti i principali poli politici ed associativi coincidevano con quelli religiosi. Si fa riferimento alle pievi di Santo Stefano di Pontecchio, di San Lorenzo di Panico, e di Sant'Ansano di Pieve del Pino, rispettivamente situate a Pontecchio Marconi, frazione di Sasso, a Panico, frazione di Marzabotto, e a Pieve del Pino, anch'essa frazione di Sasso Marconi confinante con il comune di Pianoro (Fig.1)<sup>9</sup>. Le pievi fungevano da vero e proprio centro di raccordo e di raccolta della popolazione, dipendevano direttamente dal vescovo ed a loro facevano costante riferimento tutti gli edifici di culto che si trovavano nei rispettivi distretti di pertinenza<sup>10</sup>. Ognuna delle circoscrizioni plebanali delle tre pievi anzidette, coerentemente con la continuità d'uso storico-territoriale, nel corso dei secoli si dota di una

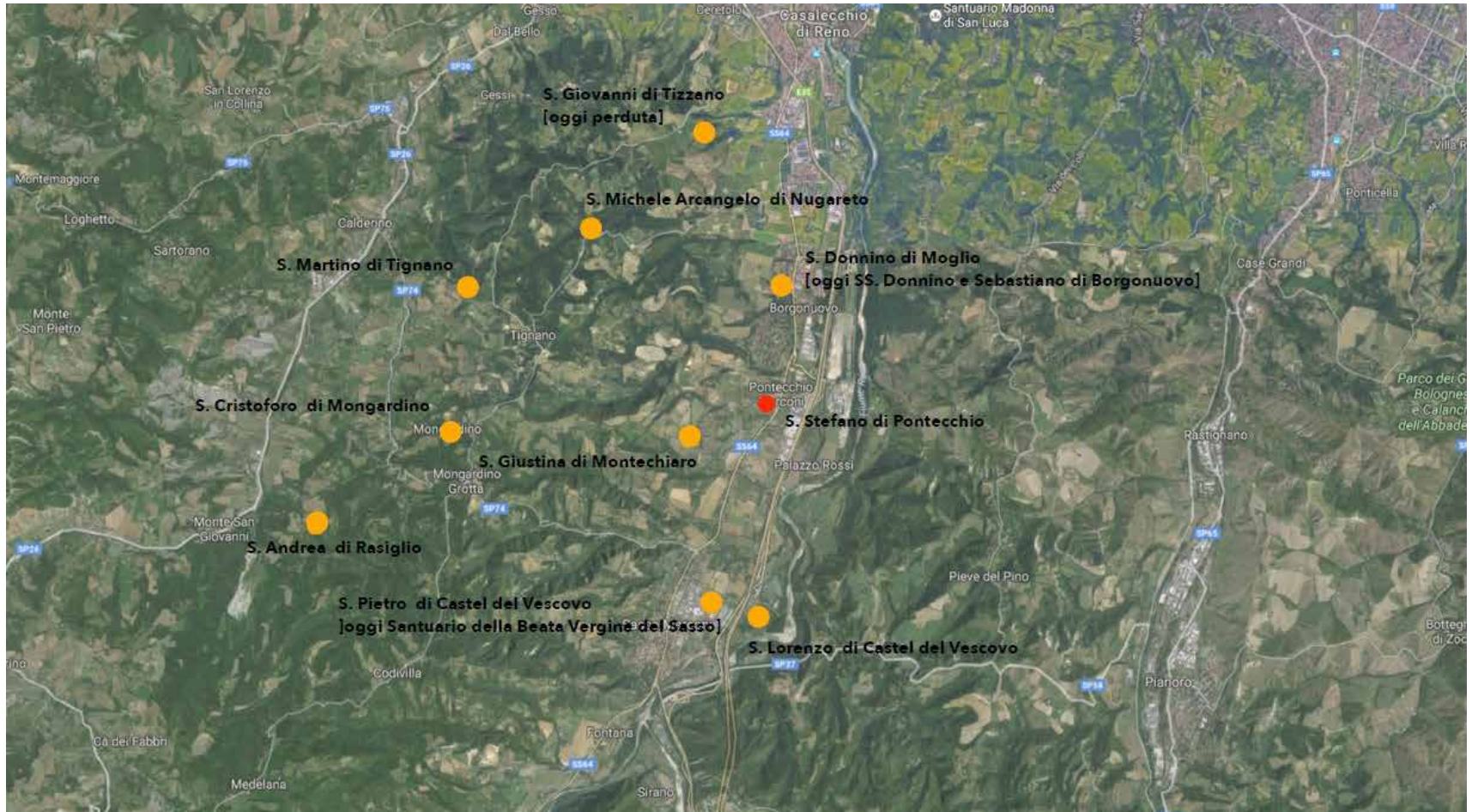


Fig.1 La pieve di Santo Stefano di Pontecchio e le chiese dipendenti ad essa in età medievale (VIII- XV) attualmente individuate nel territorio della valle del Reno grazie ai sopralluoghi e alle indagini archivistiche e bibliografiche condotte in occasione del censimento (elaborazione grafica delle autrici)

propria riconoscibilità, di propri sistemi di collegamento interni e di una peculiare identità, in ragione delle quali da un lato è costruito il sistema, dall'altro si stratificano nel tempo modifiche e trasformazioni, segni del tempo di usi, culture e rapporti con il territorio. Infatti, benché nel corso dei secoli le circoscrizioni subiscano alcune trasformazioni perimetrali, che vedono sostanzialmente il passaggio di una chiesa da una circoscrizione all'altra<sup>11</sup>, è soltanto in epoca contemporanea che si assiste alla più stravolgente campagna di rifacimento degli edifici di culto che qui si insistono, in relazione al loro costituirsi sistema plebanale fin dalla fondazione. Le vicende relative alla pieve di Santo Stefano di Pontecchio ed alle chiese che nascono in dipendenza ad essa ben esemplificano di questo drastico cambiamento. Nel XIII secolo le sussidiarie della pieve erano San Donnino di Moglio (ora San Donnino e Sebastiano di Borgonuovo); San Michele Arcangelo di Nugareto (oggi in rovina); Santa Giustina di Montechiaro; San Martino di Tignano; Sant'Andrea di Rasiglio; San Lorenzo di Castel del Vescovo (ora di Sasso Marconi); San Pietro (ora santuario della madonna del Sasso). Sotto l'episcopato di Gabriele Paleotti la pieve di Santo Stefano di Pontecchio acquista anche San Cristoforo di Mongardino, che infatti nel 1579 inverte l'ingresso da ponente, ossia verso la pieve di Monte San Giovanni a cui apparteneva, a levante, ossia verso Santo Stefano di Pontecchio; dal 1558 è acquisita

dalla circoscrizione di Santo Stefano anche la chiesa di San Giovanni Battista di Tizzano, oggi perduta e di competenza del territorio comunale di Casalecchio.

Diventa allora interessante osservare come percepiscono le trasformazioni territoriali proprie della modernità le chiese della circoscrizione della pieve di Santo Stefano, circoscrizione che nel corso degli ultimi due secoli viene quindi 'decentrata' con l'affermazione del nuovo polo urbano di Sasso Marconi e 'tagliata' dalle nuove arterie.

Le chiese si collocano quasi tutte ad ovest dell'attuale Porrettana: con la costruzione della fondovalle vengono allora private dei rapporti di fruizione e di comunicazione interni e propri della circoscrizione stessa. Queste chiese infatti anticamente sorgevano lungo percorsi frequentati da pellegrini e viandanti, ed avevano ognuna un rapporto privilegiato con la pieve di Santo Stefano, come dimostra l'esempio dell'anticipata inversione del sistema d'accesso della chiesa di San Cristoforo di Mongardino nel XVI secolo. Esse inoltre nel corso dei decenni ricercano ognuna un adattamento con i nuovi percorsi di accesso: la stessa Santo Stefano ad esempio ribalta l'accesso verso la nuova fondovalle Porrettana su commissione della contessa Ersilia Rossi Marsili<sup>12</sup>, erigendo l'abside in luogo dell'antico accesso, come testimonia il confronto tra le immagini del Corty e del censimento (Fig. 2, Fig. 3). I nuclei più distanti

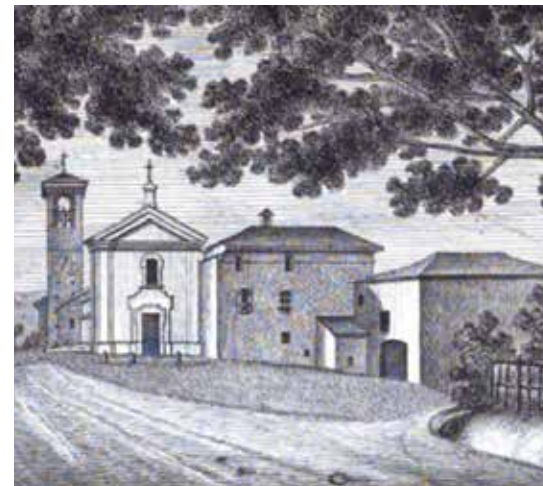


Fig.2 Santo Stefano di Pontecchio (Lit. Corty)

Fig. 3 Santo Stefano di Pontecchio (foto censimento)

dalle moderne arterie e da Sasso Marconi subiscono parallelamente uno spopolamento, che si rispecchia nel destino di alcuni edifici di culto: nel 1986 in attuazione delle disposizioni concordatarie vengono soppresse in questo territorio quasi venti parrocchie<sup>13</sup>; altre sono invece completamente isolate ed in rovina, tra cui la chiesa di Nugareto, le cui mura sono invase da arbusti come ha rivelato la campagna di censimento ad un apposito sopralluogo condotto in forza degli studi storico-archivistici. Inversamente, le chiese che godono della vicinanza al comune amministrativo, come San Donnino di Moglio, ora Borgonuovo, continuano ad essere fruite dalla popolazione: addirittura la chiesa, dopo gli eventi distruttivi della Seconda Guerra Mondiale è riedificata in forme moderne, ma conserva la pala superstite e, facendo errato riferimento ai protagonisti raffiguratevi (come scriverà Giulia Iseppi nelle prossime pagine), rinnova la dedicazione a San Donnino e San Sebastiano di Borgonuovo (Fig.4).

Da queste considerazioni, e dalle indagini condotte in occasione del censimento, sia in sito sia in post produzione, è quindi emerso che le trasformazioni urbanistico-paesaggistiche moderne hanno strappato dalla memoria costruttiva le trame storiche fondative, tanto quelle artistiche quanto quelle antropologiche. Gli edifici di culto da elementi di disegno del territorio, per via del loro carattere di 'condensatori', sono stati infatti 'ridisegnati'

dal territorio, o meglio, da scelte di gestione del territorio e solo grazie al censimento è stato possibile riconoscere i segni di queste trame nella moderna compagine territoriale. Se l'evoluzione e l'adattamento dell'architettura alle esigenze coeve costituiscono il presupposto affinché essa si conservi, davanti al cogente problema del riuso di edifici talvolta ormai privi di valenza sociale, la conoscenza delle trame storiche che li hanno disegnati, di cui quella delle origini fondative non è che solo una, può costituire l'espedito per intraprendere un percorso di valorizzazione che pone al centro gli edifici stessi e la loro storia, riconoscendo e restituendo loro il ruolo di condensatori di 'nuovi' fatti storici, di elementi di disegno del territorio.

**Postille storico-artistiche al censimento. Per uno studio sul Seicento nel vicariato di Sasso Marconi**  
*(Giulia Iseppi)*

Il censimento degli edifici di culto parrocchiali della Diocesi di Bologna va a integrare il lavoro di documentazione sul territorio prodotta in occasione delle passate campagne di schedatura dei beni mobili (CEI OA) e dei beni archivistici (CEI AR), entrambe ancora in fase di completamento e inventariazione. L'approccio interdisciplinare e di approfondimento storico che fin dall'inizio ha distinto i lavori in corso



Fig. 4 Sopra: San Donnino di Moglio (Lit. Corty).  
Sotto: la chiesa dei SS. Donnino e Sebastiano di Borgonuovo allo stato attuale

ha permesso di accostare alla schedatura architettonica una rinnovata osservazione e documentazione dell'arredo interno di ciascuna chiesa. Confermando e arricchendo le banche dati relative agli altri campi di indagine, è stato possibile individuare alcuni casi in cui il carattere poco noto dell'edificio, trascurato dagli studi recenti o scarsamente frequentato da attività di animazione parrocchiale, è contraddetto dalla sua ricchezza artistica interna, che si unisce al ritrovamento di complessi archivistici sconosciuti. L'analisi del contenitore, delle sue trasformazioni e del rapporto con gli edifici (sacri e non) circostanti permette qualche affondo storico artistico, la cui presentazione possa essere propedeutica ad ulteriori approfondimenti futuri sulla ricchezza pittorica e scultorea di determinati bacini della cintura periferica bolognese ancora in attesa di una rilettura complessiva. La riflessione sul valore del bene culturale della periferia, cui l'attenzione del progetto si è particolarmente rivolta, si giova oggi di alcune esperienze pregresse assai significative, in cui la campagna di censimento sul nostro territorio si è tramutata in una preziosa occasione di studio e di approfondimento storico e storico-artistico finalizzato alla valorizzazione del patrimonio, con particolare riferimento a quei contributi hanno cercato di ricostruire un quadro artistico provinciale che, come quello bolognese, può partire solo dalla struttura ecclesiastica capillare che da secoli lo

connota<sup>14</sup>.

Il radicamento parrocchiale, con i conseguenti interventi architettonici che hanno interessato soprattutto le chiese dei vicariati foranei, ha portato a significative trasformazioni di quel tessuto ecclesiale medievale imperniato sulle pievi, e testimonia la relazione che l'edificio di culto intrattiene con il processo di modernizzazione dell'area in cui esso nasce e si sviluppa. Gli interventi di restauro o di riedificazione delle chiese che sono stati sopra ripercorsi rendono conto tuttavia di un sistema che, allo stadio attuale, spesso non trova più alcuna corrispondenza dal punto di vista decorativo interno.

I beni mobili che questi oggetti contengono, rappresentati dagli arredi sacri e dalla suppellettile di cui il singolo edificio si abbellisce nelle sue diverse fasi storiche, per la maggior parte censiti dall'Ufficio amministrativo diocesano (<http://www.beweb.chiesacattolica.it>), in questa occasione sono stati presi in considerazione nella loro consistenza globale all'interno del vicariato di Sasso Marconi. Si può notare, in via del tutto preliminare, come gli interni delle chiese di questo comprensorio pedemontano presentino un patrimonio pittorico, con particolare riferimento alle pale d'altare, fiorito in gran parte in pieno Seicento. Nonostante qualche dispersione, l'insieme si è conservato quasi sempre in loco o ha subito minimi spostamenti in seguito alla demolizione di edifici minori adiacenti, ma

rimane scarsamente noto agli studi.

Alle cronache che ripercorrono la storia *ab antiquo* (dal *Dizionario corografico* di Serafino Calindri del 1781 ai volumi editi da Enrico Corty 1844-1851), necessari punti di avvio allo studio delle chiese della Diocesi bolognese, per questa sezione territoriale si sono aggiunti, in anni recenti, importanti contributi singoli basati spesso sull'analisi di materiale d'archivio<sup>15</sup>. Nel corso di questo censimento sono stati rinvenuti altri complessi archivistici di cui non si aveva notizia o ritenuti perduti, che sebbene abbiano numerose lacune permettono di ripercorrere brevemente la storia degli arredi interni delle chiese.

Fra le evidenze monumentali più significative spicca il complesso di San Lorenzo, che sorgeva al centro dell'antico borgo fortificato di Castel del Vescovo, residenza suburbana della curia bolognese almeno a partire dal XIII secolo. Gli studi sono tuttora concentrati soprattutto sulla vicina chiesa di San Pietro, che ospita il santuario della Madonna del Sasso, secolare punto di riferimento liturgico della comunità che oggi sorge nel centro religioso e amministrativo di Sasso Marconi<sup>16</sup>. Ma fino al 1605 il santuario dipendeva dalla parrocchiale di San Lorenzo, oggi piccola chiesa lontana dall'aggregato cittadino, ma sede di una comunità assai viva, che doveva aver assunto in epoca moderna un ruolo non secondario nell'amministrazione del territorio e nella prassi religiosa quotidiana. Basta soffermarsi brevemente sulla preziosa



pala d'altare, rappresentante la *Madonna del Rosario e i santi Lorenzo e Lucia* (Fig.5). Le guide sette-ottocentesche recano un'attribuzione tradizionale a Francesco Albani, poiché la famiglia possedeva un potere nei dintorni della chiesa, nel comune "di Battidizzo in luogo detto Pulega"<sup>17</sup>, avanzando frettolosamente anche il nome di Bartolomeo Gennari, ma il dipinto oggi non trova ancora un approdo attributivo<sup>18</sup>. Gli Albani acquistano i diritti sul terreno a partire dal 2 agosto 1608, e questo dovette incrementare notevolmente la familiarità con la chiesa di San Lorenzo, ma nessuna nota rimanda al dipinto prima del 1691, dove "un quadro in tela, nel quale è dipinta in alto la B.V del Rosario, a mano destra S. Lorenzo, et a meno sinistra S. Lucia" si trova "in faccia a d.to Altare [maggiore]"<sup>19</sup>, nel luogo dell'antico coro; nell'elenco dell'anno 1700 è posizionato nel coro "con due finestre, con ferriate e vetriate, e sue colonnine (...) Intorno a d.to quadro vi è un ornamento di legno in colonne intagliate color turchino, e profilato d'oro"<sup>20</sup>. Nel 1815 e una seconda volta nel 1839 il dipinto è oggetto di alcuni interventi di pulitura e generico "accomodamento", documentati dalle note spese e da una colletta parrocchiale per l'abbellimento dell'area presbiterale<sup>21</sup>, che fu poi completato nel 1855<sup>22</sup>. Se il nome di Albani fra le carte non è elemento sufficiente per l'attribuzione del dipinto, è da notarne l'alta qualità pittorica che investe soprattutto i due santi, impegnati

in una gestualità dal ritmo placido ma saldo e inseriti con elegante senso plastico in un paesaggio ricondotto ad elementi locali che simboleggiano un'appartenenza (la sagoma lontana del castello vescovile). Albani non è poi presente solo come affittuario ma rimangono tracce documentarie di una sua produzione<sup>23</sup>, per quest'area intorno al Sasso, che in generale era divenuta meta privilegiata dagli artisti bolognesi, attirati sia dall'itinerario devozionale sia dalla bellezza paesaggistica della collina. Il Santuario del Sasso, totalmente riedificato dopo l'ultima guerra, era ricco di opere eseguite a cavallo fra Cinque e Seicento: Giovanni Andrea Donducci, Il Mastelletta (Bologna, 1575-1655), vi lasciò un *San Rocco* e un *San Sebastiano* (distrutti)<sup>24</sup>; in una delle due cappelle incavate nella parete rocciosa del santuario, si trovava un Crocifisso *pictus a muro*, sotto il quale vi era un sottoquadro con *Santa Lucia* che l'inventario della visita Boncompagni dava al Guercino, donato dalla famiglia Albergati e oggi non rintracciabile<sup>25</sup>. Nella vicina chiesa di San Martino di Battidizzo, accanto a casa Albani, l'altare maggiore ospita una tela ad olio con *San Martino, San Filippo Neri e Santa Teresa*, riferita sempre alla cerchia dei Gennari<sup>26</sup>. Non si possono, per ora, avanzare ipotesi attributive sulle opere che giungono tutte, in anni poco distanti fra loro, ad arricchire gli altari di chiese limitrofe, ma non sarà privo di interesse ricordare come quest'area pedemontana si fosse



Fig. 5 Chiesa di San Lorenzo Castel del Vescovo, pala d'altare (foto delle autrici)

culturalmente rinvigorita per mezzo di alcune presenze illustri fin da inizio Seicento, primo fra tutti il giurista e poeta accademico Claudio Achillini (1574-1640), proprietario di villa “delle Torrette”, che nei suoi componimenti poetici univa il carattere sacrale alla bellezza del paesaggio attorno al fiume Reno<sup>27</sup>; inoltre alcuni esponenti del ceto nobiliare, come il conte Giulio Pepoli che nel 1607 aveva il giuspatronato della chiesa; il conte Antonio Ranuzzi, che nel 1645 acquista i diritti su un terreno nell’area dell’antico Borgo sotto la parrocchia di San Pietro, seguito nel 1659 dal “Cardinal Facchinetti” (Cesare, si presume, 1608-1683)<sup>28</sup>.

Risalendo la collina dalla strada statale Porrettana, sul versante opposto alla piana di San Lorenzo si trova, fra i caseggiati della moderna Borgonuovo, la nuova chiesa dei Santi Donnino e Sebastiano di Moglio, antica frazione la cui chiesa, dedicata a San Donnino martire, era soggetta al plebanato di Pontecchio<sup>29</sup>. L’edificio attuale, di recente costruzione, porta una doppia denominazione che secondo Mario Fanti sarebbe il frutto di una sovrapposizione fra la figura di San Donnino e quella di San Rocco, quest’ultima presente accanto a San Sebastiano nell’unica tela antica che si è salvata dalla distruzione bellica, e che da allora è stata collocata in chiesa in posizione preminente su un cavalletto di fianco all’altare (Fig.6). La tela risale verosimilmente agli anni dell’epidemia di peste del 1630<sup>30</sup>

anche se non se ne conosce la collocazione originaria: se la pala d’altare, perduta, rappresentava i santi Donnino, Antonio abate e Carlo Borromeo (che, canonizzato nel 1610, costituisce probabilmente termine post quem per la datazione), le cappelle laterali erano dedicate alla Vergine e a San Sebastiano. Si può presumere facesse parte degli arredi di quest’ultima cappella, ma il primo inventario che la menziona (1634) cita sull’altare una “tavolla con la Madonna e tre santi, cioè S.to Sebastiano, S. Rocco e S.ta Barbara”<sup>31</sup>; di quest’ultima non c’è traccia, anche se nel 1644 l’altare è chiamato “dei Santi Sebastiano e Rocco”, che nel 1732 diventa “altare del Crocifisso”, per via del grande crocifisso di stucco che sovrasta le immagini dipinte di San Sebastiano e San Rocco, a queste date identificabili presumibilmente già con il nostro dipinto, che rimane così posizionato, in modo verosimile, fino alla demolizione dell’edificio<sup>32</sup>. Sarà forse utile ricordare, infine, che alla parrocchia di Moglio venne unita, fin dal 1555, la vicina chiesa di Santa Giustina di Montechiaro. Ricostruita nel corso del Settecento, ha conservato sull’altare maggiore una bella pala con la *Beata Vergine, Santa Lucia e Santa Giustina*, di anonimo bolognese del XVII secolo.

Il versante culmina con la piccola ma nota frazione di Mongardino. La chiesa accoglie il visitatore da lontano, e gode di una qualità paesaggistica straordinaria, anche se l’edificio



Fig. 6 Chiesa di Borgonuovo, interno

Fig. 7 San Cristoforo di Mongardino, pala d’altare (foto delle autrici)

è frutto di un rifacimento ottocentesco, promosso dalla contessa Ersilia Rossi, moglie di Luigi Ferdinando Marsigli e residente a Sasso Marconi, che ingrandì la cappella maggiore dell'edificio precedente, risalente alla prima metà del Cinquecento. Quella chiesa, di cui oggi rimangono probabilmente intatti solo i muri perimetrali, sorge sopra le rovine di un antico oratorio dedicato a san Martino<sup>33</sup>.

Sull'altare maggiore campeggia una pala di modeste dimensioni (olio su tela, cm 154x210), che rappresenta la *Vergine e il Bambino con i Santi Cristoforo e Martino*, realizzata nel 1619, che andò forse a sostituire un'immagine leggermente più antica (Fig.7)<sup>34</sup>. La compresenza dei due santi testimonia l'accorpamento fra le due antiche parrocchie di San Cristoforo di Montefrascone e di San Martino degli Aigoni, rievocato anche nella dedizione dell'oratorio su cui sorge la chiesa<sup>35</sup>. L'opera è oggetto di un'attribuzione generica proveniente da una tradizione scritta, verosimilmente errata, che deriva dal cartiglio dipinto:

D [omin] US SERAPH [in] US MARESC.S  
PRO D[omin]a Dom[inica] CaVARA  
1619

L'estensore della scheda del 1851 nel volume del Corty, sulla scorta del *Dizionario* del Calindri, credette di leggersi il nome del pittore, un certo "Mariscotti" mai

identificato<sup>36</sup>. Converrà concentrarsi non sulla personalità artistica, quanto sulla presenza dei due stemmi in evidenza che sono, con buon margine di sicurezza, i simboli araldici della famiglia Marescotti e Cavara, cui fa riferimento il cartiglio. Il conte Serafino Marescotti era parrochiano di Mongardino e il 12 Ottobre 1609 vi seppellisce la moglie<sup>37</sup>, con diritto sulla cappella di Sant'Antonio abate attestati ancora nella prima metà del Settecento<sup>38</sup>. In chiesa si conservano altri esempi scuola bolognese del '600, come il *San Francesco in estasi* (cm 111x152), copia dal noto esemplare di Guido Reni (Fig.8), presente nell'inventario BeWeb ma di provenienza ancora ignota; insieme al *San Vincenzo Martire* (cm 132x184) appeso sopra la porta che collega la chiesa alla cappella feriale, derivazione in piccolo dall'originale di Ludovico Carracci, costituisce esempio mirabile di copia antica dei capolavori dei grandi maestri, che ornavano chiese e oratori del contado. La loro assenza in tutti gli inventari rintracciati fino al più recente (1910)<sup>39</sup>, rende alta la probabilità che essi provengano dagli oratori adiacenti demoliti o distrutti nel corso del Novecento.

In chiesa è presente anche un *Sant'Antonio Abate*, delle dimensioni di un sottoquadro o di un pannello laterale: l'antica chiesa di Mongardino aveva un altare dedicato al santo, e allo stesso culto era dedicato un sacello che sorgeva presso la "Grotta", una spelunca poco lontana vicino alla quale sorgeva una locanda



Fig. 8 Guido Reni (copia da), San Francesco in estasi (foto delle autrici)

e un ospizio per viandanti che passavano da Mongardino verso la montagna<sup>40</sup>. Dipendente dall'ospitale era un sacello arricchito da un *Sant'Antonio Abate* assegnato dalle cronache a Leonello Spada (1576-1622): il quadro, stimato ancora sul luogo nell'Ottocento, è oggi irreperibile, e il complesso è di proprietà privata<sup>41</sup>. È possibile, infine, che il quadro con *San Francesco di Paola* oggi sul primo pilastro destro della chiesa provenga dal piccolo oratorio settecentesco a esso dedicato a Ca' Fortuzzi e lasciato in eredità alla parrocchia da don Gaetano Castellari nel 1829<sup>42</sup>.

La compartecipazione di due famiglie nobili bolognesi alla decorazione di una chiesa che oggi passa inosservata ma che nel Seicento doveva essere al centro di diversi interessi espressi attraverso azioni di patronato o di animazione liturgica<sup>43</sup>, getta un ponte con la cultura cittadina ed è solo uno degli esempi di un assetto decorativo che informa all'interno le chiese di questa vallata e allo stesso tempo le collega fra loro. Questi beni d'arredo, che rischiano ancora la rovina e l'anonimato, fanno riflettere sul ruolo che la storia dell'arte può avere all'interno di un censimento architettonico: testimoni di un momento sociale e artistico di grande intensità e ricchezza per Bologna, queste opere sono episodi di committenza che si connettono con un tessuto insediativo non solo ecclesiale che interessò l'area locale, testimoniando, a livello visivo, un frammento di storia comunale

caratterizzata dalla presenza di ville e oratori privati annessi. Lo studio di queste chiese non può essere disgiunto da questo radicamento signorile e alto borghese in quanto esse, pur rette da un'amministrazione parrocchiale, in alcune fasi diventano quasi cappelle private al servizio di una schiera ben documentata di patroni e mecenati residenti nell'area dell'odierna Sasso Marconi che ne rivitalizzano socialmente e culturalmente le singole realtà. La grave perdita degli archivi di alcune chiese del comprensorio, di cui si è avuta conferma durante il censimento (in particolare Moglio e Nugareto) non può essere colmata, ma una parziale risorsa alternativa può essere forse trovata nell'avviare un approccio dialettico e sinottico nella lettura interpretativa di questi edifici e dei loro episodi decorativi, che non furono solo organismi parrocchiali ma bacini di scambi sociali e artistici fra committenti illustri. Riportare a galla, attraverso i documenti testuali e pittorici, questo sistema, può forse fornire una prima proposta di valorizzazione culturale di questi edifici.

Il censimento ha dunque fatto emergere da un lato alcune fragilità, come una morfologia alterata o degradata dei beni, specchio di quanto la comunità si riconosca (o rifiuti di riconoscersi) nei beni stessi. D'altro lato si devono assegnare a questi edifici anche inespresse potenzialità: osservare l'oggetto all'interno di un sistema di volta in volta

individuato permette di cogliere nuove prospettive di conoscenza e valorizzazione di questi beni. Accreditati studi derivati da passate campagne di censimento hanno chiarito il concetto di valorizzazione, da vedere in connessione con lo studio del contenuto storico e artistico delle chiese; nell'ambito di una riflessione specifica sul futuro utilizzo dell'edificio di culto in un contesto periferico come l'area dell'odierna Sasso Marconi, densamente popolata ma sede di numerose chiese che ai dati recenti risultano isolate, prive di animazione parrocchiale, o addirittura chiuse e officiate solo in alcuni giorni dell'anno, e in un'epoca contemporanea che vede un certo calo di vocazioni alla vita consacrata, la valorizzazione della chiesa come bene culturale deve, a nostro avviso, passare attraverso la creazione di un sistema che, variando nello spazio e nel tempo, tenga conto del legame con la struttura ecclesiastica, e con gli interessi dei privati insediati sul territorio. Più di tutto, non si può pensare a un recupero senza una fase conoscitiva, perché l'identità dell'oggetto prevalga anche nelle ipotesi di riuso in modo da non rapportarsi all'oggetto con autorietà, ma lasciando l'oggetto stesso, con le sue trame, al centro.

## Note:

## Abbreviazioni:

AAB, Archivio Arcivescovile di Bologna

APM, Archivio Parrocchiale di Mongardino

APSL, Archivio Parrocchiale di San Lorenzo di Sasso Marconi

Rivolgiamo un particolare ringraziamento al prof. Luigi Bartolomei, che con tenacia ha tenuto la guida del gruppo di ricerca e di censimento; ringraziamo inoltre quanti hanno permesso la stesura di questo saggio, ed in particolare i parroci don Edoardo Magnani (Mongardino) e don Paolo Russo (San Lorenzo di Sasso Marconi); il personale dell'Archivio Arcivescovile di Bologna.

1. Nella fase iniziale il progetto è stato affidato al Dipartimento di Architettura dell'Università di Bologna, Alma Mater Studiorum, sotto la direzione scientifica del prof. Luigi Bartolomei, con la collaborazione scientifica della prof.ssa Maria Beatrice Bettazzi e dell'arch. Alberto Bortolotti; dal 2014 al 2015 il gruppo è stato formato, oltre alle scriventi, dall'ing. Tommaso Cavazza, dal dott. Edoardo Manarini e da Andrea Zangari

2. Enrico Corty, *Le chiese della diocesi di Bologna ritratte e descritte*, Lit. Marchi e Corty, Tip. di San Tommaso d'Aquino, Bologna 1844-1851, 4 voll

3. Il censimento architettonico si affianca a quello precedentemente condotto per opere mobili. Questa suddivisione, coerente con una percezione analitica del patrimonio, permette anche di far interagire le diverse competenze per completezza d'indagine inserendo annotazioni nelle schede su evidenze pittoriche, scultoree e archivistiche, e per avere un confronto con il censimento di opere mobili. I dati del censimento sono liberamente consultabili on-line

4. Cfr. E. Corty (cit., vol. I, scheda 92); si rimanda alla scheda del censimento <http://www.chiesaitaliane.chiesacattolica.it>

5. Claudia Manenti (a cura di), *Il territorio montano della diocesi di Bologna: identità e presenza della chiesa: urbanistica, sociodemografia, edifici di culto e pastorale nel paesaggio di un'area collinare e montana*, Alinea, Firenze 2009

6. Ibidem., p. 18

7. Il numero delle chiese parrocchiali è ripreso da A. Benassi (a cura di), *Annuario diocesano*, Mig, Bologna 2016, p. 74; il numero degli edifici di culto fa invece riferimento agli edifici di culto censiti nel vicariato

8. Alcune case religiose sono situate entro i comuni di Gaggio Montano, Lizzano in Belvedere, Porretta Terme e Vergato; nel testo si fa riferimento ai comuni entro i cui confini territoriali si trovano chiese parrocchiali del Vicariato di Sasso Marconi

9. Sulle pievi si cfr.: Paola Foschi, Paola Porta e Renzo Zagnoni, *Le pievi medievali bolognesi (secoli VIII-XV). Storia e arte*, a cura

di Lorenzo Paolini, Bononia University Press, Bologna 2009. In particolare, per la pieve di Santo Stefano di Pontecchio, cfr. pp. 479-482; per la pieve di Pieve del Pino cfr. pp. 329-336; per la pieve di San Lorenzo di Panico cfr. pp. 370-377

10. Oltre al testo su citato, sulla definizione e sul ruolo delle pievi si cfr.: Leardo Mascanzoni, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica*, 2 voll., Dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna, Bologna 1988-1989; Renata Salvarani, *Pievi del Nord Italia: cristianesimo, istituzioni, territorio*, Banco Popolare – Gruppo Bancario, Verona 2009

11. Cfr.: P. Foschi, P. Porta e R. Zagnoni, cit. 2009, pp. 479-482

12. A. Martelli, *Mongardino. Storia e leggenda nell'appennino bolognese*, Bologna 1973, pp. 53-64

13. A. Benassi (a cura di), cit. 2016, p. 170

14. In questa direzione vanno le campagne di rilevamento della Sovrintendenza ai beni artistici e storici, in seguito alle quali è uscita la *Carta generale dei beni culturali e naturali del territorio della provincia di Bologna*, Bologna 1977; inoltre *Territorio e conservazione: proposta di rilevamento dei beni culturali immobili dell'Appennino bolognese: atti della campagna di rilevamento dei Beni culturali e artistici dell'Appennino*, Bologna 1972; fondamentale è stato il Rapporto della Soprintendenza ai beni artistici e storici per le province di Bologna, Ravenna, Ferrara e Forlì che ha dato vita alla mostra *Chiesa città campagna: il patrimonio artistico e storico della chiesa e l'organizzazione del suo territorio*, a cura di Andrea Emiliani, Bologna 1981; negli anni '90 il programma di ricerca SACER, sullo studio dell'edilizia religiosa della diocesi promosso dall'Assessorato ai beni culturali della Provincia, ha prodotto a corredo il volume di Mario Fanti, *Chiese e parrocchie del contado di Bologna. Bibliografia 1700-1992*, Bologna 1992, indispensabile strumento di lavoro che unisce fonti relative all'edificio e ai beni mobili, con bibliografia precedente

15. Cfr. Silvia D'Altri, *Sasso Marconi e dintorni. Guida alle chiese e agli oratori*, Costa, Bologna 1999; Luciano Bondioli e Giancarlo Dalle Donne (a cura di), *Sasso Marconi "Progetto 10 righe": storia natura cultura: esperienze e progetti*, Atti della giornata di approfondimento (Sasso Marconi 1999), 2004

16. Si vedano Giovanni Battista Comelli, *La rupe e il santuario del Sasso*, Atesa, Bologna 1974; Mario Fanti et al., *Un antico santuario del bolognese. La Madonna del Sasso (1283-1983)*, Tamari, Bologna 1985; Marina Dell'Omo, Fiorella Mattioli Carcano, Alfredo Papale (a cura di), *Madonna del Sasso. Il santuario e la rupe: storia, arte e devozione*, Interlinea, Novara 1988; Manuela Rubbini, *Il Borgo del Sasso tra Medioevo e contemporaneità*, Studio Costa, Bologna 1999. Da tali contributi si desumono anche notizie su San Lorenzo e sul castello del borgo

17. Il documento di enfiteusi perpetua, che cita Francesco insieme al fratello Domenico e al padre Agostino, si trova in APSL,

*Legati e messe varie* (vol.1), *Investitura e locutione enfiteutica fatto dal rettore di S. Lorenzo di Castello del Vescovo a Domenico e fratelli Albani di una pezza di terra di tor.2 ca nel comune di Battidizzo in luogo detto a Pulega; paga L. 2.20 e infra*, p. 1

18. G.F. Rambelli in *Le chiese parrocchiali della diocesi di Bologna ritratte e descritte*, 1844-1851, tip. E. Corty, vol 2, scheda 53

19. AAB, *Miscellanee Vecchie*, n. 280, *San Lorenzo Castel Vescovo, Visite pastorali 16-18, Inventario delli beni stabili e mobili, e suppellettili spettanti alla chiesa parr.le di S. Lorenzo di Castel del Vescovo, 1691*; Idem, *Inventario dei beni stabili e mobili*, 25 Giugno 1692

20. AAB, *Miscellanee vecchie*, 280, *Visite pastorali 16-18, San Lorenzo castel del Vescovo, Inventario dei beni stabili e mobili*, 1700; Idem, *Inventario generale di questa chiesa*, 1747, c.1; APSL, *Legati e messe varie* (vol.1), *Inventario della chiesa di San Lorenzo ordinato da sua Em.za il cardinale il sig. Carlo Opizzoni Arcivescovo in occasione della visita pastorale del 22 Luglio 1828*

21. APSL, *Legati e messe varie* (vol.2), *Spese straordinarie della chiesa, ad annum*; APSL, *Legati e messe varie, Nota spontanea de' vari devoti parrocchiani per accomodare l'ancona del santo titolare, l'altare maggiore, ed imbiancare il campanile*, 1839

22. In quell'anno arriva il nuovo altare, proveniente dalla chiesa di San Nicolò degli Albari a Bologna, cui si diede una "rinfrescata". Cfr. APSL, *Legati e messe varie* (vol.2), *Spese straordinarie della chiesa, ad annum*

23. Nel catalogo ragionato dell'artista si riporta una citazione di Marcello Oretti a proposito di una pala d'altare per la cappella privata di La Querzola, poi palazzo Caprara, luogo che potrebbe coincidere con la casa di proprietà dell'Albani stesso. Cfr. Catherine R. Puglisi, *Francesco Albani*, Yale University Press, New Haven London, 1999, p. 225

24. Gli inventari della fine de XVII secolo menzionano due pitture ai lati dell'altare del Rosario, un San Rocco e un San Sebastiano, che secondo Marcello Oretti Mastelletta avrebbe realizzato durante una delle sue frequenti soste al Sasso. O. Tassinari Clò in Fanti et al, cit. 1985, p. 110

25. Cfr. Mario Fanti et al, cit. 1985, Cit. pp. 111-112

26. Nelle recenti pubblicazioni che menzionano la pala Filippo Neri, pienamente riconoscibile da abito e giglio in mano, viene scambiato per san Filippo Benizi. L'oratorio compare insieme a santa Teresa d'Avila ai lati del patrono della chiesa, in adorazione del Padre Eterno in gloria, che compare nella parte alta del dipinto, che si configura come un brano di devozione nei confronti dei santi fondatori di importanti ordini religiosi, canonizzati insieme nel 1622 da Gregorio XV, protagonisti per eccellenza della Controriforma

27. Si veda O. Tassinari Clò, Un "concorso di infinito popolo", in M. Fanti et al., Cit. 1985, pp. 90-91. Su Achillini, celebrato docente di diritto e poeta della cerchia di Giovan Battista Marino, audite di Alessandro Ludovisi prima a Bologna poi a

Roma nella curia papalina, e sui suoi rapporti con l'Università e le accademie bolognese si vedano gli studi di Angelo Colombo, *Tra incogniti e Lincei: per la biografia di Claudio Achillini (1574-1640)* in Carmine Jannaco e Uberto Limentani (a cura di), *Studi Secenteschi*, Olschki, Firenze 1985, pp. 141-176; *Due schede per la biografia di Claudio Achillini*, in "La Bibliofilia", 1986-1987, Landi, Firenze, pp. 253-262; *I riposi di Pindo: studi su Claudio Achillini (1574-1640)*, Olschki, Firenze 1988. Albani e Achillini si conoscevano ed è testimonianza della loro frequentazione un perduto ritratto che l'artista fa al poeta, documentato, sebbene non si conoscano le circostanze e il luogo in cui esso sia stato realizzato. Cfr. C. Puglisi, cit. 1999, p. 224

28. APSL, *Legati e messe varie* (vol.1), *Inventario..cit.*, 1828, cfr. infra, *Nota delle scritture appartenenti al beneficio parro.le di San Lorenzo*

29. Moglio, toponimo di origine romana, designava una piccola località dotata di chiesa parrocchiale, nominata per la prima volta nel 1262 e dedicata a San Donnino, martire il cui culto è legato al territorio di Parma e Fidenza e si è poi esteso lungo la via Emilia; sottoposta alla pieve di Pontecchio, nel corso del Quattro e del Cinquecento si trova in stato di semi abbandono, per vivere poi nei due secoli successivi, con nuovi lavori di ristrutturazione, un periodo di ricchezza liturgica e decorativa. Per la storia della località e della chiesa si veda M. Fanti, *La nuova chiesa di Borgonuovo*, Bologna 1986, pp.5-20

30. L'inventario del 1622, assai dettagliato, non menziona né l'altare né i suoi arredi, che invece sono elencati nel 1634

31. AAB, *Miscellanea Vecchie*, 282, S. Donnino di Moglio, *Visite pastoriali 16-18, Inventario dei beni stabili e mobili della chiesa di San Donnino di Moglio*, 1634

32. Idem, *Inventario dei beni stabili e mobili..*, 1644; *Inventario dei beni stabili e mobili..*, 1732; *Inventario dei beni stabili e mobili..*, 1756; *Inventario dei beni stabili e mobili ..*, 1772. Moglio è dunque un singolare caso di culto del santo che non corrisponde al culto dell'immagine, dove la sovrapposizione di Sebastiano su Donnino ha permesso la continuità del culto stesso e la sopravvivenza della comunità montana agli avventi bellici

33. Secondo le fonti, la primitiva chiesa di San Cristoforo sorgeva nella vicina località di Montefrascone, a sud-ovest di Mongardino, e fu quasi distrutta da un enorme frana che obbligò a spostare, a cavallo fra XV e XVI secolo, la sede parrocchiale nel sito attuale; la chiesa di San Martino di Sasso degli Aigoni, nominata nell'elenco nonantolano del 1366, era collocata probabilmente nella frazione di Lagune, ma già alla fine del XIV secolo non viene più nominata. La ricostruzione delle antiche ubicazioni, tramandata dal Dizionario del Calindri e condivisa dal Corty, è riportata in A. Martelli, *Mongardino. Storia e leggenda nell'appennino bolognese*, Bologna 1973, pp. 53-64

34. La visita parrocchiale di Alfonso Paleotti ordina nel 1592

"che si facci un'Ancona all'Altare, ovvero che si rinovino le figure".

APM, *Beneficio Parrocchiale dal 1754 al 1909, Visite pastorali a Mongardino*, dal 1567, fascicolo rilegato, *Die 20 Augusti 1592*

35. Il dipinto, assente nell'inventario BeWeb, è stato restaurato nel 1982 insieme ad altre tele presenti in chiesa nel corso di una campagna diretta dalla Soprintendenza: ciascun dipinto è stato oggetto di intelaiatura, pulitura del colore e successivi rattoppi, e un generale restauro pittorico della superficie. In archivio si conserva la relazione finale, che fornisce anche le misure delle opere senza cornice. Cfr. APM, *Varie chiesa e beneficio, Amministrazione 1967-1988*, Busta 1, *Restauro quadri vari*, fascicolo fogli sparsi

36. Non può essere ricollegato, a una prima lettura stilistica, a quel Bartolomeo Marescotti educato alla scuola di Guido Reni e attivo a Bologna e provincia, dal catalogo tuttora molto scarno, ma dal quale si evince una netta differenza d'impostazione e qualità pittorica. La tesi del Corty viene poi ripresa anche dalla critica recente. Cfr. G. Roversi, *Mongardino e i suoi dintorni attraverso i secoli*, Bologna 1968, p. 25; A. Martelli, cit. 1973, pp. 71-74

37. APM, *Liber pro describ.is nos.is defunctor. Ecclesiae SCristophori de Montefrascone*, dal 1575, adi 12 Ott. 1609

38. APM, *Beneficio parrocchiale dal 1754 al 1909, Visite pastorali a Mongardino*, 13 Luglio 1732

39. Fino a quell'anno in chiesa ci sono due altari laterali, dedicati alla Vergine e sant'Antonio Abate, il primo ornato da una nicchia con statua, il secondo con un dipinto che potrebbe essere quello di fattura settecentesca collocato nella parete destra. APM, *Beneficio Parrocchiale dal 1754 al 1909, Inventario*, 1884, p. 2, e *Idem*, 1910 circa, s.p.

40. G. Roversi, cit. 1968, p. 19

41. Nessun riferimento a un suo dipinto commissionato nell'area intorno al Sasso compare nel catalogo delle opere a cura di Elio Monducci et al, *Leonello Spada (1576-1622)*, Credem, Reggio Emilia 2002

42. Il dipinto non figura negli inventari precedenti poiché sull'altare c'era...L'oratorio, che si trovava sulla strada per san Nicolò delle Lagune, è stato inglobato nell'attuale villa Busi, Cfr. G. Roversi, cit. 1968, p. 26

43. Dal libro dei morti si desume che facevano riferimento alla chiesa per seppellire i loro morti, almeno dai primi anni del 1600, un ramo dei Fortuzzi (la prima nota è del 10 Maggio 1606), e dei Davia. Cfr. APM, *Liber pro describ.is..cit.*, ad annum

## ***“Intrusioni” d’arte contemporanea in edifici di culto: la Calamita Cosmica presso l’ex chiesa della Santissima Trinità in Annunziata di Foligno***

## ***“Intrusions” of contemporary art in places of worship: the “Calamita Cosmica” in the ex church of Santissima Trinità in Annunziata in Foligno***

*Calamita Cosmica è il nome dato dall’artista Gino De Dominicis ad una scultura che rappresenta uno scheletro di dimensioni monumentali. Nel 2011, dopo vari spostamenti, l’opera è stata acquistata dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Foligno e collocata all’interno dell’ex chiesa della Santissima Trinità in Annunziata di Foligno. L’intervento rappresenta un particolare esempio di rifunzionalizzazione di uno spazio liturgico, concepito nell’ottica del perfetto collocamento di una singola opera d’arte e in vista di un’ottimale presentazione al pubblico. A fronte dell’analisi di esperienze simili, si propongono alcune riflessioni riguardanti il recupero di edifici di culto come contenitori d’arte contemporanea e sulla convivenza di quest’ultima con il contesto sacro.*

*Calamita Cosmica is the name that the artist Gino De Dominicis gave to one of his sculptures representing a gigantic skeleton. In 2011, after several relocations, the Fondazione Cassa di Risparmio di Foligno bought the work of art and placed it into the old church of Santissima Trinità in Annunziata in Foligno. This intervention represents a particular example of re-using an ecclesiastical space, where a single work found a perfect location and an appropriate exhibition strategy. After the analysis of similar experiences, this paper proposes a consideration about the reuse of churches as contemporary art galleries and about its coexistence with the sacred place.*



**Francesco Di Lorenzo**

Architetto e dottore di ricerca in Conservazione dell’Architettura. Ha scritto articoli riguardanti il restauro architettonico e la conservazione dei resti archeologici. Svolge ricerche sulla storia urbana, con particolare interesse al tema delle tipologie edilizie e dei piani di recupero.



**Diana Lapucci**

Architetto. Dottoranda della School of Advanced Studies di UNICAM (titolo della ricerca: Computerized management of the energy efficiency of public housing: a tool for public administrations and companies), ha scritto articoli sulla metodologia di studio per l’efficientamento energetico degli edifici storici.

