

# A

Aisu International  
Associazione Italiana  
di Storia Urbana

# SU

# CITTÀ CHE SI ADATTANO?

# ADAPTIVE CITIES?

**4** TOMI  
BOOKS | **3**

INSIGHTS

4

# CITTÀ CHE SI ADATTANO? ADAPTIVE CITIES?

a cura di  
edited by

Rosa Tamborrino

1

Adattabilità o incapacità adattiva di fronte al cambiamento  
*Adaptability or Adaptive Inability in the Face of Change*

a cura di / edited by Cristina Cuneo

2

Adattabilità in circostanze ordinarie  
*Ordinary Conditions Adaptability*

a cura di / edited by Chiara Devoti, Pelin Bolca

3

Processi urbani di adattamento e resilienza tra permanenza e precarietà  
*Urban Processes of Adaptation and Resilience Between Permanence and Precariousness*

a cura di / edited by Andrea Longhi

4

Strategie di adattamento e patrimonio critico  
*Adaptive Strategies and Critical Heritage*

a cura di / edited by Rosa Tamborrino

# **CITTÀ CHE SI ADATTANO? ADAPTIVE CITIES?**

TOMO  
BOOK

3

**PROCESSI URBANI  
DI ADATTAMENTO E RESILIENZA  
TRA PERMANENZA E PRECARIETÀ**

**URBAN PROCESSES OF ADAPTATION  
AND RESILIENCE BETWEEN  
PERMANENCE AND PRECARIOUSNESS**

a cura di  
edited by

**Andrea Longhi**

COLLANA EDITORIALE / EDITORIAL SERIES  
Insights

DIREZIONE / EDITORS

Elena Svalduz (Presidente AISU / AISU President 2022-2026)

Massimiliano Savorra (Vice Presidente AISU / AISU Vice President 2022-2026)

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Pelin Bolca, Alfredo Buccaro, Donatella Calabi, Giovanni Cristina, Cristina Cuneo, Marco Folin, Ludovica Galeazzo, Emanuela Garofalo, Paola Lanaro, Andrea Longhi, Andrea Maglio, Emma Maglio, Elena Manzo, Luca Mocarrelli, Heleni Porfyriou, Marco Pretelli, Fulvio Rinaudo, Massimiliano Savorra, Donatella Strangio, Elena Svalduz, Rosa Tamborrino, Ines Tolic, Stefano Zaggia, Guido Zucconi (Organi di governo AISU / AISU Committees 2022-2026)

*Città che si adattano? / Adaptive Cities?*  
a cura di / edited by Rosa Tamborrino

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE TESTI / GRAPHIC DESIGN AND LAYOUT  
Luisa Montobbio

Aisu International 2024

DIRETTRICE EDITORIALE / EDITORIAL DIRECTOR

Rosa Tamborrino



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> o spedisci una lettera a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA. Citare con link a: <https://aisuinternational.org/collana-proceedings/>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA. Please quote link: <https://aisuinternational.org/en/collana-proceedings/>

Prima edizione / First edition: Torino 2024

ISBN 978-88-31277-09-9

AISU international

c/o DIST (Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio)

Politecnico di Torino, viale Pier Andrea Mattioli n. 39, 10125 Torino

<https://aisuinternational.org/>

# STORICITÀ E TRASCENDIMENTO. CATEGORIE IN TENSIONE PER IL RIUSO ADATTIVO DEL PATRIMONIO RELIGIOSO

CARLA DANANI

## Abstract

*There are no right answers to wrong questions. Therefore, at first the text aims to highlight the complexity of the theme “adaptive reuse of dismissed or underused religious heritage” and the right topics to deal with it. The paper develops in three directions: it underlines the relevance of some – often unconsidered – ontological assumptions, then it focuses on the contemporary context, and finally it highlights the non-reducibility of places to mere scenographies. In this way it attempts to offer a framework within which to think about concrete cases and take responsibility for transformation decisions.*

## Keywords

*Ontology, religion, place, heritage, re-use*

## Introduzione

Al tema del “riuso adattivo del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato” va riconosciuta una complessità in cui si articolano diverse dimensioni. Il testo intende in primo luogo porre l’attenzione su questo aspetto e provare a dipanarlo, pur non esoneandosi dall’individuazione di una prospettiva propositiva e dal correlativo impegno a giustificarla. Il lavoro si articola in tre direzioni: una considerazione della rilevanza dei presupposti ontologici del discorso – spesso irriflessi; una focalizzazione sul contesto contemporaneo – in cui la questione del riuso viene a porsi e quindi va compresa; la messa in luce della non riducibilità dei luoghi a mere estensioni o scenografie. In questo modo tenta di offrire dei riferimenti concettuali all’interno dei quali, di volta in volta, pensare i casi concreti, nella loro singolarità, e assumersi la responsabilità di decisioni non improvvisate né stereotipate.

## Un’attenzione preliminare: la performatività dei presupposti ontologici

La complessità della questione “riuso adattivo del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato” è in primo luogo ontologica: essa va colta e considerata preliminarmente a qualsiasi tentativo di individuare soluzioni applicative.

I presupposti che riguardano “cosa esiste” e la natura di ciò che esiste – aspetti ontologici e metafisici, appunto – esercitano infatti una forza normativa nei processi di elaborazione dei significati dell’esperienza, anche qualora siano irriflessi. Pur presentandosi sotto forma di semplici proposizioni descrittive, e non di norme da osservare, quei presupposti esercitano una forza performativa, costituendosi come elementi essenziali del paradigma che orienta il modo di abitare la terra e il mondo. Gli enunciati descrittivi sono solo apparentemente irrilevanti sul piano della regolazione dei comportamenti: di fatto esercitano una significativa, seppur tacita, normatività [Mortari 2020]. Le affermazioni che, nell’intenzione di chi le proferisce, vorrebbero essere solamente descrittive, insomma, sono invece sempre più-che-descrittive, e l’ontologia che vi si esprime è tutt’altro che neutrale, sia dal punto di vista epistemologico sia etico e politico.

Da un lato un certo intendere “come le cose stanno” indirizza l’agire secondo una determinata prospettiva, dall’altro ogni considerazione circa ciò che sia bene e ciò che sia male fare non può che riferirsi ad un certo credere “come le cose stanno”. In questo senso l’essere, ovvero appunto “come le cose stanno” – che pure è sempre, in verità, “come si pensa che le cose stiano” – ha una propria intrinseca performatività. È ciò che si riscontra, ad esempio, con effetto regressivo-conservativo, nel fenomeno delle cosiddette “preferenze adattive”: sistemi di anticipazione in cui è appunto una certa lettura del dato, la situazione di fatto, a provocare un adattamento che costruisce il futuro, influenzando motivazioni e propositi, impedendo di vedere tutte le effettive potenzialità esistenti [Elster 1979, 1983].

Non si sta affermando che l’adesione a una tesi ontologica abbia in modo meccanico la forza di innescare un certo comportamento, ma che le descrizioni non sono neutrali, sono connesse a cornici interpretative e in qualche modo selezionano e ordinano, possono lasciare ciechi nei confronti di alcuni fenomeni oppure farli emergere: contengono aperture o chiusure di mondo, progetti impliciti che indirizzano a orizzonti d’azione mentre ne inibiscono altri. Il comportamento sia di una persona sia di una comunità, allora, è correlato non solo con la formulazione esplicita, tematica, di codici o norme, ma con lo sviluppo di una certa disposizione nei confronti dell’esperienza, orientata in una certa direzione anche sulla base di precomprensioni che riguardano la natura di ciò che si esperisce, e del linguaggio in cui queste sono intese, comunicate, espresse.

Una ontologia dell’estraneità, ad esempio, che intenda l’essere umano come una soggettività in una relazione meramente oggettuale con il mondo, comporta pratiche e modi di fare esperienza centrati su una sostanza idealmente indipendente, seppure interessata a trovare poi composizioni utili con ciò che è esterno. Una tale impostazione non può che orientare il metodo di indagine e le iniziative nei confronti del mondo in senso atomistico e disgiuntivo. Una ontologia della relazionalità, di contro, secondo la quale le relazioni sono tanto reali quanto gli elementi tra cui intercorrono, e che comprende l’umano come un essere che vive di un involupamento costitutivo con il mondo, ha una postura di indagine e d’esperienza attenta sia alle singolarità sia alle relazioni che le costituiscono, è interessata anche alle connessioni fra le relazioni, alle diverse dinamiche di trasformazione nel tempo, ai nessi di reciproco intreccio.