Parole chiave: **Rifunzionalizzazione; Museo; Arte; Conservazione; Esposizione**

Keywords: **Re-Use; Museum; Art; Conservation; Exposition**

Dall'aprile 2011 l'ex chiesa della Santissima Trinità in Annunziata di Foligno ospita la *Calamita Cosmica*, opera di Gino de Dominicis, artista contemporaneo dall'indole schiva ed enigmatica, tra i più celebrati degli ultimi decenni<sup>1</sup>. L'operazione, che ha sancito una nuova fase nella vita della chiesa, offre alcuni spunti di riflessione sul recupero di edifici che, nati a scopi liturgici, per diversi motivi risultano oggi inutilizzati. Il contributo tratterà di analoghe esperienze di convivenza tra edifici di culto ed arte contemporanea, messe in atto sia in chiese sconsacrate (o non officiate), convertite in veri e propri musei, sia in quelle attualmente utilizzate per il culto e allo stesso tempo aperte a mostre. Se da un lato il riutilizzo di tali manufatti come centri museali risulta di fatto una strategia piuttosto sperimentata e dibattuta, i casi più specifici di riconversione di chiese in contenitori d'arte contemporanea, seppur non meno frequenti, appaiono ancora problematici e facilmente soggetti a critiche. Senza voler in questa sede offrire una casistica completa, si provvederà ad una schematica classificazione in base al tipo di intervento e ci si concentrerà sulle possibilità di convivenza tra un edificio nato per il culto e l'opera d'arte contemporanea. Tenteremo infine di definire se tali operazioni possono rappresentare una concreta strategia di riuso e tutela, indagando l'approccio dell'artista rispetto all'ambientamento dell'opera in un contesto che, anche quando inutilizzato,

riverbera ancora della sacralità originaria.

### **I. Da chiesa a museo d'arte contemporanea: esempi e strategie di ambientamento**

L'intervento di Foligno non rappresenta un caso isolato, la questione del recupero di ex chiese come poli museali può infatti contare su una ricca casistica di realizzazioni. Tra le varie destinazioni d'uso possibili per un edificio sacro in disuso, quella museale appare oggi assimilata, poiché considerata affine alle caratteristiche del manufatto. Diretto risulta infatti il collegamento tra chiesa (luogo di culto e di cultura) e museo (luogo di cultura) in quanto la prima, oltre ad offrire una casa alla comunità religiosa, accoglie normalmente anche visitatori interessati alle opere d'arte, presentandosi in qualche modo già predisposta alla funzione espositiva. Non sono poche in Italia le chiese, non necessariamente sconsacrate, utilizzate a fini museali, destinate principalmente a mostre d'arte sacra o a collezioni diocesane<sup>2</sup>. Ci sono casi, però, nei quali la chiesa ospita beni non direttamente riconducibili alla religiosità, situazione che richiede ai curatori e ai progettisti un maggiore sforzo di allestimento e nella quale la finalità culturale legittima l'immissione di oggetti di norma estranei ad un contesto sacro<sup>3</sup>. Questa parte del contributo si concentra su esperienze che vedono l'inserimento di opere d'arte contemporanea di carattere non religioso all'interno di edifici sacri<sup>4</sup>. Saranno dapprima

prese in considerazione le esposizioni temporanee, per poi concentrarsi su interventi simili a quelli di Foligno, che hanno visto la riconversione di chiese in veri e propri poli museali oppure, in alcuni casi, la coesistenza tra la funzione religiosa e quella espositiva.

La Mostra d'Arte di Venezia è stata tra le prime manifestazioni a sperimentare l'utilizzo di chiese come spazi per esposizioni d'arte contemporanea. Alcune edizioni della Biennale hanno infatti previsto la trasformazione di chiese cittadine in padiglioni della mostra o in sedi di iniziative collaterali, nei quali gli autori coinvolti hanno di volta in volta prodotto interventi suggestivi, richiamando un rilevante numero di visitatori. I lavori di artisti come Christoph Rütimann (*Schiefen Ebene*, chiesa di San Stae - 1993), Pipilotti Rist (*Homo Sapiens Sapiens*, chiesa di San Stae - 2005), Anish Kapoor (*Ascension*, chiesa di San Giorgio Maggiore - 2011), Stefano Cagol (*Concilio*, chiesa di San Gallo - 2011) e Oksana Mas (*Post-vs-Proto-Renaissance*, chiesa di San Fantino - 2011) dimostrano come, anche in manifestazioni temporanee, nelle quali sia la volontà dell'artista che quella del curatore sembrerebbero essere meno vincolate da giudizi (o pregiudizi) e da sensi di responsabilità dovuti alle connotazioni simboliche del luogo, predomina in ogni caso la volontà di creare una connessione tra materiale esposto e contenitore, con interessanti soluzioni di convivenza e dialogo col contesto<sup>5</sup>.

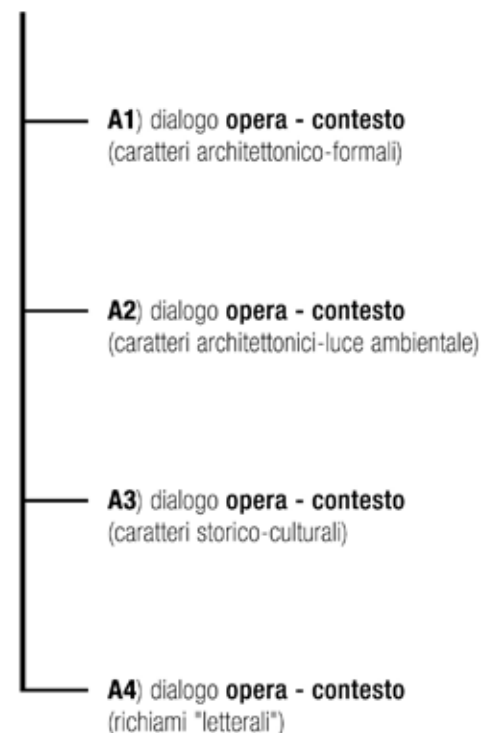


Le esposizioni veneziane non rappresentano dei casi isolati, negli ultimi quindici anni, anzi, manifestazioni simili sono organizzate con maggiore frequenza un po' ovunque, soprattutto nell'Europa centrosettentrionale. In tale contesto, l'abbondanza di strutture chiuse al culto, segno dell'avanzato processo di secolarizzazione, spinge a cercare nuove strategie di riutilizzo che confidano nell'appeal che generalmente esercita oggi l'arte contemporanea. Inoltre, la maggiore libertà che caratterizza il rapporto delle persone con la liturgia in questi paesi incoraggia l'organizzazione di esposizioni anche all'interno di chiese attualmente officianti, nelle quali si innesca una particolare convivenza tra tempi del culto e tempi di fruizione, tra credenti e visitatori. Ne risultano operazioni che non nascondono intenti pubblicitari e che, sfruttando le potenzialità del luogo sacro, sono in generale apprezzate dal pubblico per il loro impatto<sup>6</sup>. Le associazioni tra opera e spazio sacro, che a prima vista possono sembrare impostate in termini di "autonomia-dissonanza", citando le parole di Giovanni Carbonara<sup>7</sup>, oppure chiassose o discordanti, si configurano nella maggior parte dei casi come tentativi di avvicinarsi ai temi della spiritualità attraverso le forme della contemporaneità; il rapporto col contesto della chiesa è assicurato principalmente tramite il ricorso a temi religiosi e puntando sull'impatto visivo/emotivo/mistico, che predispone alla contemplazione.

Dai casi presi in esame emerge, nella varietà degli esiti figurativi, un generale rispetto rivolto dagli artisti alla sacralità e alla spazialità della chiesa, declinato secondo approcci di cui proponiamo una classificazione in due categorie principali: A) dialogo opera - contesto; B) estraneità opera - contesto; suddividendo a sua volta la prima in quattro sottocategorie: A1) caratteri architettonico-formali; A2) caratteri architettonici-luce ambientale; A3) caratteri storico-culturali; A4) richiami "letterali" (Tab. 1).

A1) Dialogo opera - contesto (caratteri architettonico-formali)  
Rientrano in questa categoria gli allestimenti nei quali l'artista fa collocare l'oggetto con le caratteristiche architettoniche e formali del luogo, rispettandone la spazialità intrinseca e progettando o adattando l'installazione in funzione di questa. Nel 1999 Tadashi Kawamata propone, nella cappella di San Luigi de la Salpetrière a Parigi, l'installazione temporanea *Merz/Del*, una volta sferica formata dall'aggregazione di sedie in legno e collocata in corrispondenza della cupola, elemento caratteristico del complesso. La struttura è realizzata in funzione dello spazio che l'accoglie e, essendo percorribile all'interno, offre particolari punti di vista su elementi della chiesa accuratamente selezionati, nel tentativo di introvertire lo spazio liturgico. L'artista compie in questo caso un'operazione puramente architettonica,

## A) dialogo opera - contesto



## B) estraneità opera - contesto

Tab. 1 Classificazione degli approcci riscontrati nell'inserimento di opere d'arte contemporanea nelle chiese prese ad esame

innalzando una struttura fatta di elementi presi sul posto e che, rapportandosi allo spazio circostante, pone interrogativi sul concetto di *ambiente costruito*, sul significato degli edifici sacri e sulle modalità di interazione con essi<sup>8</sup>. Nella Cattedrale di Gloucester, grazie alla collaborazione della Gallery Pangolin, dal 2010 sono ospitate mostre di scultura contemporanea, durante le quali pezzi di diversi artisti, sapientemente posizionati tra le opere d'arte tradizionale, creano percorsi espositivi contraddistinti da un mutuale rapporto di valorizzazione<sup>9</sup>. La tendenza degli organizzatori è infatti quella di non suddividere in sezioni distinte ma di creare un itinerario di visita che permetta di apprezzare le opere contemporanee disseminate tra le navate e, allo stesso tempo, di illustrare i capolavori antichi e le caratteristiche storico-architettoniche del complesso. Il collocamento segue comunque una logica di rispetto del contesto, ricercando nessi spaziali e accostamenti motivati. L'albero flottante sistemato da Shinji Turner-Yamamoto al centro della chiesa sconsacrata di Holy Cross a Cincinnati (USA), nel 2010, dimostra invece come un oggetto possa connotarsi di nuovi significati se collocato in uno spazio sacro (Fig.1). L'esposizione, intitolata *Hanging garden*, fa parte di un progetto che l'artista porta avanti da diversi anni, incentrato sul mondo naturale<sup>10</sup>. La spazialità della Holy Cross dona un'inconsueta veste monumentale all'albero, conferendogli la solennità di un

oggetto sacro. Introducendo questo elemento vitale, simbolo della rigenerazione, l'autore allude inoltre alla possibile rinascita della struttura, che mostra segni evidenti degli anni d'abbandono.

A2) Dialogo opera-contesto (caratteri architettonici-luce ambientale)

Ci sono poi esposizioni che puntano sulla dialettica tra opera e luce ambientale, caratteristica sostanziale degli edifici ecclesiali, strettamente connessa a scelte architettoniche e alle necessità del culto<sup>11</sup>. Tra gli esempi analizzati, quelli che interagiscono con le condizioni di illuminazione sono diversi e dimostrano come la luce, oltre ad affascinare da sempre gli artisti in quanto elemento visibile ma immateriale, rappresenti anche una chiave di lettura di questioni religiose e spirituali. Nella neogotica Grace Cathedral di San Francisco (USA), Anne Patterson sceglie di sfruttare la luce intensa e vivace offerta dalle grandi vetrate (Fig. 2). L'installazione, del 2014, dal titolo *Graced By Light*, è composta da centinaia di nastri colorati appesi alle volte che, riverberando della luce naturale, assumono le fattezze di un unico raggio di luce iridescente che cade dall'alto. Al forte impatto visivo si aggiunge il riferimento e il significato religioso del raggio di luce, che nell'iconografia tradizionale rappresenta il Divino o la rivelazione del Sacro<sup>12</sup>. Nella chiesa di Saint Maurice di Strasburgo in Francia Rachel Maisonneuve propone poi un

altro 'gioco di luce' con le sue *Balançoires de Lumière* (altalene di luce), del 2009, piccoli trapezi di vetro appesi al soffitto tramite cordini semitrasparenti. Quando investite dai raggi di luce, le piccole lastre emettono riflessi costantemente in movimento, in risposta all'oscillare delle "altalene"<sup>13</sup>. In una vera e propria dinamica di sfruttamento della luce si colloca invece l'installazione dal titolo *x-church camera obscura* del fotografo Jamie House, del 2011<sup>14</sup>. In questa occasione, la chiesa di St. John the Divine a Gainsborough è trasformata in una camera oscura, utilizzando la trifora della facciata come punto di proiezione. Grazie allo stesso meccanismo che permette la riproduzione fotografica, alimentato in questo caso dal sole, l'immagine del cielo è proiettata sulle pareti delle navate e sulle colonne, muovendosi in relazione al percorso solare e cambiando tonalità a seconda delle ore del giorno.

A3) Dialogo opera- contesto (caratteri storico-culturali)

Oltre alle connessioni spaziali e percettive descritte nelle prime due categorie, è a volte un nesso con la storia del luogo a instaurare un legame tra opera e contesto, che si configura come palcoscenico ideale alla 'rappresentazione'. Nel 2010 Yinka Shonibare propone l'opera *The Scramble for Africa* nella neogotica Friedrichswerdersche Kirche di Berlino, costruita tra il 1824 e il 1831 da Karl Friedrich Schinkel. La chiesa custodisce



Fig.1 ShinjiTurner-Yamamoto, Hanging garden, Holy Cross, Cincinnati (USA), 2010. Fonte: <http://virtualsacredspace.blogspot.it/>



Fig.2 Anne Patterson, Graced By Light, Grace Cathedral, San Francisco (USA), 2014. Fonte: <http://virtualsacredspace.blogspot.it/>



una collezione di sculture del XIX secolo della scuola berlinese, simbolo dei fasti della Prussia dell'epoca (Fig.3). La Shonibare trova una cornice ideale per lanciare un'accusa nei confronti della violenta spoliazione di risorse del continente africano, messa in atto dal governo prussiano e in qualche modo istituzionalizzata dal convegno Congo-Berlinese del 1884. L'opera ne mette in scena l'assemblea, alla quale prendono parte manichini senza testa dalle variopinte vesti vittoriane, ironicamente realizzate con tessuti tradizionali africani<sup>15</sup>.

A4) Dialogo opera-contesto (richiami "letterali").

Sul riferimento diretto, o "letterale", ad argomenti religiosi o ad episodi biblici vertono invece altre installazioni nelle quali le suggestioni dell'artista si concretizzano in interessanti accostamenti. Rientra in questa categoria l'opera del brasiliano Ernesto Neto dal titolo *Leviathan Thot*, presentata nel Pantheon di Parigi nel dicembre 2006. Interpretazione del serpente biblico Leviatano, descritto nel libro di Giobbe, la scultura è formata da masse ovoidali inserite in una rete in tulle e polistirene, che prende forma dalle tensioni esercitate dal peso dei corpi; ne risulta una massa dalle forme organiche, sospesa alla cupola, che richiama all'animalità della creatura<sup>16</sup>. Nella stessa categoria è inquadrabile anche l'installazione denominata *The Red Sea*, proposta nel 2008 da Michael

Somoroff nella Cattedrale di Colonia, commissionata per le festività pasquali. Insieme alla proiezione di cortometraggi, l'autore posiziona nella navata centrale una struttura a due piani formata da migliaia di pezzi di legno, la cui forma allude all'apertura delle acque narrata nell'Antico Testamento<sup>17</sup>. Infine, l'ambientamento che Claudio Parmiggiani cura per la sua *Isola del Silenzio* nel contesto della Chapelle des Brigittines di Bruxelles è assicurato tramite l'utilizzo di materiali che appartengono all'immaginario religioso o ad esso direttamente ricollegabili<sup>18</sup>. L'*Isola* consiste infatti in una campana in bronzo collocata di fronte ad una piramide di libri, oggetti ricorrenti nell'opera dell'autore, che si inseriscono al posto del vecchio altare come allegoria della sacralità del luogo e della decadenza della cultura (i libri appaiono impolverati ed in stato di degrado)<sup>19</sup>.

B) Estraneità opera-contesto.

Non mancano poi accostamenti basati su una totale estraneità di linguaggio e su una incompatibilità voluta e rimarcata<sup>20</sup>. Tra questi, il cuscino d'aria (*Air Pillow*) che James Hyde colloca nella Cappella di Saint-Fiacre, a Melrand, nel 2010; enorme ed ingombrante, il pezzo non sembra avere alcuno scopo se non quello di spiazzare il visitatore. Apparentemente "fuori luogo" anche la pila di pentole di metallo alta sei metri del camerunense Pascale Marthine Tayou nel 2010, esposta nella chiesa di Saint-Bonaventure a Lione<sup>21</sup>.

La chiesa della SS. Trinità in Annunziata di Foligno, con la sua "Calamita", non è l'unico esempio di chiesa trasformata in centro d'arte contemporanea. Quelli trattati di seguito possono leggersi sia come piani generali di rinnovo e riutilizzo dell'edificio sconscrato, che come strategie di valorizzazione del patrimonio sacro e della vita comunitaria di chiese officianti.

L'ex chiesa del College Mission di Londra accoglie, dal maggio 1999, il secondo spazio per mostre della galleria CGP, grazie al finanziamento dell'Arts Council England, della London Borough of Southwark e dell'Heritage Lottery Fund<sup>22</sup>. Costruito nel 1911 nel contesto dell'ottocentesco parco di Southwark (tra i primi esempi di parchi urbani londinesi), l'edificio rappresenta un punto di riferimento per la storia costruttiva della nazione; il progetto, a firma di Sir. John Simpson e Maxwell Ayrton, propone infatti, per la prima volta in Inghilterra, l'utilizzo di calcestruzzo prefabbricato, tanto che la chiesa, oggi sconscrata, è stata inserita nella categoria II degli edifici protetti (*grade II listed building*). Dai primi anni '60, a seguito della chiusura dovuta allo scarso utilizzo, lo spazio è sfruttato da alcuni studenti del Royal College of Art come laboratorio artistico e sala espositiva fino alla definitiva trasformazione in galleria d'arte. Nel 2010 si decide di rinnovarla ulteriormente, aggiungendo una nuova entrata e spazi accessibili a tutta la comunità per l'apprendimento e la ricerca. La CGP



Fig.3 Yinka Shonibare, The Scramble for Africa, Friedrichswerdersche Kirche, Berlino, 2010. Fonte: <http://virtualsacredspace.blogspot.it/>

concede solitamente Dilston Grove ad artisti di richiamo per installazioni di grandi dimensioni, prefigurando lo spazio come contenitore di opere singole. Nel 2003 la galleria ospita un'installazione firmata da Heather Ackroyd e Dan Harvey, che trasformano l'ambiente in un giardino vivente, applicando dapprima uno strato di argilla sulle pareti e, successivamente, impiantando una regolare vegetazione a prato. Gli artisti hanno voluto così estremizzare il rapporto tra l'austero esterno in cemento e l'interno della chiesa, verde come il parco circostante. Contemporaneamente, hanno inteso sottolineare il contrasto tra edificio "morto" e la vitalità della vegetazione, che prende il sopravvento sul degrado fisico della struttura<sup>23</sup>. Nel 2006 Michael Cross ha riempito d'acqua due terzi del volume di Dilston Grove, chiedendo ai visitatori di camminare su una serie di gradini flottanti che emergono dall'acqua in successione, man mano che ci si muove (Fig. 4). Dell'installazione, denominata *The Bridge*, stupisce il fatto di trovarsi di fronte ad una chiesa in parte sommersa; alla provocatoria richiesta di "camminare sull'acqua", i visitatori replicano con reazioni contrastanti, dal semplice divertimento alla paura<sup>24</sup>. Dal 1987, quando prende il nome di *Kunst Station*, la chiesa gesuita di St. Peter a Colonia possiede già una collezione permanente d'arte contemporanea e comincia ad organizzare diverse mostre<sup>25</sup>. Casa parrocchiale nel

centro della città, è costruita tra il 1513 e il 1525 come tempio a tre navate attorno ad una preesistenza, costituita dalla torre campanaria romanica, datata 1170. Accanto ad una "Crocifissione di San Pietro" di Rubens (1638) e a vetrate del periodo rinascimentale, fanno parte del corredo permanente un altare ed una scultura in granito, opere dell'artista basco Eduardo Chillida, oltre ad un'installazione di Martin Creed sulla torre campanaria, una scritta al neon che recita la frase "DON'T WORRY". L'opera di arricchimento del corredo di ornamenti sacri rientra nella volontà della Parrocchia di offrire al visitatore un'esperienza artistica completa, dall'arte antica in poi, in un luogo dove le messe continuano ad essere officiate nonostante l'afflusso di visitatori. Il motto della galleria-parrocchia, "Kunst, Musik, Architektur und Religion", rende esplicita la volontà di coniugare attività contemplativa e meditativa alla spiritualità. Nel 2009 la chiesa ha ospitato la personale *Ad Lucem*, dedicata ad Angela Glajcar, che sceglie la carta come materiale da plasmare a memoria delle "lacerazioni" della storia<sup>26</sup>. Nel 2011, il gruppo belga LAB[au] espone *silo.scope*, che esplora le potenzialità dell'illuminotecnica all'interno di un contesto storico e sacro<sup>27</sup>. La secentesca chiesa di St. Andrà a Graz, di origine domenicana ed edificata dall'architetto italiano Arcangelo Carlone sul luogo di un precedente tempio medievale, accoglie una parrocchia dinamica, da qualche anno molto

attiva nel rinnovo dell'apparato iconografico. Si deve allo scultore austriaco Thomas Voice il primo impulso ad inserire arte contemporanea nella chiesa che, nel 1999, chiede al parroco di poter ospitare una sua personale. Da quel momento in poi le mostre si sono susseguite, così come l'acquisto di oggetti permanenti, nella convinzione che una chiesa deve attirare non solo una comunità di credenti ma anche tutti coloro che intendano entrare per apprezzare gli oggetti d'arte<sup>28</sup>. Oggi St. Andrà è il luogo dove si mettono in scena performance artistiche, spettacoli teatrali e concerti di musica, insieme alla normale vita religiosa. Tra le opere permanenti, le nuove vetrate, ricollocate tra il 2009 e il 2010, sono caratterizzate dall'assoluta disomogeneità di linguaggio; una di queste, di Flora Neuwirth, totalmente colorata di magenta e denominata, appunto, *Magenta*, inonda le navate con una luce vivace; un'altra, dal titolo *Who's next*, di Ronald Kodritsch, è un ironico riferimento al gioco del "fila tre". L'abbondanza di oggetti esposti, il carattere vistoso di certi accostamenti e la poca considerazione degli aspetti formali dell'architettura (la facciata stessa è coperta da insegne) rendono questa iniziativa quantomeno criticabile per la mancanza di un rapporto mediato tra opera e contesto, al punto che la chiesa si configura oggi, più che come spazio espositivo, come mero contenitore. La chiesa di St Nikolaj, le cui origini risalgono



Fig. 4 - Michael Cross, The Bridge, Dilston Grove, Londra, 2006. Fonte: <http://www.michaelcross.eu/>



al XIII secolo, è una delle più antiche di Copenaghen. Situata in pieno centro urbano, è arricchita nel 1909 da una torre in stile rinascimentale, tra le più alte in tutta la città, che ancora oggi funge da cardine percettivo del paesaggio urbano. Nel 1536 il tempio ospita, per la prima volta in Danimarca, un sermone Luterano che dà avvio alla Riforma in tutto il paese. A seguito di un grande incendio che distrugge parte della città nel 1795, la chiesa subisce ingenti danni, con la perdita della vecchia cuspide e di gran parte degli interni. Nonostante i tentativi della comunità religiosa di vedere ricostruito il proprio tempio, seguono anni di inutilizzo, dovuti alla decisione dell'amministrazione comunale di concentrarsi sulla ricostruzione di edifici considerati più importanti; la parrocchia è così dissolta nel 1805. Nel 1817, a seguito della rimozione delle macerie, la torre è trasformata in osservatorio per i vigili del fuoco, mentre lo spazio circostante diviene un mercato di macelleria, conosciuto come Maven (lo stomaco). Parte della chiesa è comunque ricostruita nel XX secolo sui resti della precedente, per ospitare una biblioteca e una sala conferenze. Da quel momento in poi l'edificio, già punto di riferimento per la storia costruttiva e per quella religiosa, diviene anche un centro di aggregazione per la vita culturale cittadina, sede di manifestazioni d'avanguardia. Nel 1981 la struttura è acquistata dalla Municipalità di Copenaghen,

in cerca di uno spazio ufficiale per mostre e per accogliere alcune opere della Copenaghen Contemporary Art Centre<sup>29</sup> (Fig.5).

La Chiesa dell'abbazia di Bellalay in Svizzera, non più officiata, ospita da qualche anno delle esposizioni dedicate ad artisti contemporanei<sup>30</sup>. Nata come centro Premostratense nel XII secolo, è abitata dai canonici dall'abbazia del lago di Joux, fedele alla regola di S. Norbert. Dopo aver subito tre incendi (l'ultimo nel 1556) ed essere passata attraverso altrettanti restauri, la definitiva ricostruzione si compie tra il 1728 e il 1736. Chiusa definitivamente nel 1798, i beni dei canonici sono venduti dallo Stato ai privati, decretando un periodo di parziale abbandono che si concluderà solo nel 1891, quando il Cantone di Berna acquista l'intera proprietà e, nel 1898, lo trasforma in un ricovero per i malati di mente, sollevato nel 1934 al rango di casa di cura cantonale. La chiesa è tramutata in studio privato dall'artista Florian Graf nel 2011, durante l'esposizione *Well, Come*. La mostra si apre con una scultura di 12 metri intitolata *Be, Leave* che da un lato sembra sostenere parte dell'architettura barocca ma che, dall'altro, tende ad occultarla<sup>31</sup> (Fig. 6). Nel 2009 Christian Gonzenbach vi inserisce una nave in costruzione come riferimento all'Arca di Noè e alla parola "navata", presa dal campo semantico dell'architettura religiosa<sup>32</sup>. La struttura in legno allude a qualcosa di temporale e vulnerabile, che oscilla tra il finito

e il non finito, in contrasto con la compiutezza del contesto della chiesa barocca.

Il Museo Fondazione Adriano Bernareggi di Bergamo (Museo Bernareggi) ha preso in gestione nel 2007 l'oratorio di San Lupo, trasformandolo nella seconda sede cittadina del museo. Il piccolo edificio è costruito nel 1734 dall'architetto bergamasco Ferdinando Caccia, che concepisce nell'esiguo spazio disponibile un ambiente molto suggestivo, che esalta il linguaggio neoclassico della composizione. Dopo anni di mancato utilizzo, ma rimanendo tuttora consacrato, l'Oratorio si è rivelato uno spazio del tutto ideale per installazioni d'arte contemporanea nella quale prevale la tematica religiosa, con l'idea di far dialogare le forme artistiche del nostro tempo con la sensibilità del credente. Nel 2014 una mostra è stata dedicata all'artista Claudio Parmiggiani, che in questo contesto raccolto e allo stesso tempo solenne, ripropone tematiche a lui care come l'assenza, la memoria e la perdita<sup>33</sup>.

## II. La Chiesa e la "sfida" dell'arte contemporanea

La quantità e il successo registrato da questi eventi, oltre ad essere indice dell'interesse del pubblico verso l'arte contemporanea, esprime anche una maggiore apertura della Chiesa Cattolica alle attuali manifestazioni artistiche<sup>34</sup>. Negli ultimi decenni, in diverse occasioni, personalità del mondo religioso

hanno reso pubblica la volontà di ricucire il dialogo con gli artisti, che si sarebbe perso con l'avvento della modernità, delle avanguardie novecentesche e con la progressiva perdita della predominanza dei valori religiosi nella società<sup>35</sup>. Per ristabilire questo rapporto e, allo stesso tempo, per cercare di riattivare la committenza religiosa, nei primi anni settanta Papa Paolo VI, inaugurando la nuova ala dei Musei vaticani dedicata al contemporaneo, produce un discorso che riesamina questa relazione quanto mai complicata, chiedendo scusa agli artisti per il ritardo con cui venivano riconosciuti i loro meriti e ammettendo il divario che si era creato per vicendevoli colpe: "Voi ci avete un po' abbandonato, siete andati lontani, a bere ad altre fontane, alla ricerca sia pure legittima di esprimere altre cose; ma non più le nostre. [...] Siamo sempre stati amici. Ma, come avviene tra parenti, come avviene fra amici, ci si è un po' guastati. [...] noi – vi si diceva – abbiamo questo stile, bisogna adeguarvi; noi abbiamo questa tradizione, e bisogna esservi fedeli; noi abbiamo questi maestri, e bisogna seguirli; noi abbiamo questi canoni, e non v'è via di uscita. [...] E poi vi abbiamo abbandonato anche noi. [...] Non vi abbiamo avuti allievi, amici, conversatori. [...] vi abbiamo peggio trattati, siamo ricorsi ai surrogati, all'"oleografia", all'opera d'arte di pochi pregi e di poca spesa; e siamo andati anche noi per vicoli traversi, dove l'arte e la bellezza e – ciò che è peggio per noi – il culto di



Fig. 5 Opere della Copenhagen Contemporary Art Centre, presso l'ex chiesa di St. Nikolaj, Copenhagen. Fonte: <http://mieolise.com/project/the-silent-station/>



Fig. 6 Florian Graf, Be, Leave, chiesa dell'abbazia di Bellalay, Svizzera, 201.  
Fonte: <http://virtualsacredspace.blogspot.it/>

Dio sono stati male serviti. Rifacciamo la pace? Quest'oggi? Qui? Vogliamo ritornare amici?"<sup>36</sup>. Nel 1999 Papa Giovanni Paolo II scrive una *"Lettera agli artisti"*, nella quale ammette che l'arte: "quando è autentica, ha un'intima affinità con il mondo della fede, sicché, persino nelle condizioni di maggior distacco della cultura dalla Chiesa, proprio l'arte continua a costituire una sorta di ponte gettato verso l'esperienza religiosa", riaprendo alle possibilità di convivenza<sup>37</sup>. Infine, nel giugno del 2005 Papa Benedetto XVI, nel *"Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica"*, afferma: "Immagine e parola s'illuminano così a vicenda. L'arte «parla» sempre, almeno implicitamente, del divino, della bellezza infinita di Dio [...]", riferendo al parallelismo tra operare artistico e ricerca di valori sacri.

Nel concreto la Chiesa non ha mai ostacolato l'aggiornamento degli apparati iconografici all'interno degli edifici di culto, né tantomeno ha escluso a priori, per questo scopo, l'arte contemporanea. Nella scelta e nella collocazione di nuovi oggetti d'arte, le direttive richiedono che le operazioni siano approntate ad un rispetto generale dei valori cristiani e della spazialità del luogo, chiedendo nello specifico che: "I vescovi abbiano cura di allontanare dalla casa di Dio e dagli altri luoghi sacri quelle opere d'arte che sono in contrasto con la fede, la morale e la pietà cristiana; che offendono il genuino senso religioso, o perché spregevoli nelle forme, o perché scadenti,

mediocri o false nell'espressione artistica"<sup>38</sup>. Si specifica poi che l'apparato decorativo, quando introdotto nelle forme della contemporaneità, può essere considerato come parte di un globale progetto di adeguamento liturgico, purché studiato in relazione alle caratteristiche degli spazi architettonici e delle esigenze del culto<sup>39</sup>. A tal proposito, il *"Messale Romano"* stabilisce che il corredo aggiunto "non distolga l'attenzione dei fedeli dalla celebrazione" e che il loro "numero non sia eccessivo"<sup>40</sup>.

In merito ai casi studio esaminati, che implicano l'immissione di opere d'arte in chiese per il solo scopo espositivo, la Chiesa tende a far prevalere le esigenze spirituali e di culto, per le quali difficilmente la dimora della comunità può essere assimilata ad un museo. Tuttavia, in virtù di tali caratteristiche, alcune strutture di particolare interesse storico ed artistico non possono non essere aperte al pubblico come veri e propri musei; in questi casi è favorita una discreta fruizione, fermo restando la preminenza delle necessità liturgiche<sup>41</sup>. Nel 1992, con i suoi Orientamenti su *"I beni culturali della Chiesa in Italia"*, la CEI fa riferimento alla possibilità di destinare le strutture ormai chiuse al culto ad "altri usi compatibili come quelli di tipo culturale, come sedi per attività artistiche, biblioteche, archivi e musei"<sup>42</sup>.

L'apertura, per la prima volta nel 2011, del Padiglione della Santa Sede alla 55ma edizione della Biennale d'Arte di Venezia è, infine, un altro segno del tentativo di avvicinamento della

Chiesa all'arte contemporanea<sup>43</sup>. D'altronde, sulla scia delle innovazioni apportate dal Concilio Vaticano II<sup>44</sup>, già dal 1973 il Museo Vaticano aveva aperto una sezione d'arte contemporanea sacra, inaugurando una stagione di acquisizioni e di aperture di musei diocesani interamente dedicata a questo tema. Così Mons. Mauro Piacenza definisce il rapporto tra Chiesa e arte contemporanea oggi, considerata come terreno di un possibile dialogo con la società laica e secolarizzata: "Laddove non sia possibile fare apertamente un discorso teologico o religioso, l'arte, nelle sue varie espressioni - figurative, musicali, letterarie, teatrali - potrebbe costituire una porta attraverso la quale comunicare valori e contenuti cristiani. Naturalmente però è necessario che tale arte "cristiana" sia alta, percepita come contemporanea e in grado di rispondere alle domande dell'uomo d'oggi"<sup>45</sup>. L'idea è condivisa da Joseph Gelineau, il quale commenta: "In una società divenuta razionale e secolare, non più soggetta (se non in scarsa misura e spesso inconsciamente) alla forza strutturale dei riti, l'arte rimane un terreno particolarmente adatto all'esperienza simbolica"<sup>46</sup>.

### III. La *Calamita Cosmica* e la Chiesa della SS. Trinità in Annunziata di Foligno: un caso di "predestinazione"

Realizzata nel 1989 in vetroresina, ferro e polistirolo, la *Calamita Cosmica* è stata per

la prima volta esposta al pubblico nel 1990, presso il Centre National d'Art Contemporain di Grenoble, che ospitava una mostra antologica su Gino De Dominicis. L'opera rappresenta un monumentale scheletro dalle fattezze antropomorfe; il naso a becco e l'asta d'oro che poggia sul dito medio della mano destra rappresentano, oltre che una cifra stilistica, elementi di disorientamento, termini ignoti che De Dominicis inserisce per mettere in atto riflessioni sulla fisicità, sulla morte, sul tempo e sullo spazio cosmico, sue tematiche ricorrenti<sup>47</sup> (Fig. 7, Fig. 8). Per la prima uscita pubblica l'artista decide di collocare l'opera in una sezione distaccata del polo museale francese e di permetterne l'osservazione da un unico punto di vista, posizionato dietro al cranio dello scheletro, impedendo allo spettatore di avvicinarsi eccessivamente<sup>48</sup>. Nel 1996 la "Calamita" è esposta al museo di Capodimonte di Napoli, nel cortile della Reggia, dopo essere rimasta in deposito proprio a Foligno presso un capannone industriale. Conclusa la mostra napoletana, l'opera rimane per qualche tempo a Capodimonte e, a seguito della morte di De Dominicis nel 1998, è acquistata nel 2003 dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Foligno<sup>49</sup>. Fino al 2010 l'ente organizza diverse manifestazioni e concorda prestiti con istituzioni straniere<sup>50</sup>, fino a quando decide di dare una dimora definitiva allo 'scheletro', scegliendo come sede l'ex chiesa della SS. Trinità in Annunziata, edificio sacro nel centro



Fig.7- Gino De Dominicis, Calamita Cosmica, chiesa della Santissima Trinità in Annunziata, Foligno, dal 2010. Foto: Silvia Basti

ciudadino, frutto di diverse fasi costruttive e di un susseguirsi di destinazioni d'uso.

La struttura che vediamo oggi è innalzata per volere delle monache clarisse dell'annesso monastero dell'Annunziata nel luogo dove sorgeva un tempio dedicato a Santa Cecilia. Il progetto, portato avanti tra il 1760 e il 1775, è opera di Carlo Murena, che risponde alla commissione con un disegno ambizioso, visibile nella grandiosità e nella composizione della facciata, rimasta incompiuta<sup>51</sup>. All'interno sono previste ricche decorazioni a stucco per le quali è chiamato l'artista Domenico Valeri da Jesi, che tuttavia non porta mai a compimento per scelta delle monache stesse, preoccupate di incorrere in una spesa eccessiva. Al 1772, morti sia Murena che Valeri, la chiesa risulta compiuta solo a rustico ma comunque agibile, tanto che la messa viene regolarmente officiata; manca tuttavia qualsiasi apparato decorativo negli interni e la facciata stessa risulta priva del progettato coronamento. Nel 1860, a seguito della soppressione degli ordini religiosi, con conseguente abbandono di molti luoghi di culto, il tempio è chiuso e utilizzato dapprima come industria militare e magazzino, per poi divenire panificio, ufficio, granaio ed, infine, autorimessa per i mezzi della Polizia dello Stato<sup>52</sup>. A seguito del sisma del 1997 lo Stato cede la chiesa a titolo gratuito al Comune, che provvede ai lavori di messa in sicurezza.

Il 27 ottobre 2010 il Comune di Foligno e la



Fig.8- Gino De Dominicis, Calamita Cosmica, chiesa della Santissima Trinità in Annunziata, Foligno, dal 2010. Foto: Silvia Basti

stessa Fondazione sottoscrivono un protocollo d'intesa che inaugura una nuova fase per la vita della chiesa, scelta per ospitare la seconda sede del polo museale CIAC (Centro Italiano d'Arte Contemporanea) di Foligno<sup>53</sup>. In occasione della trasformazione in centro espositivo, la chiesa è completamente restaurata per un costo totale di 3 milioni e 515 mila euro, suddivisi tra Regione, Comune e Fondazione. I lavori sono diretti dall'architetto Guendalina Salimei in collaborazione con l'area Governo del territorio – Servizi beni culturali del Comune, che pone come primo obiettivo il consolidamento statico dell'edificio, puntando sul miglioramento del comportamento in caso di sisma. Alcune parti demolite sono ripristinate con un innesto in telaio d'acciaio che poggia su elementi preesistenti e che restituisce funzionalità ai percorsi del livello superiore. Esternamente l'aggiunta è ben integrata con la figuratività della chiesa e ben riconoscibile con un linguaggio moderno che richiama la sede centrale del museo, edificato pochi anni prima, anch'esso rivestito in acciaio Corten.

La fase più suggestiva dell'intervento coincide con quella finale, corrispondente all'ingresso della "Calamita" nella chiesa. Così Italo Tomassoni, direttore artistico del CIAC, commenta il senso di "predestinazione" che lega la scultura all'Annunziata: «l'osmosi tra l'architettura dell'ex chiesa e la scultura di De Dominicis. Questo capolavoro doveva

rimanere immobile e non l'ha fatto. Ora si compie finalmente il suo destino di immobilità: una scultura di 24 metri dentro un cofanetto di 26 metri. Per me l'opera non dovrebbe sicuramente muoversi più»<sup>54</sup>. Aggiunge poi «E' entrata con quella grande testa dentro la porta del principale ingresso della chiesa, con 2 cm di gioco a sinistra e a destra e, fatto non secondario, il notaio che fece l'atto pubblico alle monache clarisse quando acquistarono questa chiesa, si chiamava De Dominicis!»<sup>55</sup>. Inoltre, il coccige dello scheletro corrisponde alla perfezione al punto in cui si diramano le decorazioni del pavimento originario, riscoperto a seguito dei lavori di restauro.

Al di là delle suggestioni sulla "osmosi" tra opera e contesto, l'intervento non ha cancellato la conformazione planivolumetrica originaria, impiegandola, al contrario, per permettere di osservare l'opera da più punti di vista, sfruttando anche le grate al secondo livello che erano originariamente utilizzate dalle clarisse per seguire le funzioni pubbliche. L'architetto ha poi voluto creare un ulteriore punto di osservazione, progettando un passaggio aereo a ponte in corrispondenza dell'abside. Il percorso espositivo è così concepito come un crescendo, nel quale solo salendo su questo corpo-ponte è possibile ammirare l'opera nel suo insieme (Fig. 9). Tale aggiunta, la più consistente di tutta la progettazione, non svislaccia l'architettura del Murena e cerca di manifestarsi con un

linguaggio riconoscibile, attraverso tecniche moderne. La trasformazione dell'ex chiesa della SS. Trinità in "teca" per ospitare, esporre e conservare la scultura di De Dominicis dimostra come sia possibile offrire un percorso di visita accattivante ed un'esperienza artistica unica senza il bisogno di snaturare le caratteristiche della struttura che funge da contenitore. Il progetto ha coniugato le istanze storico-artistiche della preesistenza con le esigenze funzionali richieste da una struttura espositiva e non preclude la possibilità di una corretta lettura del materiale esposto.

L'ingresso della "Calamita" nella chiesa ristabilisce i rapporti tra uomo, opera e spazio connaturati all'edificio, che si erano persi con la definitiva chiusura al culto, ed ha restituito al luogo quella dimensione contemplativa che è il tramite della percezione dei contenuti artistici<sup>56</sup>. L'opera di De Dominicis pone domande su significati profondi ed assume una forte valenza mistica; è questa spiritualità intrinseca che legittima la sua presenza nel contesto sacro<sup>57</sup>. Attitudine contemplativa, inafferrabilità di significati e bisogno di risposte sono le stesse suggestioni che caratterizzano l'esperienza religiosa e l'opera di De Dominicis esprime al meglio questa sublime aspirazione<sup>58</sup>. Dopo anni di funzioni improprie, l'Annunziata ha recuperato la sua dimensione spirituale e il suo universo raccolto, così come la *Calamita Cosmica* ha trovato una dimora adeguata e suggestiva.

Note:

1. Gino De Dominicis (Ancona, 1 aprile 1947 - Roma, 29 novembre 1998) non è solo scultore ma anche pittore, architetto e filosofo, non direttamente riconducibile alle principali correnti artistiche della seconda metà del Novecento. Arriva a Roma nel 1968 dove entra a far parte del gruppo *Laboratorio 70*, che sperimenta in quegli anni sulle performance ambientali. Segue una fase di realizzazioni prevalentemente scultoree e di installazioni e, dagli anni '80, si dedica con maggior impegno alla pittura figurativa. Le sue teorie sulla vita e sulla morte e la sua prospettiva nichilista sono espresse nei suoi scritti, tra i quali spicca *Lettera sull'immortalità* (pubblicata in *Flash Art*, aprile-maggio 1999, pp. 82-84). Tra le tematiche presenti nella sua opera: la creazione, la vita, la morte, l'immortalità del corpo, l'Universo e le leggi cosmiche, il tempo. Cfr. Italo Tommasoni, *Il caso Gino de Dominicis*, in *Flash Art*, n.144, giugno 1988; Gabriele Guercio (a cura di), *De Dominicis. Raccolta di scritti sull'opera e l'artista*, Allemandi, Torino, 2001; Italo Tommasoni, *Gino de Dominicis. Catalogo Ragionato*, SKIRA, Milano, 2011; Eleonora Charans, *Gino De Dominicis. La seconda soluzione di immortalità (l'universo è immobile)*, Scalpenti, Milano, 2012; Gabriele Guercio (a cura di), *Gino De Dominicis. Scritti sull'opera e riflessioni dell'artista*, Allemandi, Torino, 2014

2. Istituita presso l'omonima chiesa, la Pinacoteca "San Domenico" di Fano è un edificio della fine del XIII secolo non officiato da più di mezzo secolo. Grazie alla locale Fondazione Cassa di Risparmio, nell'ambito di un generale programma di acquisto di immobili di interesse culturale, dal 2006 la struttura ospita opere d'arte religiosa, tra le quali spicca lo "Sposalizio della Vergine" del Guercino (1666). Sulla chiesa di San Domenico e sulla Pinacoteca, cfr. Gianni Volpe (a cura di), *La chiesa di San Domenico a Fano*, Fondazione Cassa di Risparmio di Fano, Grapho 5, Fano, 2007; <http://www.fondazioneclarifano.it/Progetti/PinacotecaSanDomenico> (consultato il 8/11/2016)

3. E' il caso della Casa del Suono di Parma, nell'ex chiesa di S. Elisabetta, del Museo Italiano della Ghisa a Longiano (FC), allestita all'interno dell'ex chiesa di Santa Maria delle Lacrime, oppure del Museo Virtuale di Salerno, presso l'ex chiesa di San Gregorio. Si tratta, in tutti i casi, di strutture sconscrute per le quali un buon piano di riconversione, accompagnato da un rigoroso restauro delle strutture, ha permesso un allestimento accattivante ed insieme rispettoso della preesistenza. Cfr. <http://www.casadelsuono.it/project/default.asp>; <http://www.museoitalianoghisa.org/>; <http://www.museovirtualescuolamedicasalernitana.beniculturali.it/>. Sulle chiese inutilizzate e riconvertite a nuovi usi in Italia, cfr. Andrea Di Martino, *The Mass is ended*, Reinhardt Friedrich Verlag, 2016; queste chiese sono state inserite nella pubblicazione

4. Intesi in questa sede come una qualsiasi struttura architettonica che risponde al *tipo edilizio* ecclesiale. Che sia



Fig.9 Gino De Dominicis, Calamita Cosmica, chiesa della Santissima Trinità in Annunziata, Foligno, dal 2010. Foto: Silvia Basti



utilizzata per il culto o definitivamente sconsacrata, una chiesa possiede sempre una sacralità archetipa che la rende punto di riferimento spirituale per la comunità oltre che nodo percettivo di rilevanza urbana. Sui rapporti tra forma, funzione e simbolo delle architetture cristiane, cfr. Andrea Longhi, *Luoghi di culto. 1997-2007*, Motta Architettura, Milano, 2008; Marie Clausén, *Sacred Architecture in a Secular Age. Anamnesis of Durham Cathedral*, Routledge, New York, 2016, pp.128-156

5. Nel 1993 Christoph Rütimann mette in atto uno slittamento di piani nella luminosa aula di San Stae, tempio tardo barocco scelto come sede del padiglione svizzero, con un'installazione intitolata *Schiefen Ebene*. Cfr. Zsuzsanna Gahse, Christoph Rütimann, *Biennale Venedig 93: Christoph Rütimann*, Bundesamt für Kultur, Berna, 1993; <http://www.christophruetimann.ch> (consultato il 9/11/2011). Sempre a San Stae, nel 2005, l'artista elvetica Pipilotti Rist allestisce la mostra *Homo Sapiens Sapiens* come evento collaterale del padiglione svizzero. Il progetto vede la proiezione di un cortometraggio che "sfonda" il piano della volta, chiaro riferimento ai soffitti *trompe l'oeil* delle chiese barocche veneziane. Cfr. Helga Marsala, "Biennale di Venezia. Pipilotti Rist. *Homo Sapiens Sapiens. Chiesa di San Stae*", in <http://www.exibart.com/notizia.asp?IDNotizia=13256> (consultato il 9/11/2016); cfr. anche <http://pipilottirist.net/> (consultato il 9/11/2016). Dall'edizione del 2011 provengono tre interessanti esposizioni. Presso San Giorgio Maggiore Anish Kapoor "costruisce", in corrispondenza della cupola, un vortice d'aria che fuoriesce da un basamento bianco, in un'esposizione dal titolo *Ascension* che allude al concetto cristiano di *ascensione*. Cfr. Giulia De Monte, "Kapoor a Venezia. *Sacro e profano, caffè e incenso*", in <http://www.artribune.com/2011/06/kapoor-a-veneziasacro-e-profano-caffee-incenso/> (consultato il 9/11/2016); cfr. anche <http://anishkapoor.com/> (consultato il 9/11/2016). Sempre dall'edizione del 2011 proviene l'installazione dal titolo *Concilio* di Stefano Cagol, che nella chiesa di San Gallo inserisce dei corpi piramidali dalla superficie riflettente, accompagnate da una proiezione di immagini. Prevala anche qui la connessione con tematiche religiose, declinate però nella prospettiva storica (il titolo fa riferimento ai sinodi che hanno caratterizzato la storia della Chiesa, in particolare a quello di Trento, città d'origine dell'autore). Cfr. <http://www.concilio-biennalevenezia.org/stampa.html> (consultato il 23/10/2016). Infine, ancora sui temi della cristianità verte l'installazione di Oksana Mas dal titolo *Post-vs-Proto-Renaissance*. L'opera, presentata al Padiglione Ucraino presso la chiesa di San Fantino, è solo una parte di un monumentale "mosaico" composto da 3.640.000 uova di legno dipinte, ispirato alle opere dei fratelli Van Eyck e alla tradizione bizantina di Venezia. Cfr. <http://oksanamas.com/> (consultato il 9/11/2016)

6. Un'esauritiva casistica di interventi di questo tipo è

consultabile in <http://virtualsacredspace.blogspot.it/> e in <http://www.kunstglaube.at/>

7. Giovanni Carbonara propone una categorizzazione per macro-aree degli interventi che vedono un nuovo inserto affiancarsi ad una preesistente. La categoria "autonomia-disonnanza" è a sua volta suddivisibile in: 1) contrasto-opposizione; 2) distacco-indifferenza; 3) distinzione-non assonanza. Cfr. Giovanni Carbonara, *Architettura d'oggi e restauro. Un confronto antico-nuovo*, UTET, Torino, 2011, p. 111. Cfr. anche C. Varagnoli, "Antichi edifici, nuovi progetti. Realizzazioni e posizioni teoriche dagli anni Novanta ad oggi", in A. Ferlenga, E. Vassallo, F. Schellino, *Antico e Nuovo. Architetture e Architettura*, Atti del Convegno, Venezia (31 marzo - 3 aprile 2004), Il Poligrafo, Padova, 2007, p. 13

8. Tadashi Kawamata propone da anni installazioni temporanee dal carattere informale e provvisorio, allestite in contesti spesso caratterizzati da monumentalità e forti riferimenti alla storia. L'artista cerca in questo modo di reinterpretare ambienti familiari attraverso il riutilizzo di materiale di scarso pregio. Cfr. <http://www.kamelmenhour.com/artists/13/tadashikawamata.works-and-projects.html> (consultato il 25/10/2016); <http://www.annelyjudafineart.co.uk/artists/tadashi-kawamata> (consultato il 2/11/2016)

9. La prima esposizione, dal titolo *Crucible 2010*, ha attratto nella chiesa circa 136.000 visitatori grazie anche ai diversi eventi collaterali organizzati tra i quali seminari, workshop e concerti che non hanno intralciato la quotidiana attività della chiesa. Cfr. <http://www.gallery-pangolin.com/exhibitions/crucible-2010-goucester-cathedral> (consultato il 3/11/2016)

10. Il progetto si basa sull'inserimento di alberi in contesti artificiali. Il *Global Tree Project* è stato proposto nel 2016 anche all'interno di un'antica moschea di Istanbul. Cfr. Patricia J. Graham, Justine Ludwig, Kuninori Matsuda, Sarah Tanguy, Shinji Turner-Yamamoto, *Shinji Turner-Yamamoto. Global Tree Project*, Damiani, Bologna, 2012; cfr. anche <http://www.turneryamamoto.net/> (consultato il 22/11/2016)

11. Il tema della luce è assai rilevante nella storia dell'architettura religiosa e della sua evoluzione nei secoli. L'elemento risulta intriso di connotazioni simboliche, che i progettisti devono saper calibrare a fini pratici ma anche per ottenere particolari effetti

12. Così è commentata l'esposizione dagli stessi rappresentanti della Parrocchia: "Ms. Patterson envisioned a series of light pathways, connecting heaven and earth, manifest as ribbons. The ribbons carry our prayers, dreams and wishes skyward, and, in turn, grace streams down the ribbons to us". Cfr. <http://www.creative-capital.org/events/view/2107> (consultato il 11/11/2016)

13. Ispirate, secondo l'artista, "alla strana dualità tra vita e morte" e all'instabilità della condizione umana. Cfr. <http://balancoires.blogspot.it/> (consultato il 11/11/2016). Simile a

questa installazione nella volontà di offrire emozioni attraverso effetti di luce appare la *Light Shower* di Bruce Munro, esposta nella Cattedrale di Salisbury nel 2010. Cfr. <http://www.brucemunro.co.uk/installations/light-shower/> (consultato il 11/11/2016)

14. L'evento, visto come un esperimento ottico, è stato programmato per durare un solo giorno, per poche ore (dalle 11 alle 18 di sabato 29 ottobre). Cfr. <https://jhouse78.wordpress.com/2011/04/30/camera-obscure-and-optical-experiments/> (consultato il 12/10/2016)

15. Cfr. Peter Zimmermann, "Berlin exhibition draws African artists into global discourse", in <http://www.dw.com/en/berlin-exhibition-draws-african-artists-into-global-discourse/a-5658290> (consultato il 11/11/2016); <http://www.yinkashonibarembe.com/> (consultato il 11/11/2016)

16. Cfr. <http://www.festival-automne.com/en/edition-2006/ernesto-neto-leviathan-thot> (consultato il 11/11/2016).

17. La manifestazione, che ha visto la collaborazione anche di altri artisti, ha attirato molti visitatori e dimostra la volontà della chiesa tedesca di collaborare con gli artisti contemporanei. Cfr. <http://michaelsomroff.com/studio-projects/the-red-sea/> (consultato il 28/09/2016)

18. Il complesso è da anni destinato all'arte contemporanea. Sul restauro del complesso cfr. Andrea Bruno, "Un intervento nel tessuto storico della città di Bruxelles. La chiesa delle *Brigitlines*", in Caterina Giannattasio, (a cura di), *Antiche ferite e nuovi significati. Permanenze e trasformazioni nella città storica*, Gangemi Editore, Roma, 2009

19. Cfr. Jean-Luc Nancy, *Claudio Parmigiani. L'isola del silenzio*, Umberto Allemandi, Torino, 2006

20. Assimilabile, questa volta, alla categoria di distacco-indifferenza sempre elaborata da Giovanni Carbonara. Cfr. Giovanni Carbonara, *Architettura d'oggi e restauro. Un confronto antico-nuovo*, UTET, Torino, 2011

21. La sua *Colonne Pascale*, già collocata in diverse ambientazioni, trova qui la sua ragione d'essere nella assoluta mancanza di riferimenti. Cfr. <http://www.pascalemarthinetayou.com/>

22. Cfr. <http://cgplondon.org/> (consultato il 14/11/2016); <http://www.artlicks.com/news/638/dilston-grove-sneak-preview> (consultato il 14/11/2016)

23. Per volontà della Galleria, la struttura deve mostrare chiaramente i segni del degrado dovuti all'azione del tempo. Cfr. <http://www.ackroydandharvey.com/dilston-grove/> (consultato il 14/11/2016)

24. L'idea di camminare sull'acqua è una più che esplicita suggestione agli episodi della vita di Cristo, richiamati in questo caso in chiave ironica. Cfr. <http://www.michaelcross.eu/bridge1.html> (consultato il 14/11/2016)

25. Sulla galleria e sulla storia dell'edificio sacro, cfr. <http://www.sankt-peter-koeln.de/> (consultato il 14/11/2016).

26. Le lacerazioni sono anche simbolo di una fragilità che richiama quella dell'essere umano. Cfr. <http://www.gljajcar.de/> (consultato il 15/11/2016)

27. L'intervento apre alle infinite possibilità di sperimentare lo spazio e di concettualizzarlo nell'epoca dell'informazione. Cfr. <http://www.lab-au.com/> (consultato il 15/11/2016)

28. Negli anni anche la struttura ha beneficiato di un intervento di restauro che non ha soltanto interessato l'integrità strutturale e le superfici murarie ma ha anche implicato l'immissione di ulteriori oggetti d'arte contemporanea. Cfr. <http://www.st-andrae-graz.at/> (consultato il 15/11/2016)

29. Fra le esposizioni più importanti: Yang Zhenzhong, *I Will Die* (2000-2005); Christian Schmidt Rasmussen, Tina Enghoff, *Eventuelle Pårørende* (2003); Eric Andersen, *Solplænen* (1982) (2009); Rúrí, *Glass Rain* (1984) (2009); Lindsay Seers, *Persistence of Vision* (2010); Peter Callesen, *White Window* (2010). Cfr. <http://www.nikolajkunsthal.dk/> (consultato il 16/11/2016)

30. Le più recenti mostre hanno riguardato le opere di artisti come: Julia Steiner, Renate Buser, Romain Crelier, Rudy Decelière e Catherine Gfeller. Quasi tutti hanno prodotto lavori in grado di dialogare con l'aspetto della struttura, caratterizzata dal bianco degli eleganti stucchi barocchi. Cfr. <http://www.abbatialebelley.ch/> (consultato il 16/11/2016)

31. Il resto dello spazio è occupato da oggetti familiari, provenienti dal laboratorio dello stesso Graf. L'artista, che ha studiato da architetto, è interessato alle relazioni psicologiche e emozionali dell'essere umano inserito in un determinato ambiente. Cfr. <http://www.floriangraf.com/en/>

32. In realtà si lascia liberi i visitatori sulle possibilità di interpretazione; l'oggetto può essere infatti assimilato all'Arca biblica oppure ad un viso umano o ad un animale, ecc. Cfr. <http://www.gonzenbach.net/fr/expositions/belley.html>

33. La memoria dell'edificio sacro, e di tutti i valori che una volta erano considerati sacri nella società, è rievocata dalle campane, disseminate nello spazio espositivo. Cfr. <http://www.fondazionebernareggi.it/it/cultura/iniziative/parmigiani-a-san-lupo-3299>

34. Sulle relazioni tra chiesa e arte contemporanea, cfr. David Morgan, *The forge of vision. A visual history of modern christianity*, University of California Press, Oakland, California, 2015, pp.196-225; Jonathan Koestlé-Cate, *Art and the Church: a fractious embrace - Ecclesiastical encounters with contemporary art*, Routledge, New York, 2016

35. Cfr. André Chastel, *L'uso della storia dell'arte*, Laterza, Bari, 1982, pp. 168-177. L'A. si sofferma sui rapporti che storicamente la Chiesa ha avuto con l'arte, mettendo in discussione quanto fino ad allora affermato sulla subordinazione degli artisti rispetto al potere ecclesiastico. Afferma altresì che una società secolarizzata non può comunque rappresentare un pericolo per la produzione artistica

36. Le parole sono pronunciate il 7 maggio 1964 di fronte agli artisti riuniti nella Cappella Sistina. Cfr. Paolo VI, *Discorso agli Artisti*, pp. 9-12

37. Nel 1987 scrive la Lettera Apostolica *"Duodecimum saeculum"*, col duplice obiettivo di ristabilire la legittimità delle immagini e per riaffermare il valore dell'arte per la Chiesa e la sua missione evangelizzatrice: "Il credente di oggi, come quello di ieri, deve essere aiutato nella preghiera e nella vita spirituale con la visione di opere che cercano di esprimere il mistero senza per nulla occultarlo. È questa la ragione per la quale oggi come per il passato, la fede è l'ispiratrice necessaria dell'arte della Chiesa"

38. Costituzione conciliare sulla sacra liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 124

39. CEI, Commissione Episcopale per la Liturgia, *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica. Nota pastorale*. Secondo il documento, nella progettazione di nuovi arredi liturgici, "Si dovranno evitare gli estremi della conservazione ad oltranza e della trasformazione drastica e indiscriminata" (p. 27). Cfr. anche, CEI, Commissione episcopale per la liturgia, *Nota pastorale, La progettazione di nuove chiese*, Roma 18 febbraio 1993, n. 16.

40. CEI, *Messale Romano, Principi e norme*, n. 278, Roma, 1983

41. CEI, Commissione Episcopale per la Liturgia, *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica. Nota pastorale*, p. 29; CEI, *I beni culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti*, Roma, 9 dicembre 1992, Bologna 1993.

42. Si specifica però che tale eventualità può essere valutata solo nel caso in cui il ripristino delle funzioni liturgiche sia innattuabile. Cfr. Paolo Cavana, *"Il problema degli edifici di culto dismessi"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, aprile 2009, p. 6. Cfr. anche, CEI, *I beni culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti*, Roma, 9 dicembre 1992, Bologna 1993

43. Lo stesso commenta: "Il problema è che, mentre l'architettura sacra è riuscita ad effettuare il passaggio alle forme della modernità sin dai tempi di Le Corbusier e, poi, a quelle della contemporaneità, come mostrano le chiese di Richard Meier, Tadao Ando, Mario Botta e altri, non è stato così per l'arte figurativa. La Chiesa avrebbe potuto acquistare negli anni Sessanta, ad esempio, la "Crocifissione" di Joseph Beuys: sarebbe stato un segnale di apertura, ma non siamo andati in questa direzione". Commentata dal cardinale Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, come un "germoglio per iniziare un percorso". Cfr. Edek Osser, *«Il Papa alla Biennale»*, in *Il Giornale dell'Arte*, n. 332, giugno 2013

44. Cfr. Andrea Longhi, *Luoghi di culto. 1997-2007*, Motta Architettura, Milano, 2008. Alcuni capitoli del libro illustrano le grandi modificazioni che il Concilio ha portato nella progettazione di nuovi luoghi di culto e in favore dell'apertura a nuovi linguaggi

45. Mons. Mauro Piacenza, *"Il patrimonio artistico della Chiesa, mezzo di evangelizzazione, catechesi e dialogo"*, Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, Assemblea Plenaria del pontificio Consiglio della Cultura, Relazione, 28 marzo 2006, Roma. Sui rapporti tra forma dell'edificio di culto ed evangelizzazione nell'epoca moderna, cfr. Andrea Longhi, *"Construir iglesias más allá de la arquitectura religiosa: evangelización y arquitectura"*, in *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, vol. 3, 2013, pp. 2-25; Andrea Longhi, *"Sacro, cultura architettonica e costruzione di chiese"*, in *La Liturgia, alla prova del sacro*, a cura di Paolo Tomatis, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2013, pp. 159-214

46. Joseph Galineau (Champ-sur-Layon, Maine-et-Loire, 1920 - Sallanches, 2008), padre gesuita e compositore di musica la cui opera influenzò in modo decisivo la musica sacra moderna. Joseph Galineau, *"L'agire dell'assemblea. Azioni simboliche"*, in AA.VV., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, Queriniana, Brescia, 1986, p. 105

47. La scultura è conosciuta anche come *Grande Scheletro o Ventiquattro metri di forme d'oro*, poiché De Dominicis pensa in un primo momento di rivestirla in oro. Così è descritta l'opera da Pietro Tommasoni: "La scultura incute rispetto e quasi terrore. Nella sua immobilità e nel suo silenzio affascina come una creatura primordiale e spaventa come un gigantesco memento mori. Scheletro anatomicamente perfetto, rivela la sua disumanità nella statura e nel naso a becco, allusione ironica e beffarda ma soprattutto rimando a un misterioso uomo-uccello, e ai tanti 'Nasi' che l'artista ha raffigurato in pittura o scultura, come totem sacri o raffigurazioni di creature aliene provenienti dal dodicesimo pianeta, il "Pianeta degli Dei". L'asta d'oro che appoggia sul dito medio della mano destra rimanda infatti a stelle lontane e come calamita ne attrae le energie. Le aste d'oro in bilico sulla punta sono un elemento iconografico ricorrente nell'opera di De Dominicis, così come gli scheletri (umano e di cane, a grandezza naturale) già usati negli anni '70 per un altro capolavoro dal titolo *Il tempo, lo sbaglio, lo spazio*". Cfr. Pietro Tommasoni, *"Calamita Cosmica a Foligno. Gino De Dominicis e la ex chiesa della Santissima Trinità"*, in *Arte*, pp. 92-93

48. La questione dei punti di vista e del rapporto osservatore/opera/contesto risulterà sostanziale nell'allestimento a fini espositivi della chiesa della SS. Annunziata

49. Le vicende della creazione e delle prime collocazioni a fini espositivi dell'opera sono descritte in Pietro Tommasoni, *"Calamita Cosmica a Foligno. Gino De Dominicis e la ex chiesa della Santissima Trinità"*, in *Arte*, pp. 92-96

50. Tra queste, si ricordano, dal 2004 al 2010: la Mole Vanvitelliana di Ancona, la Piazzetta Reale a Milano, il MAC's Grand Honru di Bruxelles, il cortile della Reggia di Caserta e il MAXXI di Roma

51. Carlo Murena (Collalto Sabino, 1713 - Roma, 1764) proveniente da studi umanistici, si avvicina all'architettura a seguito dell'incontro con Nicola Salvi, presso il quale lavora come apprendista. Collabora più volte con Luigi Vanvitelli come direttore dei lavori, dapprima nella realizzazione del Lazzeretto di Ancona, poi nel convento di Montemoricono presso Perugia (1739-63). Si occupa di architettura, di ornamento e di lavori di ingegneria idraulica. Tra i maggiori progetti: la chiesa di S. Croce di Sassovivo presso Foligno (1743), l'ospedale Grande di Gubbio (insieme ad Antonio Francesco Berardi - 1749), il restauro di S. Maria degli Angeli alle terme di Diocleziano a Roma (dal 1748 come collaboratore, come direttore del cantiere nel 1751), la ricostruzione del complesso conventuale di S. Agostino (dal 1751 subentrò ad Antonio Rinaldi), il progetto della cappella Guidi di Bagno nella basilica dei Ss. Bonifacio e Alessio (1751); assiste poi il Vanvitelli nella realizzazione della chiesa di S. Agostino in Ancona (1750-60) e lo sostituisce nei lavori per la costruzione del nuovo campanile del palazzo apostolico del santuario della S. Casa di Loreto (1751-58). Tra gli altri lavori, il rinnovo della chiesa romana dei Ss. Michele e Magno (1755-59) e della chiesa di S. Maria in Trivio a Velletri (1759-62), il riassetto del palazzo romano di piazza dei Caprettari (1760 c.a.), il restauro della chiesa e della casa parrocchiale dei Ss. Lorenzo e Urbano a Prima Porta (1760) nei pressi di Roma. Dal 1759 è accademico di merito dell'Accademia di S. Luca, con la possibilità di accettare allievi nel suo studio e di insegnare presso la medesima istituzione. Fra gli allievi illustri: Virginio Bracci, Andrea Vici, Giuseppe Piermarini, Girolamo Toma, Giuseppe Pistocchi, Simone Cantoni e Carlo Vanvitelli. Cfr. Sabina Carbonara Pompei, *Al crepuscolo del barocco. L'attività romana dell'architetto Carlo Murena (1713-1764)*, Viella, Roma, 2008

52. Sulle fasi costruttive della chiesa e sulla storia del complesso monastico, cfr. Giovanni Bosi, *Foligno, una stagione: la città tra Otto e Novecento*, Orfini Numeister, Foligno, 2009, p.100; Fabio Bettoni, Bruno Marinelli, *Foligno: itinerari dentro e fuori le mura*, Orfini Numeister, Foligno, 2001

53. Il museo è inaugurato nel 2009, dopo una gestazione di circa 10 anni, che vedono la Fondazione molto attiva nel raccogliere materiale e nel tentativo di trovare uno spazio adeguato. La sede centrale è edificata su progetto di Getulio Alviani e realizzato dall'architetto Giancarlo Parnenzi, concepito come un parallelepipedo rivestito da acciaio Corten, ben armonizzato col tessuto storico circostante. Sulla fondazione del CIAC, cfr. Alessandra Bertuzzi, "Il CIAC, Centro di Arte Contemporanea di Foligno", in Bollettino Telematico dell'Arte, 29 Marzo 2014, n. 710

54. Cfr. Elisa Panetto, "All'ex chiesa della Santissima Trinità in Annunziata il II° polo del Centro Italiano d'Arte Contemporanea", in [www.tuttoggi.info](http://www.tuttoggi.info) (consultato il 03/07/2016)

55. Cfr. Alessandra Bertuzzi, "Il CIAC, Centro di Arte Contemporanea di Foligno", in Bollettino Telematico dell'Arte, 29 Marzo 2014, n. 710

56. Sul rapporto tra arte e contemplazione, su cui si basa l'estetica dell'arte cristiana, ma anche come azione tipica dell'essere umano, cfr. Nicolas Wolterstroff, *Art in action. Towards a Christian Aesthetic*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan (USA), 1980. L'A. considera l'arte come elemento fondante della società e si fa portavoce di quanti la non la vorrebbero solo relegata nei musei. Interessante il suo pensiero sul ruolo dell'arte nel rito e nella Chiesa. Contrario a tale posizione è invece Jazek Wozniakowski, che afferma "[...] esistono alcune opere d'arte di un valore veramente altissimo, che inoltre sono considerate capolavori religiosi: non riesco a comprenderne il perché. [...] E' possibile che ogni contemplazione conduca verso valori trascendentali, ma questo non significa ancora che l'opera contemplata sia religiosa». L'A. definisce alcune opere non religiose ma, piuttosto, "contemplative o apofatiche", in Jazek Wozniakowski, "Il sacro nella ricerca artistica contemporanea. Emarginazione o presenza del 'religioso'?" in *L'uomo di fronte all'arte: valori estetici e valori etico-religiosi*, Atti del LV Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Vita e Pensiero, La Spezia, 1986, pp. 102-104

57. Sulla spiritualità dell'arte contemporanea, cfr. Jungu Yoon, *Spirituality in Contemporary Art. The idea of the Numinous*, Zidane Press, 2010. L'A. afferma che nella nostra società, destinata alla sempre maggiore secolarizzazione, le gallerie d'arte sono tra i pochi luoghi che possono riconnettere l'uomo alla dimensione spirituale

58. La tematica, che fa parte della storia dell'arte e che è di certo presente anche in epoca contemporanea, è un altro punto di contatto tra opera e contesto e dimostra, ancora di più, la religiosità intrinseca alla "Calamita". Cfr. Julian Bell, "Contemporary Art and the Sublime", in Nigel Llewellyn, Christine Riding, (a cura di), *The Art of the Sublime*, Tate Research Publication, Londra, 2013

#### Bibliografia:

- P. Tomassoni, *Calamita Cosmica a Foligno*, in <http://www.worldarrowtours.com>  
 F. Bettoni, B. Marinelli, *Foligno: itinerari dentro e fuori le mura*, Foligno, 2001  
 G. Bosi, *Foligno, una stagione: la città tra Otto e Novecento*, Foligno, 2009  
 Comune di Foligno, *CIAC-II Polo Museale*, in <http://www.comune.foligno.pg.it>.  
 S. Colombo, *De Dominicis si è fermato a Foligno*, in <http://neuramagazine.com>

## ***Antichi edifici religiosi e nuovi usi Un difficile processo di trasformazione nella città contemporanea***

### ***Old religious buildings and new uses A difficult transformation process in the contemporary city***

*Lo studio vuole analizzare il complesso processo che a partire dal periodo post unitario ha investito la maggior parte dei complessi religiosi italiani, piegandoli a nuovi usi non sempre compatibili con i caratteri e con la sacralità dei luoghi. Come è possibile verificare nel caso analizzato, il fenomeno del riutilizzo delle antiche strutture conventuali, pur sviluppatosi nel corso del XX secolo, continua oggi ad esercitare il suo effetto. Il patrimonio dei complessi religiosi che è stato nel tempo utilizzato in maniera impropria e appare oggi disponibile ad essere nuovamente fruito, può rappresentare una interessante occasione per una rivitalizzazione dei centri storici, attraverso lo sviluppo di programmi integrati d'intervento da coniugare con un uso ottimale delle risorse, all'interno di strategie complesse. Tali strategie potrebbe consentire di incentivare le "buone pratiche", valorizzando lo sviluppo di un'identità locale. Non può sfuggire che l'obiettivo da perseguire sia quello del riuso sostenibile dei grandi spazi conventuali perché possano essere proiettati verso il futuro, attraverso un corretto ed equilibrato rapporto fra conservazione ed innovazione. La memoria di un territorio è infatti in continuo mutamento e la capacità di adattarsi allo scorrere del tempo ed agli eventi di natura imprevista rappresenta in modo paradigmatico un obiettivo di civiltà.*

[http://in\\_bo.unibo.it](http://in_bo.unibo.it)

*The study aims to analyze the complex process that has invested the Italian religious buildings, after the post-unification period, bending them to new uses not always compatible with the characters and with the sacredness of the places. In the case submitted to analysis, the phenomenon of the old convents re-use, although developed during the twentieth century, today continues to exert its effect. The assets of the religious complex that has been used over time and today appears to be available again benefited, may represent an interesting opportunity for a revitalization of historic town, through the development of integrated programs of intervention. These strategies may allow to promote "best practices", enhancing the development of local identity. The objective to be pursued is represented by a sustainable reuse of large monastic spaces so that they can be projected into the future, through a fair and balanced relationship between conservation and innovation. The memory of a territory is indeed changing: the ability to adapt to the passage of time and to the unexpected nature of events is so paradigmatic a goal of civilization.*



**Enrica Petrucci**

Ricercatore in Restauro Architettonico nella Scuola di Architettura e Design dell'Università di Camerino, dove è professore incaricato degli insegnamenti di Restauro Architettonico. Dopo la laurea in architettura (1986) ha frequentato la "Scuola di Specializzazione per il Restauro dei Monumenti" di Roma (1987 - 1990). Ha conseguito il PhD in "Conservazione dei Beni Architettonici" - VIII ciclo (1990- 1993). Ha curato i progetti di restauro del Complesso S.Agostino e del Complesso S.Tommaso ad Ascoli Piceno. Le principali linee di ricerca affrontate in questi ultimi anni hanno riguardato lo studio dei caratteri costruttivi degli antichi edifici e dei processi di rifunzionalizzazione. Le attività si sono sviluppate attraverso, la ricerca, la didattica e il confronto delle esperienze.

Parole chiave: **Luoghi di culto; Contemporaneità; Rifunzionalizzazione; Valorizzazione**

Keywords: **Place of Worship; Contemporaneity; Reuse; Valorization**

## Introduzione

Il fenomeno del riuso è una costante nella storia, a partire dalle epoche più remote<sup>1</sup>. Per chiarire i termini di tale fenomeno che si è sviluppato nel corso della storia, in maniera ampia e diversificata, occorre fare riferimento ad alcuni termini di uso comune, per spiegarne il significato attuale, derivato dall'etimologia delle parole, riflettendo su di un grappolo di sinonimi o di espressioni fra loro molto simili, tutti relativi al nostro tema<sup>2</sup>. Per *reimpiego* intendiamo l'utilizzo in costruzioni più recenti di materiale architettonico prelevato da strutture del passato ed usato con la stessa funzione originaria, sia come semplice materiale da costruzione sia con valore ornamentale. Il *riutilizzo* sta ad indicare una situazione in cui il manufatto (non necessariamente architettonico) viene non solo ricollocato e rifunzionalizzato, ma anche rilavorato, mentre il *recupero* sembra riferirsi ad un riutilizzo puramente economico di materiali o di oggetti d'uso. Il *restauro* può considerarsi come una forma indiretta di riuso, in quanto attraverso le operazioni condotte sul monumento si tende ad una riappropriazione dello stesso per renderlo nuovamente fruibile. Il *riuso* è attualmente inteso come combinazione di tutte le decisioni, derivanti dalle attività analitiche, finalizzate a modificare l'utilizzo di un organismo edilizio o di suoi ambiti spaziali

o, qualora non utilizzato, a definirne una nuova funzione<sup>3</sup>. Nella storia tale processo si è attuato secondo modalità differenti, in base alle caratteristiche dei contenitori e del contenuto e ha avuto una particolare diffusione nel periodo post unitario.

## Il fenomeno delle soppressioni degli ordini religiosi

Le strutture conventuali, a seguito delle soppressioni degli ordini religiosi, attuate con le leggi del 1866-1877, furono sottoposte ad una serie di modificazioni che incisero sulla conservazione del singolo bene ed ebbero effetto anche sull'interno nucleo storico delle città italiane, soprattutto nei territori dello Stato Pontificio<sup>4</sup>.

Le trasformazioni erano legate alla necessità di creare, in tempi rapidi e con costi contenuti, nuove attrezzature per il funzionamento dello Stato, quali scuole, caserme, carceri ed ospedali. Per soddisfare le nuove esigenze distributive e funzionali, furono compiute operazioni di riuso complesse e diversificate, dal semplice adattamento allo stravolgimento totale: in alcuni casi, l'attenzione si era rivolta alla conservazione degli ambienti ritenuti maggiormente significativi quali la chiesa, il chiostro o la sala refettoriale, con il sacrificio di tutte quelle porzioni accessorie, portatrici di valori che la cultura

del periodo non era in grado di riconoscere; in altri casi, veniva richiesta la demolizione totale o parziale per ricostruire nuovi corpi di fabbrica, utilizzando un lessico "moderno", con forti richiami alla tradizione costruttiva locale<sup>5</sup>. Il vasto patrimonio edilizio delle corporazioni religiose, reso disponibile dalla loro soppressione, era stato devoluto interamente al demanio dello Stato, ad eccezione dei complessi monumentali, delle chiese mantenute al culto, degli edifici ceduti in via definitiva ad amministrazioni statali e locali e comunque destinati ad usi di pubblica utilità. Tale patrimonio che consentirà di rispondere alle necessità organizzative del nuovo Stato. Dopo il 1866, i conventi saranno le uniche infrastrutture in grado di ospitare comunità numerose, per soddisfare quelle esigenze di natura pubblica che non potevano essere fronteggiate in altra maniera, sia per le spese che per i tempi di realizzazione. Ciò porterà ad uno stravolgimento delle condizioni urbane con la perdita di importanti testimonianze di storia locale. Anche i Municipi più attenti alla conservazione del proprio patrimonio artistico incontreranno pesanti difficoltà nella gestione delle operazioni di trasformazione<sup>6</sup>.

Dal punto di vista teorico, inoltre, l'intera esperienza postunitaria dell'espropriazione dei complessi conventuali e del loro

adattamento ad altre funzioni si presenta particolarmente interessante e ricca di sviluppi per l'impostazione legislativa delle materie legate all'architettura, al restauro e alla tutela del patrimonio artistico, che proprio in questo periodo comincia a definire il suo impianto. L'adattamento di preesistenti complessi architettonici a sede delle principali amministrazioni dello Stato, prevalentemente affidato ai tecnici del Genio civile o militare, innesca un articolato dibattito all'interno del mondo accademico e artistico che costituisce un passo importante nella definizione del sistema di tutela del patrimonio storico-artistico e nell'impostazione delle competenze, nonché della relativa formazione professionale dei tecnici chiamati ad operare sulle preesistenze architettoniche<sup>7</sup>.

Il quadro conservativo degli edifici di provenienza ecclesiastica subisce un notevole aggravamento quando, scaduti i termini per le richieste di cessione agli enti locali, individuate le chiese mantenute al culto e in via di riconoscimento i monumenti storico-artistici, il restante – e notevole – patrimonio immobiliare viene sottoposto alla piena facoltà del demanio che procede velocemente con operazioni di affitto o soprattutto con le alienazioni. A modificare le forme della presenza religiosa contribuiscono, inoltre, i

generalizzati interventi urbanistici che producono una significativa alterazione dei rapporti di scala fra edilizia minuta e architettura monumentale; tali interventi, orientati alla valorizzazione ed al miglioramento igienico-funzionale della città, vengono attuati con opere di sventramento e isolamento, generando profondi cambiamenti nell'impianto originario, così come si era stratificato nelle varie epoche. In questo contesto storico ed amministrativo, molti sono, dunque, gli aspetti meritevoli di approfondimento, specialmente per gli effetti indotti sulle piccole realtà urbane; tali effetti hanno ancora una notevole incidenza sugli attuali fenomeni di trasformazione dei centri storici, con operazioni che non sempre riescono a ricomporre le lacune che si sono generate a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

### **Analisi di un caso studio: gli edifici religiosi di Ascoli Piceno nelle Marche**

Un'ampia casistica può essere analizzata, in riferimento ad alcuni esempi, in cui il fenomeno della soppressione degli ordini religiosi si è manifestato con particolare evidenza. Nella regione Marche, la città di Ascoli Piceno, con la rappresentanza dei principali ordini monastici, subisce una serie di pesanti conseguenze, legate ai provvedimenti repressivi. La città offre

per la vastità dei fenomeni verificatisi nell'arco temporale indicato, una serie di spunti di riflessione sul ruolo che le architetture religiose hanno assunto nel tempo, in un panorama variegato di usi, ospitando funzioni sacre ma anche di varia natura pubblica. Il nuovo capoluogo di provincia era, infatti, caratterizzato da una diffusa presenza di comunità conventuali distribuite all'interno degli antichi quartieri, in posizioni ritenute strategiche per la predicazione, ossia lungo gli assi principali di connessione viaria e in prossimità delle piazze urbane<sup>8</sup>. La loro ubicazione era, quindi, particolarmente interessante per il nuovo utilizzo a carattere pubblico in quanto poteva essere soddisfatta, almeno in una prima fase, la pressante esigenza di un veloce allestimento degli spazi collettivi (Fig.1, Fig.2).

A modificare le forme dell'edilizia religiosa contribuirono una serie di episodici interventi che di fatto si risolsero in chiave edilizia piuttosto che attraverso una visione urbana d'insieme. Le strutture religiose che avevano caratterizzato per secoli la vita cittadina, furono coinvolte in un complesso fenomeno di acquisizione immobiliare che incise sui cambiamenti dell'intera architettura cittadina, in prossimità dei luoghi pubblici più rappresentativi. In questo contesto, le chiese principali hanno continuato a



Fig.1 Carta topografica della città di Ascoli Piceno con indicazione dei Monasteri esistenti prima del periodo soppressivo, 1845 c.: A) Piazza Arringo; B) Piazza del Popolo; C) Piazza SS. Vincenzo e Anastasio; 1) S. Pietro Martire (Domenicani); 2) San Domenico (Domenicani); 3) S. Francesco (Minori conventuali Francescani); 4) S. Agostino (Agostiniani) 5) Angeli Custodi (Agostiniani Scalzi); 6) S. Venanzio (Gesuiti); 7) S. Onofrio (Benedettine di S. Spirito); 9) SS. Annunziata (Minori Osservanti); 10) S. Maria delle Vergini (Benedettine); 11) S. Maria del Carmine (Carmelitane); 12) S. Filippo (Filippini).

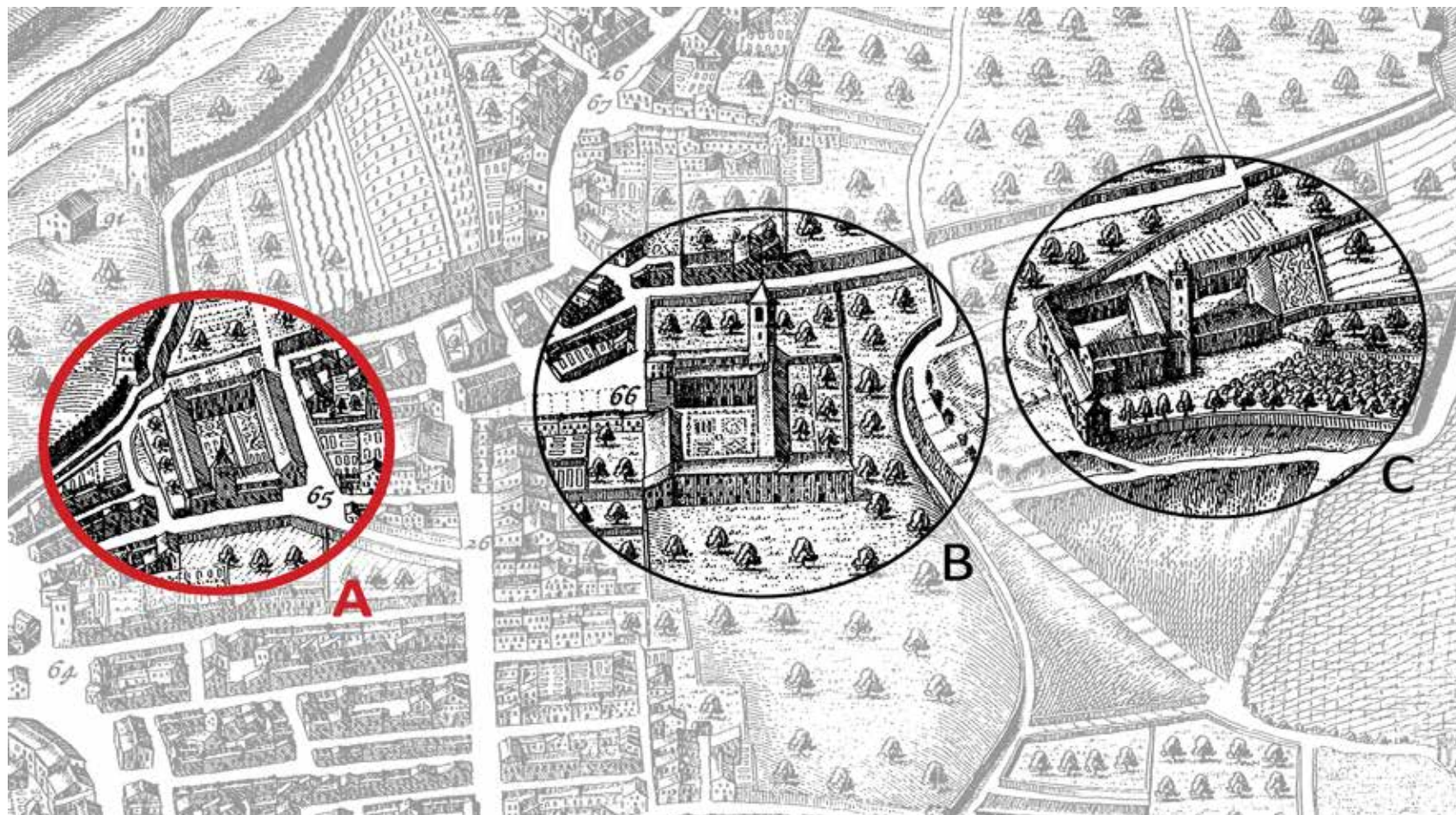


Fig.2 Veduta pseudoprospectiva del cartografo Emidio Ferretti, 1646. Il quadrante sud - ovest è interessato dalla maggiore concentrazione di monasteri: A) S.Domenico; B) S.Angelo Magno; C) SS.Annunziata





svolgere un ruolo determinante in ambito urbano, come centri attorno ai quali si sono concentrate nuove funzioni (Fig.3). Per altre che possiamo definire “minori”, non è stato possibile ipotizzare una nuova destinazione compatibile, in sostituzione dell’originaria funzione religiosa. Alcune sono state demolite, per necessità di ampliamento e razionalizzazione della città moderna, altre sono state chiuse e solo un numero molto limitato è stato adattato a nuovi usi. Se tale processo di trasformazione ha avuto una sua logica, nel corso del Novecento, nel panorama attuale, appare particolarmente complesso ipotizzare nuovi usi compatibili, con il rischio di assistere alla perdita dei valori di cui tali architetture sono portatrici<sup>9</sup>. Fra i conventi soppressi dopo il 1860, si può ricordare quello dei Padri Camaldolesi in Sant’Angelo Magno che venne prima utilizzato come ospedale militare e successivamente trasformato in ospedale civile, mantenendo a lungo tale funzione fino alla costruzione della nuova struttura sanitaria, avvenuta alla fine degli anni ’70. Il complesso è stato recentemente restaurato per ospitare la Scuola di Architettura e Design dell’Università di Camerino. Le limitate risorse finanziarie non hanno consentito di intervenire sull’intera struttura e un’ampia porzione versa ancora in stato di abbandono, con

Numero e valore	Denominazione di locali di cui si fa richiesta	Ufficienza	Uso attuale	Uso al quale si dovrebbe destinare
1	giuoco di S. Giorgio	Scuola di S. Giorgio	abitazione di padri minori Osservanti	Scuola Elementare, per S. Maria Novara, M. S. Maria e S. S. Spirito, scuola per la coltivazione delle arti e mestieri.
2	S. S. Felice	Parigiano	S. dei Minori Triformati	Dipartimento di un Reggimento Militare.
3	S. S. Vespasiano	Maccherone	S. dei M. Cappuccini	Scuola ed Accademia Agraria.
4	S. della S. Annunziata	Annunziata	S. dei Minori Osservanti	Microne Scuole per le Espole.
5	S. dei Santi Spirito e S. Angelo	S. Angelo	Ospedale Militare	Ospedale civile in luogo dell'attuale che per le corrispondenze del fiume S. Spirito minaccia cadere.
6	S. S. Domenico	Reggio Domenico	Scuola Elementare, Normale fem. minori con convento.	Scuola Elementare Normale femminili con convento annesso.
7	Monastero del S. Spirito	Corso	Abitazione delle Espole	Istituto d'Arte e Mestieri, Istituto Tecnico.
8	S. della S. Spirito	Corso	Monache S. Spirito	Civile Infantile.
9	S. del S. Spirito	S. S. Spirito	Sette Conventuali	Scuola S. Spirito.
10	S. della S. Spirito	Corso	giorno ricorrenza del disastro della S. Spirito	Governo comunale.
11	S. S. Spirito	Corso	Monache S. Spirito S. Spirito S. Spirito S. Spirito	Archivio comunale, Ufficio del f. p. p.
12	Convento del Carmine	Corse S. Spirito S. Spirito	Conventuali S. Spirito S. Spirito	Ufficio dei Poveri.
13	S. S. Spirito	S. S. Spirito	Ufficio.	Uffici.

Fig. 3 Tabella di alcuni conventi presenti nel Comune di Ascoli Piceno, espropriati; in evidenza gli ordini di appartenenza, la loro ubicazione e le destinazioni d’uso previste nel riutilizzo. Archivio di Stato di Ancona, fondo Lorenzo Valerio, Posizione 13, Religione, fasc. 156, Richieste per pubblici uffici, di locali e beni appartenenti ad istituti religiosi soppressi.

notevoli aggravamenti in seguito ai recenti eventi sismici.

Un altro importante complesso è quello dei padri Agostiniani, la cui prima pietra fu posta, secondo alcuni storici, nel 1317 e dopo quella data subì costanti trasformazioni nei secoli successivi. Dopo il 1860, il monastero era passato in proprietà al Comune che aveva deciso di adibirlo a scuola pubblica; tale destinazione è rimasta fino a circa 20 anni fa, tranne alcuni periodi come nel 1936 quando il complesso fu adibito a caserma e dopo la seconda guerra quando fu chiuso per restauri. La chiesa agostiniana annessa al convento fu costruita nel XIV secolo a navata unica e ampliata a tre navate nel corso del XV secolo. Nella storia ha continuato a svolgere la sua funzione religiosa anche se, a seguito della soppressione di alcune parrocchie, la chiesa non è più officiata regolarmente, con evidenti problematiche che si riverberano sulla sua conservazione materiale. Un impegnativo intervento di restauro, attuato fra il 1996 e il 1999 ha riguardato la zona monastica che è stata destinata a nuovo polo culturale della città<sup>10</sup>.

Un destino ben più complesso ha investito il Convento dei Padri Filippini che persa la sua funzione religiosa, venne utilizzato per la sistemazione degli uffici governativi della Prefettura e della Provincia<sup>11</sup>,

mediante una serie di pesanti adattamenti che portarono alla realizzazione di un edificio completamente nuovo, maggiormente rispondente alle funzioni di rappresentanza che lo stesso edificio avrebbe dovuto assolvere<sup>12</sup> (Fig.4). La chiesa di San Filippo venne demolita e con essa si persero importanti testimonianze storico artistiche che erano contenute all'interno dell'aula già trasformata ed abbellita nel corso del XVIII secolo<sup>13</sup> (Fig.5). Nell'arco temporale compreso tra il 1860 ed il 1902, le fonti storiche testimoniano i radicali cambiamenti fino alla completa demolizione di ampie porzioni, fra cui anche il corpo dell'antica chiesa. I lavori di adattamento, portati avanti dalle autorità governative, decretarono una variazione delle condizioni compositive e delle relazioni fra le parti, tali da modificare in maniera sostanziale una delle zone più significative del centro storico.

Le trasformazioni che incisero maggiormente sulla conservazione dei complessi religiosi ascolani furono quelle adottate per la creazione delle caserme militari. Fra questi, il monastero di Santa Maria delle Vergini che dopo la soppressione avvenuta nel 1861, subì una serie di modifiche che ne alterarono l'impianto originario, così come si era andato conformando nel corso dei secoli, con lenti processi di modificazioni in

base alle specifiche necessità dell'ordine monastico. Nel 1903, il numero dei contingenti militari presenti nella città era notevolmente cresciuto; ciò indusse l'amministrazione a prendere in considerazione l'idea di poter aggiungere al complesso religioso un nuovo corpo di fabbrica in sostituzione dell'ala più antica e meno funzionale che comprendeva anche la chiesa del XVI secolo. Ciò decretò il destino di tale edificio che fu demolito per far posto alla nuova Caserma Militare Umberto I<sup>14</sup>.

### **Strategie progettuali per un riuso degli antichi complessi monastici**

L'obiettivo da perseguire per gli antichi spazi conventuali dismessi, è quello di individuare nuove strategie verso una "fruizione sostenibile" creando relazioni territoriali e urbane, orientate ad un corretto ed equilibrato rapporto fra conservazione ed innovazione. E' questo il tentativo progettuale ricercato con l'ipotesi di rifunzionalizzazione del complesso conventuale di S. Domenico ad Ascoli Piceno, che ospita dai primi anni del '900 alcune attività scolastiche (Fig.6). Il convento e la chiesa dell'ordine dei Padri Predicatori della Provincia di Lombardia, fu fondato probabilmente nel 1257 come confermano i documenti che riferiscono di alcuni lasciti testamentari

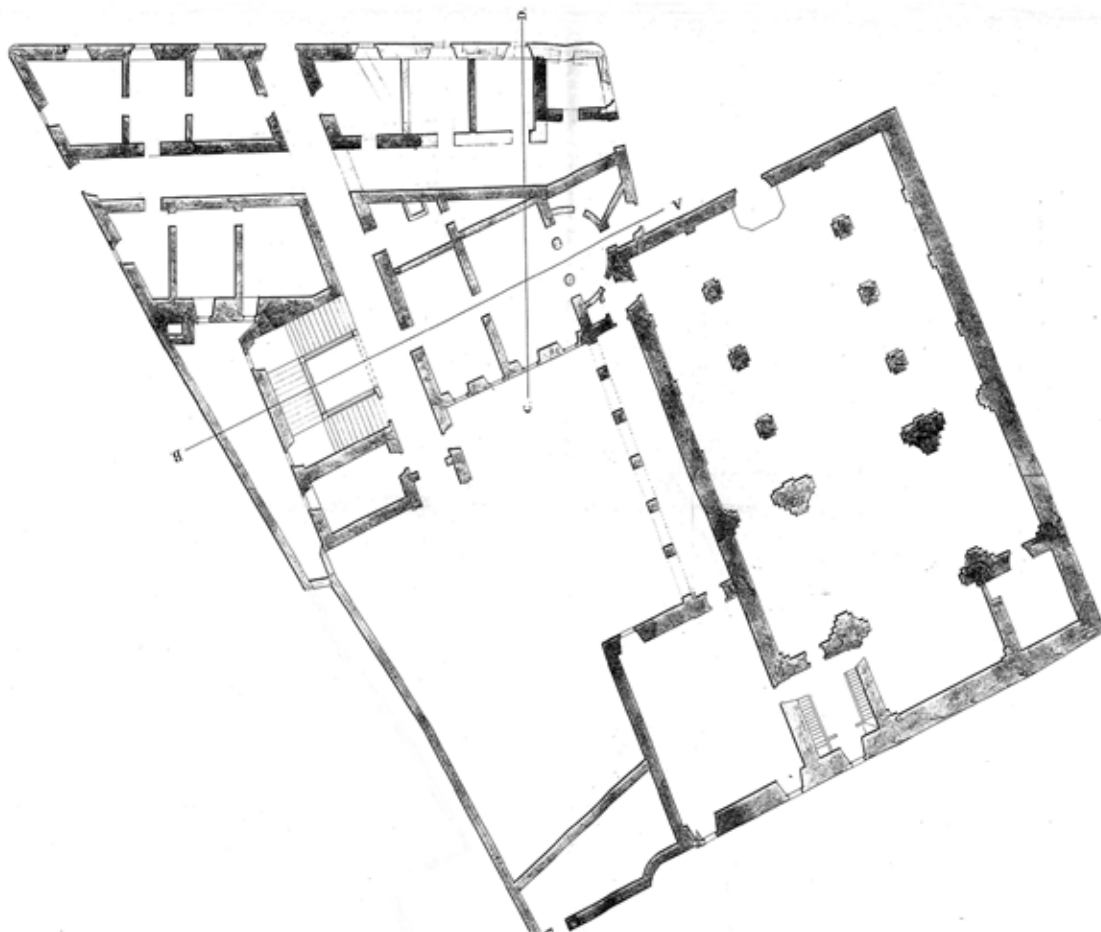


Fig. 4 Pianta del piano terra dell'insediamento filippino elaborata durante gli anni immediatamente successivi all'acquisizione demaniale. L'adattamento della parte angolare sud-ovest e la demolizione della chiesa, con la ricostruzione di una nuova facciata allineata, decretarono una consistente trasformazione dell'intero complesso e del relativo intorno urbano.