Si tratta, quindi, di non trascurare come ovvie le precomprensioni ontologiche in gioco, che – spesso rimanendo presupposto implicito – fanno da sfondo all’indagine e ne costituiscono la cornice: esse vanno pensate, interrogate, messe in gioco nell’esperienza, fino ad essere disponibili a rivederle, a farle giocare contro sé stesse [Gadamer 1960]. Wittgenstein metteva sull’avviso del rischio, sempre incombente, che un’immagine possa tenerci prigionieri.

## Stare nella complessità

Di che cosa, quindi, ci si sta occupando quando si tratta del “riuso adattivo del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato”? Il tema si specifica nel convergere di termini dal significato “denso” in quell’aggettivo che funge da medio qualificante – “religioso” – su cui, infine, si deve porre specificatamente l’attenzione. Si può quindi, in primo luogo, tentare di illustrarne lo spessore, per meglio comprendere la complessità della pratica cui essi rinviano e che si tratta di interrogare rispetto agli opportuni criteri di orientamento.

Quando si parla di “riuso”, ad esempio, sotto l’apparente banalità del termine si fa riferimento a modalità d’azione differenti. In primo luogo la radice della parola rinvia a due diverse intenzionalità, che il latino esprimeva con i verbi *uti* e *frui*. Agostino d’Ippona (ma lo si ritrova anche in Seneca) codifica la distinzione qualificando *uti* come l’utilizzare che serve ad altro, e *frui* come il godere di qualcosa che vale per sé e non solo per la sua utilità strumentale [Agostino d’Ippona 1989]. Poiché per lui l’unica realtà che può essere amata per sé stessa è Dio, tutte le altre possono essere oggetto di amore in quanto a Dio rinviano: ne consegue una lettura articolata dell’ordine dei fini, nel rilievo di una pluralità di “valori” – cioè realtà che custodiscono la qualità dell’esser buono – che articola una dialettica tra *uti* e *frui* in cui essi non sono lasciati separati e le entità del mondo non sono ridotte a meri “utilizzabili” (per usare un’espressione di Heidegger, che riprese e discusse la distinzione tra *uti* e *frui* [Heidegger 1995]). I possibili modi di intendere il ri-uso vanno quindi problematizzati, nella filigrana di mezzi e fini che si tessono depositandosi nel mondo [cfr. anche Fusco Girard 2018, sul tema dei “valori intrinseci”].

In essa entra in gioco, peraltro, anche la dimensione temporale, suggerita dal prefisso: che richiama a una precedenza di attività e la riferisce al presente, segna un’interruzione mentre la inserisce in un orizzonte di ripresa. Si può pensare di ri-usare, ovvero usare diversamente o ricominciare ad usare, solo ciò che già prima lo era. Si ha a che fare, quindi, con un’anteriorità di pratiche dall’intenzionalità anche differente (nella possibile dialettica dell’*uti* e del *frui*) e con ciò che esse hanno depositato, lasciato non solo come traccia –ovvero come riferimento a ciò che è passato – ma forse anche come debito, ovvero come consegna [Ricoeur 2000].

Un riuso può cercare di prescindere del tutto da qualsiasi considerazione di preesistenza, oppure essere “adattivo”. Di per sé l’aggettivo suggerisce un riferimento: si adatta qualcosa a qualcosa. Implica, in verità, un duplice livello di rinvio, per poter valutare come più o meno adatto l’adattamento: un termine *de facto*, specifico e determinato, ma anche una cornice di misura *de jure*. A definire quest’ultima rientrano le ragioni del

ri-uso: che a propria volta possono essere diversamente fondate. Esse possono stare, ad esempio, nel rilievo di condizioni ambientali nuove, che si ritiene esigano dei cambiamenti, oppure in una trasformazione dell'orizzonte ideale.