Fig. 5 La chiesa di S. Filippo in fase di demolizione, 1900 c.: ASICAP (Archivio Storico Iconografico della Civica Pinacoteca), raccolta di foto del monastero di S. Filippo (XIX-XX secolo)

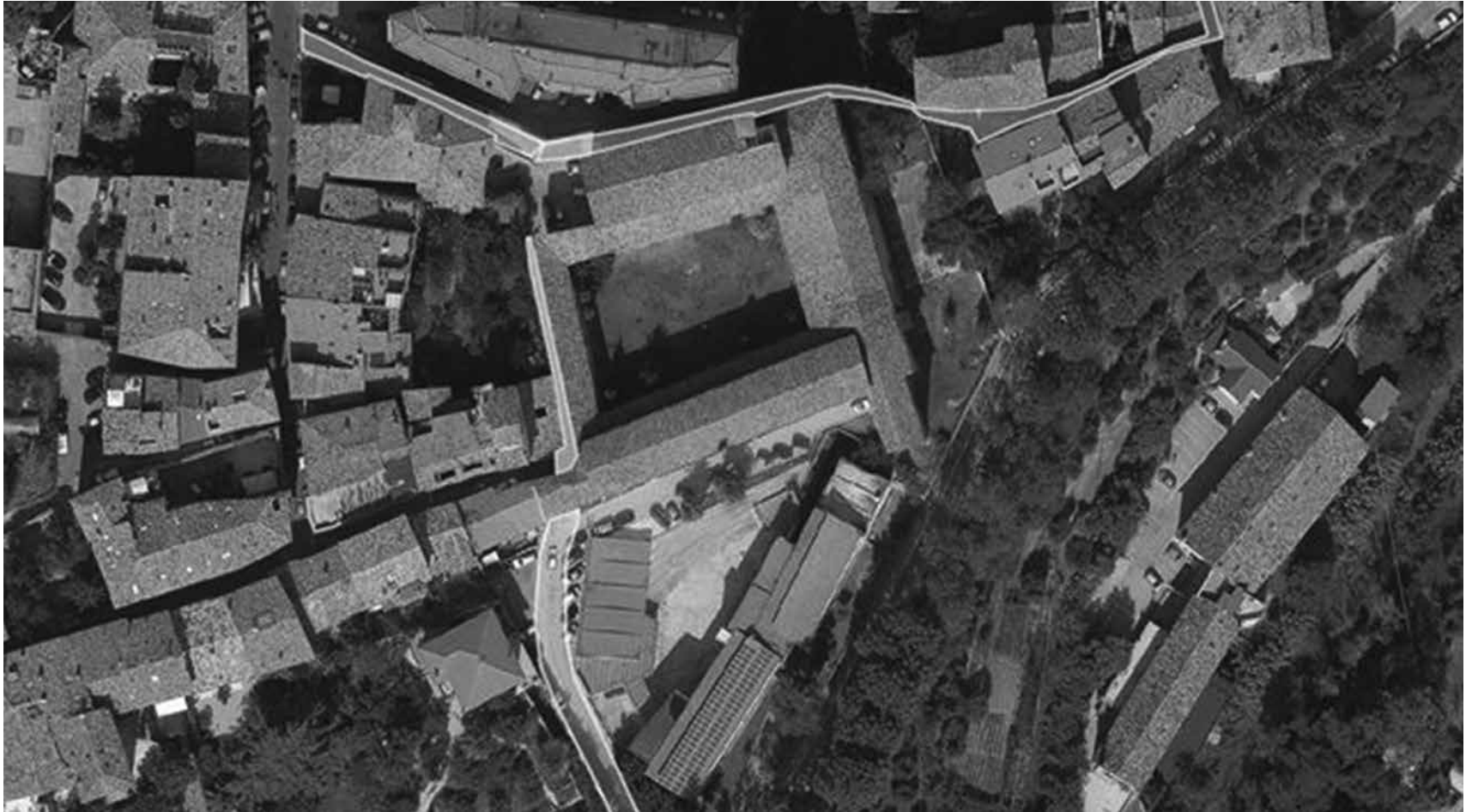


Fig. 6 Inquadramento aereo dell'area in cui sorge l'insediamento domenicano. Nel tempo, la zona è stata ampiamente modificata, facendo perdere al monastero il suo rapporto con il contesto urbano caratterizzato dalla presenza di spazi verdi naturali e coltivati

in favore dell'ordine appena formatosi in città. L'ordine monastico dei Predicatori si distinse per l'opera di istruzione e di educazione di laici e religiosi e fu fiorente fin verso la fine del 1700. Nel 1790 vi fu fondato uno "Studio Pubblico di Retorica e di Teologia". Nel 1764 i monaci iniziarono la costruzione di una nuova chiesa, dotandola di altari laterali arricchiti da importanti opere d'arte. Il 5 dicembre 1861 fu istituita la Regia Scuola Normale Superiore Femminile. L'antica struttura conventuale ospitava al pianterreno le scuole elementari e il Giardino d'Infanzia, al primo piano le Scuole Complementari e Normali, il Convitto e una biblioteca. L'antica chiesa durante i primi lavori di trasformazione dell'istituto scolastico venne mantenuta nella sua forma originaria ma in una seconda fase fu completamente trasformata, ospitando al piano terra una palestra e ai piani superiori aule ed uffici<sup>15</sup> (Fig.7).

Tali modificazioni avevano di fatto annullato l'immagine della chiesa, affidandone il ricordo alla presenza di un campanile a vela posto nella parte posteriore in corrispondenza dell'abside ormai perduta. Attualmente, il complesso restituisce solo in parte la visione delle importanti trasformazioni che ne hanno modificato l'assetto originario e la percezione dello spazio religioso è fortemente alterata.

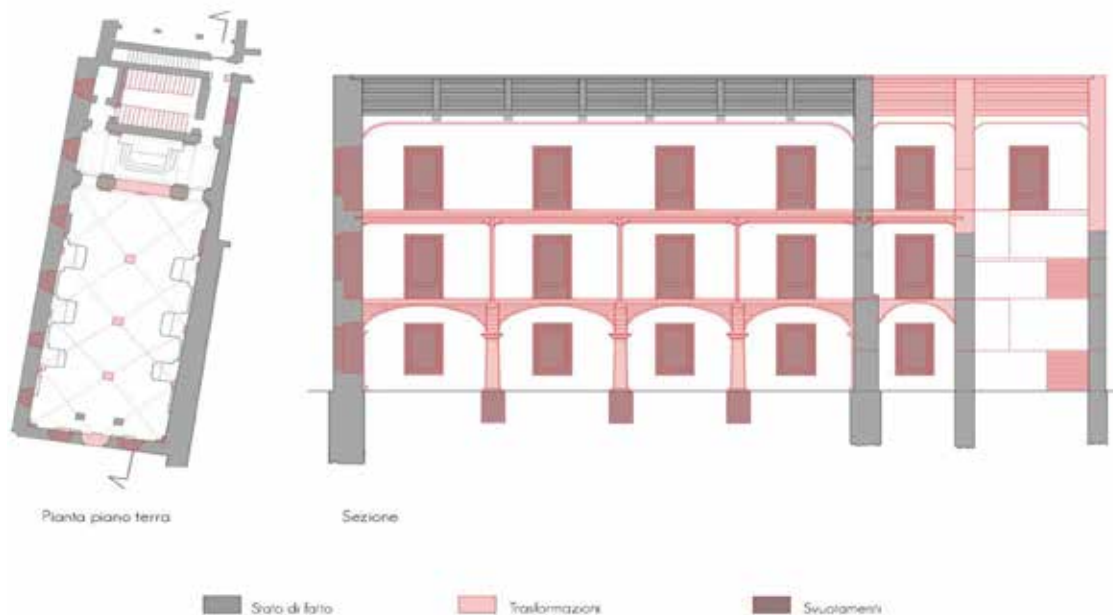


Fig.7 Nella chiesa di S.Domenico, a seguito delle pesanti trasformazioni, vennero posizionati al piano terra una palestra e ai piani superiori aule ed uffici, 1912 c.: ASAP (Archivio di Stato di Ascoli Piceno), Archivio Storico Comunale, Lavori pubblici, fasc. 8, 1900-1915

L'ipotesi progettuale agisce sul costruito con l'obiettivo di riproporre lo spazio originario attraverso un intervento che enfatizza il rapporto fra la struttura storica e le forme contemporanee (Fig.8). Attraverso una successioni di azioni compositive, il risultato mira a una nuova valorizzazione degli spazi. Per sviluppare tale valorizzazione del complesso e far rivivere l'immagine della chiesa, così come si era andata modificando nei secoli, il progetto propone un ripensamento dello spazio liturgico, ormai privo di valori religiosi (Fig.9). In particolare, l'ipotesi progettuale prevede l'integrazione di nuove funzioni che permettano sia la frequentazione dell'organismo scolastico attualmente presente, sia la fruizione collettiva dello spazio originariamente occupato dalla chiesa, riproposta in una nuova immagine attualizzata. Ciò consente una comprensione del testo antico seppure attraverso un linguaggio architettonico che si avvale di nuovi strumenti espressivi. La rifunzionalizzazione degli edifici di valore storico-artistico, infatti, si configura come azione efficace ad assicurare la conoscenza e la conservazione delle strutture materiali dell'opera; ciò favorisce, anche, lo sviluppo di un senso di appartenenza da parte delle comunità di riferimento<sup>16</sup>.

Se da un lato le strategie di modificazione dell'esistente si offrono come un'ideale



Fig. 8 L'ipotesi progettuale agisce sul costruito con un'azione di "contrasto sapiente" che ripropone lo spazio originario attraverso un intervento che enfatizza il rapporto fra la struttura storica e le forme contemporanee

proseguenza “armonica” del costruito, dall’altro la necessità di inserire nuove spazialità per ospitare funzioni specifiche, obbliga ad azioni di “contrasto sapiente” che definiscono una nuova immagine tra esistente e contaminazione. L’obiettivo, in sintesi, è stato quello di restituire una vita funzionale all’edificio, completando l’esistente senza imitazioni né intenti scenografici e trasformandone il degrado in caratteristica acquisita, quindi accogliendo sia il nuovo che i segni di danneggiamento come ulteriori testimonianze stratigrafiche, in una disposizione finale che è come una parafrasi delle antiche partiture architettoniche<sup>17</sup>.

La ricerca di una nuova funzione rappresenta un momento delicato nella vita di un edificio, e la necessità che questa rispetti le caratteristiche proprie della struttura materiale, fa sì che l’iter da percorrere non sia né semplice né agevole<sup>18</sup>. Le nuove funzioni dovranno essere soddisfatte senza che si rinunci a conservare l’identità del monumento ma anche la sua consistenza fisica. I necessari e controllati adattamenti dovranno invece avere la capacità di realizzare, per l’opera “un’alterità “in se stessa o di se stessa”<sup>19</sup>.

Il progetto muove da una duplice necessità: da una parte, la conservazione integrale delle murature d’ambito e dall’altra la reintegrazione degli aspetti costitutivi



Fig. 9 La ricostruzione del volume dell’antica chiesa mediante l’uso di un linguaggio attualizzato con la volontà di differenziare l’antico dal nuovo. Disegno di M. Marzola

del complesso e soprattutto dell'antica chiesa. Si tratta di una reinterpretazione "doverosamente attualizzata" dei suoi valori, che possono essere ri-presentati attraverso una nuova opera che si accosti con spirito critico alla fabbrica antica<sup>20</sup>.

Questo processo consente la conservazione del valore testimoniale della materia che veicola il proprio valore documentario, e allo stesso tempo, la remissione attraverso un'interpretazione dei valori originali, oggi latenti, che possono essere riletti attraverso la nuova opera architettonica. L'interesse per il monumento come testimonianza storica suggerisce il rispetto assoluto di ciò che si è conservato da inserire in un nuovo circuito figurativo, per garantire azioni di valorizzazione, orientate ad accrescere una nuova fruibilità dell'intera zona da adibire a polo scolastico della città (Fig.10).

### Conclusioni

La rifunzionalizzazione degli antichi complessi religiosi si configura come l'azione più efficace ad assicurare il permanere della memoria storica, in vista di una sua trasmissione al futuro. Per contro, l'esclusione dalla fruizione del patrimonio culturale genera l'indifferenza nei confronti di esso e la conseguente deleteria tendenza all'incuria. Si vuole, con queste brevi considerazioni, dimostrare



Fig.10 Ipotesi di sistemazione complessiva dell'area per la creazione di un polo scolastico. Disegni di M. Marzola e M. Contigiani



come l'attività di restauro delle strutture abbandonate o in stato di degrado, unita al successivo riuso, sia non solo l'arma più efficace ma rappresenti anche l'occasione per una comunità di arricchire sé stessa, spiritualmente e materialmente. Il riuso del patrimonio architettonico religioso, se correttamente impostato, può apportare numerosi vantaggi, in quanto rappresenta un mezzo efficace di riappropriazione delle testimonianze del passato, in vista di un nuovo utilizzo compatibile con il valore dei luoghi. In questo quadro, si auspica un potenziamento delle attività di conservazione e valorizzazione nei centri storici non solo tramite interventi diretti, ma anche incentivando l'interesse dei cittadini e favorendo la conoscenza e la riscoperta di luoghi perduti o alterati, presupposti essenziali nel processo di formazione di un senso di appartenenza che alimenta l'attitudine alla tutela.

#### Note:

1. Nel mondo tardoantico, il riuso degli edifici e il reimpiego dei materiali veniva ampiamente praticato. Fin dalla seconda metà del I secolo a.C., periodo di attività di Vitruvio, si è consapevoli del significato che riveste il concetto di *utilitas*, come condizione ineludibile di esistenza di ogni edificio. Cfr. Pierre Gros (a cura di), *Marco Vitruvio Pollione, De Architectura*, Einaudi, Roma, 1997. Il concetto di utilità ha in realtà un significato più ampio di quello del semplice uso materiale e gli stessi criteri di economicità non possono ridursi al semplice soddisfacimento dei bisogni attraverso il consumo, a volte distruttivo, dei prodotti. Si veda anche Marco Dezzi Bardeschi, *Abbecedario*

*Minimo per il restauro oggi, parte settima (Q-R)*, in particolare il significato del termine *Riuso*, in Ananke, 78, 2016, pp.40-42

2. Il tema è divenuto centrale negli anni '80. Salvatore Settis e molti altri studiosi portarono nel dibattito scientifico (non solo archeologico) il concetto di "memoria dell'antico" e di "riuso dell'antico". Cfr. Salvatore Settis (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, Einaudi, Torino, 1984-1986, voll.III; Lucilla de Lachenal, *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Longanesi, Milano, 1995

3. Si richiamano alcuni studi sull'argomento fra cui, Valerio Di Battista, Carlotta Fontana, Maria Rita Pinto, *Flessibilità e riuso*, Alinea, Firenze, 1995, in particolare, il contributo di Valerio Di Battista, *Il riuso: casistica, problematiche, potenzialità*, pp.89-112; Maria Rita Pinto, *Il riuso edilizio. Procedure, metodi ed esperienze*, Utet, Torino, 2004

4. Sul complesso fenomeno delle soppressioni degli ordini religiosi, si veda, Emilio Gentile, *La grande Italia. Ascesa e declino della nazione del XX secolo*, Mondadori, Milano, 1997; Rosangela Antonella Spina, *Cessione di fabbricati monastici per la pubblica utilità a Catania. Le trasformazioni di conventi e monasteri dopo l'Unità d'Italia*, Aracne, Roma, 2012

5. L'atteggiamento tenuto nei confronti delle preesistenze si configura secondo modi legati alla tradizione locale; cfr. Antonella Gioli, *Monumenti e oggetti d'arte nel regno d'Italia: il patrimonio artistico degli enti religiosi soppressi tra ricerca, tutela e dispersione. Inventario dei beni delle corporazioni religiose 1860-1890*, Ministero per i Beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma, 1997, pp.17-37, in particolare il Cap.I, *Le Soppressioni delle Corporazioni Religiose in Umbria, Marche e Province Napoletane (1860-1861)*; Simona Trollo, *La patria e la memoria. Tutela e patrimonio culturale nell'Italia unita*, Electa, Milano, 2005, pp. 43-46

6. Il generalizzato riuso degli edifici ecclesiastici, soprattutto in ambito urbano, permise la diffusione e l'espansione dei servizi in tempi relativamente brevi; inoltre, l'affermarsi di questa pratica contribuì a frenare lo sviluppo della nuova edilizia, caratterizzando in maniera incisiva l'aspetto urbanistico e architettonico di molte città. Cfr. Antonella Trotta, *Il futuro nel passato. Storia dell'arte e retorica nazionale nell'Italia unita*, in Rosanna Cioffi, Ornella Scognamiglio (a cura di), *Mosaic. Temi e Metodi d'arte e Critica per Gianni Carlo Sciolla*, Luciano Editore, Napoli, 2012, vol. II, pp. 433-438

7. Riccardo Dalla Negra, Mario Bencivenni, Paola Grifoni, *Monumenti e Istituzioni. Parte I. La nascita del servizio di tutela dei monumenti in Italia 1860-1880*, Alinea, Firenze, 1987. Nel volume sono sintetizzate le procedure adottate in favore della tutela dei monumenti, nella prima fase di organizzazione del sistema nazionale

8. Sulla storia degli sviluppi urbani della città di Ascoli Piceno, cfr. Carlo Maria Saladini, *Ascoli Piceno: policentrismo e "strade*

*delle torri" nella città vescovile*, in Enrico Guidoni (a cura di), *Città contada e feudi nell'urbanistica medievale*, Multigrafica editrice, Roma, 1974, pp.128-148

9. In varie nazioni europee si sta diffondendo la pratica del riutilizzo delle architetture religiose. Per gli esempi spagnoli, si veda, Ascension Hernandez Martinez, *Conservation and Restoration in Built Heritage: A Western European Perspective*, in Brian Graham, Peter Howard (eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Ashgate Publishing, Hampshire, 2012, pp.245-264

10. Il 2 maggio 1999 s'inaugurava in nuovo Polo S.Agostino. Gli spazi del complesso convenzionale, già adibito a funzioni scolastiche, successivamente collocate in nuovi edifici, sono stati riutilizzati collocandovi la biblioteca comunale, con alcune sale polivalenti per studio, ricerca e divulgazione e la galleria di arte moderna e contemporanea che ospita la collezione del pittore Osvaldo Licini

11. La Congregazione dei Filippini formatasi ad Ascoli nel 1639 dopo l'utilizzo di spazi provvisori in vari punti della città, riuscì a costruire una chiesa propria, acquistando un terreno nel sestiere di Canneta; il lotto si estendeva nel cuore della città medievale tra le importanti piazze dell'Arengo e del Popolo. Alla sua realizzazione contribuirono le maestranze lombarde, particolarmente attive in città. Secondo lo storico Antonio Rodilossi, vi lavorarono gli architetti Celso Saccoccia e Giuseppe Giosafatti. Cfr. Antonio Rodilossi, *Ascoli Piceno città d'arte*, Grafiche STIG, Modena, 1983

12. Nell'anno 1862, il Consiglio Comunale, perfettamente cosciente della posizione centrale dell'edificio, incaricò una commissione di studiare un progetto di adeguamento per adibire il complesso a sede della Prefettura. Successivamente l'Amministrazione comunale concluse le pratiche con la Provincia, alla quale cedette il palazzo e la chiesa di S. Filippo. Immediatamente, l'ente provinciale iniziò la trasformazione del complesso: distrusse la chiesa per far posto alla parte anteriore di un nuovo palazzo, mentre la parte posteriore del convento, insieme allo scalone fu integrata nella nuova costruzione. ASAP (Archivio di Stato di Ascoli Piceno), Fondo Comunale, serie affari speciali, busta n.51, Convento dei Padri Filippini, 1861-1884. Si veda anche Adele Anna Amadio, *"Il palazzo del Governo o palazzo S. Filippo ad Ascoli Piceno"*, in Flash, XXVII, 334, 2006, pp. 12-13

13. La chiesa era a navata unica con cappelle laterali, che seguivano nell'impianto architettonico i canoni delle chiese fondate dai Filippini; fu distrutta nel 1902 per far posto alla parte anteriore dell'attuale Palazzo del Governo. Da foto d'epoca, conservate nell'Archivio Storico Iconografico del Comune di Ascoli Piceno, si vedono alcune parti della chiesa barocca e i lavori in stucco che decoravano l'interno nonché i ricchi altari e l'apparato a stucco di cui la chiesa era particolarmente ricca.

Il giorno 9 novembre 1902, un quotidiano locale, a proposito della distruzione della chiesa titolava *Ascoli che se ne va*, mostrando un atteggiamento contrario dell'opinione pubblica nei confronti di tali demolizioni. Cfr. *Il Giornale di Ascoli*, 1902, n.20, p.4

14. Con atto del 6 luglio 1905, il Comune s'impegnava a costruire a proprie spese sull'area prospiciente il *Corso*, la nuova caserma da cedere successivamente in uso gratuito all'Amministrazione militare; tale nuovo edificio, unito al preesistente, avrebbe dato vita alla grande *Caserma Mazzini* detta anche *Caserma Umberto I*. Nel 1907 i lavori sono terminati; nel verbale di consegna della caserma al demanio militare, viene specificato che, qualora fosse terminata la destinazione d'uso militare, il bene sarebbe tornato all'amministrazione locale, come è recentemente accaduto

15. L'Amministrazione comunale aveva affrontato consistenti lavori di adattamento per creare una scuola Normale Femminile; per mancanza di spazi, nel 1912 si decise di trasformare il corpo della chiesa con la soppressione dello spazio liturgico, suddiviso in più piani per esigenze scolastiche

16. Vale la pena ricordare il significato che Cesare Brandi assegnava al restauro come "momento metodologico del riconoscimento dell'opera d'arte, nella sua consistenza fisica e nella sua duplice polarità estetica e storica, in vista della sua trasmissione al futuro". Cesare Brandi, *Teoria del restauro*, Collana Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1977, p.6

17. Maria Rosaria Vitale, *Contrasto, analogia e mimesi. L'intervento sul costruito e le istanze della conservazione*, in Alberto Ferlenga, Eugenio Vassallo, Francesca Schellino (a cura di), *Antico e Nuovo. Architetture e architettura*, Atti del Convegno "Antico e Nuovo. Architetture e architettura", Venezia 31 marzo-3 aprile 2004, Il Poligrafo, Padova 2007, vol.1, pp.997-1015; Enrica, Petrucci, Luca, Vitali, Davide Severini, *Reuse of the St. Benedict Monastery in Recanati (Italy): a dialogue between old and new for sustainable development*, in ReUso 2015, III Congreso Internacional sobre Documentación, Conservación, y Reutilización del Patrimonio Arquitectónico y Paisajístico, Valencia 22-24 ottobre 2015, Universitat Politècnica de València, 2015, pp.889-896

18. L'utilizzazione degli edifici nelle operazioni di restauro si afferma, a partire dalla seconda metà del XX secolo. Nella Dichiarazione di Amsterdam del 1975 viene definita la necessità di perseguire una "conservazione integrata come azione congiunta delle tecniche di restauro e della ricerca delle funzioni appropriate". Cfr. Olimpia Niglio, *Le carte del restauro. Documenti e norme per la conservazione dei beni architettonici ed ambientali*, Aracne, Roma, 2012. Attualmente, il riuso deve porsi secondo nuove prospettive, affrontando le questioni in una logica "Life cycle oriented". Cfr. Marco Morandotti, *Contenuto vs. contenitore? Criteri predittivi di impatto e soglie*

*di resilienza nella prospettiva del recupero sostenibile*, in IN\_ BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, Università di Bologna, 2012, 5, pp. 161-178

19. Rosario Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo. Idea e poetiche della città*, Jaca Book, Milano, 1997

20. Stefania De Medici, Carla Senia, *Verification of re-use compatibility: the case of the Church of San Salvatore in Ortigia*, in *Structural Studies, Repairs and Maintenance of Heritage Architecture XI*, Proceeding of 11th International Conference STREMAH, Tallinn, Estonia, 22-24 July 2009, WIT Press, Southampton, UK, 2009, pp. 521-532

#### Bibliografia:

Gianluca Belli, *Firenze capitale*, in *Architettare l'Unità. Architettura e istituzioni nelle città della nuova Italia 1861-1911*, in F. Mangone, M. G. Tampieri (a cura di), *Architettare l'Unità. Architettura e istituzioni nelle città della nuova Italia 1861-1911*, Catalogo della mostra (Roma 27 Aprile – 25 Maggio 2011), Paparo, Napoli, 2011, pp. 357-364

Giovanni Carbonara, *Architettura d'oggi e restauro. Un confronto antico-nuovo*, Utet, Torino, 2011

Maristella Casciato, *Lo sviluppo urbano e il disegno della città*, in V. Vidotto (a cura di), *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma Capitale*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 125-172

S. De Medici, *Nuovi usi per la tutela e la valorizzazione del patrimonio costruito. La privatizzazione dei beni immobili pubblici*, FrancoAngeli, Milano, 2010

Valerio Di Battista, *Il riuso: casistica, problematiche, potenzialità*, in C. Fontana (a cura di), *Flessibilità e riuso*, Alinea, Firenze, 1995

Antonella Gioli, *Chiese e conventi: politiche e pratiche di riutilizzo*, in A. Varni (a cura di) *Nuove funzionalità per la città ottocentesca: il riuso degli edifici ecclesiastici dopo l'Unità*, Atti del Convegno (Bologna, 16 marzo 2001), Bononia University Press, Bologna, 2004, p. 45-74

Maria Rita Pinto, *Il riuso edilizio. Procedure, metodi ed esperienze*, Utet, Torino, 2004

Rosangela Antonella Spina, *Cessione di fabbricati monastici per la pubblica utilità a Catania. Le trasformazioni di conventi e monasteri dopo l'Unità d'Italia*, Roma 2012

Simona Troilo, *La patria e la memoria. Tutela e patrimonio culturale nell'Italia unita*, Electa Mondadori, Milano, 2005

Antonella Trotta, *Il futuro nel passato. Storia dell'arte e retorica nazionale nell'Italia unita*, in Rosanna Cioffi, Ornella Scognamiglio (a cura di), *Mosaic. Temi e Metodi d'arte e Critica per Gianni Carlo Sciolla*, Napoli, 2012, vol. II, pp. 433-438

## ***Non essere più, non essere ancora. Architettura minima nel paesaggio rurale abbandonato***

### ***Not being anymore, not yet being. Minimum architecture in the rural abandoned landscape***

*Lo sguardo sul paesaggio emiliano racchiude molti significati per una riflessione architettonica, paesaggistica ed antropologica sull'identità dell'Italia in un momento storico di crisi e declini, ripensamenti e desideri di cambiamento.*

*La ricerca intende aprire un interrogativo sul futuro delle architetture rurali abbandonate, in bilico tra "il non essere più e non essere ancora", una condizione indefinita tipica della contemporaneità.*

*Gli oratori rurali scoperti in stato di abbandono ci raccontano quell'agire silenzioso ed invisibile del tempo, rivelando l'essenza dei luoghi non come cronaca di una morte annunciata, ma quale promessa di una vita che si rinnova ogni volta in un nuovo ciclo.*

*La ricerca considera il significato originale di questi luoghi stratificati dove il vuoto attuale è fertile e utile, al contempo disconnessi dalla loro funzione originale, ma ancora vincolati a quel territorio che è stato profondamente plasmato e modificato dall'opera dell'uomo.*

*The overlook on the Emilian landscape offers us many causes for an architectural, landscaping and anthropological reflection about the identity of the Italian condition, in a time of crisis and decline, second thoughts and the longing for change. The research aims to open a question on the future of rural abandoned architectures that are hanging in the balance between "not being anymore, not yet being", an undefined condition very common in the contemporary times. The rural chapels discovered in an abandoned state, tell us about that silent and invisible action of time, revealing the essence of the places not as a chronicle of a foretold death, but as a promise of a renewed life for every new cycle. The research considers the original meaning of these stratified places where the current empty space is fertile and useful, and at the same time disconnected from their original function but still bounded to the territory that has been profoundly shaped and modified by the work of man.*



**Lea Manzi**

Architetto, laureata nel 2010 con una tesi in Composizione Architettonica e Urbana dal titolo: *L'Aquila 2010. Quartiere San Silvestro. Residenze e luoghi per la collettività*. Dottoranda in Composizione Architettonica e Urbana presso il DAPT dell'Università di Bologna. Prosegue l'interesse per le tematiche legate al terremoto e all'identità del paesaggio perduto, con la tesi *La misura piccola dell'architettura rurale a carattere sacro. Sovrascritture nel paesaggio dell'abbandono emiliano*.

Parole chiave: **Rifiuto; Riciclare; Sovrascrittura; Architettura minima; Abbandono**

Keywords: **Rejection; Recycle; Overwriting; Minimum architecture; Abandonment**

## I. Architettura minima a carattere sacro nel paesaggio rurale emiliano

La presenza di strutture ecclesiastiche lungo i corsi dei fiumi e dei canali nel territorio della Bassa Modenese ha imposto al paesaggio rurale modificazioni e condizionamenti consistenti, tutt'ora visibili. Infatti, la dimostrazione della relazione tra sacro e territorio è giunta fino ad oggi attraverso la copiosa presenza di piccole architetture, quali cappelle votive, oratori e pilastri che punteggiano strade ed incroci e che ancora oggi sono posti a segnalare e proteggere gli antichi guadi o ponti, necessari per attraversare i corsi d'acqua. La collocazione degli edifici di culto rispecchia una duplice realtà, da un lato va consolidando l'organizzazione della Chiesa, dall'altra risponde alla volontà delle famiglie nobiliari e dei contadini che lavoravano le loro terre di erigere piccoli edifici di culto isolati o annessi ad importanti dimore private. Tale rispondenza mostra come il processo di formazione di questa rete di micro-architetture abbia origine all'interno della comunità dei fedeli, per poi esprimersi secondo forme e modi propri, anche riconfermando scelte già compiute.

In particolare si è riscontrata una corrispondenza con la struttura della *limitatio* e la collocazione degli oratori<sup>1</sup>, secondo un sistema che dispone gli edifici religiosi all'interno delle grandi divisioni della *centuriatio* (Fig. 1). Si tratta infatti di segni di una religiosità popolare di antica matrice, che

riproponeva in chiave cristiana la tradizione etrusca e romana dei cippi confinari, sacri ed inviolabili e delle divinità poste a protezione delle strade. Così, l'avvicinarsi di culture e civiltà diverse nel tempo ha prodotto in questo territorio una stratificazione di usanze e credenze religiose, di miti pagani e superstizioni, radicati a fondo nella tradizione popolare che furono poi assorbiti e mutuati dal cristianesimo.

Tale continuità ha radici antiche e si può ricondurre anche a quella che Bernard Rudofsky definisce "culto arboreo dell'albero di Maggio", che fin dai tempi più remoti vedeva la venerazione di alberi e boschetti abitati da divinità o creature simili agli dei. "Il primo tempio, ci dicono i dotti, fu un albero; l'immagine di un dio era o racchiusa in un tronco cavo o messa al riparo sotto il fogliame di un albero" e ancora "Il boschetto sacro non era affatto un sostituto del tempio. Il bosco era il tempio, gli alberi erano le colonne e il firmamento il tetto. La parola *templum* significa sezione, distretto, campo visivo delimitato sulla terra o nel cielo; per estensione, lembo di terra dedicato ad una divinità, recinto sacro"<sup>2</sup>. Nonostante la scomparsa di questi culti di origine pagana, queste credenze non si persero mai totalmente, infatti tuttora, la religione ufficiale in una piccola misura continua a concedere il culto della natura, permettendo l'affissione agli alberi delle immagini di Dio e dei santi<sup>3</sup>.

Il mondo contadino, con i suoi ritmi legati alle stagioni ed al lavoro nei campi, era fortemente permeato di religiosità in ogni aspetto dell'esperienza quotidiana, nei cicli della vita dell'uomo, della natura e della comunità: di generazione in generazione si tramandavano riti che legavano sacro e profano, religione e superstizione. Questi culti avevano necessità di uno spazio chiuso in cui piccole comunità potessero riunirsi: anche per queste esigenze si diffusero gli oratori nella campagna emiliana, poiché furono per secoli punto di aggregazione dei lavoratori dei campi e delle loro famiglie, segnando una tappa importante della vita rurale, per spiritualità e socialità. In alcuni casi si trattò di vere e proprie cappelle di famiglia, ma la quasi totalità venne eretta per consentire agli abitanti delle campagne di dotarsi di un luogo idoneo vicino alle loro abitazioni, dove ricevere l'Eucarestia. Si tratta di una espressione importante della vita contadina d'un tempo: gli oratori si animavano durante le feste religiose, specie nel mese di maggio, per il ringraziamento e per la fine dei raccolti. Queste strutture, seppure officiate dal clero regolare non residente, possono essere annoverate tra gli esempi di devozione popolare, in quanto spesso furono il frutto di sforzi corali delle comunità rurali nell'intento di ottenere un luogo di culto raggiungibile in qualità di succursali delle chiese parrocchiali, per permettere almeno ai fedeli di assistere alla messa festiva e ad altre pratiche devozionali

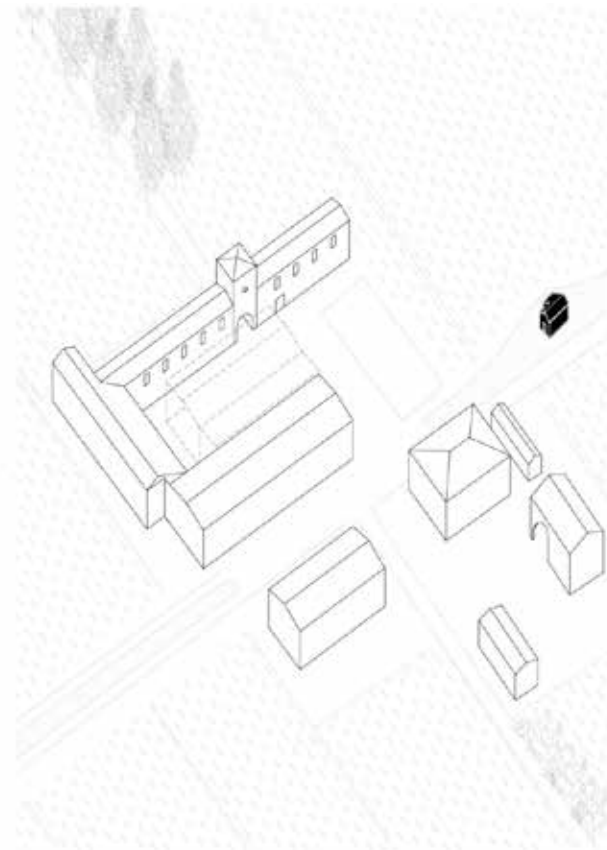


Fig.1 Oratorio La Conventa, via Canaletto, Ravarino. (Dda)

anche d'inverno o quando il tempo era inclemente.

Dal punto di vista compositivo si può affermare che all'antica unità formale dei primi oratori, nel tempo sia susseguita una singolare difformità tipologica e formale che, non avendo motivazioni in precisi programmi di adeguamento liturgico, si concretizza spesso in mescolanze stilistiche che dimostrano la riconducibilità a schemi o tipi convenzionali predefiniti a cui attenersi, al contempo senza autore o architetto di sorta. Lo stesso Egnazio Danti, sebbene si riferisca al territorio della limitrofa diocesi di Bologna, nella sua opera non menziona nomi di architetti che in quegli anni erano impegnati nella costruzione degli edifici di culto, nonostante la pianura emiliana ne sia particolarmente ricca per quantità e per unità di impianto.

Ciò che facilmente si può cogliere è la semplicità compositiva: si tratta infatti di un tipo architettura sacra che rivela una ridotta ma rigorosa struttura degli esterni, di cui (in alcuni casi) le antiche matrici romaniche restano ancora leggibili dopo quattrocento anni dalla loro costruzione. Si spiega così la durata nel tempo di poche varianti stilistiche, ripetute sempre uguali e resistenti anche alla pressione di influssi culturali diversi ed alle mutate condizioni. La forma a capanna, ad esempio, essendo insieme modello costruttivo e funzionale, assorbita dalla collettività è identificabile con

un modello dato dell'organismo architettonico, codificato nelle dimensioni spaziali, nelle operazioni costruttive e nella consistenza materiale: un'aula unica, un tetto a falde, un ingresso centrale, costanti compositive a cui si aggiungono di volta in volta minuti dettagli o variazioni.

Come lo stesso Pagano afferma, questa architettura è anzitutto fatta per gli uomini appartenenti a quella civiltà, legata ad essa socialmente, economicamente e spiritualmente. È in questa semplicità, meno vincolata ad intenti rappresentativi, che si incarna la modestia degli obiettivi, la chiarezza, l'onestà costruttiva dei contadini che avevano fatto erigere gli oratori.

Si tratta di edifici dalle soluzioni architettoniche elementari, semplici nel loro essere intrinsecamente radicate alla tradizione e all'identità storica locale che rispettano al contempo i dettami della comunicazione ideologica-religiosa. La volontà di rimarcare un segno archetipico nel territorio rende chiara nei caratteri la presenza di un insieme di elementi molto simili, unificatori e fautori di un'identità locale che utilizzava un proprio repertorio figurativo riuscendo a definire un singolare contenuto dialettico. Infatti, mentre in una cultura di tipo autocosciente, come quella odierna, la produzione di ogni singolo oggetto architettonico è un'occasione per rimettere in discussione i valori acquisiti ed il nuovo si afferma ogni volta con tratti

inconfondibili, nella civiltà rurale il modello codifica un sapere antico e consolidato, che in ogni nuovo edificio viene riproposto alla stessa maniera e con la massima evidenza<sup>4</sup>.

L'importanza semantica, pratica e sociale di questi modesti fabbricati con caratteristiche uniformi, va oltre alle soluzioni stilistiche o alle qualità compositive esaminate: le peculiarità ad esempio, si sono indirizzate sui materiali utilizzati e sui linguaggi formali degli edifici rurali, esprimendo una specificità nei caratteri locali, quali i materiali ed i colori. I riferimenti culturali stilistici, tipologici e decorativi degli edifici di culto della Bassa Modenese sono per la maggior parte indirizzati ad un'architettura non aulica, ma comunicativa e saldamente legata al territorio. Molte tracce linguistiche sono conformi ad una certa architettura rurale, «esito spontaneo e sovrastorico di una serie di condizioni esterne, quali il materiale edilizio, il clima e la struttura economica»<sup>5</sup>. Si coglie allora una tipicità di materiali, forme, proporzioni, tipi di aperture tipicamente emiliani, usati per particolari decorativi o nell'apparecchiatura di facciata. Conformato nel tema ricorrente di un'uniformità logica, percettiva e compositiva dettata solo in parte dal Concilio di Trento qui è certamente più scrivibile alle tradizioni popolari locali, anonime, indubbiamente "architetture senza architetti".

Gli oratori sono dunque identificabili come il segno tangibile delle relazioni che influirono e definirono il rapporto tra paesaggio ed identità

culturale. Oggi tali segni puntuali e diffusi, (Fig.2) simboli identitari del luogo con il quale non sono più saldamente integrati, risultano da un lato necessari per il territorio, poiché in essi si condensano storia, memoria, tradizione, ma al contempo vengono percepiti come elementi a se stanti, non più riconducibili al sistema agrario dal quale discendono. Avendo perso il rapporto con quella comunità che nell'effettivo non esiste più, di conseguenza si è smarrita anche la finalità intrinseca al manufatto stesso: esaurita la propria necessità e funzione di culto o quella per simboleggiare un evento o un accadimento, si può ritenere che questo insieme di architetture e dunque una parte del paesaggio, sia diventato invisibile<sup>6</sup>.

## II. Tradizione – traduzione – tradimento: sovrascritture dell'abbandono

Il tema dell'oratorio rurale inteso come segno minimo dell'uomo che sta scomparendo ad una velocità ora accelerata dall'evento terremoto fino a divenire oggetto invisibile, architettura rifiutata in quanto abbandonata, traccia che diventa rovina, può essere considerato come scarto, residuo della memoria più immediata del paesaggio dell'abbandono<sup>7</sup>.

Nella loro lenta deframmentazione gli oratori hanno assunto un ruolo ed una forma nuova e la perdita della loro funzione in molti casi ne ha modificato il carattere, apparendo a volte come stanze a cielo aperto che catturano



Fig.2 Oratorio Tenuta Campa, Finale Emilia (©Nazario Spadoni)

dentro la loro dimensione lo spazio dilatato del paesaggio. (Fig. 3)

Considerando la rilevanza che gli oratori rurali rivestirono sul territorio e proprio perché furono il risultato di una stratificazione lenta e antica, si è individuata nella condizione di abbandono il presupposto necessario per una reinterpretazione del progetto di architettura, che “restituisce una storia”, entrando in una conversazione già avviata e consapevole che questa proseguirà ancora. Si tratta quindi di attivare un nuovo ciclo di vita cercando di ridare un senso a luoghi significativi e di proseguire quella stratificazione che ora si è interrotta, di «ricostruire invece di costruire: costruire sopra intorno dentro addosso, con i materiali di scarto; abitare la rovina invece di costruire; rinaturalizzare invece che riurbanizzare»<sup>8</sup> in un processo che a sua volta restituisce un senso a queste architetture in attesa e di conseguenza anche al paesaggio entro il quale sono collocate.

*«L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo. L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi*



Fig.3 Oratorio Tenuta Campa, Finale Emilia (Fda)



*dell'uomo nel proprio terreno. Questo nuovo modo potrebbe addirittura un giorno risultare adatto per richiamare a noi, seppure in forma mutata, il vecchio modo che oggi sta velocemente scomparendo<sup>9</sup>.*

Il significato della parola “abbandono” assume per lo più un significato negativo nella nostra società, ma Heidegger è il primo filosofo ad attribuire una diversa accezione al termine. Nella traduzione italiana si perde il senso più profondo della parola tedesca, *Gelassenheit*<sup>10</sup> che significa un raccoglimento dell'uomo che “lascia essere le cose come stanno”. In altre parole l'abbandonarsi alle cose come esse divengono. È da intendersi come quella capacità dell'uomo di riuscire a ripensare la propria relazione con la realtà, non come rassegnazione, ma come fiducia in ciò che non si vede ma pare esserci: ecco quindi che l'abbandono assume una valenza positiva. Ma anche volendo considerare l'abbandono in senso negativo, esso non allude comunque ad una perdita: le tracce di quello che esisteva prima rimangono indelebili come vita passata che irrompe nella vita attuale, aiutando a capire la nostra identità. La valenza che assume l'abbandono per Heidegger è molto importante, perché può considerarsi come una vera e propria chiave di lettura sul senso dell'essere, dove l'abbandono non è perdita ma conquista di una dimensione nuova, una consapevolezza di quello che ci accade attorno

senza venirne sopraffatti. Utilizzato in ambito architettonico per introdurre quello che oggi può ritenersi a tutti gli effetti una nuova strategia utile a richiamare alla memoria quel “vecchio modo” di cui si è persa traccia, il riciclo di un'eredità materiale e ideale.

Questa concezione in architettura ha a che vedere con la “sedimentazione della memoria” di un luogo, con la sua sovrascrittura, intesa come un dispositivo capace di assorbire il passato, il contesto e le identità preesistenti senza imitarle o lasciarsene sopraffare, trasformando le rovine, gli scarti del paesaggio, in catalizzatori capaci di restituire manufatti e soprattutto nuovi valori. Essa definisce una rigenerazione di senso e di uso di architetture che, seppure abbandonate, hanno trovato comunque diverse forme di permanenza e di identità nel paesaggio, riuscendo a sopravvivere nonostante la violenza delle trasformazioni territoriali degli ultimi decenni.

Questa concezione ciclica della storia rifiuta l'idea di un passato imm modificabile a favore di un passato che vive nella memoria ed è continuamente ripensato, ricreato, reinventato; oltre alla concretezza della sedimentazione materiale vi è infatti un'immensa riserva alla quale il pensiero e la pratica architettonica devono attingere, quella costituita dal deposito della memoria immateriale, alla quale garantisce un futuro.

*«L'intervento sul reale [sull'ambiente esistente, città o paesaggio] avviene per sovrapposizioni. Livelli che si appoggiano su quelli esistenti e si dispongono a riceverne altri. [...] Per costruire è necessario creare legami, integrare, prendersi cura dell'esistente e dare spazio al desiderio che vive nel sogno ad occhi aperti così come quello del dormiente. È necessario dare forma nuova e viva a quello che già c'è, poiché sempre c'è già qualcosa, poiché qualcosa c'è sempre stata; è necessario collocare nello spazio del futuro il passato evitando che esso consumi il presente rendendolo spettacolo di macerie e di scontento, contenitore inadeguato alla pressione dei desideri. La creatività del costruire sta nel determinare legami nuovi tra ciò che già c'è e nel ricostruire in forme nuove elementi dell'esistente.»<sup>11</sup>.*

In questa prospettiva temi, forme, idee, materiali, parti di edifici sono riattivabili in un'interminabile revisione di sé, a dimostrazione di come il riciclo sia connaturato all'architettura stessa. Riciclare in architettura significa allora ripensare al nostro rapporto con la memoria, significa considerare le preesistenze scorgendo in esse potenzialità radicalmente differenti da quelle per le quali erano state pensate. «Riciclare vuol dire creare nuovo valore e nuovo senso. Il concetto di riciclo implica una nuova storia e un nuovo corso. Coinvolge la narrazione più che la misura. Il suo campo di riferimento è il

paesaggio, non il territorio»<sup>12</sup>.

La teoria del riciclo è quindi un'opportunità per riportare al centro della questione il ruolo del progetto come strumento di reinterpretazione delle funzioni e degli usi, diventando in questo modo un vero e proprio strumento di salvaguardia, che non si occupa quindi del mero aspetto costruttivo o estetico di un'opera, ma anche del come essa si alimenterà una volta riportata in vita. È quindi necessario un ripensamento di procedure e strumenti se si vuole inquadrare il progetto architettonico verso una prospettiva di riciclo, consistente nel considerare l'esistenza di veri e propri rifiuti nei territori, quali spazi, architetture abbandonate, inabitate o non utilizzate, intesi come frammenti che chiedono un ripensamento del progetto che li ha generati. Tali frammenti sono la materia prima da riciclare ed in questa visione l'abbandono è come un'occasione salvifica che sancisce il momento propizio per un'azione che dia un nuovo senso all'architettura.

Come scrive poeticamente Beniamino Servino:

*«L'abbandono è una realtà che mostra una via di fuga. Una percezione di sopravvivenza. Abbandonare. Lasciare senza aiuto e protezione, lasciare in balia di sé stessi o di altri. Smettere di occuparsi di una cosa. Smettere di averne cura. Ma il paesaggio vuole [vuole!] essere abbandonato. È quella la sua vocazione, il suo destino. [Col tempo forse l'abbandono*

*assorbe il bisogno, assorbe l'oggetto con cui il bisogno si è manifestato]. Sul paesaggio [abbandonato] si può sovrascrivere... Si può cioè aggiungere al paesaggio [come piattaforma] un altro piano che a sua volta si prepara a riceverne uno [un piano] ulteriore. Il proseguimento di una stratificazione senza cancellazione dell'esistente»<sup>13</sup>.*

Questa affermazione esprime il senso più profondo sul saldo rapporto tra la tradizione ed il tradimento, riconoscendo nell'abbandono il momento che determina la fine di un ciclo e l'inizio del successivo. La strategia del riciclo è intesa come paradigma per il progetto contemporaneo in continuità con le possibili (se non necessarie) condizioni di abbandono, che prevede anche la cancellazione del materiale esistente (o di parte di esso), riscrivendo o sovrascrivendo su di esso un nuovo discorso. Un racconto, o meglio, un montaggio di oggetti e di immagini capaci di riconoscere e costruire un palinsesto, su cui continuamente si cancella e si riscrive ma sul quale le tracce permangono a costruire una nuova identità.

Si fa riferimento ancora una volta ad Heidegger per esprimere in maniera efficace questo pensiero sull'abbandono:

*«Se teniamo desto in noi l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero, potremo raggiungere quella via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno. E su*

*questo terreno la creazione di opere durature potrebbe gettare nuove radici.»*

Un atteggiamento pragmatico, che risulta interessante perché non si basa sulla condanna preventiva di ciò che non serve più, ma che interpreta altresì il deposito materiale realizzato e più volte riscritto nel corso del tempo come lascito imprescindibile, base fisica a partire dalla quale è possibile sviluppare nuove immagini e modi di vivere il paesaggio. Partendo dal presupposto che il sistema attuale delle cose non rappresenta lo stato conclusivo di un lungo processo di modificazione e stratificazione ma solamente una sua fase, risulta evidente come proprio a partire dall'abbandono o dalla crisi attuale, si possa avviare un nuovo sforzo di immaginazione volto a definire nuove configurazioni.

Memoria e riciclo sono due termini che solo nella contemporaneità hanno assunto una distanza tale da essere considerati concetti antitetici, sebbene essi appartengano ad un territorio comune.

Tale territorio è quello della tradizione, dal latino *tradere*, che significa trasmettere: è il valore delle cose del passato tradotte nel presente. Per questo la memoria viene intesa come fattore dinamico che si avvale della triade Tradizione-Traduzione-Tradimento.

Tradizione è sinonimo di continuità e si usa quando si vuole porre l'attenzione su una cosa o un concetto richiamando un valore

ancorato al passato, o al patrimonio di conoscenza collettiva, o semplicemente alla prassi costruttiva consolidata. Analogamente, in architettura la parola tradizione ha il significato di trasportare, consegnare ai posteri un sistema, un ordine, un insieme di norme consolidate: il termine ha in sé il senso di passaggio, ma al contempo di conversione dal vecchio al nuovo, di abbandono, di tradimento di ciò che è stato a favore di ciò che sarà.

La tradizione seleziona le cose tra le tante possibili e le porta da un tempo a un altro, mentre lo fa le assume come proprie, le trasfigura, le modifica. Il tradimento ha la stessa origine etimologica della tradizione e porta con sé il significato di consegnare un ordine preconstituito, un sistema preesistente, ma in nome di un nuovo sistema. Sancisce dunque il passaggio dal vecchio al nuovo, concretizzando l'eterno e ciclico processo evolutivo: il tradimento ha sempre a che fare con l'abbandono di un sistema di precedenti regole o configurazioni a favore di un sistema o nuovo ordine, al contempo, compiendo questa operazione, consegna al nuovo ordine qualcosa del precedente. Il processo evolutivo necessario ed inevitabile si compie all'interno della dinamica tradizione-tradimento, in cui l'abbandono dell'ultima consegna ereditata dalla storia verrà tradita in nome della successiva; per questo quando la nuova regola o configurazione si afferma, il tradimento si trasforma in tradizione ed

il significato etimologico della tradizione si esprime appieno: essa non è altro che la storia dei tradimenti passati. Non esiste quindi una logica tradizionale, se non nell'ambito della "traduzione" (dal latino *trans-ducere*, trasportare), dove essa è operazione critica di riscrittura: interpretare/tradurre è quindi l'operazione colta di riscrittura di un testo<sup>14</sup>, o come scriveva Calvino «Tradurre è il vero modo di leggere un testo»<sup>15</sup>.

La traduzione non si rivela quindi un'azione distruttiva o non rispettosa, al contrario può paradossalmente offrire la possibilità di una più efficace azione di salvaguardia della memoria, controcorrente rispetto alla tendenza comune della conservazione tesa a rimarcare l'importanza della memoria e del ricordare tutto, che porta al verificarsi dell'effetto contrario, ad amplificare cioè l'amnesia del nostro tempo, alimentata troppo spesso da un eccesso di nostalgia, più che da una idea autentica di memoria. Questa urgenza di salvare quel che resta dell'architettura è infatti l'immagine culturale del nostro tempo, spesso deviata da un'idea di salvaguardia a tutti i costi e portata avanti senza prima aver individuato strategie tramite le quali si può garantire un buon funzionamento ed un senso all'architettura stessa. Le conseguenze dell'attivazione di un nuovo ciclo di vita dell'esistente implicano infatti una revisione radicale dei modi di uso dello spazio e dell'architettura, una necessità quindi, quella

di immaginare il futuro del paesaggio basato sulla ri-concettualizzazione dell'esistente.

Si tratta di una ricostruzione innanzitutto di natura teorica e conoscitiva, non convenzionale, tesa a reinterpretare la forma dell'architettura esistente tramite l'atto della traduzione. Il tema è evidentemente tutt'altro che nuovo e trae le sue origini dal pensiero sincronico<sup>16</sup>, caratterizzato dalla capacità di generare una momentanea sospensione del tempo cronologico: questo permette di considerare l'esperienza passata come parte del presente evitando di imitarla, ma trasformando il suo potenziale latente in una possibilità del presente. Nel luogo perciò si sovrappongono i diversi momenti storici che il tempo ha fatto sedimentare nello spazio: questo modo di concepire il luogo permette agli elementi preesistenti, anziché di essere annullati o trasfigurati, di entrare a far parte di una nuova composizione. Nella cultura tradizionale la consuetudine infatti non è la *tabula rasa*, ma l'assimilazione dei condizionamenti dagli strati precedenti, che, adattati e manipolati, rimanevano come substrato del nuovo. Pertanto l'adozione del termine "riciclo" nell'intervento sull'esistente non porta nessun nuovo principio progettuale, ma, proprio come nell'antichità, intende manipolare l'esistente in funzione dell'istituzione di nuovi cicli di vita. Un processo, quindi, in cui la condizione attuale è assunta come materiale utile per un progetto completamente rifondato.

Ad oggi, osservando le distruzioni operate dal terremoto nel territorio emiliano possiamo ancora cogliere negli oratori quei frammenti di mondi scomparsi che certo parlano di una perdita ma anche di una sopravvivenza, quella di un forte rapporto con il territorio, ora sommerso, che chiede un' indefinita restituzione quanto meno del loro senso originario<sup>17</sup>. (Fig. 4, Fig. 5)

“Narrare le rovine”, esortava con una raccomandazione di tipo morale, Thomas Bernhard, prima che diventino macerie: si mostra in questo la vita sopravvissuta della rovina, nella sua anacronistica sfida al presente, memoria *activa*<sup>18</sup> di un passato che la storia ha reso meno facilmente leggibile. È lo stesso mondo alla rovescia delle rovine, quello di cui Georg Simmel<sup>19</sup> ha creato immagini illuminanti a proposito della potenza contrastante che le anima. Un conflitto che riguarda l'edificio in rovina, il suo tendere verso l'alto (lo spirito originario del progetto) e lo sprofondare verso il basso (la terra, la natura).

Così possiamo tornare a considerare la rovina come quella condizione in cui coesiste contemporaneamente il residuo, la ferita aperta, spiraglio su un tempo ibrido che unisce ed oppone il passato al futuro, dimostrazione concreta che da quel passato siamo intimamente segnati, anche se solo attraverso frammenti.



Fig. 4 Oratorio Beata Vergine Maria, Finale Emilia (Fda)



Fig. 5 Oratorio Santa Maria ad Nives, Finale Emilia (Fda)

### III. Architettura per aggiunta, una traiettoria attiva

La traduzione, come figura metaforica del riciclo, è assimilabile ad un processo di trasformazione che non si attua sulla tabula rasa, ma sceglie di fare i conti con quello che preesiste, non disdegnando l'ibridazione, la stratificazione, il montaggio, la sovrapposizione, la riscrittura e la sovrascrittura.

Si considera dunque il frammento, lo scarto e la rovina come radici a cui afferrarsi per costruire montaggi di architetture e di immagini, capaci di continuare una narrazione su quel palinsesto entro il quale continuamente si cancella e si riscrive, dove le tracce permangono a costruire una continuità<sup>20</sup>.

Del tema dell'*architettura per aggiunta* ad un'altra che già esiste, si considera in particolare l'operazione dell'*innesto*<sup>21</sup> di un'architettura sull'altra. È una pratica che costringe a riconoscere altri pezzi di realtà obbligando a studiarli, perlustrarli, comprenderli. L'architettura per aggiunta ha sempre caratterizzato il mondo antico, tanto che l'architettura e la città si sono sempre riciclate: di fatto l'architettura di manipolazione<sup>22</sup> finisce con il coincidere con il campo dell'architettura stessa, poiché ogni architettura manipola e altera uno stato precedente, pure se negletto, residuo, scartato, "lavorando il più possibile con, il meno possibile contro"<sup>23</sup>.

Tale meccanismo costituisce un'alternativa alla condizione contemporanea dell'architettura,

intesa come un approccio che consente di tenere insieme memoria e innovazione, realismo e tabula quasi rasa, per ricostruire allo stesso tempo i territori e le teorie. Questo atteggiamento è richiesto dal tempo di crisi in cui ci troviamo, il quale pretende un nuovo modo di pensare alla rigenerazione ma anche al progetto stesso dell'architettura, rendendo insufficiente o debole qualsiasi intervento volto a rimediare ad una condizione, di modificarla o aggiustarla. Occorre perciò trovare strategie più sottili in questo tempo di mezzo, che lavorino in due direzioni: le prime dal basso, saldate ai tessuti sociali, che agiscano puntualmente per sovrapposizioni di livelli poggianti su quelli esistenti, cercando di riattivare le architetture abbandonate.

Si delinea così una traiettoria attiva che fa leva sulla natura stessa degli oratori rurali: luoghi antropologici<sup>24</sup>, connotati antropologicamente, segnati da tradizioni locali che conferiscono un'identità alle persone che lo vivono intensamente e che tramite essi entrano in relazione tra di loro e con il luogo stesso; caratterizzati per essere identitari, relazionali e storici, luoghi mai neutri, sono quei luoghi nei quali si proiettano tutti i sistemi di classificazione simbolica che la società adotta e che si rifondano continuamente. Tale traiettoria si colloca in continuità con la natura stessa dell'oratorio, un'architettura senza architetti, non autoriale, della quale non vi sono progetti poiché costruita dalla comunità e per

questo soggetta a continue modificazioni (di uso e di forma) da parte di un artefice anonimo e collettivo. È una traiettoria attiva perché mira ad una risignificazione dell'architettura minima e abbandonata basata su piccoli e puntuali interventi di autocostruzione, riconoscendola come occasione per ri-attivare quella capacità di stratificarsi dell'architettura, una chiave di lettura che porta a chiudere ed a proseguire una storia anonima già iniziata. Si intende quindi proporre l'anonimato come principio progettuale per riconnettersi al carattere più profondo degli oratori e considerando il tema del riciclo come ambito nel quale proporre un approccio non convenzionale e non autoriale dell'architettura.

Considerata anonima, perché di molti autori, tale pratica vuole ritornare a coinvolgere gli utenti nel processo progettuale, superando il ruolo unico dell'architetto autore.

Con riferimento dunque, non solo all'architettura anonima, ma anche a quella spontanea, si vuole rimettere in circolo il carattere dell'architettura legato all'aggiunta, alla manipolazione, intesa come quella dell'adattamento a nuovi scenari, che rintracciata nel paesaggio riprende il proprio cammino di stratificazione.

*«Se è possibile scrivere nuove narrazioni tramite i pezzi mancanti delle narrazioni [...] dalle incursioni negli spazi critici possono emergere nuovi significati. Sono incursioni*

*potenzialmente esplosive, i luoghi abbandonati, dissestati, nei vuoti degli usi o dei programmi, nei tempi e negli spazi morti, [...] possono produrre nuove forme di bellezza o di comunità tramite traslazioni [...] di significato»<sup>25</sup>.*

Da sempre gli oratori si sono connotati non dall'evidenza del loro autore quanto dall'intensità di relazioni con il paesaggio entro il quale si collocano: proseguire la strada di un'architettura comune che si radica nei contesti rinnovandoli ciclicamente, attingendo a pratiche tradizionali, reinventandole, ribadisce la necessità di continuare la narrazione di questa architettura anonima, costruita attraverso azioni dal basso per iniziative individuali, tradizionalmente non sanzionata, non codificata, che nessuno difende e che è opera del popolo, di un'infinità di uomini senza nome<sup>26</sup>. (Fig. 6)

Si può così andare a rafforzare l'ossatura portante di questo territorio, ricostruendo in tal modo non solo qualcosa di fisico ma anche qualcosa di immateriale che funge da motore di trasformazione responsabile del territorio. L'architettura per aggiunta, intesa come manutenzione, come cura dei luoghi, assume quindi una valenza attiva, proseguendo quella narrazione avvenuta in forma di piccoli aggiustamenti e sovrascritture che l'architettura minima ed anonima esprime da sempre in forma di paradigma.



Fig.6 Oratorio Beata Maria Vergine, Finale Emilia (Fda)

## Note:

1. Il significato della parola oratorio deriva dal latino ecclesiastico *oratoriu(m)*, a sua volta derivato da *orare* (pregare) ed indica “un piccolo edificio religioso destinato al culto, isolato o accostato ad altre costruzioni, ricavato da un locale di un convento, di un collegio o di un palazzo gentilizio, che poteva essere privato, semipubblico oppure pubblico. Quasi sempre è costituito da un unico vano ricoperto a soffitto, a volta, o a cupola e fornito di un solo altare, e spesso è la sede di una confraternita o di una compagnia religiosa”. Si veda Paradisi G., Calzolari M., Ragazzi G., *Memorie storiche di Rivara*, vol. I, Bomporto 1978, p. 195

2. Rudosky B., *Le meraviglie dell'architettura spontanea: note per una storia naturale dell'architettura con speciale riferimento a quelle specie che vengono tradizionalmente neglette o del tutto ignorate*, Laterza, Roma 1979, p. 48-49

3. Ne è un chiaro esempio, sul territorio emiliano, l'oratorio della Madonna della Rovere, che sorge appena fuori Nonantola. L'oratorio deve il suo nome alla rovere, una varietà di quercia, e la tradizione narra che un cacciatore, passando sotto l'albero sul cui tronco era appesa un'immagine della Madonna colpita a fucilate l'effigie che cadde a terra in frantumi, ma il giorno seguente la ritrovò di nuovo posizionata ed integra sulla rovere. Tale avvenimento fece grande scalpore e quella piccola immagine, esposta per la venerazione dei passanti, divenne così meta di pellegrinaggio e successivamente in quel luogo venne eretto un oratorio per collocarvi all'interno l'icona della Madonna, che nel corso degli anni si dice avesse elargito grazie e guarigioni miracolose. Cfr. Candeli P., *L'abbazia e le altre chiese di Nonantola*, Editrice Teic, Modena, 1980, p. 96-102

4. Si veda Bhoissard M., Consolascio E., Rossi A., *La costruzione del territorio. Uno studio sul Canton Ticino*, Milano 1986, p. 80

5. Si veda Pagano G., Daniel G., *Architettura rurale italiana*, Quaderni della Triennale, Hoepli, Milano 1936

6. Visentini C. (a cura di), *Il patrimonio architettonico e ambientale nei paesaggi della bonifica: valorizzazione e promozione della memoria dei luoghi*, Consorzio di Bonifica dell'Emilia Centrale, Reggio Emilia 2011, p.47

7. Uno degli effetti che le profonde trasformazioni economiche e sociali del secolo scorso hanno indotto sulla campagna è il venir meno dei secolari rapporti tra uomo e ambiente e la scomparsa delle attività tradizionali legate allo sfruttamento del suolo. Lesodo e la migrazione, che ne sono derivati, hanno determinato lo stato di abbandono di interi settori rurali, nei quali le tracce dell'intervento umano sono destinate alla progressiva scomparsa; i segni dell'uomo, frutto di uno stretto legame con l'ambiente interpretato e costruito nel corso dei secoli, appaiono sempre più labili. La rapida evoluzione della struttura produttiva e occupazionale che ha investito in modo massiccio tutte le nostre campagne nel secolo appena trascorso e soprattutto nel secondo dopoguerra ha determinato

trasformazioni profonde. I mutamenti in senso capitalistico dell'economia agraria e il recente fenomeno dell'urbanizzazione diffusa hanno indotto una dinamica demografica che ha condotto prima allo spopolamento delle campagne ed ora ad un lento ripopolamento da parte di famiglie extracomunitarie, che sembrano sostituirsi lentamente alla popolazione locale nella cura della campagna. L'effetto sull'ambiente rurale si sta traducendo in esiti forse irreversibili, esplicitati in due situazioni completamente diverse ed antitetiche, ma che rappresentano le due facce della stessa medaglia: da un lato, il paesaggio dell'abbandono e dello spopolamento di intere aree; dall'altro lo sfruttamento intenso di alcune località. Tale dicotomia si avverte non solo nel confronto fra aree geograficamente lontane, ma anche entro spazi limitati e tradizionalmente omogenei. L'area oggetto di studio, quella della Bassa Modenese, riproduce principalmente la prima tipologia, dove la campagna è immersa nel silenzio ed ogni testimonianza del passato tende a scomparire per l'ingiuria del tempo e l'incuria degli uomini. La progressiva riduzione della cura si riflette soprattutto sulla graduale distruzione del paesaggio costruito, dove anche la difesa idrogeologica, privata dei minuti interventi elementari, diventa più debole. La lettura del fenomeno dell'abbandono fin qui descritta corrisponde quindi ad una valutazione sostanzialmente negativa, in cui la fuga dell'uomo è interpretata non solo come perdita di un patrimonio culturale irripetibile, ma anche come ostacolo per una progettualità futura. Si veda: Tarpino A., *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Einaudi, Torino 2012

8. Ciorra P., Marini S. (a cura di), *Re-cycle: strategie per l'architettura, la città e il pianeta*, Electa, Milano 2012, p.27

9. Heidegger M., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2006, p.40

10. Il senso che il termine *Gelassenheit* assume nel pensiero di Heidegger si riconduce alla radice della parola stessa, al verbo *lassen* (lasciare) e contrappone questo all'ambito concettuale di *wollen* (volere, avere intenzione), dove il “lasciare” allude ad un rapporto con le cose che le rispetta nel loro disvelarsi: “lasciar essere” inteso come scoprire qualcosa che esiste da sempre. Un modo in cui l'Esserci si rapporta con l'attesa. La resa in italiano con il termine “abbandono” perde una parte del suo significato più profondo, poiché la radice etimologica di abbandono (dal francese medievale à *ban donner*, mettere a disposizione di qualcuno) non ha nulla a che fare con quel *lassen* che gioca in *Gelassenheit*, in quanto solo il termine “abbandono” può far valere l'ambiguità di abbandono “delle” cose (abbandonare) e di abbandono “alle” cose (abbandonarsi) che è intento di Heidegger sottolineare

11. Beniamino Servino, *Monumental Need. Necessità monumentale*, LetteraVentidue, 2012

12. Ricci M., *Nuovi paradigmi*, Listlab, Trento 2012

13. Servino B., *Monumental Need. Necessità monumentale*,

LetteraVentidue, 2012

14. Servino B., *Obvius: diario (con poco scritto e molte figure): una teoria dell'architettura sotto forma di diario*, LetteraVentidue, Siracusa 2014, p. 90

15. Calvino I., *Mondo scritto e mondo non scritto*, Mondadori, Milano 2010, pp. 87-91

16. Marti Aris C., *La centina e l'arco. Pensiero, teoria, progetto in architettura*, Milano, Marinotti 2007, p. 48

17. A. Tarpino, *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Torino, Einaudi 2012, p. 23

18. Si veda G. Tortora, *Semantica delle rovine*, Manifesto libri, Roma 2006; F. Speroni, *La rovina in scena*, Meltemi, Roma 2002

19. Il saggio di Georg Simmel *La rovina*, indica agli inizi del ventesimo secolo una “forma” inedita, particolare, che è il rovescio speculare dell'architettura: se in essa vediamo una spinta verso l'alto mentre la necessità della natura preme verso il basso, altrettanto accade con la rovina, come in un'equazione. Con la rovina, questo equilibrio si rompe, e l'equazione tra natura e spirito rappresentata dall'edificio si sposta a vantaggio della natura. La rovina dunque indica un processo inverso a quello del progetto architettonico, mettendo in evidenza l'originaria universale inimicizia tra le parti, per cui è come se nella rovina gli elementi che prima costituivano una forma si liberassero dal giogo

20. Bocchi R., *Appunti su bricolage, riciclo, merz-bau e pratiche urbane dal basso*, in Paoletta A. (a cura di), *People meet in the re-cycled city. La partecipazione attiva dei cittadini al progetto di recupero, riuso, re-cycle dell'edificato abbandonato e dei paesaggi del rifiuto*, Aracne editrice, Roma 2014, p. 17

21. Marini S., *Architettura parassita. Strategie di riciclaggio per la città*, Quodlibet, Macerata 2008

22. Si veda la teoria sull'architettura anonima di Rudofsky espressa all'interno di *Architettura senza architetti* e analizzata nella prima parte di questa tesi, per ricordarsi quanto sia fluido e ininterrotto questo tipo di processo architettonico: “L'architettura è stata o dovrebbe essere un'arte del dialogo, una pratica dove si sperimenta concretamente la capacità di convivenza tra entità di natura, provenienza, cultura, età diverse, il tema della manipolazione o della manutenzione”, in Rudofsky B., *Architettura senza architetti. Una breve introduzione alla architettura “non-blasonata”*, Editoriale scientifica, Napoli 1977

23. Borella G., *Per un'architettura terrestre*, Lettera Ventidue, Siracusa 2016, p. 35

24. Diversi elementi del paesaggio sono oggetto di manipolazione simbolica: l'agglomerato abitativo, l'interno delle case, il territorio oltre l'abitato, i luoghi sacri, in un complesso sistema di rimandi simbolici che organizza l'intero cosmo. Il legame tra una comunità ed il proprio landscape si coniuga quindi anche attraverso la complessa sfera del sacro e del soprannaturale. I culti popolari, i pellegrinaggi, gli spazi sacri, le

ritualità magico-religiose rivelano spesso meccanismi attraverso i quali le comunità sacralizzano lo spazio e ritualizzano eventi mitici al fine di rivendicare una propria identità territoriale. Si veda La Augè M., *Non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Eleuthera Editrice, Milano 1993

25. Marini S., Corbellini G., *Recycled Theory: Dizionario illustrato / Illustrated Dictionary*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 46-47

<sup>26</sup>. Si veda Pasolini P.P., *Pasolini per il cinema*, vol. II, Mondadori, Milano 2001, p. 2127

#### Bibliografia

Augè M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano 1993

Augè M., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004

Bachelard G., *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari 1975

Bauman Z., *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005

Bollas C., *Il mondo dell'oggetto evocativo*, edizioni Astrolabio, 2009

Borella G., *Per un'architettura terrestre*, LetteraVentidue, Siracusa 2016

Bhossard M., Consolascio E., Rossi A., *La costruzione del territorio. Uno studio sul Canton Ticino*, Milano 1986

Calvino I., *Mondo scritto e mondo non scritto*, Mondadori, Milano 2010, pp. 87-91

Ciorra P., Marini S., (a cura di), *Re-cycle: strategie per l'architettura, la città e il pianeta*, Electa, Milano 2012

Clément G., *Manifesto del Terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata 2005

Corty E., *Le chiese parrocchiali della diocesi di Bologna: ritratte e descritte*, Bologna, Forni, 1976

Gavioli F., *Medolla ed il suo territorio ecclesiastico. Un popolo, una storia. Volume II: Notizie e ricerche storiche religiose*, Centro studi storici nonantolani, Nonantola 1996

Heidegger M., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2006

Hillman J., *L'anima dei luoghi: conversazione con Carlo Truppi*, Rizzoli, Milano 2004

Manenti C. (a cura di), *Il territorio di pianura della diocesi di Bologna: identità e presenza della Chiesa: urbanistica, socio-demografia, edifici di culto e pastorale di un paesaggio in trasformazione*, Bologna, Compositori, 2011

Marini S., *Architettura parassita. Strategie di riciclaggio per la città*, Quodlibet, Macerata 2008

Martì Aris C., *La centina e l'arco. Pensiero, teoria, progetto in architettura*, Milano, Marinotti 2007

Pagano G., Daniel G., *Architettura rurale italiana*, Quaderni della

Triennale, Hoepli, Milano 1936

Paoletta A. (a cura di), *People meet in the re-cycled city. La partecipazione attiva dei cittadini al progetto di recupero, riuso, re-cycle dell'edificato abbandonato e dei paesaggi del rifiuto*, Aracne editrice, Roma 2014

Paradisi G., Calzolari M., Ragazzi G., *Memorie storiche di Rivara*, vol. I, Bomporto 1978

Pianzi G. (a cura di), *Il Comune di Finale Emilia: immagini del territorio. Gli Oratori di campagna*, R 6j6, 1994

Ricci M., *Nuovi paradigmi*, Listlab, Trento 2012

Rudofsky B., *Architettura senza architetti. Una breve introduzione alla architettura "non-blasonata"*, Editoriale scientifica, Napoli 1977.

Rudofsky B., *Le meraviglie dell'architettura spontanea: note per una storia naturale dell'architettura con speciale riferimento a quelle specie che vengono tradizionalmente neglette o del tutto ignorate*, Laterza, Roma 1979

Servino B., *Monumental Need. Necessità monumentale*, LetteraVentidue Editore, 2012

Servino B., *Obvius: diario (con poco scritto e molte figure): una teoria dell'architettura sotto forma di diario*, LetteraVentidue, Siracusa 2014

Tarpino A., *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Einaudi, Torino 2012

Tiraboschi G., *Storia dell'augusta Badia di S. Silvestro di Nonantola*, Società Tipografica, 1784-1785

Tortora G., *Semantica delle rovine*, Manifesto libri, Roma 2006

Turri E., *La conoscenza del territorio. Metodologia per un'analisi storico-geografica*, Marsilio, Venezia 2002

Vandelli V. (a cura di), *Architetture a Mirandola e nella Bassa modenese*, Mirandola 1989

Visentin C. (a cura di), *Il patrimonio architettonico e ambientale nei paesaggi della bonifica: valorizzazione e promozione della memoria dei luoghi*, Consorzio di Bonifica dell'Emilia Centrale, Reggio Emilia 2011



## ***Cimiteri e Turismo. Potenzialità e Valorizzazione di un fenomeno in crescita***

### ***Cemeteries and Tourism. Potential and enhancement of a growing phenomenon***

*Il turismo nei cimiteri è un segmento d'interesse relativamente nuovo, inserito nella categoria del cosiddetto dark tourism, ovvero connesso al tema della morte, della sofferenza e del dolore, o nella categoria del turismo religioso in quanto pellegrinaggio in un luogo di culto. Esso consiste nel visitare i cimiteri e i luoghi di sepoltura, poiché considerati fonte di attrazione culturale e dunque turistica. Il caso studio si sofferma sul cimitero di Szczecin, in territorio polacco, come opportunità di studio per l'individuazione di forme di valorizzazione e promozione dei cimitero quale bene culturale e di attrazione turistica.*

*Tourism in cemeteries is a relatively new segment of interest, inserted in the category of so-called dark tourism. It's connected to the theme of death, suffering and pain, or to the category of religious tourism as a pilgrimage to a place of worship. It consists in visiting the cemeteries and burial sites, as considered a source of cultural and therefore tourist attraction. The case study focuses on the cemetery in Szczecin, in the territory of Poland, as an opportunity to study the identification of forms of enhancement and promotion of cemetery as well cultural and tourist attraction.*



**Donatella S. Privitera**

Professore associato (dal 2014) in Geografia nel Corso di laurea Formazione di Operatori Turistici dell'Università di Catania. I temi di ricerca si concentrano sulla geografia economica e del turismo. In particolare valorizzazione del territorio; sostenibilità e mobilità sostenibile urbana; marketing dei prodotti agroalimentari e territoriale; innovazione tecnologica in agricoltura e nel turismo.

Parole chiave: **Trasformazione architettonica; Uso; Riuso; Simbolismo spaziale**

Keywords: **Death; Szczecin; Cultural heritage; Black tourism; Case study**

## Premessa

Il turismo si caratterizza oggi per una diversificazione ed un arricchimento delle destinazioni offerte dove il turista “esploratore” non si accontenta più della contemplazione di un paesaggio autentico o romantico, ma intende trasformarlo in un’esperienza per sentirsi parte attiva<sup>1</sup>. Dalla ricerca dell’autentico, del selvaggio e dell’inesplorato, verso luoghi di tensione sociale e morale, che si contrappongono agli istinti meramente edonistici o ricreativi che caratterizzano gran parte dei turismi ‘classici’. Il cimitero inteso nell’ampia accezione di *cultural heritage* è stato spesso paragonato ad un “museo a cielo aperto” considerando la definizione dello statuto dell’*International Council of Museum* (ICOM, 2007): “Il museo è un’istituzione permanente senza scopo di lucro, al servizio della società e del suo sviluppo, aperto al pubblico, che effettua ricerche sulle testimonianze materiali e immateriali dell’uomo e del suo ambiente, le acquisisce, le conserva, le comunica e specificamente le espone per scopi di studio, istruzione e diletto”.

I cimiteri si possono intendere luoghi di primaria importanza, in quanto custodi del patrimonio tangibile, inteso come arte, architettura e pianificazione urbanistica; ma anche parte del patrimonio intangibile ovvero custodi della realtà antropologica, in quanto portano a conoscenza le pratiche e le abitudini

correlate alla morte.

Numerose località nel mondo hanno sviluppato un’efficace capacità di promozione del bene culturale/cimitero raggiungendo successo in termini di fruizione turistica. In Italia esistono numerosi cimiteri che meritano di essere visitati. Secondo Ferruzzi (2014)<sup>2</sup>, sono 192 i cimiteri italiani con potenziale interesse, sebbene nella società odierna, soprattutto italiana, il cimitero, in particolare quello cattolico, appare legato al concetto di morte, senza che vengano di fatto riconosciuti altri valori.

L’oggetto di studio del presente contributo è il turismo nei cimiteri, ovvero le potenzialità di sviluppo ed affermazione turistica del patrimonio dei cimiteri intesi come *destination*. La metodologia utilizzata per l’approfondimento dell’analisi è quella dei casi-studio. La scelta dei luoghi è orientata su Szczecin (in italiano Stettino) che si distingue per qualità ambientale e paesaggistica – con *Cmentarz centralny*, il cimitero più grande della Polonia- e in quanto area dotata di *amenities*. Sono state approfondite e considerate le peculiarità turistiche, culturali, residenziali quali laboratori di ricerca per le finalità di valorizzazione turistica, anche a seguito delle numerose recensioni registrate sul social network *Tripadvisor.com*.

I risultati raggiunti ipotizzano delle opportunità per l’individuazione di forme di valorizzazione e promozione del cimitero quale bene culturale

e valori aggiunti per i territori. Infatti con la comparsa nei luoghi di morte di una forma di turismo (inserita nella categoria più ampia del *dark tourism*) è sorta la necessità di soddisfare le esigenze dei visitatori sempre più orientati a nuove forme di turismo.

## I Cimiteri: patrimoni della memoria

E’ noto che nella nostra società è ben radicato il concetto di cimitero in quanto luogo di sepoltura, luogo di eterno riposo. Infatti non appena entrati, si prende coscienza che quello che si sta per intraprendere è un viaggio che va al di là di una semplice visita di un luogo, bensì un viaggio spesso di ricordi, di amore ma anche di dolore, di emozioni. Una così forte convinzione può far apparire molto difficile guardare al cimitero da un altro punto di vista e considerarlo cioè un museo a cielo aperto data la definizione di museo dell’ICOM. Infatti è facile pensare al cimitero come un luogo contenente un museo al suo interno (ovvero il patrimonio tangibile e intangibile che esso racchiude). E proprio al pari di un museo è bene porre in evidenza alcune informazioni a favore dei visitatori quali, a titolo di esempio: data di creazione del cimitero, informazioni riguardanti il piano urbanistico, l’architettura e le opere scultoree presenti all’interno, storia, personaggi sepolti (che siano di importanza internazionale o anche solo locale). Potrebbe essere anche interessante fornire delle notizie



riguardanti i riti, gli usi e i costumi della popolazione del luogo relativo alle sepolture e alla morte e soprattutto regolamentare il comportamento più appropriato da mantenere durante la visita.

Nel novembre del 2001 fu fondata l'Associazione di *Significant Cemeteries in Europe* (ASCE), il cui scopo è quello di promuovere la conoscenza del patrimonio storico-artistico contenuto nei cimiteri. I cimiteri riconosciuti dall'ASCE sono 150, molti di cui sono italiani come il monumentale di Milano, lo Staglieno di Genova, ma sono presenti anche il cimitero centrale di Vienna, di Potsdam, etc. Le principali finalità dell'Associazione sono di promuovere il riconoscimento dei cimiteri europei come parte fondamentale del patrimonio dell'umanità, coinvolgendo i residenti, le istituzioni europee, le università, per arrivare ad un miglioramento della gestione dei cimiteri. Attualmente l'ASCE conta circa 180 membri, distribuiti in 22 Paesi d'Europa. Nel sito ufficiale dell'Associazione<sup>3</sup> viene sottolineato come i cimiteri siano dei luoghi di primaria importanza in quanto custodi del nostro patrimonio tangibile, inteso come arte, architettura e pianificazione urbanistica; ma sono anche parte del patrimonio intangibile ovvero custodi della nostra realtà antropologica, in quanto portano a conoscenza le pratiche e le abitudini correlate alla morte. Sono dunque due aspetti essenziali che ci permettono di conoscere la memoria storica e preservarla in modo tale che anche le

generazioni future possano goderne, in linea con i principi di sostenibilità sociale.

L'ASCE propone il *European cemeteries route*, cioè un percorso turistico indicante i principali cimiteri europei, nella loro varietà multiculturale. La *Route*, riconosciuta dal Concilio Europeo e premiata dall'UNWTO nel 2011, è formata da una rete di cimiteri attraverso cui i visitatori iniziano a conoscere il patrimonio funerario in Europa, ovvero un prodotto culturale che lega storia, arte, natura, tradizioni e memoria. I cimiteri sono spazi sacri ed emozionali, ma allo stesso tempo sono testimoni della storia locale per le città. Essi sono comuni a tutte le città e paesi in Europa e, di conseguenza, essi rivelano chiaramente la loro identità culturale e religiosa. Il significato del percorso cimiteri europei risiede nella sua diversità multiculturale, principalmente dato dall'interazione tra i suoi membri, piuttosto che il semplice valore dei suoi singoli componenti<sup>4</sup>. Da oltre 10 anni i cimiteri membri promuovono attività culturali e programmi multidisciplinari che vengono implementati durante la cosiddetta "settimana della scoperta dei cimiteri europei", istituita la prima settimana di giugno.

### **Tombstone tourism o Necroturismo?**

Il turismo nei cimiteri è una forma di turismo relativamente nuova, che consiste nel visitare i cimiteri, e i luoghi di sepoltura, poiché considerati fonte di attrazione culturale e

dunque turistica. La parola necro-turismo deriva dal greco "νεκρός", termine che indicava la morte, ma per descrivere il fenomeno esiste anche il thanato-turismo, usato generalmente in Spagna. Questo segmento viene inserito nella categoria del cosiddetto *dark tourism*, cioè turismo nero, buio. Il turismo nero è un'attività connessa al tema della morte, della sofferenza e del dolore. Un riconoscimento che la morte sia inevitabile e pertanto attrazioni e attività connesse agiscono come un punto di riferimento per questa esperienza. Si visitano siti legati alle sciagure e alle catastrofi naturali. Ai *black spot*, ovvero attrazioni nere come le ha chiamate Chris Rojek<sup>5</sup> (1993), il concetto si è evoluto con la crescita di nicchie, riferendosi anche a campi di concentramento, campi di sterminio, campi di battaglia, memoriali, tombe, lapidi, ecc. Il turismo *dark* è una caratteristica sempre più pervasiva nell'ambito del paesaggio culturale. Infatti, a seconda del contesto sociale, culturale e politico può essere considerato affascinante, educativo o anche divertente e può aiutare a spiegare approcci contemporanei alla mortalità<sup>6</sup>. Il turismo cimiteriale può essere incluso anche nella categoria del turismo sacro/religioso. Ci sono casi che rappresentano un nuovo modello economico e culturale che permettono ad una chiesa di essere autosufficiente e di rendere possibile il suo mantenimento in un'epoca di post-laicizzazione<sup>7</sup>. Allo stesso tempo, continuano a comparire correnti di spiritualità,

in nuove, vecchie e contrastanti forme affiancate ai pellegrinaggi verso tradizionali luoghi sacri ma con nuovi significati. Persone convenzionalmente religiose, persone alla ricerca di qualcosa, aderenti *New Age*, storici dilettanti, salutisti, amanti della natura e turisti che insieme costituiscono un nuovo tipo di comunità, esempio dell'attuale temporaneità, continuamente dinamica. Esse spesso mostrano aspetti di commercialità, ma suggeriscono una sorta di spiritualità "post-laica"<sup>8</sup>.

I cimiteri sono anche esempi di turismo storico, pedagogico e educativo, trasformandosi in luoghi significativi e rivestendo un ruolo di interesse non solo per i residenti locali ma anche per i turisti. I movimenti religiosi e turistici hanno in comune di selezionare un percorso e usare gli stessi elementi come infrastrutture o mezzi di trasporto; invece ciò che è diverso è la motivazione e il comportamento. Inoltre, se si assume che un cimitero sia un luogo in cui passeggiare e creare aggregazione sociale, esso include anche elementi ricreativi e ludici. L'attrazione della morte, dei disastri e delle tragedie sembra un fattore significativo nel settore del turismo in tutto il mondo, e in particolare in Europa, offrendo al partecipante interessato la possibilità di "guardare alla morte reale o ricreata"<sup>9</sup>. Nonostante la recente crescita della ricerca nel turismo dark<sup>10,11</sup> e del corrispondente mercato turistico<sup>12</sup> c'è poco interesse nella comprensione del fenomeno

in Italia, in particolare del rapporto tra turismo nero e turismo urbano<sup>13</sup>. L'enorme competizione tra città, insieme con la crescita nel settore dei trasporti accessibili ed intelligenti e l'emergere di nuove economie, ha fatto sì che le città possano offrire nuove ed uniche esperienze per i turisti, per aumentare la loro attrattiva.

Il turismo cimiteriale è un segmento unico che opera «sul mix, esistente solo in questi luoghi, tra cultura ed architettura, visite a personaggi storici e ricerca interiore»<sup>14</sup>. Da una panoramica europea, l'Italia risulta in prima posizione quanto alla presenza di cimiteri con potenziale interesse turistico, che raggiungono il 55,2% del totale. In seconda posizione troviamo la Spagna con 29 cimiteri (8,3%), la Francia con 22 (pari al 6,3%) ed il Regno Unito con 20 cimiteri (5,7%). Nonostante ciò l'Italia non è stata ancora in grado di sfruttare i cimiteri quali risorse turistiche, infatti è in Spagna che si registra un'offerta variegata e adeguata con servizi e circuiti culturali e turistici.

La regione italiana con le maggiori capacità di attrarre flussi turistici legati ai cimiteri è la Toscana (13,3%), seguita dalla Sicilia (10,4%) e dall'Emilia Romagna (10%), sul totale nazionale. Secondo la ricerca nel 2013 si sono registrate complessivamente 45 mila visite nei cimiteri italiani, nel 2016 si stima saranno complessivamente 102.000 sui cimiteri d'interesse turistico (JFC, 2016). La quota di visitatori stranieri ai cimiteri italiani

è quasi raddoppiata nel triennio 2013-16, pari al 24,1% sul totale dei visitatori (il restante è la quota dei visitatori residenti in Italia). L'interesse principale è concentrato sulle tombe di personaggi famosi, ovvero musicisti e cantanti con il 32,7% delle visite, ci sono poi quelle di poeti e scrittori (21,9%), di artisti e pittori (12,4%), di registi e attori (9,5%) ma anche di politici e statisti, sportivi e industriali. Se invece guardiamo alla geografia dei cimiteri si calcola siano 417 a livello mondiale i cimiteri di potenziale interesse turistico, la maggior parte dei quali si trova in Europa: l'83,5% del totale, pari a 348 cimiteri. La restante quota è suddivisa tra Asia (9,8%), America (5,8%). Oltre alla convenzionale visita al cimitero legata alla Commemorazione dei defunti del 2 Novembre, sono due le tematiche principali che inducono la visita: l'aspetto culturale e museale, dal momento che soprattutto i cimiteri monumentali sono veri e propri musei a cielo aperto, e la ricerca di affinità con personaggi famosi. Le spoglie di personaggi famosi presenti all'interno dei cimiteri rendono tali luoghi delle vere e proprie attrazioni per i turisti. Per molti visitare un cimitero durante una vacanza non è un episodio di turismo nero. E' invece un modo per avere una visione trasversale, dunque anche meno convenzionale, della storia e della cultura della città o regione ospitante e vedere anche i lavori di architetti e scultori locali. Per coloro i quali invece fanno turismo nero, l'immagine della morte, tra il

ricco simbolismo delle tombe e l'atmosfera che le circonda, crea un piacere emozionale, che ha radici nell'arte e nella letteratura gotica o romantica. Per i visitatori è l'uso dell'arte e dei simboli sulle lapidi oggetto di maggiore interesse. Usualmente questi simboli hanno un significato criptico o nascosto e dunque riuscire a interpretarli rivela interessanti storie e fatti sulla persona sepolta.

Alcuni *tour operator* introducono visite ai cimiteri nelle offerte di viaggio e le *destination* iniziano a promuovere per coloro i quali desiderano ricercare le antiche radici o per chi semplicemente vuol visitare il luogo di sepoltura di qualche personaggio famoso o eroe di guerra. È diventato un segmento a cui sono interessate case editrici per la realizzazione di libri e guide con elenchi di camposanti da non perdere. Un esempio "Passeggiate nei prati dell'Eternità"<sup>15</sup>, quasi in forma di romanzo, è un invito alla pratica di tale turismo inusuale e molto suggestivo alla scoperta di luoghi misteriosi. Visitare i cimiteri è un mezzo per rievocare un'epoca, conoscere l'anima di un popolo, scoprire la bellezza artistica di opere poco conosciute, ma è anche un modo per conoscere i personaggi sepolti, siano essi famosi o meno. Scrive l'autrice Paniccia: "Il turismo cimiteriale non appartiene alla cultura italiana e così i luoghi di sepolture meritano al massimo ammiccamenti, scongiuri vari, corna comprese. E se il culto dei morti, fino a un secolo fa, svolgeva un ruolo primordiale, oggi

diventa un'assoluta eccentricità. In genere, sono solo gli stranieri che visitano i nostri cimiteri. In Francia, invece, addestrano persino i cani per condurre i visitatori direttamente sulle tombe dei Grandi Sepolti".

### Il cimitero di Szczecin. Caso studio

Szczecin (Stettino), città polacca capoluogo del voivodato della Pomerania Occidentale, con popolazione al 2012 di quasi 412.000 abitanti. Si estende su una superficie di circa 301 km<sup>2</sup>, di cui il 41.8 % è costituito da aree verdi e il 23.8% da corsi d'acqua. Lo stile architettonico riprende le tendenze popolari della metà del XIX secolo e i primi anni del XX secolo, cioè l'Arte Accademica e l'Art Nouveau. In molte aree costruite dopo il 1945, soprattutto nel centro della città, distrutto a causa dei bombardamenti della guerra mondiale, il realismo sociale è prevalente. Le varie controversie di cui la città di Szczecin è stata protagonista hanno sicuramente influito sull'evoluzione demografica, fino al termine della seconda guerra mondiale fu possedimento tedesco. Interessante lo sviluppo e la crescita che riguarda il settore turistico. Sono molti i fattori che rendono Szczecin una città da visitare: la sua storia, la natura circostante, la posizione geografica che la rende facilmente collegabile con altre città europee<sup>16</sup>. Il contrasto architettonico è evidente, ma non disarmonico: la città vecchia quasi inesistente, i bei palazzi ottocenteschi

disposti su larghi viali sono ancora ammirabili sebbene in alcune aree sono evidenti le ferite del conflitto. Il tutto si mescola ai tipici palazzi del periodo comunista ed ai nuovi in costruzione, inframmezzato da polmoni verdi e corsi d'acqua.

La città di Szczecin possiede il più grande cimitero della Polonia. Il *Cmentarz centralny* (Fig. 1), terzo cimitero più grande d'Europa, dopo il cimitero *Ohlsdorf* di Amburgo e il cimitero *Zentralfriedhof* di Vienna.

È nota l'importanza nel processo di formazione dell'esperienza di viaggio: sia della pre-esperienza, costruita su racconti di viaggio degli altri, prima di partire; sia dell'esperienza durante il viaggio o soggiorno, sempre più condivisa in tempo reale attraverso applicazioni mobili; sia il post-esperienza, che diffonde commenti, valutazioni, emozioni<sup>17</sup>. Secondo *Tripadvisor.com*, network per la scelta di attività e centri turistici, sono presenti 54 attività (categorie siti d'interesse, parchi natura, musei, etc.) da scoprire nella città di Szczecin, dove al secondo posto si individua il cimitero Centrale. Scrive un recensore: "cimitero particolare, più parco che cimitero. La gente del luogo ci va per passeggiare nel bel tempo", condiviso da chi afferma "un cimitero dentro la foresta"<sup>18</sup>.

Il progetto, realizzato dall'architetto Wilhelm Meyer-Schwartau, prendendo spunto dai cimiteri di Amburgo e Vienna come anche da quelli italiani, iniziò ufficialmente nel 1901.

Edifici in stile neo-romanico furono eretti tra il 1900 e il 1904, così come il cancello principale e una cappella a pianta centrale situata lungo l'asse principale<sup>19</sup>. Nel 1919 veniva emanato il primo regolamento: comprendeva non solo le regole basilari da rispettare all'interno, ma anche le norme che stabilivano la forma e il materiale da usare nella costruzione delle lapidi, da rispettare nel caso di ampliamento del cimitero, e nel rispetto dell'ambiente circostante. Durante la seconda guerra il cimitero fu in parte distrutto ma ricostruito tra il 1959 e il 1963, mentre la cappella principale venne ricostruita tra il 1983 e il 1994. Il governo decise che solo i residenti potevano essere sepolti all'interno del cimitero e stabilì anche di far erigere dei monumenti commemorativi per i militari polacchi caduti in guerra e personaggi rilevanti e famosi per la città e il Paese. Nel corso degli anni furono infatti costruiti memoriali ma anche interessanti lapidi di alto valore artistico simboleggianti l'arte rupestre tedesca o percorsi naturalistici. La necropoli di Stettino è un esempio di cimitero paesaggistico in cui l'effetto finale deriva dall'unione di elementi naturali come piante (anche esotiche), corsi d'acqua, paesaggi, viali alberati e elementi architettonici quali cappelle, fontane, monumenti e opere d'arte sepolcrale (Tab. 1). Nel complesso ha più le sembianze di un grande parco – occupa una superficie di 172.33 ettari – piuttosto che di un luogo dedicato all'eterno riposo ma, è proprio

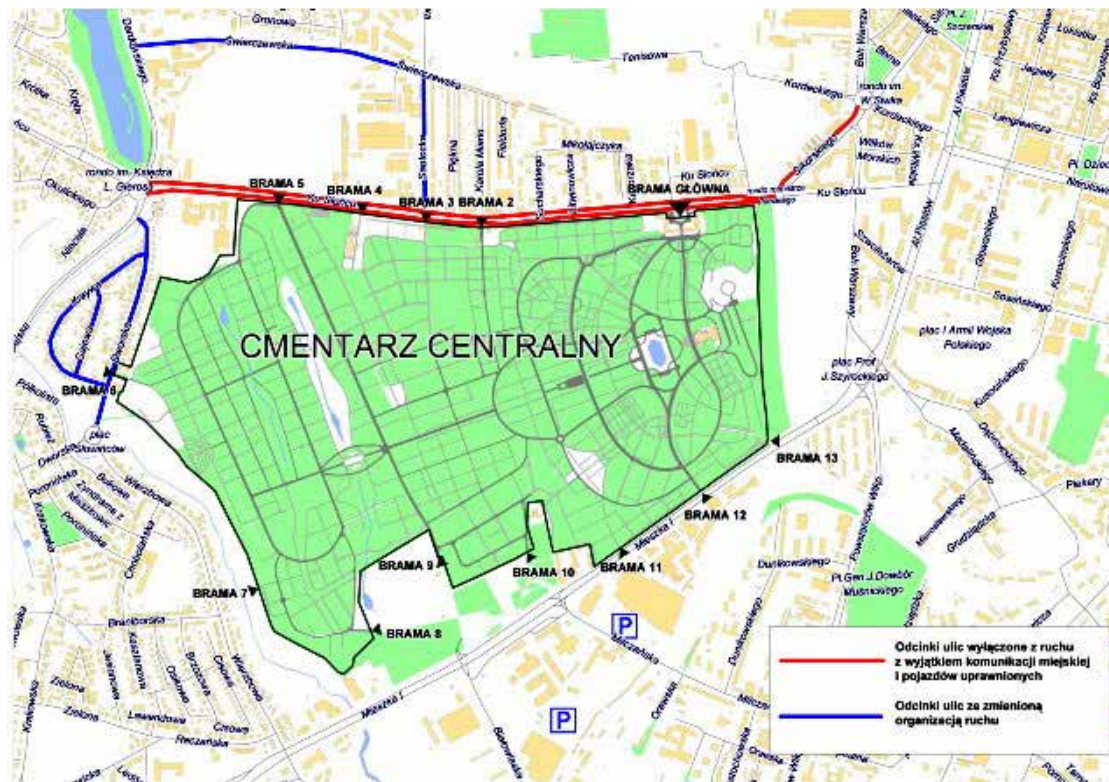


Fig. 1 Mappa del cimitero di Szczecin © <http://cmentarze.szczecin.pl/>  
Cmentarze/

questa caratteristica che enfatizza la bellezza del cimitero, e lo rende un luogo pieno di fascino<sup>20</sup>.

La presenza di alberi secolari, ruscelli, valli umide, piccoli stagni e coste paludose formano un habitat ideale per una fauna e flora molto diversificata, indicata in pannelli (oltre che una mappa virtuale online e consegnata ai visitatori) insieme alle varie specie animali e le regole da rispettare per il benessere e la sicurezza sia degli animali sia dei visitatori<sup>21</sup>.

All'interno è possibile seguire vari itinerari, sia a piedi sia in bicicletta. A titolo di esempio si racconta quello ideato nel 2010 da Geldner e Michalak (Fig. 2). Il percorso ha la durata di circa 50 minuti ed è stato realizzato proprio per far conoscere la storia della città di Szczecin "percorrendo" il cimitero e scoprendo 21 stazioni dotate di segnaletica bilingue (Tab. 2). Oltre al percorso di carattere storico/monumentale, è stato realizzato anche un itinerario turistico a carattere botanico/naturalistico, che attrae anche visitatori non interessati al cosiddetto turismo *dark*, come si è soliti pensare quando si parla di visite all'interno di un cimitero. Anche questo percorso inizia e si conclude al cancello principale del cimitero e prevede 30 fermate, con relative tabelle descrittive degli alberi e arbusti che si incontrano lungo il cammino.

Tra le proposte portate avanti vi è inoltre, a titolo di esempio, l'attività di piantare degli alberi della memoria, per commemorare

Brama <u>Główna</u> - cancello entrata principale	1901-1903	Stile Neoromanico – artista Bolcke
Cappella	1983-1994	Pianta croce greca
<u>Krzyż Katyński</u> - croce di Katyn	1990	Memorial agli ufficiali polacchi
<u>Pomnik Sybiraków</u>	1994	Memorial dei siberiani in esilio
<u>Krzyż Grudnia '70</u> – croce del dicembre '70	1999	Memorial alle vittime del 1970 per la protesta civica
<u>Pomnik "Tym, którzy nie powrócili z morza"</u> - "a coloro i quali il mare non ha restituito"	1989	Memorial dei morti in mare
<u>Rzeźba św. Jerzego ze smokiem</u> - San Giorgio che combatte il drago	1920	Ai caduti del secondo reggimento di fanteria
<u>Pomnik Ofiar Hitlerowskich Obozów Koncentracyjnych</u> - alle vittime dei lager nazisti	2004	Agli assassinati nel 1939-1945
<u>Pomnik "Braterstwa Broni"</u> - alla confraternità d'armi	1968	Simbolo di vittoria
<u>Pomnik Pamięci Dzieci Nienarodzonych</u> - della rimembranza di bambini non nati	1994	In memoria dei bambini non nati
<u>Pamięci Kombatantów</u> - ai veterani	n.d.	Per coloro che hanno combattuto l'indipendenza polacca

Tab. 1 Monumenti commemorativi ed elementi architettonici principali all'interno del cimitero di Szczecin

importanti personalità polacche, come scienziati, professori, poeti ma anche e soprattutto soldati ed eroi di guerra che hanno perso la vita a causa dei vari momenti che la città di Szczecin, e la Polonia in generale, hanno vissuto nel corso degli anni.

Un evento, con cadenza annuale, è il concerto "To those lost at sea", uno dei maggiori organizzati dall'Opera di Szczecin. Ogni anno il concerto attira migliaia di persone. Risale al 2002 ed è dedicato a coloro i quali non hanno fatto più ritorno dalle loro missioni via mare. È solitamente accompagnato da uno spettacolo di luci che contribuisce all'atmosfera estremamente emozionante insieme all'incantevole scenario ed il repertorio attentamente scelto.

Il cimitero possiede un sito web all'interno del quale si trovano informazioni sulla storia, su tutte le attività e i monumenti presenti all'interno.

## Conclusioni

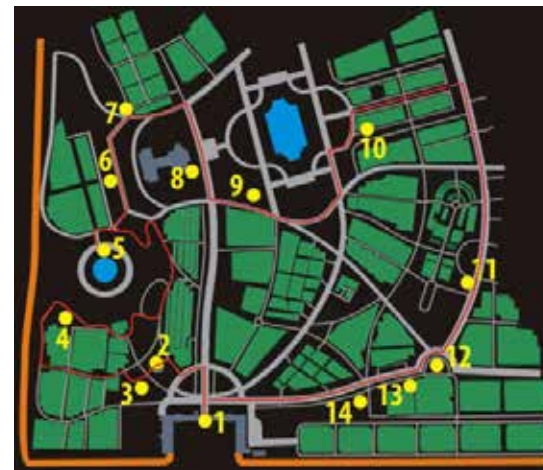
Dall'analisi emerge come il cimitero di Szczecin sia una *destinazione*, rientrante nella categoria dei cimiteri a concezione paesistica, entro il quale viene però integrato anche l'aspetto architettonico. Sono molti infatti i monumenti che si incontrano: può essere considerato un grande parco piuttosto che un semplice cimitero. La presenza di itinerari organizzati e la possibilità di effettuare visite guidate sono la prova di come i cimiteri siano diventati meta di

turismo e dunque la creazione di tali servizi ha permesso di soddisfare i bisogni di un target e quindi di un nuovo segmento turistico. Inoltre la realizzazione delle più svariate attività, come concerti o eventi per attività di volontariato, pregiudizi e i timori che spesso vengono associati alle visite ai cimiteri.

A voler fare un parallelismo, a titolo di esempio, tuttavia in Italia la completa eliminazione del pregiudizio sembra ancora lontana. Semplicemente "portando in vita i cimiteri" saremo in grado di cambiare gradualmente la percezione di questi siti, pensati come luoghi tetri e cupi. Tombe e cimiteri sono elementi importanti del nostro paesaggio culturale.

"Una patria è composta dalla sua terra e dalle sue tombe. Nella perdita della memoria una nazione perde la sua vita", come afferma un'iscrizione posta sul cancello di ingresso del cimitero di Zakopane, in Polonia. Segnalare un luogo di sepoltura riflette un bisogno umano di creare un luogo sacro alla memoria. Sia che una tomba commemori i resti fisici, sia il passaggio spirituale di un individuo, i cimiteri sono espressione comune di un rispetto sociale e religioso.

Essi simboleggiano le società che li hanno creati. Sono dei punti focali per le celebrazioni religiose, etniche o di famiglia che onorano i defunti e promuovono un senso di identità di comunità tra i vivi. Così come nel corso del tempo sono cambiati i modelli e gli



1. Main Gate, main entrance, called in Polish <i>Brama Główna</i>
2. Tomb of <i>Eryk</i> , a producer of salami whose family has worked in the city of Szczecin for over a century
3. Monument dedicated to 307 German soldiers of the <i>Reggimento di Fantaria</i>
4. Monument of <i>Joanna and Hermann Trzasko</i> , tall for many years it was the <i>sindaco di Szczecin</i>
5. Centoquattro tombe di personalità importanti per la città come nei attivisti, capitani, professori, attori e giornalisti
6. Chapel that serves as crematorium
7. Tomb of <i>William Meyer Schwartz</i> , architect who designed not only the cemetery but also the <i>palazzo comunale di Szczecin</i>
8. Chapel of the cemetery built in the years 1900-1902 utilized for the celebration of funerals
9. Pillar that carries the inscription: "Ricordo dei morti di Stettino" per commemorare i morti fino al 1945
10. Monumento dedicato ai soldati polacchi e sovietici uccisi nelle battaglie per la liberazione di Szczecin
11. Monumento a "coloni i quali il mare non ha restituito"
12. Croce di <i>Katyn</i> , realizzata per onorare gli ufficiali assassinati
13. Monumento dedicato ai deportati che non hanno più fatto ritorno dalla <i>Tajga, Siberia</i> , dalle steppe del <i>Kazakistan</i>
14. Tomba di famiglia <i>Sissing Herman</i>

Fig. 2 Itinerario turistico all'interno del cimitero di Szczecin<sup>21,22</sup> © <http://cmentarze.szczecin.pl/Cmentarze/>  
Tab. 2 Legenda Fig. 2



atteggiamenti delle comunità nei confronti della morte allo stesso modo anche gli spazi sacri associati al ricordo dei defunti. Per queste ragioni i cimiteri forniscono uno sguardo all'interno delle credenze e dei valori delle generazioni passate. Dunque la conoscenza dei cimiteri dovrebbe essere più popolare e questo può essere raggiunto con successo attraverso il turismo.

La conversione dei cimiteri può rappresentare un modello per una nuova geografia del turismo. Lo spazio del cimitero, coesistente nelle attività culturali e turistiche, crea un nuovo dialogo tra i vivi e i morti<sup>23</sup>.

#### Note:

1. Rachele Borghi, Filippo Celata, "Introduzione: immaginari, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternativo", in Rachele Borghi, Filippo Celata, (a cura di), *Turismo critico: immaginari geografici, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternative*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 11-30
2. Massimo Ferruzzi, "Il turismo nei cimiteri. Il fenomeno della "seconda vita dei cimiteri", *I Servizi Funerari*, 2014, 4, pp. 19-24
3. Rachele Borghi, Filippo Celata, "Introduzione: immaginari, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternativo", in Rachele Borghi, Filippo Celata, (a cura di), *Turismo critico: immaginari geografici, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternative*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 11-30
4. Massimo Ferruzzi, "Il turismo nei cimiteri. Il fenomeno della "seconda vita dei cimiteri", *I Servizi Funerari*, 2014, 4, pp. 19-24
5. [www.significantcemetries.org/](http://www.significantcemetries.org/)
6. <http://cemeteriesroute.eu/about-cemeteries-route.aspx>

<sup>7</sup> Chris Rojek, "After popular culture: hyperreality and leisure", in *Leisure Studies*, 1993, 12(3), pp. 1-13

8. Philip Stone, Richard Sharpley, "Consuming dark tourism: A thanatological perspective", *Annals of Tourism Research*, 2008, 35(2), pp. 574-595

9. Chiara Tiloca, Andrea Zangari, "Grabeskirche – La chiesa dei sepolcri: un nuovo modello per "cimiteri di quartiere"?", in "IN\_

BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, Università di Bologna", 2015, 8, pp. 229-241

10. Harvey Cox, "Il monastero, la città e il futuro dell'umanità", IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, Università di Bologna, 2016, 7(9), pp. 9-16

11. Philip Stone, "A Dark Tourism spectrum: towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions", *Tourism*, 2006, 254(2), pp. 145-160

12. Crispin Dale, Neil Robinson, "Dark Tourism", in Peter Robinson, Sine Heitmann, Peter Dieke, (Eds), *Research Themes for Tourism*, 2011, pp. 193-209

13. Philip Stone, "Dark tourism scholarship: A critical review", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 2013, 7(3), pp. 307-318

14. Avital Biran, Kenneth F. Hyde, "New perspectives on dark tourism", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 2013, 7(3), pp. 191-198

15. Ray Powell, James Kennell, "Dark Cities? Developing a methodology for researching dark tourism in European cities", in Vicky Katsoni, Anastasia Stratigea, (ed.), *Tourism and Culture in the Age of Innovation*, 2016, Springer International Publishing, Switzerland, pp. 303-319

16. John Lennon, Malcom Foley, *Dark Tourism: the attraction of death and disaster*, Continuum, London, 2000

17. Valeria Paniccia, *Passeggiate nei prati dell'eternità*, MURSIA, Milano, 2013

18. <http://www.szczecin.eu/en/invest/tourism.html>

19. Roberta Milano, Roberto Baggio, Roberto Piattelli, *The effects of online social media on tourism websites*, ENTER2011 18th International Conference on Information Technology and Travel & Tourism, January 26-28, 2011, Innsbruck

20. [www.tripadvisor.it](http://www.tripadvisor.it), accesso 02.11.2016

21. Maciej Slominski, *Cmentarz Centralny w Szczecinie zarys problematyki konserwatorskiej*, 2004

22. Maciej Słomiński, M. *Cmentarz Centralny w Szczecinie*, Szczecin. 2005

23. Si ringrazia Marta Vendigni per l'uso in parte della sua tesi di laurea, di cui la sottoscritta è stata relatrice

#### Bibliografia:

Rachele Borghi, Filippo Celata, "Introduzione: immaginari, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternativo", in Rachele Borghi, Filippo Celata, (a cura di), *Turismo critico: immaginari geografici, performance e paradossi sulle rotte del turismo alternative*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 11-30

Massimo Ferruzzi, "Il turismo nei cimiteri. Il fenomeno della

"seconda vita dei cimiteri", *I Servizi Funerari*, 2014, 4, pp. 19-24

Chris Rojek, "After popular culture: hyperreality and leisure", in *Leisure Studies*, 1993, 12(3), pp. 1-13

Philip Stone, Richard Sharpley, "Consuming dark tourism: A thanatological perspective", *Annals of Tourism Research*, 2008, 35(2), pp. 574-595

Chiara Tiloca, Andrea Zangari, "Grabeskirche – La chiesa dei sepolcri: un nuovo modello per "cimiteri di quartiere"?", in IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, Università di Bologna, 2015, 8, pp. 229-241

Harvey Cox, "Il monastero, la città e il futuro dell'umanità", IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, Università di Bologna, 2016, 7(9), pp. 9-16

Philip Stone, "A Dark Tourism spectrum: towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions", *Tourism*, 2006, 254(2), pp. 145-160

Crispin Dale, Neil Robinson, "Dark Tourism", in Peter Robinson, Sine Heitmann, Peter Dieke, (Eds), *Research Themes for Tourism*, 2011, pp. 193-209

Philip Stone, "Dark tourism scholarship: A critical review", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 2013, 7(3), pp. 307-318

Avital Biran, Kenneth F. Hyde, "New perspectives on dark tourism", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 2013, 7(3), pp. 191-198

Ray Powell, James Kennell, "Dark Cities? Developing a methodology for researching dark tourism in European cities", in Vicky Katsoni, Anastasia Stratigea, (ed.), *Tourism and Culture in the Age of Innovation*, 2016, Springer International Publishing, Switzerland, pp. 303-319

John Lennon, Malcom Foley, *Dark Tourism: the attraction of death and disaster*, Continuum, London, 2000

Valeria Paniccia, *Passeggiate nei prati dell'eternità*, MURSIA, Milano, 2013

Roberta Milano, Roberto Baggio, Roberto Piattelli, *The effects of online social media on tourism websites*, ENTER2011 18th International Conference on Information Technology and Travel & Tourism, January 26-28, 2011, Innsbruck.

Maciej Slominski, *Cmentarz Centralny w Szczecinie zarys problematyki konserwatorskiej*, 2004

Maciej Słomiński, M. *Cmentarz Centralny w Szczecinie*, Szczecin. 2005

## ***Da Chiesa a Colombario: l'approccio tedesco alla trasformazione di edifici di culto in disuso***

### ***From Church to Columbarium: the German approach to the conversion of underused places of worship***

*Un edificio può essere abbandonato per motivi diversi, legati ad aspetti strutturali, funzionali, economici e storico-sociali. Ma se l'edificio in questione è di culto, i fattori possono riguardare certamente anche la secolarizzazione dell'attuale società. Il fenomeno colpisce tutte le fedi, cattolici e protestanti, dai centri rurali alle grandi metropoli. L'edificio in questione perde di funzionalità e gli alti costi di gestione costringono i proprietari (principalmente le diocesi) ad ottimizzare le risorse in proprio possesso. La mia attenzione si focalizza in Germania, dove è in atto un processo di trasformazione degli edifici di culto in disuso, atto a fornire nuova funzione e quindi nuova vita all'edificio stesso. Tale approccio di trasformazione ha portato a convertire le chiese in ossari (o colombari).*

*Il carattere sacro dell'edificio viene salvaguardato, cui però viene meno (o limitata) la funzione liturgica. La chiesa in quanto mero contenitore mantiene inalterata la volumetria, subendo tuttavia un processo di adattamento degli spazi interni alle mutate esigenze funzionali. La pratica, avviata a partire dagli anni 1990, si sta affermando nell'ultimo decennio.*

*A building can be abandoned for several reasons, such as structural, functional, economics, socio historical issues. If it is a church, other factors had to be considered. In fact, the secularization of modern society is a wide phenomenon that involves all faiths from Catholics to Protestants, both in rural district and metropolis.*

*The sacral building loses gradually its functionality and, due to high management costs, the owners (principally dioceses) had to optimize their financial resources.*

*In particular, my study is focused on Germany where there is an ongoing transformation process of underused churches, in order to give them a new function and a new life. It led to convert church into ossuary (or columbarium).*

*The building sacredness is preserved, whereas liturgical function fails or is reduced.*

*As a simple empty building, the church keeps its external volume but the interior space is adapted to the new functional requirements. This process, which started from 1990s, is emerging in the last decade.*



**Giovanni Carbonara**

Dottorando (XXIX ciclo) in architettura presso il Consorzio Argonauti tra l'Università Roma Tre e il Politecnico di Bari. Studioso delle architetture tedesche del XX secolo, sta approfondendo lo studio degli edifici sacri. Tra le sue ricerche, le chiese di Dominikus Böhm, Rudolf Schwarz, Theodor Fischer, Hans Döllgast.

Parole chiave: **Chiesa; Colombario; Germania; Trasformazione; Dominikus Böhm; Hans Schwippert**

Keywords: **Church; Columbarium; Germany; Transformation; Dominikus Böhm; Hans Schwippert**



*“Un edificio antico, passato attraverso vari destini, è testimonianza della vita e delle attività umane, dell'efficienza delle mille forze della natura”.*<sup>1</sup>

## Introduzione

Fin dall'antichità si è trasformato il costruito; ricostruendo, sostituendo, restaurando, ripristinando e, talvolta, edificando ex novo. Abbiamo assistito a fenomeni di riuso dell'antico e di abbandono, di riconversione e di musealizzazione, di decontestualizzazione e di contestualizzazione con il tessuto urbano ormai mutato nel corso del tempo. La varietà delle azioni operate determinano una casistica d'intervento di codificata definizione, facilmente riconducibile ad una scuola di pensiero e/o una prassi ben radicata nel panorama internazionale. Generalmente le cause che conducono alla fine del ciclo di vita di un edificio si possono ricondurre all'invecchiamento e/o al malfunzionamento, all'inadeguatezza progettuale, alle mutate condizioni politiche e religiose, a fenomeni naturali o di natura socio-economica, fino al desiderio di lasciare un "segno" del nostro passaggio<sup>2</sup>.

Nello specifico del contributo si vuole affrontare l'approccio tedesco alla trasformazione di edifici di culto in disuso, dettato da esigenze generate da condizioni indipendenti tra loro che hanno trovato una soluzione comune: la conversione di chiesa in colombario. Significativa è la definizione dei bisogni cui la

trasformazione deve rispondere: il recupero degli edifici di culto in disuso e il fabbisogno di nuovi luoghi di sepoltura.

## Il recupero degli edifici di culto in disuso

Riconnettere strappi nel tessuto urbano consolidato è sempre stata un'esigenza guidata dallo stato dei luoghi: riallacciare le strutture al *continuum* della città<sup>3</sup>.

In questo, anche gli edifici di culto in disuso non sono stati risparmiati dalla mannaia del cosiddetto "sviluppo urbano sostenibile"<sup>4</sup>, subendo processi di trasformazione, radicale e parziale, che ne modificano le morfologie, le funzioni, l'aspetto. Ciò non è una novità, basti pensare a quanti edifici nella città storica si presentano altamente stratificati nel tempo. La stratificazione ha un valore storico importantissimo che però necessita di altri valori per essere salvaguardato. Singolare però sono le motivazioni che riguardano l'abbandono dei luoghi di culto: la secolarizzazione della società e la soppressione delle parrocchie.

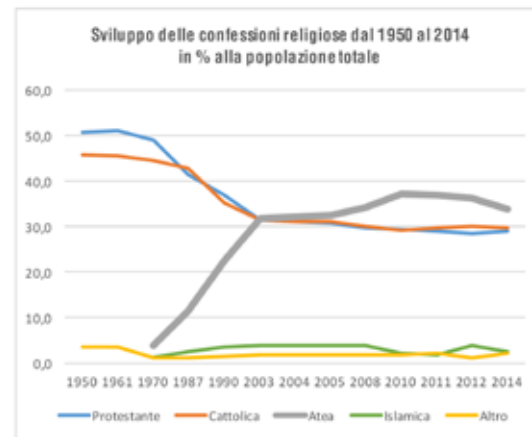
In Germania, come nel resto degli stati occidentali, la popolazione si sta gradualmente secolarizzando. La religione non sta scomparendo, ma starebbe mutando forma attraverso uno spostamento verso i valori laici quali la sacralizzazione della persona umana e il culto dell'individuo<sup>5</sup>.

I dati<sup>6</sup> (Tab. 1) e il grafico correlato riportano come in Germania le confessioni cattolica e

Sviluppo delle confessioni religiose dal 1950 al 2014  
in % alla popolazione totale

Anno	Confessione				
	Protestante	Cattolica	Atea	Islamica	Altro
1950*	50,6	45,8	**	**	3,6
1961*	51,1	45,5	**	**	3,5
1970*	49,0	44,6	3,9	1,3	1,2
1987*	41,6	42,9	11,4	2,7	1,2
1990	36,9	35,4	22,4	3,7	1,6
2003	31,3	31,3	31,8	3,9	1,7
2004	31,0	31,1	32,3	3,9	1,7
2005	30,8	31,0	32,5	3,9	1,8
2008	29,9	30,0	34,1	3,9	1,8
2010	29,3	29,2	37,2	2,3	2,0
2011	28,9	29,9	37,0	2,0	2,2
2012	28,5	30,2	36,3	3,9	1,3
2014	28,9	29,9	34,0	2,6	2,2

\* solo Germania Ovest



Tab. 1 Sviluppo delle confessioni religiose dal 1950 al 2014 in % alla popolazione totale

protestante rispetto alla popolazione totale siano in netta flessione dal secondo dopoguerra alla caduta del muro, mentre risulta in forte incremento l'associazione aconfessionale<sup>7</sup>, con il superamento percentuale rispetto le due principali confessioni nei primi anni duemila. Soffermandoci sulla distribuzione delle confessioni religiose su base regionale (Tab. 2)<sup>8</sup>, l'ex blocco sovietico si conferma a maggioranza aconfessionale, mentre quelle regioni storicamente più legate al cristianesimo vedono un leggero calo. Nello specifico del caso studio, per l'anno 2011, nella Renania settentrionale e Vestfalia su una popolazione totale di 17 841 956 è presente il 26,9% di protestanti, il 40,9% di cattolici ed il 32,2% di altre professioni. Confrontando tali risultati con i dati dei cattolici nella Germania riunificata (Tab. 3)<sup>9</sup>, si evince una diminuzione quasi drastica della popolazione cattolica in Germania, passando nell'arco di circa 25 anni dal 35,1% al 28,9%. La diminuzione dei battezzati implica necessariamente un calo delle vocazioni sacerdotali (da 19.000 a quasi 14.000) e questo dato incontrovertibile influisce negativamente sul rapporto battezzati/sacerdoti, aumentando così il numero dei fedeli per ogni ministro istituito. A tal proposito, è necessario fare una delucidazione. Supponendo che la densità demografica di un determinato quartiere rimanga costante e che diminuisca solo il numero dei professanti una determinata

Distribuzione delle due religioni principali in Land tedeschi (2011)

Bundesland	Popolazione	Protestanti (%)	Cattolici (%)	Altre (%)
Baden-Württemberg	10 786 227	31,9	35,8	32,3
Baviera	12 595 891	20,2	53,7	26,2
Berlino	3 501 872	18,3	9,2	72,5
Brandenburgo	2 495 635	16,8	3,1	80,0
Brema	661 301	39,7	12,2	48,1
Amburgo	1 798 836	28,7	10,2	61,1
Assia	6 092 126	38,4	24,3	37,4
Meclenburgo-Pomerania Anteriore	1 634 734	17,0	3,3	79,7
Bassa Sassonia	7 913 502	48,5	17,3	34,2
Renania Settentrionale-Vestfalia	17 841 956	26,9	40,9	32,2
Renania-Palatinato	3 999 117	30,5	44,5	25,0
Saarlant	1 013 352	19,1	62,3	18,5
Sassonia	4 137 051	20,0	3,6	76,4
Sassonia-Anhalt	2 313 280	13,9	3,5	82,6
Schleswig-Holstein	2 837 641	51,4	6,0	42,6
Turinga	2 221 222	23,6	7,8	68,7
<b>Germania</b>	<b>81 843 743</b>	<b>28,9</b>	<b>29,9</b>	<b>41,2</b>

Cattolici nella Germania riunificata

Anno	Popolazione (%)	Popolazione (in migliaia)	Sacerdoti	Battezzati / Sacerdoti
1991	35,1	28.198	19.438	1.451
1995	33,9	27.215	18.663	1.458
1997	33,4	27.383	17.931	1.529
2000	32,6	26.817	17.129	1.566
2005	31,4	25.905	16.190	1.600
2006	31,2	25.685	15.935	1.612
2007	31,0	25.461	15.759	1.615
2008	30,7	25.177	15.527	1.621
2009	30,5	24.909	15.367	1.621
2010	30,2	24.651	15.136	1.628
2011	29,9	24.476	14.847	1.660
2012	30,3	24.320	14.636	1.662
2013	29,9	24.170	14.490	1.668
2014	29,5	23.939	14.404	1.662
2015	28,9	23.762	14.087	1.687

Tab. 2 Distribuzione delle due religioni principali nei Land tedeschi (2011)

Tab. 3 Cattolici nella Germania riunificata

I numeri dei cattolici in Renania

	Arcidiocesi di Colonia (2015)	Diocesi di Aquisgrana (2015)
Decanati	56	64
Parrocchie	527	329
Popolazione	5.152.000	1.971.712
Cattolici	2.018.634	1.061.262
[%]	39,2%	53,8%
Sacerdoti diocesani	765	436
Sacerdoti ordinati	192	106
Diaconi permanenti	302	82
Frati	298	141
Suore ordinate	1.000	766
Battezzati per sacerdote	2.109	1.958

Tab. 4 I numeri dei cattolici in Renania

confessione, il sacerdote è costretto ad espandere il suo raggio di influenza a quartieri limitrofi. Inoltre, a seguito del calo vocazionale, il sacerdote è necessariamente pastore di più parrocchie mettendosi così a capo di un comprensorio. Per mantenere un servizio adeguato alle esigenze della comunità locale, le funzioni liturgiche vengono amministrate una volta al giorno o una volta a settimana in base anche al bacino di utenza della specifica parrocchia.

A testimonianza di quanto appena descritto, nell'Arcidiocesi di Colonia vi sono 527 parrocchie, 56 decanati e 192 sacerdoti, ogni sacerdote è inevitabilmente responsabile di almeno tre parrocchie.

In alcuni casi, la diocesi decide di limitare l'uso di alcune chiese sottoutilizzate per poi chiuderle ed alienarle.

### Nuovi luoghi di sepoltura

Il fenomeno della *migrazione* dalle campagne alle città, investirà nei prossimi quarant'anni anche l'Europa e vedrà l'aumento dei residenti nelle metropoli. Quasi tre milioni e mezzo di persone vivono all'interno delle aree metropolitane, e il numero salirà esponenzialmente nei prossimi dieci anni. Il 2008 è stato l'anno in cui le popolazioni urbane hanno superato quelle non urbane. Negli ultimi anni il dibattito architettonico si è spostato principalmente su opere monumentali, sulle grandi infrastrutture, tralasciando il problema

dei servizi al cittadino e della casa. Pertanto bisognerà rispondere a tale domanda, ripensando il sistema e introducendo politiche di sostegno all'integrazione tra costruzione e fornitura dei servizi. Le politiche devono rispondere alle esigenze dei diversi utenti.

Questo fenomeno sociale interessa su vasta scala anche lo spostamento di gruppi dalla nazione d'origine verso un'altra destinazione, solitamente con la finalità di reperire nuove occasioni occupazionali. Con essi, oltre al capitale umano, portano con sé la propria cultura, le proprie tradizioni, la propria religione. Il processo di integrazione coinvolge una o più generazioni e necessita di tempo per assicurare legami stabili e duraturi fra la collettività. I flussi migratori spingono questi gruppi a raccogliersi e a concentrarsi in quartieri particolari, secondo una tendenza emergente nelle grandi città europee di maggior sviluppo economico. Ciò implica un aumento dei servizi che le autorità locali devono erogare ai cittadini, tra cui il diritto ad una degna sepoltura.

L'evoluzione moderna dell'idea architettonica di cimitero<sup>10</sup> ha inizio dalla riconsiderazione critica del primo gesto spontaneo di seppellire il defunto *ad santos e apud ecclesiam*, che sottende nuovi principi di igiene pubblica e un nuovo rapporto con l'idea di morte e sepoltura<sup>11</sup>. Durante la Confederazione del Reno tra il 1806 e il 1813 anche in Germania le sepolture vennero proibite all'interno della

città, perciò la loro realizzazione poteva avvenire *extra moenia*. La rapida crescita industriale del XIX secolo ebbe come conseguenza la notevole richiesta di manodopera, e quindi un aumento demografico che spinse la città ad espandersi oltre le mura, lambendo i margini della fascia di rispetto dei cimiteri. Di conseguenza, detti cimiteri vennero inglobati all'interno del tessuto urbano, interdiciendo così sviluppi di ampliamento degli stessi in caso di bisogno. I cimiteri iniziarono a saturarsi. Pertanto, si iniziarono a registrare così nuove possibilità di sfruttamento dei campi, a partire dalla realizzazione di *colombari*<sup>12</sup>.

### Le chiese sepolcrali: *Grabeskirche*

Una soluzione integrata che soddisfi sia il recupero degli edifici di culto in disuso che il fabbisogno di nuovi luoghi di sepoltura, è fornita da due strumenti urbanistici: l'ibridazione e la flessibilità degli spazi.

La città attuale richiede permeabilità per i flussi che continuamente la attraversano, rinunciando ai meccanismi rassicuranti dello zoning urbanistico e culturale; deve pertanto tentare di comporre e integrare al suo interno differenze sociali, culturali, etniche, funzionali. Lo spazio urbano non è più connotato dalla natura monologica e monofunzionale che ha segnato il destino delle periferie novecentesche e si riappropria, aggiornandola, della complessità della città storica. L'*ibridazione* non si limita ad un attacco a terra commerciale

fruibile, ma esplora la possibilità di rendere tridimensionale questa istanza, di allargare il campo di integrazione delle funzioni cercando al contempo di controllarne la coesistenza.

La *flessibilità* non costituisce un argomento nuovo dell'architettura, ma le problematiche che essa affronta sono tuttora attuali. Il centro diventa nuovamente l'uomo e il suo stile di vita, plasmato da esigenze diverse, conformate come convergenza di caratteristiche diverse. Spiritualità, razionalità, psicologia, ambizioni rappresentano alcuni elementi essenziali per la definizione di tali esigenze. Quindi il desiderio individuale di cambiamento acquista maggiore rilievo insieme a parametri che definiscono lo status sociale complessivo.

Questi strumenti diventano propedeutici alla definizione e alla nascita di nuove tipologie architettoniche. In Germania, il vantaggio di poter riutilizzare una chiesa parzialmente o totalmente abbandonata viene coniugato con la possibilità di incrementare il numero di sepolture attraverso i colombari: nasce la chiesa sepolcrale, *Grabeskirche*<sup>13</sup>.

È necessario puntualizzare che trasformare e riadattare gli antichi monasteri abbandonati in luoghi della sepoltura è una pratica già consolidata<sup>14</sup>; tuttavia, a differenza del passato dove le sepolture erano poste negli spazi liberi di chiostri e cortili, qui i colombari vengono organizzati e posti all'interno della chiesa, secondo configurazioni differenti in base al progettista che opera la trasformazione.

La pratica della cremazione in Germania fu introdotta nel 1879, e da allora furono costruiti i colombari spesso sulle pareti esterne di molti cimiteri. Numerosi sono i casi di colombari all'interno dei cimiteri, ma recenti sono gli stessi all'interno delle chiese<sup>15</sup>. Sono stati censiti almeno una ventina di casi<sup>16</sup>.

### **La chiesa sepolcrale San Bartolomeo a Colonia-Ehrenfeld**

L'istituzione della chiesa cattolica di San Bartolomeo a Colonia ha segnato una svolta importante per lo sviluppo storico del quartiere di Ehrenfeld. La chiesa (Fig. 1) fu costruita in un quartiere prevalentemente residenziale negli anni '60 del Novecento. Il suo progettista fu Hans Schwippert<sup>17</sup> che si distingue per il suo rigore e semplicità. L'edificio cubico, costruito nel 1959-60 appare in questo contesto di una essenzialità costruttiva, corrispondente agli edifici industriali del tempo che si differenzia per un'attenta cura dei dettagli, rappresentando così l'edificio funzionalista puro. San Bartolomeo non fu uno dei più importanti lavori, ma influenzò molto lo sviluppo delle chiese successive.

Le facciate laterali sono caratterizzate da pilastri in calcestruzzo armato e con specchiature realizzate in mattoni a faccia vista nella parte bassa e grandi finestre nella parte alta; la facciata principale in mattoni è interrotta dai soli ingressi laterali ed è priva di elementi illuminotecnici.

L'edificio così si presenta come una semplice struttura intelaiata con tetto a doppia falda leggermente espresso.

L'interno è caratterizzato da un'aula e due gallerie laterali, quattro campate e tre navate. Nel 2006, le chiese di San Bartolomeo, di San Rocco e dei Re Magi si unirono in un'unica comunità parrocchiale, sopprimendo di fatto la funzione di parrocchia alla chiesa caso studio; nello stesso consesso, il Consiglio pastorale decise di trasformare la chiesa di San Bartolomeo in una Grabeskirche. Ne derivò un concorso di architettura nel 2011 cui risultò progetto vincitore quello di Kissler+Effgen. La Grabeskirche fu inaugurata nel 2014 ed è la prima chiesa sepolcrale cattolica dell'arcidiocesi di Colonia.

Il progetto di trasformazione (Fig. 2) consiste nel collocare il colombario in modo da far percepire lo spazio come unitario. Per questo i loculi per le urne sono disposti perimetralmente all'edificio, lasciando lo spazio centrale "libero". Lo spazio centrale, concepito come una cappella feriale, è delimitato da una rete metallica sospesa<sup>18</sup>, traslucida e dorata, che divide le funzioni prettamente liturgiche che si svolgono all'interno del rettangolo, dalle funzioni di deposito delle ceneri nella parte perimetrale.

Il controllo della luce solare interviene con precisione nella composizione dell'edificio e un adeguato progetto illuminotecnico con luci artificiali suscita effetti ben calcolati anche

nelle zone marginali (Fig. 3). È interessante come l'osservatore percepisca la rete sospesa come "parete solida" (Fig. 4) o come "filtro trasparente" (Fig. 5) in base alla sua posizione all'interno dello spazio; l'effetto è prodotto principalmente dalle luci e dalla geometria della maglia di cui è composta la rete stessa. Essendo la Grabeskirche anche luogo per il commiato, i colombari, configurati secondo uno schema ad U, presentano una seduta al centro della configurazione. L'allestimento salvaguarda molto l'aspetto originale dello spazio interno, attraverso l'uso sia di materiali differenti sia di arredi che hanno la stessa altezza delle gallerie laterali rimaste invariate dopo l'intervento.

### Il colombario di San Camillo a Mönchengladbach

La chiesa di San Camillo, insieme all'ospedale e al monastero, fu costruita nel 1929-31 da Dominikus Böhm<sup>19</sup> a Mönchengladbach su volere dell'ordine dei Camilliani che ebbero modo di conoscere l'architetto a Hinderburg (attuale Zabrze in Polonia).

La chiesa si presenta come una *Hallenkirche* che si conclude con un'abside semicircolare. L'aula liturgica a forma di U è preceduta da un'imponente portale d'ingresso. La facciata simile ad una Westwerk è composta da tre finestre a tutto tondo, di cui la centrale è alta fino al coronamento. La monumentalità della

facciata (Fig. 6) è enfatizzata da un'ampia scalinata d'ingresso. La copertura, celata in facciata, si abbassa e le pareti si stringono, convergendo a cono, il cui punto più basso è in prossimità dell'abside, ovvero il luogo in cui l'altare si trova nel punto focale di una parabola tridimensionale.

L'abside, rialzata rispetto l'aula liturgica da otto gradini, è circondata da alte finestre che illuminano tutto l'ambiente (Fig. 9).

Trattandosi di un edificio annesso ad un ospedale, la Westwerk d'ingresso è caratterizzata internamente da cinque piani sovrapposti, in modo tale da permettere a tutti i pazienti non autonomamente deambulanti di prendere parte alle funzioni sacre dai loro letti. Negli anni '90 del secolo scorso, l'ospedale fu ridimensionamento e i principali fruitori dell'edificio sacro diminuirono sensibilmente tanto da richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica per il suo utilizzo. L'ospedale cambiò funzione diventando centro di formazione per Professioni Sanitarie (l'inaugurazione nel 2013), quindi nuovamente funzionale; ciò non accadde nell'immediato per la chiesa che venne chiusa e le funzioni liturgiche non più celebrate. Per il suo alto valore storico, a seguito delle necessarie opere manutentive e la carenza di fondi per attuarle, la curia fu costretta ad alienarla. Allo studio bdmp di Mönchengladbach fu affidato il compito di redigere il progetto di trasformazione della chiesa in colombario.



Fig. 1 Colonia, San Bartolomeo - Vista aerea (2010) © Katholische Kirchengemeinde Zu den Heiligen Rochus, Dreikönigen und Bartholomäus

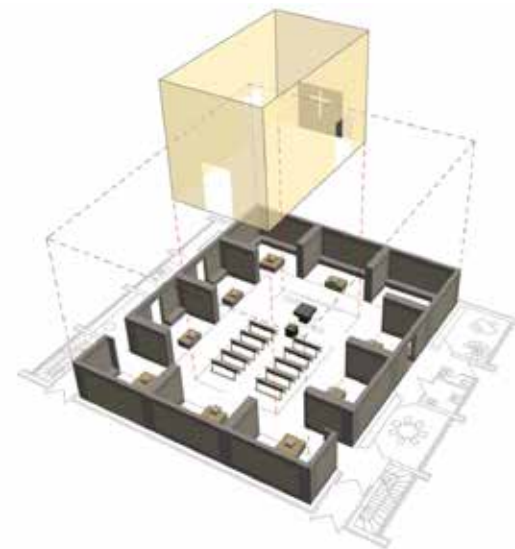
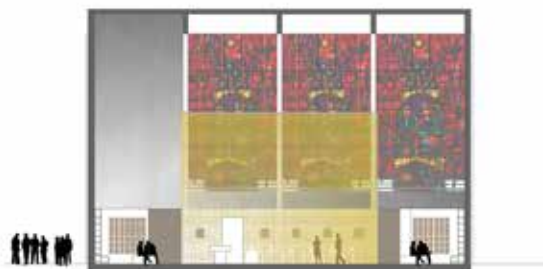
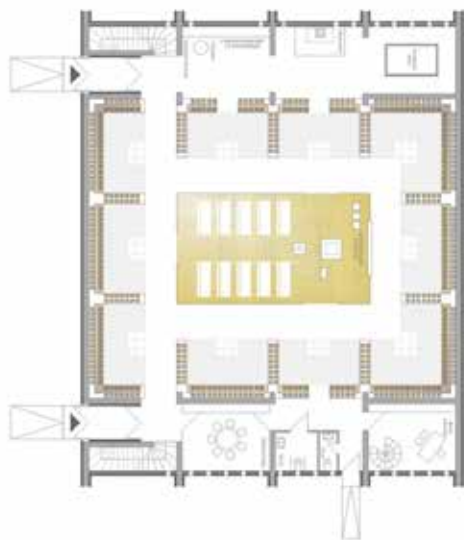






Fig. 3 Colonia, San Bartolomeo - Cappella laterale, fonte battesimale (2015) © Giovanni Carbonara



Fig. 4 Colonia, San Bartolomeo- Colombario (2015) © Giovanni Carbonara



Fig. 5 Colonia, San Bartolomeo - Cappella feriale (2015) © Giovanni Carbonara

Fino alla sua sconsecrazione nell'estate del 2014, ha rappresentato una parte significativa del complesso monumentale dell'ex ospedale camilliano. Dopo la ristrutturazione e la conversione, la chiesa di San Camillo cambiò denominazione in colombario di San Camillo. Il colombario con i suoi arredi per contenere le urne cinerarie trova collocazione nella Westwerk d'ingresso e nella navata laterale, lasciando quasi inalterata la volumetria interna dell'edificio (Fig. 7).

L'intervento consiste nel dotare l'ingresso di un ascensore che conduca ai diversi livelli e nel realizzare quattro tribune più profonde. A differenza del caso precedente in cui si è salvaguardato l'aspetto originale, l'immagine interna della controfacciata perde di efficacia rispetto quella autentica (Fig. 10), in quanto Böhm utilizzò un dispositivo diaframmatico detto "a paradiso"<sup>20</sup>, ora totalmente celato e di difficile lettura per via delle tribune aggettanti (Fig. 11).

I loculi per riporvi le urne cinerarie sono ricavati in arredi fissi, caratterizzati dall'uso dalla forma quadrata del modulo base; le lastre poste a sigillo dei loculi sono in pietre differenti, secondo personali volontà. In questi arredi, come nel caso precedente, sono ricavate delle sedute (Fig. 8).

## Conclusioni

Si può affermare che questa pratica possa rappresentare un modello virtuoso di

intervento in quanto i cambiamenti della nostra società come lo sviluppo demografico, l'invecchiamento della popolazione o l'aumento delle famiglie mononucleari, fanno sì che la vita dopo la morte non sia più un tabù. Il colombario all'interno delle chiese diviene luogo di ricordo e di preghiera per i defunti, salvaguardando così la continuità delle funzioni liturgiche seppure svolte in forma ridotta.

In chiesa è chiara "la presenza di Dio che ha vinto la morte e che dimora tra gli uomini", vincendo anche la "morte funzionale" in quanto l'edificio non perde il suo valore sacro<sup>21</sup> e non vi è alcun cambio di destinazione incoerente.

Inoltre il colombario è un luogo dignitoso per il funerale e la permanenza a lungo termine delle urne cinerarie e pertanto, anche da un punto di vista economico, per chi procede all'acquisto si prospetta l'opportunità di scegliere tra diverse soluzioni e diverse tipologie (singole, doppie, famigliari). Ciò rende economicamente vantaggiosa la gestione e la manutenzione ordinaria e straordinaria della stessa chiesa. Prima della trasformazione in colombari, molte chiese infatti vertevano in condizioni precarie e necessitavano di importanti interventi manutentivi.

Altro aspetto fondamentale è quello architettonico.

La chiesa mantiene il suo aspetto esterno, salvaguardando e conservando il suo valore urbano e sociale; nel contesto urbano non si



Fig. 6 Mönchengladbach, San Camillo - Prospetto principale (2015) © Giovanni Carbonara

evidenziano così importanti novità significative. L'elemento innovativo della pratica è rappresentata dalla *complessificazione* dei programmi funzionali, ovvero far coesistere all'interno dello stesso edificio varie funzioni, come quella funeraria e liturgica. Quindi si intensifica lo sfruttamento dello spazio di utilizzo rendendo lo svolgimento delle attività più immediato. Ad esempio, i maggiori fruitori della chiesa sepolcrale presumo debbano essere gli anziani che, maggiormente legati al quartiere in cui vivono, potrebbero recarsi più agevolmente in questo luogo che è sia di culto sia di commemorazione dei defunti, senza assistenza alcuna o l'utilizzo di mezzi di trasporto pubblico.

Le trasformazioni, quindi, adattano le varie parti alle necessità degli utenti, provocando così la personalizzazione dello spazio attraverso l'applicazione del concetto di flessibilità di pensiero e di atteggiamento.

«*Gli uomini muoiono e non sono felici' (Albert Camus). L'architettura non può cambiare il corso degli eventi, ma può creare un luogo per il riposo, uno spazio per il silenzio. E lo può fare anche adesso che le pietre sono meno solide di quanto non lo fossero in epoche con una fede più ferma nell'eternità, come quelle di Saqqara e Giza, ad esempio.*»<sup>22</sup>



Fig. 7 Mönchengladbach, San Camillo - Pianta (2015) © www.bdmp-architekten.de

Fig. 8, Mönchengladbach, San Camillo- Colombario (2015) © www.bdmp-architekten.de



Fig. 9 Mönchengladbach, San Camillo - Presbiterio (2015) © Giovanni Carbonara



Fig. 10 Mönchengladbach, San Camillo- Controfacciata (1928-31) © Hugo Schmölz



Fig. 11 Mönchengladbach, San Camillo - Controfacciata (2015) © www.bdmp-architekten.de

## Note:

1. (Riegl 1963), p. 175
2. (Choay 1995), p. 12
3. Francesco Dal Co, "Architettura "e" restauro?", in Casabella, 2013 (380), p. 19
4. Intendo il programma dall'Unione Europea a sostegno delle strategie per lo sviluppo urbano sostenibile integrato, con l'introduzione di nuovi strumenti per favorire l'innovazione e la sperimentazione nel settore dello sviluppo urbano. È lasciata alle autorità nazionali e locali facoltà di selezionare le operazioni più idonee. (Articolo 7 del Regolamento FESR n. 1303/2013)
5. Si rimanda l'argomento su <http://www.treccani.it/enciclopedia/secolarizzazione/>
6. I dati riportati in tabella sono il risultato della consultazione dei seguenti documenti: [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Boeuelkerung\\_1950-2008.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Boeuelkerung_1950-2008.pdf) [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Boeuelkerung\\_1970-2011.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Boeuelkerung_1970-2011.pdf) [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Boeuelkerung\\_Deutschland\\_2014.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Boeuelkerung_Deutschland_2014.pdf)
7. Parte di popolazione che non ha stretto legami con alcuna particolare confessione religiosa.
8. [http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder\\_2011.pdf](http://www.ekd.de/download/kirchenmitglieder_2011.pdf)
9. [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein\\_-\\_Zahlen\\_und\\_Fakten/AH287\\_Zahlen-und-Fakten-2015-16\\_internet.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH287_Zahlen-und-Fakten-2015-16_internet.pdf)
10. I cimiteri si definiscono luoghi di memoria storica di una comunità; luoghi in cui si svolgono processi di trasformazione di un cadavere in prodotto innocuo per la salute pubblica; luoghi di permanenza delle spoglie mortali di una collettività per un tempo definito o indefinito nelle diverse forme possibili (inumazione, cremazione ecc); luoghi di ritualità nel quale svolgere i riti del commiato.
11. (Strappa 2005), p. 285
12. I *colombari* sono delle sepolture collettive che prevedono la cremazione del defunto e l'apposizione dei resti all'interno di urne funerarie o cinerarie. I *colombari* vengono utilizzati sin dall'antica Roma, dove era una pratica comune per far fronte ai problemi demografici poiché molti dalle campagne sceglievano di vivere all'interno di grandi metropoli.
13. L'argomento trova un'approfondita trattazione nell'articolo (Tiloca e Zangari 2015), p. 230
14. Si pensi agli interventi delle Certose di Bologna (1801) e Ferrara (1812)
15. I primi esempi di chiese sepolcrali appartengono alle Chiese vetero-cattoliche che tendono ad essere più liberali rispetto alle Chiese cattolica e ortodossa. La comunità più vasta si trova in Vestfalia.
16. *Erscheinung Christ* a Krefeld (2004 - VC), *San Giuseppe* ad Aquisgrana (2006 - C), *San Corrado* a Marl-Hüls (2006),

- Colombari privati di agenzie funebri* a Duisburg, Düsseldorf e Mülheim an der Ruhr (2006- VC), *Ognissanti* ad Erfurt (2007- C), *Hoffnungskirche* a Leverkusen (2008- Ev), *Sacro Cuore di Gesù* ad Hannover (2010- C), *Liebfrauen* a Dortmund (2010- ), cripta del *Duomo di Santa Maria* ad Amburgo (2012- C), Santa Elisabetta, *Dan Matteo* e *San Giuseppe* a Mönchengladbach (2013 - C), *Sant'Antonio* a Datteln (2013- C), *San Michele* a Rheine (2013- Ev), *Nazarethkirche* ad Hannover (2013- Ev), *Ahlbach* a Colonia (2013- VC), *San Bartolomeo* a Colonia (2014- C), *San Camillo* a Mönchengladbach (2015- C).
17. Hans Schwippert (1899 – 1974), architetto ed urbanista tedesco. Si diplomò presso la Technischen Hochschule di Stoccarda e fu allievo di Paul Schmitthenner. Collaborò con Erich Mendelsohn a Berlino dove conobbe Ludwig Mies van der Rohe. Ebbe numerosi incarichi di insegnamento e fu nominato capo del settore delle costruzioni nel Land Renania settentrionale e Vestfalia nel 1945/46. Fu presidente del Deutsche Werkbund tra il 1947-63. Fu premiato con la Gran Croce al merito della Repubblica federale di Germania (1957).
  18. Riprende un'immagine piena di sacralità, ovvero la tenda dell'incontro, il "tabernacolo" dell'Antico Testamento (Es 40, 19).
  19. Dominikus Böhm (1880 – 1955), architetto e costruttore di chiese tedesco. Padre del premio Pritzker 1986 Gottfried Böhm (1920). Nella sua lunga carriera progettò più di un centinaio di chiese, realizzandone una ottantina sparse in tutta la Germania. Collaborò con Martin Weber, Rudolf Schwarz ed il figlio Gottfried. Attualmente è in atto una tesi di dottorato dell'autore sulle architetture dell'architetto.
  20. Per approfondimenti si rimanda al contributo di Manfred Speidel in (Voigt e Flagge 2005), p. 53
  21. La sconsecrazione è limitata al breve periodo in cui si svolgono i lavori di riconversione.
  22. Axel Schultes, dalla relazione tecnica per il Krematorium Baumschulenweg - Berlino (1997-98) in [www.schultesfrank.de](http://www.schultesfrank.de) [trad. It. Strappa 2005, p. 429]

## Bibliografia:

- Aa.Vv., Paolo Antonio Martini (a cura di), *L'arte del costruire nel costruito: Recupero e rinnovo urbano*, Electa, Firenze 1982
- Luigi Bartolomei, "Morte e vita, nuovi equilibri nel paesaggio italiano", in *IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*, Università di Bologna, 2015, 6(8), pp. 143-149
- Luigi Bartolomei, Giorgio Praderio, "Evoluzioni contemporanee nell'architettura cimiteriale contemporanea", in *IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*, Università di

Bologna, 2012, 3(4), pp. 1-4

- Françoise Choay, *L'allegoria del patrimonio*, Officina, Roma 1995
- Winfried Nerdinger, Cornelius Tafel, *Guida all'architettura del Novecento. Germania*, Electa, Milano 1996, p. 278
- Alois Riegl, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik Stilfragen*, Berlin 1893. [trad. it. Alois Riegl, *Problemi Di Stile. Fondamenti di una storia dell'arte ornamentale*, Feltrinelli 1963.]
- Giuseppe Strappa (a cura di), *Edilizia per il culto. Progettare. Metodi, tecniche, norme, realizzazioni*, UTEC, Torino 2005, vol. 5
- Chiara Tilocca, Andrea Zangari, A. (2015) "Grabeskirche – La chiesa die sepolcri: un nuovo modello per cimiteri di quartiere?", in *IN\_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*, Università di Bologna, 2015, 6(8), pp. 229-241
- Wolfgang Voigt, Ingeborg Flagge (a cura di), *Dominikus Böhm 1880-1955*, Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen / Berlino 2005

## Sitografia:

- <http://www.grabeskirkchekoeln.de/>
- <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/>
- <https://www.wettbewerb-aktuell.de/en/contents/821/Umgestaltung+der+Kirche+Sankt+Bartholomaeus.html>
- <http://www.hahn-helten.de/projekte/sakralbauten/529-umgestaltung-sankt-bartholomaeus-koeln-ehrenfeld.html>
- <http://www.koelnarchitektur.de/pages/de/news-archive/8787.htm>
- <http://kissler-effgen.de>
- [www.st-kamillus-kolumbarium.de](http://www.st-kamillus-kolumbarium.de)
- [www.bdmp-architekten.de](http://www.bdmp-architekten.de)

## ***La valorizzazione dei paesaggi spirituali Itinerari di pellegrinaggio in Asia Minore tra paganesimo, cristianesimo e islamismo***

### ***Enhancement of spiritual landscapes Pilgrimage routes in Asia Minor between Paganism, Christianity and Islam***

*Ai pellegrini che giungendo da ogni parte del Mediterraneo e dall'Europa arrivavano in Asia Minore, alcune città apparivano veri "luoghi delle meraviglie". La ragione dello stupore era data soprattutto dalle grandi basiliche proto-cristiane che si ergevano complesse e imponenti in un contesto di rovine di età ellenistico-romana.*

*Tali centri urbani corrispondevano ai siti delle comunità cristiane menzionate nel Libro dell'Apocalisse di san Giovanni. Il pellegrino percorreva, infatti, precisi itinerari che attraversando parte dell'Asia Minore toccavano i centri devozionali legati all'Apostolo Giovanni, alla Vergine, ai primi martiri. Ma che cosa percepiva il pellegrino ieri e che cosa resta oggi di questi paesaggi naturali, antropici, spirituali? Quali le future strategie di valorizzazione?*

*Sulla base di tali interrogativi, il contributo analizza ciò che resta di architetture e di antichi itinerari, rintracciando le presenze ancora tangibili di dense aree di spiritualità e un passato di devozione che lega culti pagani, misticismo cristiano, religiosità islamica.*

*To pilgrims coming from the Mediterranean and Europe arrived in Asia Minor, some cities appeared real "wonderlands". The amazement reason was given mainly by Christian basilicas that rose complex and impressive in a context of the Roman ruins. These urban centers correspond to the sites of Christian communities mentioned in the Book of Revelation of Saint John. The pilgrims walked precise routes, touching devotional centers linked to the Apostle John, the Virgin, the first martyrs. But what the pilgrim felt yesterday and what remains today of these spiritual landscapes? Such as contingent valuation strategies? Based on these questions, the paper proposes a hypothesis of exploitation that do recognize, through evocations and tangible references, a dense area of spirituality and devotion that binds the past Pagan worship, Christian mysticism, Islamic religiosity.*



**Emanuele Romeo**

Professore associato di Restauro presso il Politecnico di Torino. E' docente del Dottorato di Ricerca in Beni Culturali e Vice-Direttore della Scuola di Specializzazione. Insegna "Teoria e storia del Restauro". Studia gli approcci teorici e metodologici del Restauro, con particolare attenzione alla conservazione del patrimonio archeologico classico e medioevale.

Parole chiave: **Paesaggio; Spiritualità; Conservazione; Valorizzazione; Turismo**

Keywords: **Landscape; Spirituality; Preservation; Enhancement; Tourism**

## Un paesaggio tra storia, mito e spiritualità

Ai pellegrini che giungendo da ogni parte del bacino mediterraneo e dall'Europa arrivavano in Asia Minore, alcune città dovevano apparire dei veri e propri "luoghi delle meraviglie". Esse corrispondevano ai siti delle prime comunità cristiane che erano state menzionate nel Libro dell'Apocalisse di san Giovanni: "Quello che vedi scrivilo in un libro, e mandalo alle sette Chiese: a Efeso, a Smirne, a Pergamo, a Tiatira, a Sardi, a Philadelphia, a Laodicea"<sup>1</sup>. La ragione dello stupore era data soprattutto dalle grandi basiliche proto-cristiane che si ergevano complesse e imponenti in un contesto spesso connotato da rovine di età ellenistico-romana e immerse in un paesaggio caratterizzato da una vegetazione tipica della macchia mediterranea.

Il pellegrino percorreva un preciso itinerario che attraversando buona parte dell'Asia Minore occidentale toccava i maggiori centri devozionali legati alla vita di san Giovanni Apostolo, della Vergine, dei primi santi martiri (san Filippo a Hierapolis, san Nicola a Myra, santa Tecla a Silifke, santa Lidia a Tiatira, ecc.). In alternativa si poteva scegliere il percorso che conduceva, appunto, alle "Sette Chiese dell'Apocalisse". Un viaggio faticoso e pieno di pericoli ma al tempo stesso spirituale, come quello che secoli dopo porterà i pellegrini cristiani a visitare Roma, la Terra Santa e Santiago de Compostela.

Ma che cosa percepiva il pellegrino ieri?

Perché quei paesaggi ricordavano il "Paradiso Terrestre"? E che cosa resta di tutto questo oggi? Quali le ragioni della frammentazione di un territorio che un tempo componeva un mosaico paesistico naturale, antropico, spirituale? Quali i programmi futuri per un progetto di conservazione e valorizzazione compatibile e sostenibile?

Sulla base di tali interrogativi, il presente contributo tenta di analizzare lo stato di conservazione di ciò che resta di queste architetture, ripercorrendo gli antichi itinerari e rintracciando le presenze ancora tangibili di strade, ponti, edicole sacre, luoghi di sosta, cappelle e quanto creava una fitta rete infrastrutturale immersa in un paesaggio che si estendeva senza soluzione di continuità tra i siti devozionali. Si propone quindi un'ipotesi di conservazione e valorizzazione attraverso un progetto che – partendo dalle "tracce materiali", oggi ancora più fortemente inserite rispetto al passato in un contesto paesaggistico unico nel suo genere – faccia riconoscere, attraverso evocazioni e riferimenti tangibili, un paesaggio denso di spiritualità e un passato di sincera devozione.

Durante i primi secoli della cristianità i pellegrini che come i primi apostoli o i primi santi martiri visitarono l'Asia Minore, vi arrivavano attraverso le coste del Mediterraneo, prediligendo quelle nei pressi di Efeso, Smirne e Pergamo. Tale scelta era legata a ragioni logistiche ma soprattutto a

motivi religiosi, poiché, proprio in queste città il Cristianesimo aveva posto le basi per la conversione dei territori microasiatici fondando le prime comunità che san Giovanni Evangelista citerà nel Libro dell'Apocalisse. Lo stupore era dato soprattutto dalla presenza di un territorio ricco di elementi paesaggistici (completamente diversi da quelli presenti nei luoghi della Terra Santa) e dalla presenza di centri ellenistico-romani di piccole e grandi dimensioni: di questi ultimi alcuni erano ancora perfettamente conservati, altri, per gli eventi sismici o a causa delle prime distruzioni apportate dai cristiani stessi a danno del patrimonio pagano, si presentavano allo stato di rudere. Ad accrescere lo stupore erano le prime basiliche costruite sopra i resti delle fabbriche classiche, oppure erette *ex novo* utilizzando materiali di spoglio provenienti dagli edifici pagani distrutti. Tale prassi accentuava il potere della cristianità sul paganesimo, esercitando ancor più negli animi dei primi pellegrini la meraviglia per la vittoria ottenuta dalla nuova religione di Cristo<sup>2</sup>. Ciò creava nell'immaginario collettivo un modello di Paradiso Terrestre idealizzato come luogo ampio, ricco di vegetazione e costellato di elementi che ricordassero concretamente "il divino". Basti pensare, appunto, alla città di Efeso, che pur mantenendo quasi immutata la sua struttura ellenistico-romana, presentava già i primi elementi architettonici riferibili alla cristianità<sup>3</sup>. Dopo l'adozione dell'imperatore

Costantino prima e successivamente di Teodosio il Grande, del Cristianesimo come religione di stato, i templi e le istituzioni romane sopravvissute ad Efeso, ricevettero un duro colpo: mentre i simulacri pagani, e in particolar modo le statue di Artemide e degli imperatori romani vennero rimosse dai luoghi di culto o addirittura distrutte, ogni effigie fu coperta o asportata. Al tempo stesso si edificarono le prime chiese nei principali luoghi della città e i monumenti pagani risparmiati dalla distruzione furono decorati con croci e iscrizioni cristiane: un complesso di edifici, grotte e luoghi di sepoltura cristiani invasero il tempio di Serapide presso il monte Coresso, prendendo il nome di Grotte di san Paolo; presso l'agorà superiore, il tempio in onore degli Eroi pagani, fu trasformato in *martyrium* dedicato a san Luca (Fig.1); una delle torri della cinta muraria di Lisimaco fu consacrata in ricordo della prigionia di san Paolo<sup>4</sup>. In tale contesto nacque, non a caso, una delle prime diocesi a cui san Giovanni indirizza una delle sette lettere; e non a caso, proprio nei pressi di ciò che restava del tempio di Artemide fu fondata la prima basilica (modificata e ampliata nei secoli)<sup>5</sup> dedicata proprio a san Giovanni<sup>6</sup>. Queste le ragioni per cui la prima tappa del viaggio era proprio Efeso dove vi era la possibilità, attraverso un itinerario devozionale prestabilito e contrassegnato da croci e effigi cristiane, di recarsi presso la Casa e la Basilica della Vergine, la Grotta dei



Fig.1 Efeso: la tomba di san Luca all'interno del tempio dedicato agli eroi pagani



Sette Dormienti, la grande Basilica dedicata a san Giovanni Evangelista: quest'ultima dalla collina di Ayasuluk, attraverso una serie di terrazze naturali si estendeva fino al tempio di Artemide<sup>7</sup>. Proprio dalla Basilica di san Giovanni, iniziava il primo itinerario di pellegrinaggio che attraverso la pianura del Meandro raggiungeva Laodicea in cui si congiungevano le strade percorse dai pellegrini provenienti da Smirne e da Pergamo (Fig.2). Quest'ultimo percorso offriva la possibilità di visitare quasi tutte le diocesi menzionate nell'Apocalisse: partendo da Pergamo, infatti si incontravano, a poca distanza l'una dall'altra, Tiatira, Sardi e Philadelphia<sup>8</sup>.

Anche a Pergamo, come a Efeso, la prima comunità cristiana eresse chiese e basiliche nei luoghi precedentemente utilizzati dai culti pagani sia sull'acropoli sia nella città bassa: all'interno del santuario di Atena, presso il monumento costruito in onore di Augusto, fu edificata una delle prime basiliche cristiane; una seconda chiesa era ubicata lungo la terrazza inferiore del teatro; altri edifici erano situati a ridosso delle mura dell'acropoli, presso l'Asclepion e nei dintorni del Serapeion<sup>9</sup>. Quest'ultimo grande tempio, dedicato alle divinità di culto egiziano, fu trasformato dai primi cristiani di Pergamo in cattedrale dedicata a san Giovanni il Teologo, fungendo da sede episcopale per la prima comunità pergamena (Fig.3). L'imponente costruzione, emergente rispetto al tessuto urbano, doveva



Fig.2 Efeso: la basilica di san Giovanni Evangelista

apparire immediatamente ai pellegrini generando in essi grande stupore così come sorprendente risultava l'acropoli con le rovine della città classica che si contrapponevano ai primi edifici cristiani costruiti con materiali di spoglio<sup>10</sup>. Tutta la città, era inoltre, circondata da boschi e da una fertile pianura costellata da verdi collinette che nascondevano le arcaiche tombe a tumulo. Tra i tumuli si snodava, quindi, la via che conduceva direttamente a Tiatira. Meno imponenti delle strutture pergamene, le chiese e i primi edifici cristiani di questa città offrivano ai pellegrini la possibilità di riposarsi prima di continuare il viaggio verso Sardi<sup>11</sup>. Le maestose rovine della città di Sardi accoglievano i pellegrini diretti alle basiliche cristiane sorte presso gli edifici pagani. In particolare sullo sfondo di un paesaggio boschivo risaltava il tempio di Artemide, consacrato, in età romana, all'imperatore Antonino e alla moglie Faustina. Proprio in quel luogo, per debellare il secolare culto pagano fu costruita una chiesa sfruttando parte del pronao meridionale del tempio (Fig.4). Essa rappresentava uno dei primi edifici voluti dalla comunità cristiana di Sardis<sup>12</sup>. Inoltre ai lati del viale di accesso all'*Artemision* altre chiese indicavano il cammino ai pellegrini: la più imponente doveva avere il ruolo di cattedrale e forniva la prova della presenza di una grande comunità cristiana<sup>13</sup>. L'intera città era costellata di croci e graffiti cristiani che indicavano le direttrici



Fig.3 Pergamo: la basilica di san Giovanni il Teologo

verso altre basiliche e verso la Sinagoga, sorta all'interno del Ginnasio (Fig.5) e costruita con elementi di riuso sottratti allo stesso edificio pagano<sup>14</sup>. L'ampia distesa dinanzi alla Sinagoga lasciava intravedere sullo sfondo il paesaggio e il cammino verso Philadelphia altra sede di una delle prime comunità cristiane microasiatiche<sup>15</sup>. Qui la grande basilica (Fig.6) anch'essa dedicata a san Giovanni, era tappa obbligata prima di proseguire, attraverso l'altopiano ricco di boschi, per Laodicea<sup>16</sup>.

Un ulteriore percorso partendo da Smirne, dove il pellegrino visitava i luoghi della vita di san Policarpo, primo vescovo della città, attraverso le città di Magnesia al Meandro, Nysa, Tripolis al Lycos raggiungeva l'estesa diocesi di Laodicea che comprendeva anche la suffraganea sede vescovile di Hierapolis.

Lo spettacolo che si apriva ai pellegrini era incredibile dal punto di vista paesaggistico: la confluenza del fiume Lycos con il Meandro dava luogo a scorci suggestivi: boschi, radure e laghi, mentre le colline ricche di vegetazione mediterranea, scendevano dolcemente verso la pianura. Alle presenze naturali si accompagnavano le grandiose vestigia sia di Laodicea, sia di Hierapolis. La prima pur possedendo all'interno della propria cinta muraria edifici cristiani perlopiù ricavati all'interno di fabbriche pagane (Fig.7) o costruiti riutilizzando elementi di spoglio classici<sup>17</sup>, non colpiva il pellegrino come la seconda che, in posizione più elevata, era

visibile già dopo aver lasciato alle spalle Tripolis<sup>18</sup>.

La città cristiana di Hierapolis era immensa e accoglieva i pellegrini con due imponenti basiliche poste presso le porte della città: a sud la Chiesa a Pilastrì costruita *ex novo* utilizzando materiali di spoglio; a nord la basilica ricavata all'interno delle antiche terme suburbane era decorata con fregi e croci cristiane scolpite là dove un tempo vi erano simboli pagani. Entrati in città per il pellegrino si presentava un vero e proprio cammino spirituale che partendo dalle due basiliche citate, attraverso l'antica via di Frontino conduceva alla cattedrale: un immenso edificio, costruito inizialmente con materiali di spoglio, più volte ampliato e infine ricostruito secondo i canoni stilistici dell'architettura bizantina microasiatica<sup>19</sup>. Dalla via di Frontino, attraverso una nuova strada processionale, ricavata diagonalmente rispetto al tessuto ellenistico romano, si saliva verso la collina dove, oltrepassato il ponte su di un vallone, si raggiungeva il *martyrion* e la basilica con la tomba di san Filippo<sup>20</sup>. Entrambi gli edifici rappresentavano la meta più ambita dell'intero percorso e vi si accedeva solamente attraverso una serie di riti purificatori: essi avvenivano in edifici costruiti lungo il percorso fatto di sentieri e scalinate decorate da nicchie e immagini votive<sup>21</sup>. Dal *martyrion*, infine, si poteva ammirare l'intera pianura del Meandro e abbracciare l'intera diocesi.



Fig.4 Sardis: la basilica presso il tempio di Artemide

## Ipotesi di conservazione e valorizzazione del paesaggio spirituale

Che cosa resta oggi di tutto questo? Purtroppo ben poco, ma abbastanza per poterne leggere le tracce ancora evidenti non solo presso i grandi e antichi centri diocesani ma anche lungo il tragitto che i pellegrini percorrevano per spostarsi da un luogo di devozione all'altro. E quali sono state, nel tempo, le ragioni della frammentazione di un territorio che un tempo componeva un paesaggio naturale, antropico, spirituale?

Sono sicuramente ragioni di tipo geologico, politico, religioso, soprattutto ideologico. In primo luogo una serie di terremoti e inondazioni ha modificato il paesaggio e soprattutto ha distrutto quasi interamente le città e i monumenti sia pagani che cristiani. La natura, infatti, non ha risparmiato alcuna delle differenti fedi riducendo allo stato di rudere templi, chiese e moschee. In secondo luogo le guerre per accaparrarsi i ricchi territori dell'Asia Minore e le lotte intestine tra popoli autoctoni rivali hanno inferto un duro colpo alle istituzioni e all'economia dell'intera regione che man mano fu abbandonata dai pellegrini sostituiti sempre più di frequente dai carovanieri. Questi ultimi, viaggiarono ripercorrendo le rotte di pellegrinaggio; si accamparono nei pressi delle città semidistrutte o all'interno degli edifici ridotti allo stato di rudere; costruirono lungo queste rotte diventate soprattutto commerciali i primi caravanserragli<sup>22</sup>.



Fig.5 Sardinia: la Sinagoga all'interno del Ginnasio romano

Inoltre la conquista islamica decretò la fine della cultura cristiana in tutto il territorio, rendendo addirittura rischioso per i pellegrinaggi avvicinarsi ai luoghi della proto-cristianità microasiatica. Molte basiliche furono addirittura distrutte, altre trasformate in moschee (san Giovanni ad Efeso, a Pergamo, a Philadelphia) lasciando, tuttavia, ancora ben visibili le tracce delle fasi ellenistico-romane e cristiane.

Ma ragioni ideologiche impediscono, ancora oggi nei confronti di tali monumenti cristiani, l'attuazione di adeguate strategie di tutela e conservazione, tanto più di valorizzazione degli antichi percorsi di pellegrinaggio. Infatti le attuali politiche di restauro dei centri storici o di salvaguardia dei siti archeologici il più delle volte hanno escluso e continuano a escludere la conservazione del patrimonio di età cristiana quando esso non risponde a localistiche speculazioni economiche e turistiche.

E' proprio in questo ambito che si consuma, lo scempio o il generale disinteresse verso le architetture di epoca medievale: ruderi di cattedrali, basiliche, palazzi vescovili, edifici proto-cristiani, castelli, complessi fortificati, interi quartieri abitativi poco studiati, abbandonati, saccheggianti che convivono con il patrimonio di età ellenistica e romana oggetto invece di studi approfonditi, costanti monitoraggi e interventi di restauro<sup>23</sup>. Ma le rovine cristiane rappresentano quasi sempre

gli elementi connettivi di un paesaggio, le tessere di un mosaico culturale (tra paganesimo e islamismo) che ancora oggi, sebbene in frammenti, esiste e attende soltanto di essere conosciuto, conservato, valorizzato.

Eppure la legge turca sulla salvaguardia del patrimonio storico e paesaggistico recita che oggetto di tutela sono «tutti i Beni Culturali presenti all'interno di un sito» e segnala tra essi in maniera specifica «le sinagoghe, le chiese, i monasteri, le basiliche»<sup>24</sup>; tuttavia il disinteresse verso tutto ciò che rappresenta il Medioevo, in particolare il periodo che va dal Tardo Impero fino all'avvento dell'Islam, è facilmente riscontrabile se si analizzano i maggiori siti archeologici: le tracce esistono ancora e in alcuni casi sono talmente chiare non solo nei monumenti ma anche negli elementi infrastrutturali attraverso i quali è possibile rintracciare interi percorsi tra le città sedi di diocesi cristiane. Anzi, tale patrimonio assume oggi un fascino ancora più grande e maggior importanza se si considera l'aspetto di rovine immerse nella natura: il pellegrino o il viaggiatore di oggi ha di fronte a sé lo stesso spettacolo dei primi pellegrini cristiani ma con la differenza che il paesaggio è costellato da ruderi, pagani, cristiani, islamici<sup>25</sup>. Inoltre la permanenza di tali elementi è paradossalmente da attribuire al disinteresse che diventa spesso garanzia di conservazione di tali edifici: lasciati allo stato di rudere, circondati dalla



Fig.6 Philadelphia: la basilica di san Giovanni

vegetazione autoctona, essi mantengono quel carattere di autenticità che spesso viene però compromesso a seguito di forti integrazioni o addirittura di ricostruzioni miranti alla rifunzionalizzazione delle antiche fabbriche.

Pertanto in quasi tutte le aree archeologiche si assiste a politiche che da un lato trascurano il patrimonio post-classico, dall'altro lo considerano come "semplice contenitore" affinché possa accogliere funzioni necessarie perché vengano soddisfatte le esigenze dei turisti. In entrambi i casi la perdita di tale patrimonio è inevitabile se gli enti preposti alla tutela non saranno in grado di sensibilizzare, in tal senso, sia gli organismi periferici di salvaguardia sia i cittadini.

Al contrario, molti enti governativi locali in accordo con i direttori delle Missioni archeologiche hanno già da tempo inserito nei programmi di conservazione di alcuni siti archeologici il patrimonio di epoca post-pagana e in particolar modo quello proto-cristiano e bizantino proponendo anche itinerari tematici. Sulla scorta degli interventi di restauro del complesso di san Giovanni e della basilica della Vergine a Efeso, di san Nicola a Myra, della sinagoga di Sardis e del *martyrion* di san Filippo a Hierapolis, per citare soltanto i più noti, altre Missioni hanno iniziato un lento processo di conservazione e valorizzazione dei beni culturali post-classici. Purtroppo, i restauri integrativi dei maggiori monumenti prima citati, non forniscono esempi metodologicamente



Fig.7 Laodicea: i ruderi della basilica cristiana all'interno del ninfeo

corretti ai fini della conservazione poiché suggeriscono soluzioni miranti non tanto al rispetto dell'autenticità del manufatto quanto al suo immediato inserimento nelle logiche di una valorizzazione legata esclusivamente al turismo di matrice religiosa.

Lo studio, gli scavi e i primi interventi di restauro (Fig.8) presso la cattedrale di Hierapolis<sup>26</sup> si inseriscono proprio in questo contesto di maggiore attenzione verso gli edifici cristiani e vanno di pari passo rispetto al più generale programma di conoscenza e rivalutazione della Hierapolis cristiana. Insieme al complesso monumentale del *martyrion* di san Filippo, alla Chiesa a Pilastri, alle Terme Chiesa, la cattedrale incarna il potere religioso e la supremazia del cristianesimo sul paganesimo. L'edificio rappresenta uno dei simboli della cristianità microasiatica e il fulcro della Hierapolis bizantina. La città era racchiusa all'interno di una poderosa cinta muraria che proteggeva sia i monumenti simbolo del nuovo potere sia le abitazioni private, gli edifici pubblici, le chiese e le basiliche più piccole inserite in un impianto urbano che in parte si sovrappose a quello classico, in parte lo modificò per ragioni funzionali e culturali. L'interesse nei confronti del patrimonio medievale hierapolitano ebbe inizio già negli anni Cinquanta durante le prime ricognizioni archeologiche eseguite sotto la direzione di Paolo Verzone<sup>27</sup>, che mostrò attenzione verso le architetture cristiane e in particolare nei

confronti del *martyrion* di san Filippo (Fig.9), per il quale propose e realizzò un intervento di conservazione dell'edificio allo stato di rudere<sup>28</sup>. Gli studi e i lavori di restauro, proseguiti sotto la direzione di Daria De Bernardi Ferrero<sup>29</sup>, aggiunsero ulteriori informazioni riguardanti il periodo post-classico creando le premesse per gli studi di Paul Arthur<sup>30</sup>. L'autore descrive le principali tappe delle fasi medievali della città di Hierapolis concentrando l'attenzione sui monumenti cristiani più significativi senza escludere, al tempo stesso, l'edilizia diffusa e i processi urbani di trasformazione. Tuttavia, a parer mio, mancano ancora specifici approfondimenti sulle tecniche costruttive, sul reimpiego di materiali di spoglio classici nelle costruzioni bizantine, sul riuso delle fabbriche pagane adattate a funzioni cristiane, soprattutto sulla connessione tra i vari edifici, il loro ruolo simbolico, il rapporto con le strutture religiose presenti nelle altre diocesi e nei coevi luoghi di pellegrinaggio<sup>31</sup>.

Tutti aspetti che sebbene possano apparire poco accattivanti per i turisti, per gli enti di tutela, per le amministrazioni locali (che alla fine decidono le politiche di valorizzazione dei beni culturali) amplierebbero le conoscenze fornendo preziose informazioni a chi veramente è interessato allo studio e riconosce nei siti e nei ruderi archeologici lo strumento per un arricchimento personale in termini di conoscenza nonché un'occasione per conservare il patrimonio. L'approccio



Fig.8 Hierapolis: scorcio del battistero e della cattedrale bizantina dopo gli interventi di conservazione

scientifico di pochi studiosi si scontra però, ancora troppo spesso, con la volontà di integrare un'immagine ormai perduta o "irrimediabilmente compromessa" (in questi termini, purtroppo, si esprimono ancora troppi addetti ai lavori) da stratificazioni: queste ultime, a parer mio, appaiono invece estremamente significative sebbene per alcuni le aggiunte cristiane diventano ostacolo alla lettura della fase classica e vanno pertanto rimosse. Oppure, paradossalmente, le poche tracce rinvenute e appartenenti all'età cristiana vanno esibite attraverso forti integrazioni. E' il caso, ad esempio, del cosiddetto "ottagono piccolo" presso il *martyrion* di san Filippo a Hierapolis<sup>32</sup>: qui le corrette strategie, miranti, come detto in precedenza, alla valorizzazione del patrimonio bizantino sono state sopraffatte da interventi (di scavo, liberazione, ricostruzione) che prevedono oltre alle integrazioni già effettuate, lavori di sistemazione stradale (selciati, muretti, terrazzamenti) e la riproposizione dell'antico ponte di collegamento tra la città e il *martyrion* stesso.

I restauri che hanno maggiormente interessato gli edifici bizantini, anche attraverso forti integrazioni, sono riferibili, come già detto, quasi sempre all'attuale turismo anche devozionale, ormai completamente scollegato da quello che nei secoli precedenti era stato il pellegrinaggio presso i primitivi luoghi della cristianità; appare spesso privo di forti

motivazioni spirituali e ignora i rituali antichi di avvicinamento al luogo di culto attraverso una serie di percorsi, e tappe di purificazione dello spirito.

A Efeso la basilica di san Giovanni presenta interventi che negli anni hanno tentato di conservare le antiche fabbriche di culto cristiano, suggerendo soluzioni miranti soprattutto ad una migliore lettura dell'architettura allo scopo di riproporre anche gli spazi e i percorsi liturgici<sup>33</sup>. Tuttavia l'uso di forti integrazioni, sia con materiali tradizionali, oggi poco distinguibili rispetto agli originari, sia attraverso l'utilizzo del calcestruzzo armato, impone alcune riflessioni sulla compatibilità, reversibilità e distinguibilità degli interventi effettuati in passato non esclusi quelli risalenti alla visita pontificia, del 1984, ai santuari efesini. Gli interventi hanno avuto lo scopo di ricostruire buona parte delle strutture ormai ridotte allo stato di rudere, attraverso forti integrazioni: i nuovi materiali utilizzati (che imitano rigorosamente quelli antichi) e le diffuse operazioni di anastilosi accentuano il "valore di novità" dato soprattutto dalla sensazione creata dal "finto rudere" e mortificano il valore di antichità, ormai presente solo in porzioni limitate dell'edificio (quelle cioè non interessate dai lavori di restauro). Alle tecniche tradizionali si affianca il calcestruzzo armato utilizzato soprattutto come supporto strutturale o per integrare le lacune degli elementi architettonici ricostruiti. Più che in altri casi gli interventi presso il



Fig.9 Hierapolis: il Martyrion di san Filippo



san Giovanni di Efeso evidenziano il diverso approccio al restauro: da un lato coloro i quali apprezzano la ricostruzione o l'integrazione delle lacune<sup>34</sup> dall'altro i cultori della conservazione che criticano l'eterogeneità degli interventi, il loro difficile dialogo con l'osservatore, la poca distinguibilità tra elementi originali e parti ricostruite<sup>35</sup>.

Stessa sorte è toccata alla chiesa della Vergine (Fig.10) collocata all'interno dell'area archeologica di Efeso, a nord delle terme del porto<sup>36</sup>. Attualmente la basilica appare fortemente integrata attraverso l'anastilosi dei colonnati presso il presbiterio: le sei colonne dell'iconostasi sono state ricomposte (facendo uso per le lacune di pietra artificiale) e su di esse si sono ricollocati i capitelli pergameni<sup>37</sup>. Tuttavia la scarsa attenzione degli organismi di tutela verso tale monumento e la mancanza, dal 1984, di opere manutentive renderà presto, a causa del degrado soprattutto ambientale, non riconoscibile la parte nuova rispetto a quella antica. Infine, i portali ricostruiti per anastilosi, attraverso l'uso di armature metalliche (spesso esposte agli agenti atmosferici) e di conglomerati cementizi, mostrano patologie che l'incompatibilità tra materiali antichi e tecniche moderne ha innescato subito dopo l'intervento. La chiesa della Vergine appare quindi come chiaro esempio di disinteresse verso il patrimonio cristiano altomedievale. Ma in questo caso l'aggravante è data dal fatto che il monumento interessato da un "restauro



Fig.10 Efeso: la basilica della Vergine

d'occasione" che ne ha compromesso l'autenticità, avrebbe potuto rappresentare il volano per una serie di future iniziative di conservazione e valorizzazione.

In ogni caso nulla si è fatto affinché anche gli altri edifici di culto cristiano efesini fossero valorizzati o almeno segnalati attraverso un percorso tematico che ne riproponesse i collegamenti o ne evocasse i principi simbolici. Purtroppo i tentativi di conservazione del patrimonio di età cristiana a Efeso e a Hierapolis, rappresentano alcuni dei rari casi di interesse da parte degli enti governativi turchi che in accordo con le Missioni archeologiche, anche europee e americane, hanno sino ad ora concentrato l'attenzione alle sole antichità classiche.

In stato di abbandono versa la grande basilica di san Giovanni a Pergamo in cui a stento sono riconoscibili le aggiunte bizantine necessarie a trasformare il tempio pagano in cattedrale cristiana. Allo stesso tempo si presentano fatiscenti le aggiunte che determinarono il cambiamento di destinazione d'uso da chiesa in moschea. Poche le tracce degli altri edifici cristiani pergameni; assolutamente trascurati, infine, i simboli votivi (croci, effigi, edicole, sarcofagi) che con la loro presenza delimitavano la strada che conduceva a Tiatira. Di quest'ultima, ancora oggi poco indagata, sono state portate alla luce soltanto alcune strutture di due edifici cristiani che testimonierebbero la presenza di una nutrita

comunità di fedeli e la presenza di una cattedra vescovile.

Analogamente per Smirne dove la città moderna, che si è sovrapposta a quella antica, non consente di effettuare scavi archeologici. Ciò rappresenta un grosso ostacolo soprattutto alla conoscenza degli edifici cristiani che sicuramente avevano trasformato l'immagine della città pagana: di essi purtroppo restano pochi frammenti perché si possa dedurre l'ubicazione esatta e la consistenza architettonica<sup>38</sup>.

A Sardi, invece, maggiore attenzione è data alla basilica presso il tempio di Artemide, sebbene quest'ultimo resti sempre il monumento che assieme al Ginnasio attrae di più i visitatori. Le ragioni sono dovute alla mancanza di specifiche informazioni sulle architetture cristiane di Sardi, ma soprattutto all'assenza di politiche di conservazione che hanno, fino ad oggi, emarginato le chiese lungo la via che porta all'*Artemision*. Esse, poco individuabili, versano in uno stato di degrado e di dissesto e rischiano di sparire completamente. Eppure gli interventi di restauro alla sinagoga (sebbene poco conformi alle moderne teorie riguardanti la conservazione) dimostrerebbero una certa volontà, da parte delle istituzioni, di tutelare anche il patrimonio post-classico.

In condizioni accettabili, per ciò che riguarda la conservazione delle strutture ancora esistenti, è la basilica di san Giovanni a Philadelphia: in questo caso sebbene il tentativo di valorizzare

l'edificio sia lodevole, resta il fatto che esso è soffocato dall'edilizia di speculazione che aggredisce sempre più gli spazi di pertinenza della basilica cristiana.

Sulla scorta di quanto detto si evince che poco si è fatto affinché venissero conservate le prime sedi di culto cristiano in Asia Minore e soprattutto quelle citate nel libro dell'Apocalisse<sup>39</sup>. Eppure tali luoghi potrebbero far parte (con le basiliche contenute in essi) di un "sistema diffuso" di beni proto-cristiani. Il sistema comprenderebbe gli edifici di culto efesini (la cosiddetta tomba di san Luca, la casa e la chiesa della Vergine, la basilica di san Giovanni, la grotta dei Sette Dormienti) e quelli di Smirne; le presenze cristiane all'interno della città di Pergamo (la chiesa di san Giovanni il Teologo, ricavata all'interno dell'*Asclepion*) e della città di Tiatira; gli edifici cristiani di Philadelphia (la basilica di san Giovanni Apostolo) e quelli di Laodicea e Hierapolis; infine le basiliche di Sardi (la chiesa M presso il tempio di Artemide e le basiliche E ed A), e la sinagoga<sup>40</sup>.

Quindi i beni culturali appartenenti al periodo cristiano risultano (eccetto il caso di san Giovanni ad Efeso e della sinagoga di Sardi) emarginati rispetto agli itinerari turistici; alcuni sono stati restaurati, altri si presentano in totale stato di abbandono continuamente esposti al degrado ambientale e antropico (essi vengono saccheggiate di continuo e sono sempre più aggredite dalla speculazione edilizia). Ancora

nulla, infatti, è stato fatto per travalicare i confini dei siti archeologici, estendendo la conservazione e la valorizzazione a quei brani di territorio che fanno da tessuto connettivo tra siti archeologici e città.

Quali i programmi futuri per un progetto di conservazione e valorizzazione affinché sparisca o venga mitigata la frammentazione di un territorio che un tempo componeva un mosaico paesistico naturale, antropico, e soprattutto spirituale? La gestione di tale patrimonio come “sistema diffuso” avente valore architettonico, simbolico e paesaggistico al tempo stesso, potrebbe essere alla base delle strategie di conservazione e valorizzazione dei luoghi di culto cristiani presenti nei territori precedentemente descritti. La presenza, infatti, di numerosi edifici, molto vicini tra loro, connota un paesaggio ricco di “monumenti” non solo religiosi ma anche civili (fortilizi, palazzi, terme, acquedotti).

I modelli a cui fare riferimento per corrette strategie di tutela e valorizzazione potrebbero essere rintracciati nelle indicazioni UNESCO sulla salvaguardia di quei beni ritenuti patrimonio dell’Umanità. In effetti sempre più si tenta di iscrivere nella Lista del Patrimonio Mondiale non solo singoli monumenti ma siti complessi o addirittura interi territori che hanno elementi in comune e caratteristiche tali da essere definiti “beni” per la presenza di tracce culturali materiali e/o immateriali. Gli itinerari di pellegrinaggio in Asia Minore,

appunto, potrebbero rispondere a tali requisiti: sono caratterizzati da elementi materiali autentici, inseriti in un contesto naturale unico nel suo genere. Inoltre rappresentano ciò che resta della cultura immateriale di uno specifico periodo della storia: la cristianizzazione dei territori microasiatici, la divulgazione della parola di Cristo da parte dei primi apostoli (san Paolo, san Giovanni, san Filippo), la devozione dei primi cristiani.

Il “cammino” di coloro che avevano aderito a una nuova religione, rafforzando la fede attraverso la visita dei luoghi sacri, va tutelato e valorizzato così come sono oggi salvaguardati gli itinerari di pellegrinaggio in Europa e in Terra Santa.

Paesaggio culturale e spirituale, quindi, che considera tutti i beni come elementi associativi che posseggono una particolare forza di fusione dei fenomeni religiosi, artistici o culturali con le caratteristiche naturali. Essi si fondono anche con le tracce culturali tangibili che possono apparire insignificanti o attualmente non più esistenti<sup>41</sup>. Pertanto è necessario assumere come dato fondamentale il valore del bene: dalle città sedi di antiche diocesi, agli elementi infrastrutturali del territorio non escludendo gli elementi naturali che possano essere sopravvissuti come tracce dell’antico sistema paesaggistico.

Considerare gli ulteriori valori materiali aggiunti nei secoli (architetture post-cristiane), ma anche quelli immateriali e spirituali; selezionare

gli elementi che vanno salvaguardati e creare tra essi anche nuove connessioni culturali; individuare i confini delle aree interessate dal progetto di tutela e prevederne eventuali estensioni e ampliamenti nel tempo; valutare le criticità e le potenzialità dei beni e del sistema individuato; accrescere i benefici culturali, ambientali ed economici derivanti dalle operazioni di valorizzazione. Inoltre è necessario individuare strategie concrete di restauro e conservazione degli elementi architettonici, archeologici, o paesaggistici e applicare tecnologie innovative affinché gli interventi risultino riconoscibili, reversibili, compatibili, sostenibili. Ma soprattutto bisogna fare in modo che vi siano le premesse normative che consentano l’attuazione di tali proposte di valorizzazione. Sono necessarie, pertanto, leggi, indicazioni e protocolli sia nazionali sia locali oltre a strategie miranti alla formazione di specifiche professionalità sul territorio; è indispensabile approfondire le conoscenze acquisite; è obbligatorio diffondere i risultati delle ricerche nonché le proposte relative ai piani di valorizzazione e di gestione.

Solo così il mosaico paesistico culturale oggi frammentato e a volte dimenticato, può diventare, in futuro, il volano per molteplici stimoli culturali, ma può anche assolvere a nuove e più attuali funzioni (economiche, sociali, ecologiche, turistiche) sia pur nel rispetto della vocazione storica dei luoghi e

in accordo con il dialogo tra diverse religioni e confessioni, dialogo che in questi ultimi tempi appare indispensabile. La compresenza in questi territori microasiatici di documenti materiali e immateriali relativi alla cultura pagana, alla religione cristiana, ebraica, islamica potrebbe favorire l'individuazione e il riconoscimento delle comuni radici di tutti questi popoli in perenne conflitto per ragioni politiche, ideologiche e religiose.

#### Note:

1. Ap. 1:11, in: Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, Ege Yayinlari, Istanbul 2003, p. 21
2. Emanuele. Romeo, *Instaurare, reficere, renovare. Tutela, conservazione, restauro e riuso prima delle codificazioni ottocentesche*, Celid, Torino 2007, pp.18-28
3. Peter Scherrer, *Ephesus*, Ege Yayinlari, Istanbul 2000, pp.29-37
4. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., p. 38
5. Mustafa Buyukkolanci, *St. John*. Cali Grafik, Istanbul 2001
6. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp. 14-19
7. Mustafa Buyukkolanci, *St. John*, cit., 6-34
8. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp. 20-23
9. Wolfgang Radt, *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, WBD, Darmstadt 1999, pp.289-292
10. Ivi, pp.200-209
11. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp.71-72
12. Ekrem Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie*, Haşet Kitabevi, Istanbul 1986, pp.135-138
13. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp.77-81
14. Hasan Dedeoğlu, *The Lydian and Sardis*, Ege Yayinlari, Istanbul 2003, pp.93-108
15. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp.85-87
16. Ekrem Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie*, cit., pp.252-253
17. Fatih Cimok, *Le Sette Chiese*, cit., pp.88-93
18. Paul Arthur, *Hierapolis bizantina e turca*, Ege Yayinlari, Istanbul 2006, pp.11-91
19. Emanuele Romeo, *Progetto Cattedrale: conoscenza,*

*restauro, ipotesi di valorizzazione*, in Francesco D'Andria, Piera Caggia (a cura di) *Hierapolis di Frigia I. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003, a Missione Archeologica Italiana in Turchia*, Ege Yayinlari, Istanbul 2007, pp.495-510

20. Francesco D'Andria, *Il Santuario e la Tomba dell'Apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia*, in «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», Vol. LXXXIV, 2011-12
21. Paul Arthur, *Hierapolis bizantina e turca*, cit., pp.154-157
22. Mustafa Önge *Caravanserais as Symbols of Power in Seljuk Anatolia*, in Jonathan Osmond, Ausma Cimdiņa (a cura di) *Power and culture: identity, ideology, representation*, Plus-University Press, Pisa, 2007, pp.49-69; Gabriele Mandel Khan, *I caravanserragli turchi*, Lucchetti Editore, Milano, 1988. Quasi tutti i Caravanserragli lungo tali itinerari risultano abbandonati e emarginati rispetto alle politiche di tutela. Fatta eccezione per alcuni di essi, inseriti all'interno di specifici itinerari turistici e peraltro fortemente integrati matericamente (Mileto) o ricostruiti e adibiti a funzioni alberghiere o ricettive (Cesme) la maggior parte si presenta esclusa dalle politiche di tutela. Un esempio fra tutti sono i caravanserragli di Cardakhan presso Cardak e di Akhan presso Laodicea. Essi, elementi ancora superstiti di un sistema di edifici costruiti lungo le direttrici commerciali tra la costa e l'entroterra, appaiono abbandonati, dimostrando l'indifferenza di alcuni enti locali, preposti alla tutela, nei confronti di un patrimonio forse ritenuto, a torto, di minor importanza o di minor richiamo turistico
23. Emanuele Romeo, *Problemi di conservazione e restauro in Turchia. Appunti di viaggio, riflessioni, esperienze*, Celid, Torino 2008, pp. 19-41
24. Aluk Soner, *Definizione dei Beni Culturali ed Ambientali immobili nella legislazione turca*, in Francesco D'Andria, Francesca Silvestrelli (a cura di), *Ricerche archeologiche turche nella valle del Lykos*, Congedo Editore, Galatina 2000, pp. 351-357
25. Peter Scherrer, *Ephesus*, cit. pp.224-227; Suzan Bayhan, *Mileto*, Keskin Color, Ankara 2004, pp.110-111. In effetti all'interno di alcune aree archeologiche si riscontra la presenza di rovine islamiche come i Bagni presso l'antico stadio di Pergamo e quelli di Menteşe all'interno del sito di Mileto; l'antica moschea di Ilyas Bey nella stessa città; la moschea di Isa Bey presso il complesso di san Giovanni e ad Efeso e l'antico Bagno Turco sulla collina di Ayasuluk
26. Emanuele Romeo, *Progetto Cattedrale: conoscenza, restauro, ipotesi di valorizzazione*, cit. pp.495-510
27. Paolo Verzone, *Hierapolis di Frigia nei lavori della Missione archeologica italiana, in un decennio di ricerche archeologiche in «Consiglio Nazionale delle Ricerche»*, Roma 1978, p. 423. Paolo Verzone, *Le chiese di Hierapolis in Asia Minore*, in «Cahiers Archéologiques», tome VIII, 1956, p. 37
28. Paolo Verzone, *Le campagne 1960 e 1961 a Hierapolis di Frigia*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», nn.

XXIII-XXIV (1961-1962), Atene 1963, pp.653

29. Daria De Bernardi Ferrero, *Le chiese di Hierapolis dopo gli scavi*, in «XXX Corso Cultura arte ravennate e bizantina», Ravenna 1983, pp. 87-96
30. Paul Arthur, *Hierapolis bizantina e turca*, cit. p.145
31. La Basilica a Pilastrì, per esempio, mostra un interessante palinsesto del riuso di materiale in età post-classica: sebbene non vi sia stato recentemente interesse a studiarne le strutture, le particolari condizioni a rudere darebbero la possibilità di indagare sui materiali e sulle tecniche costruttive a cominciare dal VI secolo, data in cui ne fu iniziata la costruzione
32. Rino D'Andria, *Recenti indagini nell'area del Martyrion di san Filippo*, in Francesco D'Andria, Piera Caggia (a cura di) *Hierapolis di Frigia I. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2000-2003, a Missione Archeologica Italiana in Turchia*, cit. pp. 531-539
33. Salahattin Erdemgil, *Efeso. Rovine e musei*, cit., p. 106
34. Ekrem Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie* cit. p.172
35. Alessandra Melucco Vaccaro, *Archeologia e restauro. Storia e metodologia del problema*, Viella editrice, Roma, 2000, pp. 27-31
36. Salahattin Erdemgil, *Efeso. Rovine e musei*, Net Yayinlari, Istanbul, 1997, p.103
37. Ekrem Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie*, cit., p.172. Richard Krautheimer, *Architettura Paleocristiana e Bizantina*, Einaudi, Torino, 1965, pag. 129-131
38. Ekrem Akurgal, *Civilisations et sites antiques de Turquie* cit., pp.126-132
39. Fatih Cimok, *Le sette chiese*, cit., pp.20-30
40. Ivi, pp.36-93
41. Pietro Laureano, *Il territorio come sistema dei beni culturali e paesaggistici. Dall'opera d'arte agli ecosistemi urbani ed ai paesaggi*, in Patrizia Micoli, Maria Rosaria Palombi (a cura di) *I siti italiani iscritti nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO. Piano di Gestione e rapporto periodico*, Diffusioni Grafiche, Villanova Monferrato, 2004, pp.103-104

#### Bibliografia:

- C. Tosco, *Il paesaggio come storia*, Bologna 2007  
 P. Arthur, *Hierapolis bizantina e turca*, Istanbul 2006  
 F. Cimok, *The seven churches*, Istanbul 2003  
 H. Dedeoğlu, *The Lydian and Sardis*, Istanbul 2003  
 L. Scazzosi, *Paesaggio e Archeologia*, in T. K.Kirova (a cura di) *Conservation and restoration of the archaeological heritage*, Cagliari 2002  
 M. Büyükkolanci, *St. John*, Efeso 2001

## ***Un percorso virtuoso fra sinagoghe di ghetto e sinagoghe dell'Emancipazione: la riscoperta dell'ebraismo veneto***

### ***A virtuous journey between the synagogues of the ghetto and synagogues of emancipation: the rediscovery of Venetian Judaism***

*Le celebrazioni inerenti ai 500 anni dell'istituzione del Ghetto di Venezia (1516-2016) rappresentano un primo spunto di riflessione sulle comunità ebraiche venete o su quanto ne rimane.*

*Venezia, in primis, ma anche Padova e Verona, sono sedi di comunità ebraiche e di sinagoghe innalzate in diversi periodi storici (dalle sinagoghe cinquecentesche veneziane alla sinagoga novecentesca veronese), evidenza architettonica e urbana delle diverse vicende storiche che hanno interessato le città venete.*

*Il recente restauro di alcuni templi di culto (Verona e Padova) consente di ampliare la riflessione individuando gli elementi delle sinagoghe di ghetto e le architetture delle sinagoghe ottocentesche, proponendo un percorso storico – artistico di collegamento fra le città venete.*

*The celebrations related to the 500 years of the institution of the Ghetto of Venice (1516-2016) represent a first hint for thought on the Venetian Jewish community and how much is left.*

*Venice, in primis, but also Padua and Verona, are seats of Jewish communities and synagogues erected in different historical periods (from sixteenth-century Venetian synagogues to the twentieth-century Veronese synagogue), urban and architectural evidence of different historical events that have affected several Venetian towns.*

*The recent restoration of some temples of worship (Verona and Padua) allows you to widen the focus of identifying the elements of the synagogues of ghetto and the architecture of the nineteenth century synagogues, proposing an historical-artistic path connecting between the Venetian towns.*



**Valeria Rainoldi**

Dottoranda presso l'Università degli Studi di Trento, Dottorato in Culture d'Europa. Ambiente, Spazi, Storie, Arti, Idee, curriculum in Scienze dei Beni Culturali. Ha conseguito nel 2010 una Laurea Specialistica in Storia dell'Arte presso l'Università degli Studi di Verona e nel 2000 una Laurea quadriennale in Lettere con piano di Studi ad indirizzo Storico-artistico presso l'Università degli Studi di Padova.

Parole chiave: **Sinagoga; Verona; Padova; Venezia; Comunità ebraiche**

Keywords: **Synagogues; Verona; Padua; Venice; Jewish Community**

La storia dell'ebraismo italiano è una storia antica e differenziata a seconda delle regioni: evidenze ne sono le sinagoghe sopravvissute e alcuni ghetti tutt'ora conservati. Ancora oggi una marcata differenziazione caratterizza le diverse regioni italiane, ma sono possibili confronti e analisi al fine di organizzare un percorso storico-religioso fra le diverse sinagoghe di una stessa regione: il Veneto.

## Premessa

### La Sinagoga: elementi connotativi

Una sinagoga è un edificio dal triplice scopo: vi si svolgono le funzioni religiose, accoglie gli studenti di religione e ospita gli incontri della comunità, divenendo all'occorrenza sede di proclamazioni e di decisioni legali. Amos Luzzato ritiene la sinagoga uno spazio di impiego continuativo, in una parola "polifunzionale"<sup>1</sup>.

Nell'ebraismo l'idea prevaricante è il concetto di comunità: il raggiungimento del quorum maschile di dieci uomini al fine di poter dar corso alle funzioni supera di gran lunga la rilevanza dell'edificio in cui le stesse funzioni sono celebrate. *Synagogé*, termine greco, intende infatti l'adunanza della Comunità; l'edificio di culto è identificato dal termine *prosuca* o *proseuché*.

Le sinagoghe edificate nei ghetti si mimetizzano con le abitazioni, sono talvolta distinguibili solo dalla fila di finestre più grandi e più ordinate, posizionate all'ultimo piano di

un normale edificio abitativo.

Molto diverse sono invece le sinagoghe dell'Emancipazione, fenomeno storico del Risorgimento e processo dialettico fra integrazione cosciente e inconscia assimilazione<sup>2</sup>.

La popolazione ebraica intendeva mostrare gratitudine per il nuovo stato di riconoscimento civile ed eresse quindi grandi sinagoghe, cui si accompagnarono anche alcuni cambiamenti culturali che enfatizzavano il ruolo del rabbino sulla falsariga del prete nella religione cattolica. L'assimilazione culturale si manifestò anche attraverso l'assimilazione architettonica: le piante di molte sinagoghe del XIX secolo sono paragonabili alle piante delle chiese.

Elementi connotativi di una sinagoga sono l'Arca Santa o Aron ha-qodesh e la Bimah, pulpito e tavola di lettura; lo spazio è caratterizzato da una aperta funzionalità, fra lettura e meditazione, preghiera e festa. In termini architettonici questo si traduce in una negazione di un unico polo di convergenza, con la riorganizzazione di una spazialità ordinata volta per volta dalla comunità che vi si riunisce<sup>3</sup>.

L'Aron ha-qodesh è un armadio sacro, rivolto ad Oriente, verso Gerusalemme, e custodisce il Sefer Torah, un vero e proprio rotolo di pergamena montato su due aste di legno su cui è scritto a mano il testo del Pentateuco viene estratto per le pubbliche letture durante le funzioni del lunedì, del giovedì del sabato e

delle feste ebraiche.

Il Ner Tamid, lampada perenne, pende di fronte all'Aron come richiamo al tempio di Gerusalemme, rinforzando architettonicamente l'assialità dell'aula.

L'Arca è sempre protetta da una tenda, il Paroquet, filato in lana, lino, broccato, spesso ricamato con elementi architettonici, simbolo del tempio salomonico.

La Bimah è un banco su cui viene srotolata la Torah, denominata negli antichi testi Migdal, torre, e dai sefarditi Tevah: funge da pulpito e diviene sede di un piccolo tribunale durante le discussioni pubbliche. Risulta spesso enfatizzata da una componente architettonica ornamentale o da una lampada.

Bimah e Aron competono nella disposizione architettonica del tempio e, a seconda della loro disposizione, originano diversi modelli di sinagoghe.

Il matroneo, spazio riservato alle donne, è separato dalla sala di preghiera, spesso tramite una griglia che consentiva di udire i servizi religiosi.

Il Talmud raccomanda di concentrarsi sulle preghiere e di non soffermarsi su ciò che circonda il fedele: questo aspetto smorzò di fatto un'architettura ebraica, oltre che una decorazione di matrice ebraica, essendo proibita la riproduzione figurativa umana e animale, pericolosa per lo spirito e facilmente inducibile all'idolatria.

## Lo spazio e gli schemi delle sinagoghe

Jacob Pinkerfield<sup>4</sup> si dedicò alla trattazione degli schemi sinagogali e, nonostante l'ormai lontano anno di pubblicazione (1954), il testo può ancora considerarsi un punto di riferimento attuale: l'autore individuò otto schemi di sinagoghe, con due sotto-casi.

Piuttosto frequenti sono le piante bifocali con Bimah e Aron contrapposti e sistemati in modo che le pareti occidentali e orientali costituiscano i lati lunghi della pianta rettangolare; talvolta però i fulcri erano posizionati sui lati corti dell'aula, così come a Padova e a Roma. Nel caso dei due fulcri ravvicinati la tensione fra i due elementi architettonici risulta molto intensa, in una sorta di dialogo serrato fra ascolto e preghiera.

La pianta centrale accentua l'importanza dell'Aron come elemento principale, mentre la Bimah assume una rilevanza secondaria; questa tipologia di sinagoga si fonda sulla personalità del dirigente del culto e sulla pratica dello studio individuale più che assembleare.

Con l'Emancipazione la Bimah mosse verso est, dal centro della sala, rendendo la sinagoga difficilmente distinguibile da una chiesa cristiana, nonostante l'assenza di absidi e cupole che enfatizzassero lo spazio di preghiera del rabbino.

Non è propria della religione ebraica, come si è già visto, la ripartizione decisa fra spazio dell'officiante e spazio per i fedeli<sup>5</sup>.

## I. Le comunità ebraiche venete e gli spazi per la preghiera

Obiettivo di questo contributo non è offrire una storia compiuta delle sinagoghe venete, per le quali esistono numerosi e affidabili studi, ma fornire alcuni dati storici e architettonici che consentano una riflessione più ampia, che superi la contingenza della singola realtà e unisca le diverse testimonianze architettoniche, proponendo un'analisi di similitudini e assonanze. La prima riflessione riguarda il ghetto e le sinagoghe veneziane, durante l'anno 2016 oggetto di ricerche, convegni ed esposizioni che hanno inteso approfondire molti aspetti storici e culturali fino ad ora trascurati. L'analisi proseguirà con alcuni cenni riferiti al ghetto e alle sinagoghe di Padova per concludersi con Verona, più lontana testimone dell'ebraismo veneto nei domini della Serenissima.

### 1.1 Le Sinagoghe di Venezia

Il Ghetto veneziano si è ampliato in tre fasi, nonostante oggi sembri un'unica area uniforme: il Ghetto Novo fu il primo ad essere istituito, nel 1516, divenendo sede delle abitazioni degli Ebrei tedeschi e degli Ebrei italiani di origine centro-meridionale. Il terreno utilizzato a questo scopo fu quello che un tempo era il "terren del geto", isolotto fangoso posto di fronte alle fonderie che serviva da luogo di deposito per i materiali di scarto. È caratterizzato dalla presenza di un campo

pentagonale non edificato, su modello della corte; sin dai primi tempi sorsero problemi di spazio, che indussero all'innalzamento degli edifici situati lungo il perimetro del campo centrale pentagonale, al fine di realizzare un maggior numero possibile di abitazioni (Fig. 1). La zona del Ghetto Novo appare unitaria per le tipologie edilizie: presenta infatti abitazioni realizzate con caratteri gotici, con intenti di sobrio abbellimento e dignità<sup>6</sup>.

Il Ghetto Novissimo, l'ultimo ad essere realizzato, fu richiesto nel 1633 dagli ebrei *ponentini* e *levantini*, con lo scopo di ottenere una nuova zona abitativa più decorosa. Questa zona riservata agli Ebrei si presenta come un'appendice del campo del Ghetto Novo, è costituita da due calli intersecate che formano tre isolati, non possiede né botteghe, né sinagoghe<sup>7</sup>.

La Scuola Grande Tedesca, sinagoga di rito ashkenazita, fu realizzata forse prima del 1556, ed è situata nei pressi del varco che collega il ghetto Novo con quello Novissimo. L'esterno, secondo la legge veneziana del XVI secolo che non permetteva agli edifici di culto non cristiano di poter essere identificati dal di fuori, non presenta elementi di qualificazione formale. Si tratta di una sala posta al terzo piano, sulla base delle regole Talmudiche, in base alle quali il tempio di preghiera deve elevarsi sulla città, riproponendo il simbolismo biblico dell'ascesa<sup>8</sup>.

L'interno cinquecentesco fu modificato nel



Fig. 1 Il campo del Ghetto Novo a Venezia



corso del Seicento e ancora nel 1732; infatti, inizialmente nella sala trapezoidale, la Bimah doveva essere collocata al centro, sotto il lucernario, secondo la tipologia diffusa in Piemonte, ma in seguito, per un adeguamento alle altre scuole veneziane, Aron e Bimah furono collocati sugli estremi opposti della sala, formando così un impianto bifocale<sup>9</sup>.

L'Aron è ancor oggi situato nella primitiva posizione, su un'elevazione di quattro gradini in marmo rosso di Verona e con un "liago"<sup>10</sup> in corrispondenza sulla parete esterna dell'edificio; si presenta come un'edicola rinascimentale, con frontone interrotto corinzio decorato in lamina d'oro e elementi allegorici barocchi sovrabbondanti, vasi e cornucopie.

Nel Ghetto Novo ci furono altre scuole minori, a misura domestica, come la Scuola Coanim, di barocca ricercatezza, la Scuola Luzzatto, luogo di studio, e la Scuola Mesullanim, un oratorio. Il Ghetto Vecchio era la zona di un'antica fonderia, collegata al Ghetto Novo da un ponte, affidata nel 1541 dalla Serenissima agli Ebrei levantini e, dal 1589, anche agli Ebrei ponentini. Questo settore fu delimitato da mura e, per rendere maggiore l'isolamento, anche le finestre comunicanti con l'esterno e le porte degli alloggi dei cristiani che davano sul ghetto furono murati.

A differenza del Ghetto Novo, che era un settore della città specializzato e diviso, il Ghetto Vecchio era integrato nel tessuto

urbano, distinguibile soltanto dall'altezza di alcuni edifici.

Le sinagoghe del Vecchio Ghetto sono la Scola Ponentina e la Scola Levantina.

La Scuola Spagnola o Ponentina, di fondazione tardo-cinquecentesca, probabilmente databile al 1584, raccoglieva ebrei e marrani di origine spagnola approdati a Venezia; di dimensioni ridotte, la sala di culto confinava con abitazioni private. Presenta uno dei vani più belli dell'architettura ebraica e sembra suggerire un intervento del Longhena<sup>11</sup>; la Bimah, barocca, a guisa di piccolo palcoscenico con sipario, rievoca l'altare del Bernini in San Pietro. L'ellisse del matroneo collega i due fulcri<sup>12</sup>.

L'Aron è un arco coronato da un frontone triangolare retto da due colonne corinzie striate, con altre due più esterne, l'attico è formato da un frontone curvilineo spezzato sul quale si impostano le Tavole della Legge; la data di esecuzione o forse di modifica del manufatto, 1755, è incisa sull'anta dell'Aron.

L'elemento scenico caratterizza questa sinagoga ed è riconducibile ad una precisa volontà di identità ascrivibile al facoltoso gruppo di ebrei di Ponente.

Le porte del Ghetto furono demolite nel 1797, ma fu solo con il 1818 che agli ebrei fu concesso il regime giuridico di "cittadini onorari", smentito qualche anno da altri vincoli e interdizioni; dal punto di vista urbanistico le miglierie degli edifici, i riattamenti, le modifiche degli edifici del ghetto tardarono di

qualche decennio rispetto alle attività edilizie che caratterizzarono la stagione napoleonica. Le attitudini igieniste provocarono la demolizione già nel 1834 di un primo gruppo di edifici di sei piani, i cui proprietari si erano trasferiti fuori dal ghetto; furono talvolta gli stessi proprietari insieme all'amministrazione comunale a chiedere ampliamenti degli spazi comuni e delle strade. In ogni caso i lavori di restauro o puntellamento statico degli edifici si protrassero sin oltre il 1850, con svuotamenti, trasformazioni e ammodernamenti immobiliari.

### 1.2 Le Sinagoghe di Padova

Padova vanta un insediamento ebraico molto antico: i primi ebrei emigrarono dall'Italia centrale nel 1289, si integrarono con la popolazione e divennero proprietari di immobili, pur rimanendo numericamente esigui almeno fino al 1380, anno in cui le favorevoli condizioni applicate dai Da Carrara, signori di Padova, attrassero un cospicuo numero di correligionari.

Con la dominazione veneziana (1405) la situazione per gli ebrei peggiorò: gli interessi applicati dai banchi di prestito furono calmierati e fu impedito il possesso degli immobili, imponendo la vendita degli stessi entro un termine di due anni. Padova ospitava però l'unica università europea in cui gli ebrei potessero conseguire la laurea e fra il 1517 e il 1721 si laurearono a Padova ben 229 medici

ebrei.

Il ghetto fu istituito nel 1604, ottantotto anni dopo il Ghetto Veneziano, in seguito ad un'accesa trattativa concordata da quattro deputati eletti dalla comunità ebraica, che riuscirono comunque a conservare e includere nell'area le due sinagoghe già esistenti. Le attività commerciali si mantennero vive anche dopo l'istituzione del Ghetto e nel 1615 si contavano in Ghetto 64 botteghe, ben rifornite e concorrenziali rispetto ai commercianti cristiani.

Nel 1797 i francesi entrarono a Padova e abbatterono le porte del Ghetto; dopo pochi mesi gli austriaci subentrarono e ripristinarono alcune limitazioni per la popolazione ebraica. Fra il 1797 e il 1813 Padova passò cinque volte fra francesi e austriaci con tentativi di liberalizzazione delle attività economiche e limitazioni ai diritti civili. La situazione si mantenne instabile fino al 1818, anno in cui una circolare dell'Imperial Regio Governo ufficializzò l'abolizione dei ghetti e sancì la parità giuridica fra tutti i sudditi, se pur con interdizione ai pubblici uffici. Nei tempi successivi la situazione lentamente si deteriorò e nuove interdizioni, fra cui quella particolarmente gravosa all'esercizio delle professioni di avvocato e notaio, posero limitazioni che furono superate solo nel 1866, anno di aggregazione al Regno d'Italia.

Tre erano le sinagoghe del Ghetto: una "todesca", una italiana e una spagnola, oltre

ad un oratorio privato, la "scolla Cattellana".

La fondazione della sinagoga di rito tedesco risale all'inizio del XVI secolo: la sala completata nel 1682 era una delle più grandi del Veneto, seconda solo alla sinagoga spagnola di Venezia, con 16 metri di lunghezza, 12 metri di larghezza e 15 metri di altezza, Bimah al centro della sala e l'Aron ha qodesh in marmi policromi e stucchi con 4 colonne corinzie. Motivo dominante era la finestra ad arco con chiave di volta<sup>13</sup>.

Profonde furono le trasformazioni ottocentesche: la sinagoga italiana fu infatti restaurata nel 1831 e poi fra il 1860 e il 1863, mentre quella tedesca fu sottoposta a modifiche nel 1857, con l'apertura di un accesso diretto dalla strada e con l'inserimento di uno scalone monumentale.

Nel 1892 si decise di unificare i riti, utilizzando la sinagoga di via delle Piazze, di rito tedesco, destinando la sinagoga italiana a sala conferenze e abbandonando la sinagoga spagnola. La sinagoga fu incendiata nel 1943, rimanendo poi per molti anni in disuso.

Già in questa fase si assiste ad un precoce riuso di sinagoga: la vicenda padovana fu singolare per molti versi, fra cui l'unificazione dei riti, ma sin dal 1892 una sinagoga fu adibita a sala conferenze.

La sinagoga spagnola, attivata nel 1617 per iniziativa dell'abbinata famiglia Marini, rimase in uso sino al 1892.

Nel 1945 la comunità ebraica, ridotta a 200

persone dopo le deportazioni, rimise in funzione la sinagoga di rito italiano, mentre gli arredi della sinagoga spagnola furono inviati nel 1958 a Gerusalemme.

Dal 2015 la sinagoga di rito tedesca è stata recuperata e adibita a museo (Fig. 2); il matroneo è stato murato ma segnalato nella volumetria dalle cornici architettoniche. L'Aron fu trasferito nel 1960 nella sinagoga di Yad Eliabu di Tel Aviv.

La sinagoga italiana fu realizzata nel 1548 nella sala che divenne poi sinagoga spagnola nel 1617, trasferendosi nell'attuale sede agli inizi del XVII secolo. La sala è lunga 18 metri per 7 di larghezza con Aron e Bimah che si fronteggiano: l'arredo risale al 1680. L'Aron con porta in legno scolpito e dorato è contenuto in una struttura architettonica a marmo policromo con quattro colonne corinzie e timpano spezzato. La Bimah, a doppia scala e baldacchino ottagonale, è in legno e si dice fosse proveniente da un platano dell'Orto Botanico divelto da un uragano<sup>14</sup>.

Nell'articolata vicenda padovana si devono evidenziare un singolare interscambio fra i templi di culto in uso ai diversi riti, un precoce riuso di una sinagoga come sala conferenze e il trasferimento in Israele di ben due Aronoth, fenomeno meritevole di attenzione, come si vedrà a breve.

### 1.3 Le sinagoghe di Verona

La prima notizia attendibile di una sinagoga

a Verona risale al 1539, anno in cui nel registro della comunità ebraica si riferisce del pagamento di un affitto per un luogo di culto; fra il 1599 e il 1600 botteghe, case degli ebrei e sinagoga si trasferirono nel Ghetto. A fine agosto 1599 fu acquistata dalla stessa Università degli ebrei la *Casa Tonialle* da adibire a tal scopo: la comunità assunse una nuova consapevolezza di definitiva sistemazione grazie all'acquisto. L'inaugurazione della sinagoga di rito tedesco avvenne il 17 gennaio 1600, data considerata di istituzione ufficiale del ghetto.

Nel 1776 fu compiuto un rilievo del ghetto da parte del perito Antonio Pasetti<sup>15</sup>, per gli immobili che pagavano livello alla città<sup>16</sup>: è interessante notare che al piano terra vi erano allestite botteghe, e che gli edifici si innalzavano per 5 o 6 piani. La sinagoga ospitata nella Casa Tognali, "oratorio con volto e un solo piano soprastante" non era l'unica sinagoga a Verona: vi era anche un tempio di rito spagnolo, realizzato dalla comunità sefardita, che nel 1620 si insediò a Verona, ottenendo in un primo tempo autorizzazione temporanea all'insediamento previa rinuncia del rito sefardita.

Nel 1638 una nuova ondata più compatta di ebrei spagnoli, culturalmente ed economicamente influente, giunse a Verona da Venezia, ottenendo dalla comunità veronese la concessione di vivere separatamente con una propria sinagoga. Nel novembre 1655

giunse una nuova immigrazione dal Portogallo con un gruppo di ebrei che volevano insediarsi a Verona: il Doge, dopo attenta valutazione, affermò che non nutriva dubbi sull'origine portoghese e sull'appartenenza alla nazionalità ebraica del nuovo gruppo, motivo per cui al gruppo fu concesso di abitare a Verona<sup>17</sup>.

Sorse così, dopo la nuova ondata del 1655, il Ghetto Nuovo. Nel frattempo le immigrazioni di ebrei spagnoli e portoghesi proseguirono e le due comunità sefardite, dapprima acerrime nemiche, pian piano si amalgamarono fino a divenire un'unica comunità nel 1675. Scarse sono le notizie sulla sinagoga spagnola, posizionata nelle immediate vicinanze della Corte Spagnola, descritta come "singolare edificio a pilastri"<sup>18</sup>.

Nel 1863 la sinagoga di rito tedesco fu dichiarata inagibile per danni strutturali: una perizia attestava che i muri "erano in gran parte strapiombanti, e ridotti per vetustà sia per cattiva costruzione, ad uno stato di gran deperimento da ispirare il timore di una repentina caduta, pericolosa sia per gli inquilini che per i passanti"<sup>19</sup>.

I lavori, una volta selezionato il progetto da un'apposita commissione, furono avviati subito: al 26 agosto 1864 si attestava la presenza dei soli muri frontali e delle travature necessarie al sostegno delle case laterali del ghetto<sup>20</sup>. Il progetto vincitore elaborato dall'architetto Giacomo Franco<sup>21</sup> e dall'ingegnere Gaetano Mantovanelli<sup>22</sup> fu ritenuto un'"ottima scelta e



Fig. 2 La sinagoga tedesca di Padova ora sede del Museo Ebraico

correttezza dello stile, giusti i rapporti sì parziali che generali, grandioso e ben caratteristico tutto l'edificio, sicché meglio non potrebbe esprimere la destinazione sia dell'interno che dell'esterno"<sup>23</sup>.

Questa sinagoga rientra nelle sinagoghe dell'Emancipazione, essendo ben visibile, maestosa, dai caratteri che mirano a ricordare nell'immaginario comune il moresco, se pur con citazioni più dall'architettura romanica che dall'architettura islamica.

Il tempio si sviluppa lungo un'aula rettangolare, che ad una prima occhiata, non sembra differire di nulla dalla tipologia delle chiese cristiane: l'Aron Ha-Kodesh alle spalle della zona disposta per il rabbino, appoggiata al muro, è enfatizzata da una struttura a due braccia avvolgente l'Aron e terminante con tre semicolonne per ogni lato. La Bimah, per nulla maestosa o sfarzosa, doveva essere incastonata nel muro alla destra dell'Aron, sul lato lungo della pianta, ma ricorda un qualsiasi pulpito delle chiese cristiane, non essendo enfatizzata da particolari strutture architettoniche. Sfarzose secondo i progetti dovevano essere le decorazioni dell'aula, che nei piani superiori si dovevano librare in una serie di archi a tutto sesto sostenuti da esili colonne; una cupola a calotta ribassata avrebbe dovuto essere innalzata al di sopra della zona riservata ai fedeli. La costruzione non fu completata: la cupola non fu eseguita e alcune variazioni dovettero essere apportate

all'intero impianto.

Dal 1887 numerose furono le perizie compiute nel Ghetto, i cui edifici presentavano problemi di degrado statico e igienico; scartate le idee e i progetti di realizzare un politeama, così come una nuova sede per la locale Cassa di Risparmio, i lavori di demolizione del Ghetto furono avviati in tre fasi dal 1924 al 1928.

Nel corso delle fasi di abbattimento e risanamento della zona, anche l'impianto architettonico della sinagoga dovette essere modificato: l'architetto Ettore Fagioli<sup>24</sup> realizzò una nuova facciata su via Rita Rosani, di nuova apertura, impostò un nuovo vestibolo e innalzò una grandiosa volta a botte affrescata. L'effetto ottenuto fu quello di assimilazione della sinagoga ad una chiesa cristiana a direzione longitudinale.

La nuova facciata è simmetrica con ampio portale monumentale di accesso, semipilastri a sostegno di una trabeazione e di un timpano spezzato. Massicce paraste di bugnato rustico, motivi decorativi geometrici in bassorilievo, riquadri in bassorilievo conferiscono per imponenza e stile l'effetto di una sinagoga di impronta razionalista (Fig. 3). L'inaugurazione avvenne il 29 settembre 1929, dopo soli 16 mesi di lavori, con un grande risalto testimoniato dai giornali dell'epoca<sup>25</sup>.

Due sono gli aspetti da cogliere nella sinagoga veronese: la nuova imponente facciata novecentesca con gli interventi interni contemporanei, ma anche la vecchia facciata

ottocentesca, prospiciente via Quintino Sella, rispettata da Ettore Fagioli e pertanto conservata integralmente. Anche l'interno ripropone la stessa duplicità: decorazioni novecentesche si integrano con Aron e Bimah che hanno mantenuto le disposizioni ottocentesche.

## II. Il trasferimento degli arredi sacri e la ricostruzione di sinagoghe italiane in Israele

Uno degli aspetti di più difficile ricostruzione è rappresentato dal trasferimento di alcune sinagoghe in Israele: il trasferimento del Tempio di Conegliano Veneto<sup>26</sup> (Treviso) si configura come l'inizio di un'opera dalle ampie proporzioni.

Gli arredi furono donati dalla Comunità di Venezia nell'ottobre 1948, giunsero a Caifa nel 1951 e, grazie al contributo di 132 donatori, furono installati in una sala della scuola nel centro di Gerusalemme per essere aperto alla preghiera nel 1952<sup>27</sup>.

Il tempio di Conegliano fu concluso in sito nel 1719; il seicentesco Aron risale ad un altro oratorio di Conegliano, arricchito poi delle volute laterali e trasferito nel tempio ad inizio del '700. Nella sede di Gerusalemme fu mantenuta la disposizione originaria della sinagoga, cercando anche di ricreare l'ambiente e riproducendo le scritte che ornavano il tempio sulla base di alcune fotografie, se pur con alcune varianti: la Tevah fu collocata al centro della sala anziché all'estremità<sup>28</sup>.

Nel secondo dopoguerra molti furono i doni delle Comunità Italiane verso le comunità di Israele in una sorta di "raccolta di dispersi": l'obiettivo era che tutte le comunità italiane esistenti venissero rappresentate a Gerusalemme.

Con orgoglio Umberto Nahon contava sino al 1956 due templi completi e nove Aronoth Qodesh<sup>29</sup>, destinati alla terza fase della loro esistenza: la prima era stata al momento della forgiatura, la seconda fu quella della decadenza e dell'abbandono, la terza sarebbe stata quella della nuova vita, con nuova accensione delle luce perenne e nuova custodia dei rotoli della Torah.

Come accennato precedentemente, nel 1892 a Padova furono compiuti dei lavori di restauro e ampliamento nella Scuola Tedesca, con contestuale chiusura al pubblico del tempio Italiano e del tempio Spagnolo. Del tempio tedesco giunse in Israele l'Aron di stile barocco, in marmo e dal peso di 30 tonnellate (ripartite in ottantotto casse per il trasporto), con quattro colonne in marmo e vistoso festone superiore. Un incendio nel 1943 aveva distrutto la sinagoga, di cui sopravvisse unicamente l'Aron, incolume anche ai bombardamenti ed esposto per anni alle intemperie.

Gli arredi sacri dell'oratorio spagnolo di Padova furono destinati al gran Rabbinate d'Israele: si tratta di Aron con cancello in ferro battuto, Tevah con scalini e balastra, rivestimenti in legno dell'aula con panche e grate del matroneo.



Fig. 3 La sinagoga di Verona



Nel 1955 il Presidente della Comunità ebraica di Padova, Michelangiolo Romanin Jacur, imbarcò da Trieste centoquattro casse con colonne, architravi, porte, iscrizioni, cornici e graniti e altri ornamenti del tempio maggiore e dell'oratorio di rito spagnolo.

La questione del trasferimento in Israele di molti arredi sacri fu talora discussa, ma mai risolta: la giustificazione addotta è il ritrovamento per questi arredi di una propria identità e funzionalità, al di là delle ormai usuali norme del restauro e della tutela *in situ*. Franco Lattes ritiene a ragion veduta che l'estirpamento dalle radici storiche e geografiche renda arredi sacri e intere sinagoghe "feticci irrigiditi, ridotti a icona"<sup>30</sup>.

### III. Conclusioni e proposte

Secondo la concezione ebraica una sinagoga si installa nel territorio e assorbe parte di linguaggi del contesto, ma non si identifica totalmente nella cultura in cui è immersa: vi appartiene, ma nel contempo ne è estranea. Nelle maestose sinagoghe Ottocentesche, per lo più progettate da architetti non ebrei, si legge uno scarto rispetto alle piccole sinagoghe inserite e quasi nascoste nel tessuto urbano, alla ricerca di un linguaggio compositivo cui non è attribuibile uno stile univoco.

Le sinagoghe sono il prodotto materiale di contaminazioni culturali: ciascun edificio, allestimento, arredo è il risultato di un incontro tra esigenza di costruire e sapere costruttivo

delle maestranze locali. Gli arredi sono frequentemente trasferiti da una sinagoga all'altra senza riporre attenzione allo stile architettonico o alla storia: maggiore rilevanza si conferisce all'uso, non alla forma.

Non sono molto frequenti i casi di riutilizzo delle sinagoghe: la situazione più diffusa dei templi eretti in cittadine prive di comunità ebraiche locali è la chiusura dell'edificio, con un'apertura saltuaria affidata alle più vicine comunità ebraiche.

In alcuni casi, per lo più all'estero, gli edifici furono riconvertiti in musei.

Un esempio significativo di riutilizzo del tempio ebraico può essere quello di Essen (Germania), sinagoga divenuta *House of Jewish Culture*, dopo essere trasformata in sede del Museo del disegno industriale nel 1961, ed essere stata distrutta da un incendio nel 1979. Nel 1980 l'edificio fu convertito in un centro di documentazione con una mostra permanente sulla Resistenza e persecuzione; fra il 1986 e il 1988 la vecchia sinagoga fu restaurata per consentire l'esposizione di una mostra permanente sulla Vita Ebraica. Dagli anni 90 il tempio è divenuto sede di incontri culturali, di simposi, di rappresentazioni teatrali, di concerti, di mostre temporanee; si è in sostanza trasformato nuovamente in uno spazio polifunzionale, aperto alla città e alle sue necessità, preservando la propria identità di *Old synagogue* (Fig. 4).

Un altro esempio è offerto dalla sinagoga di

Berlino di Oranienburger Strasse: inaugurata nel 1866, eretta in sette anni di lavori e sufficientemente ampia da ospitare 3200 posti, fu la più ampia della Germania (Fig.5). In stile moresco, ispirata all'Alhambra di Granada, divenne un simbolo per la città intera, orgoglio della più moderna tecnologia edilizia. Distrutta parzialmente durante il Pogrom del novembre 1938, fu pesantemente bombardata nel 1943, con la parziale conservazione della facciata. Nel novembre 1988 la ricostruzione cominciò, con l'apertura di un Museo nel maggio 1995. Non fu interamente ricostruita la sinagoga vera e propria, ma sono comunque offerti gli elementi per ricostruire e approfondire la storia dell'edificio e della comunità ebraica locale.

Ritornando all'Italia, la regione del Veneto offre una buona varietà di sinagoghe di ghetto e di sinagoghe dell'Emancipazione, come si è visto.

Il turismo veneziano accoglie numerosi visitatori, con un tipo di turismo religioso di nicchia, con un gran numero di americani ed israeliani, che desiderano avvicinarsi al più antico Ghetto e al suo museo ebraico, che consente una visita guidata a tre sinagoghe a rotazione. Aperto al pubblico nel 1954, inizialmente su richiesta, il museo è ora affidato ad una cooperativa (Pierreci Codess Coopcultura) che si occupa della didattica per le scuole e delle visite guidate obbligatorie.

Il museo ebraico di Padova ha invece aperto i

battenti nel 2015: si tratta di una vivace realtà che si è insediata nell'ampia sinagoga tedesca, buon esempio di recupero di uno spazio religioso. Padova era stata infatti la prima città veneta a pensare ad una riconversione dei luoghi religiosi e la tradizione si è perpetrata nel 2015: la sala-museo polifunzionale, sede di incontri e conferenze, aula per la didattica e per le visite guidate ospita anche installazioni multimediali, che conducono il visitatore nell'antica città ebraica. Anche l'Aron è riprodotto virtualmente con una proiezione: l'originale fu trasferito nel 1960 nella sinagoga di Yad Eliabu di Tel Aviv.

La vera e propria sinagoga in uso è quella italiana, ora ospitata nell'aula che era della sinagoga spagnola: è variato il rito, ma è rimasta viva la funzione religiosa.

La sinagoga Veronese, restaurata fra il 1999 e il 2000, consente invece di cogliere alcuni spunti per imparare a leggere la grandiosità dell'Emancipazione ottocentesca fra le righe di una sinagoga novecentesca, di impianto razionalista. Nonostante l'accurato restauro e l'interessamento che ne è seguito, la sinagoga non è riuscita ad imporsi come elemento connotativo del centro storico veronese.

Il percorso tematico fra le città venete offrirebbe ad un potenziale visitatore l'indagine di numerosi aspetti dell'ebraismo e consentirebbe un approfondimento fra i diversi periodi storici che hanno segnato il Veneto.



Fig. 4 Essen, House of Jewish culture

Felice modello di riferimento è rappresentato dal Piemonte, coordinato dalla Comunità Ebraica di Torino, che non di rado accompagna turisti alla scoperta delle numerose sinagoghe preservate nel Piemonte: le comunità ebraiche collaborano per agevolare il percorso di visita. Alcune cittadine, come Carmagnola e Asti, hanno affidato l'apertura e la guida della visita ad alcune cooperative, che hanno formato guide specializzate nel mondo ebraico (ad es. Artefacta). Rari sono ormai i membri delle comunità che si rendono disponibili ad affiancare il visitatore nel percorso di conoscenza delle sinagoghe, ma la soluzione delle guide ben preparate ed esperte, se pur non di religione ebraica, ben si presta ai singoli casi.

Negli ultimi anni si assiste ad un maggiore interessamento nei confronti dell'ebraismo e dei suoi luoghi, evidente prova ne è l'afflusso di interessati nella giornata della cultura ebraica. Unire le sinagoghe venete in un percorso organizzato e coordinato consentirebbe al visitatore di cogliere numerosi aspetti delle varie età dell'ebraismo italiano: non solo Venezia può attrarre un turismo religioso e non, ma anche Padova e Verona. Gli approfondimenti che quest'anno si sono concentrati sulla Venezia Ebraica, con convegni, eventi, una mostra, pubblicazioni, non dovrebbero essere fine a se stessi: Venezia ha tutte le caratteristiche per essere centro propulsore per un ampliamento



Fig. 5 Berlino, Sinagoga di Oranienburger Strasse



degli studi, a favore di una conoscenza attenta e metodica, di un turismo consapevole che rispetti e approfondisca l'eredità culturale ebraica.

Note:

1. A. Luzzato, "Lo sviluppo della struttura sinagogale", in *Architettura e spazio sacro della modernità*, Milano, 1992, pp. 82-85
2. Le uniche comunità ebraiche che già godevano di diritti religiosi e politici erano Venezia e Trieste, cui le regole asburgiche avevano conferito l'emancipazione dal 1782. M. Toscano, "The Jews in Italy from the Risorgimento to the Republic", in *Gardens and ghettos. The art of Jewish Life in Italy*, ed. by V. B. Mann, University of California press, Oxford, England, 1989, pp. 25-43.
3. P. Caselli, "Spazio ebraico e ritualità", in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992, Roma, 1995, pp. 423-428
4. J. Pinkerfield, *The synagogues of Italy: their architectural development since the Renaissance*, 1954
5. A. Luzzato, "Lo sviluppo della struttura sinagogale", in *Architettura e spazio sacro nella modernità*, Milano, 1992, pp. 82-85
6. B. D. Cooperman- R. Curriel, *Il ghetto di Venezia*, Arsenale Editrice, Verona, 1990, pp. 29- 40
7. La bibliografia sui ghetti e le sinagoghe di Venezia è molto vasta; oltre ai libri già citati ricordo per i rilievi delle sinagoghe veneziane il saggio di Ugo Camerino, "I rilievi delle sinagoghe", in E. Concina- U. Camerino- D. Calabi, *La città degli Ebrei. Il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Marsilio, Venezia, 1991, pp. 159-200
8. In aggiunta a queste regole, un versetto del Libro dei Proverbi proclama che la sapienza viene emanata dai luoghi più alti della città, motivo per cui le necessità pratiche sembrano legarsi alla tradizione, evitando che possano essere innalzate abitazioni di altezza superiore a quella della sinagoga, che avrebbero impedito l'ingresso della luce. La luce nella simbologia ebraica rappresenta l'opera divina, la vita, la sicurezza e la pace.
9. Una successiva e radicale trasformazione fu compiuta nell'Ottocento, nel corso della quale per problemi statici la Bima fu allontanata dal centro e parzialmente ridotta per consentirne l'inserimento nel lato dell'aula.

10. È uno sporto murario tipico dell'architettura veneziana.

11. D. Cassuto, "Il vano architettonico della sinagoga barocca in Italia", in *Italia Judaica*, Atti del I convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Roma 1983, pp. 478-481
12. E. Concina- U. Camerino- D. Calabi, *La città degli Ebrei*, cit., p.130
13. S. Tuzzato, "Le trasformazioni edilizie nella storia della sinagoga Grande", in *Hakitwà. Il cammino della speranza. Gli Ebrei e Padova*, a cura di C. De Benedetti, Papergraf, Padova, 1998, pp. 75-95; S. Zaggia, "La sinagoga grande. Vicende storiche e architettura", in *Hakitwà. Gli Ebrei e Padova*, a cura di C. De Benedetti, Papergraf, Padova, 1998, pp. 59-74
14. M. Jona, *Il ghetto e i luoghi ebraici*, Il prato, Padova, 2015.
15. Antonio Pasetti nacque nel 1719 a Verona, lavorò a fianco di Adriano Cristofali ed ottenne dal 1765 al 1797 la carica di primo ingegnere all'Adige. La sua intensa attività con riguardo alle acque e alle strade della Città e del territorio trovò applicazione nella raccolta di piante di case e quartieri del 1766. Morì dopo il 1798. L. Camerlengo, "Antonio Pasetti", in *L'architettura a Verona nell'età della Serenissima (sec. XV- Sec. XVIII)*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1988, pp. 342-346.
16. Archivio di Stato di Verona (d'ora in poi ASVr), *Antico archivio del Comune*, Registro 387, Livellari del Ghetto con rilievo del ghetto, 1776.
17. A. Bonamini, *Gli ebrei in Verona durante il dominio Veneziano*, Tesi di Laurea in Storia, Facoltà di Lettere, Università degli studi di Padova, rel. Prof. R. Cessi, a.a. 1939-1940, pp. 77-80.
18. C. Roth, *La festa per l'istituzione del Ghetto a Verona*, in *La rassegna Mensile di Israel*, vol. III n. 1 (ottobre 1927), pp. 33-39, citazioni pp.34.
19. ASVr, Congregazione municipale d'Ornato, b. 1092, lettera del 5 febbraio 1864.
20. ASVr, Congregazione municipale d'Ornato, b. 1092, lettere del 5 agosto 1864 e 26 agosto 1864.
21. Franco Giacomo (1818-1895), nato a Verona si dedicò allo studio dell'architettura. In seguito all'unità nazionale si occupò prevalentemente di restauri della Verona medievale, (San Zeno, cappella Salerno in Santa Anastasia, Palazzo del Podestà, Palazzo della Prefettura). Negli anni 70 progettò il duomo di Lonigo e, poco dopo, l'ossario di Custoza. Dal 1871 gli fu assegnata la cattedra di architettura dell'Accademia di Belle Arti di Venezia. R. Scola Gagliardi, *Giacomo Franco architetto dell'800*, Banca Popolare di Cerea, Grafiche Fiorini, Verona 1989; G. Conforti, "Franco Giacomo", in *L'architettura a Verona dal periodo napoleonico all'età contemporanea*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1994, pp. 441-446.
22. Mantovanelli Gaetano (seconda metà dell'800), nato a Isola della Scala (Verona), divenne ingegnere civile nel 1858, si dedicò

principalmente allo studio della forza dell'acqua dell'Adige a fini industriali. P. Rigoli, "Mantovanelli Gaetano", in *L'architettura a Verona dal periodo napoleonico all'età contemporanea*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1994, p. 463

23. C. Scipione, "Del nuovo Tempio Israelitico in Verona", in *Il Corriere Israelitico*, 1 settembre 1864, III (5), p.155-156
24. Ettore Fagioli (1884-1961), laureato in Architettura a Milano, fra il 1911 e il 1913 assunse un incarico alla Soprintendenza ai Monumenti di Verona, Mantova e Cremona, sotto la direzione di Alessandro da Lisca. Nel 1913 iniziò la sua attività di scenografo per gli spettacoli estivi dell'Arena; innumerevoli sono i suoi contributi per la città di Verona; si possono citare a titolo esemplificativo il garage Fiat, il Palazzo delle Poste, il Ponte della Vittoria, il restauro di Castelvecchio, la Casa della Gioventù Italiana, oltre a numerose abitazioni. Il suo operato si diffuse però anche al di fuori della città di Verona. Cfr. R. Bossaglia, *Ettore Fagioli*, Quaderni del Centro Studi e Archivio della Comunicazione dell'Università di Parma, Parma 1984; Maristella Vecchiato, *Verona nel Novecento, opere pubbliche, interventi urbanistici, architettura residenziale dall'inizio del secolo al ventennio (1900-1940)*, La Grafica Editrice, Verona, 1998 e bibliografia ivi citata
25. L'Arena 24 settembre 1929, 29 settembre 1929, 30 settembre 1929, 1 ottobre 1929
26. Dal tardo Cinquecento la comunità di Conegliano fu demograficamente, culturalmente e socialmente la più importante del Veneto settentrionale, del Friuli veneto (attuali province di Pordenone e Udine) e del Tirolo Meridionale (Province di Bolzano e Trento). Un tempio fu concesso a partire dal 1479 e la cittadina fu polo di attrazione sociale e religiosa, raggiungendo il picco demografico nel 1766, con 69 ebrei. Nel 1675 fu realizzato il ghetto. G. Tomasi-S. Tomasi, *Ebrei nel Veneto orientale. Conegliano, Ceneda e insediamenti minori*, La Giuntina, Firenze, 2012
27. M.A. Piattelli, "The origins of the Italian Synagogue and the Hevrat Yehudè Italia Lif'ulà Ruhanit", in *The Italian Jewish cultural centre in the hearth of Jerusalem*, ed. by Bonfil R., Israel, 2014, pp. 41-52
28. U. Nahon, "Batte Keneseth d'Italia in Israele", in *Saggi sull'ebraismo italiano. Scritti in memoria di Sally Mayer (1875-1953)*, Fondazione Sally Mayer, Gerusalemme, 1956, pp. 259-277
29. Ibidem
30. F. Lattes, "Le sinagoghe: frammenti di storie ebraiche in Piemonte", in *Musei ebraici in Europa: orientamenti e prospettive*, a cura di F. Bonilauri-V. Maugeri, Electa, Milano, 1998, pp. 103-111

**Bibliografia:**

Bonamini A., *Gli ebrei in Verona durante il dominio Veneziano*, Tesi di Laurea in Storia, Facoltà di Lettere, Università degli studi di Padova, rel. Prof. R. Cessi, a.a. 1939-1940, pp. 77-80

Bossaglia R., *Ettore Fagiuoli*, Quaderni del Centro Studi e Archivio della Comunicazione dell'Università di Parma, Parma 1984

Camerino U., *"I rilievi delle sinagoghe"*, in E. Concina- U. Camerino- D. Calabi, *La città degli Ebrei. Il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 159-200  
Camerlengo L., *"Antonio Pasetti"*, in *L'architettura a Verona nell'età della Serenissima (sec. XV- Sec. XVIII)*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1988, pp. 342-346

Caselli P., *"Spazio ebraico e ritualità"*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992, Roma, 1995, pp. 423-428

Cassuto D., *"Il vano architettonico della sinagoga barocca in Italia"*, in *Italia Judaica*, Atti del I convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Roma 1983, pp. 478-481

Concina E.- Camerino U.- Calabi D., *La città degli Ebrei*, cit., p.130  
Cooperman B. D. - Curiel R., *Il ghetto di Venezia*, Arsenale Editrice, Verona, 1990, pp. 29-40

Jona M., *Il ghetto e i luoghi ebraici*, Il prato, Padova, 2015

Lattes F., *"Le sinagoghe: frammenti di storie ebraiche in Piemonte"*, in *Musei ebraici in Europa: orientamenti e prospettive*, a cura di F. Bonilauri-V. Maugeri, Electa, Milano, 1998, pp. 103-111

Luzzato A., *"Lo sviluppo della struttura sinagogale"*, in *Architettura e spazio sacro della modernità*, Milano, 1992, pp. 82-85

Nahon U., *"Batte Keneseth d'Italia in Israele"*, in *Saggi sull'ebraismo italiano. Scritti in memoria di Sally Mayer (1875-1953)*, Fondazione Sally Majer, Gerusalemme, 1956, pp. 259-277

Piattelli M.A., *"The origins of the Italian Synagogue and the Hevrat Yehudè Italia Lif'ulà Ruhanit"*, in *The Italian Jewish cultural centre in the hearth of Jerusalem*, ed. by Bonfil R., Israel, 2014, pp. 41-52

Pinkerfield J., *The synagogues of Italy: their architectural development since the Renaissance*, 1954

Rigoli P., *"Mantovanelli Gaetano"*, in *L'architettura a Verona dal periodo napoleonico all'età contemporanea*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1994, p. 463

Roth C., *La festa per l'istituzione del Ghetto a Verona*, in *La rassegna Mensile di Israel*, vol. III n. 1 (ottobre 1927), pp. 33-39, citazioni pp.34

Scipione C., *"Del nuovo Tempio Israelitico in Verona"*, in *Il*

*Corriere Israelitico*, 1 settembre 1864, III (5), p.155-156

Scola Gagliardi R., *Giacomo Franco architetto dell'800*, Banca Popolare di Cerea, Grafiche Fiorini, Verona 1989

G. Conforti, *"Franco Giacomo"*, in *L'architettura a Verona dal periodo napoleonico all'età contemporanea*, a cura di P. Brugnoli- A. Sandrini, Banca Popolare di Verona, Verona, 1994, pp. 441-446

Tomasi G.- Tomasi S., *Ebrei nel Veneto orientale. Conegliano, Ceneda e insediamenti minori*, La Giuntina, Firenze, 2012

Toscano M., *"The Jews in Italy from the Risorgimento to the Republic"*, in *Gardens and ghettos. The art of Jewish Life in Italy*, ed. by V. B. Mann, University of California press, Oxford, England, 1989, pp. 25-43

Tuzzato S., *"Le trasformazioni edilizie nella storia della sinagoga Grande"*, in *Hakitwà. Il cammino della speranza. Gli Ebrei e Padova*, a cura di C. De Benedetti, Papergraf, Padova, 1998, pp. 75-95

Vecchiato M., *Verona nel Novecento. opere pubbliche, interventi urbanistici, architettura residenziale dall'inizio del secolo al ventennio (1900-1940)*, La Grafica Editrice, Verona, 1998

Zaggia S., *"La sinagoga grande. Vicende storiche e architettura"*, in *Hakitwà. Gli Ebrei e Padova*, a cura di C. De Benedetti, Papergraf, Padova, 1998, pp. 59-74

**Fonti Archivistiche:**

Archivio di Stato di Verona (d'ora in poi ASVr), *Antico archivio del Comune*, Registro 387, Livellari del Ghetto con rilievo del ghetto, 1776

ASVr, *Congregazione municipale d'Ornato*, b. 1092, lettere del 5 febbraio 1864, del 5 agosto 1864 e 26 agosto 1864