In ogni caso, il ri-uso adattivo è un "di nuovo"-uso che non sempre implica funzioni del tutto differenti da quelle già praticate, alle quali appunto talvolta si torna dopo interruzioni di tipo totale o parziale: ci si può accorgere che è diventato di nuovo praticabile un uso precedente (nell'ordine dell'*uti* o del *frui*) e nello stesso tempo eventualmente aggiornarlo nelle modalità di accesso oppure di gestione.

Come suggerisce Florenskij mettendo in luce la dinamica della prospettiva rovesciata [Florenskij 1919], si può provare inoltre a pensare l'"adattamento" secondo una duplice direzione di movimento intenzionale: da un lato prendendo le mosse da ciò che si tratta di adattare, considerandolo come fulcro del ripensamento sulla cui base mediare la novità delle condizioni, dall'altro procedendo invece da queste per interpretare il ripensamento. Si tratta di un fecondo esercizio di sguardi multiprospettici, reciprocamente interpretantisi, che nella vicendevole interrogazione può sia svelare potenzialità inedite di ciò che si tratta di adattare, sia mettere in luce aspetti delle condizioni date che resterebbero altrimenti disattesi. Ridurre la considerazione ad uno solo dei due movimenti fa incorrere nel rischio di una patologia dell'eccesso o del difetto, nella conservazione come nella trasformazione: a suggerire come mediare la duplice mediazione è la specificazione che riguarda il primo polo.

Il termine patrimonio, infatti, è tutt'altro che neutrale: rinvia esplicitamente a un riconoscimento di valore. Qualcosa merita di essere apprezzato, consegnato, preservato, valorizzato. Da qui la parola "patrimonializzazione" (*heritagisation, heritage-making, patrimonialisation...*), che dice, appunto, del processo attraverso il quale luoghi, strutture e cimeli che costituiscono dapprima memoriali spontanei vengono poi appropriati e intesi, ad esempio, come veicoli per la creazione di autenticità storica [Milošević 2017]. Si tratta di un processo radicato in un presente storico, rivolto non tanto al passato quanto orientato verso il futuro. Thoms Coomans [Coomans 2019, 74 trad. mia] parla infatti del «processo attraverso il quale un edificio, un sito, un oggetto o una pratica immateriale vengono gradualmente considerati patrimonio» e, in specifico, rispetto alle chiese, osserva che «si basa sul passaggio dal valore spirituale sacro della religione al valore culturale sacro del patrimonio, che non sono antitetici ma parzialmente sovrapposti e complementari». Il valore culturale può articolarsi in diverse dimensioni: ad esempio simbolica, affettiva, sociale, architettonica, storica, e sostenersi sia su elementi materiali quanto immateriali.

Quando si parla di "patrimonio religioso" la questione relativa al riuso del dismesso o sottoutilizzato viene a riguardare entità mobili e immobili, non solo materiali, che a ben vedere hanno una specifica pertinenza con la religione: nel senso non semplicemente di averla ad oggetto o farvi riferimento (un testo scientifico, ad esempio, non lo si qualifica come patrimonio religioso solo perché, per quanto rilevante, ha ad oggetto la religione), ma sono modi della sua espressione storica. Non si tratta solo di luoghi o oggetti di culto liturgico, di devozione o pellegrinaggio, ma anche di ciò che riguarda la religione nelle diverse pratiche sociali in cui esplicita (assistenziali, educative, formative...). Peraltro

non ci si riferisce tanto ad aspetti proprietari e gestionali, che possono essere in capo a soggetti diversi da una istituzione religiosa o da un'autorità ecclesiastica: il culto può essere officiato nell'edificio di una multinazionale, così come un museo gestito dallo stato può ospitare arredi sacri, ma in entrambi i casi si potrà parlare di "patrimonio religioso". Che cosa, a propria volta, sia da considerare come "religione", dipende dall'orizzonte culturale di sfondo all'interno del quale si esercita la definizione. Può anche accadere un conflitto delle interpretazioni e una credenza, che pure si autointerpreta come religiosa, non essere riconosciuta come tale da altre componenti di un certo contesto socio-culturale, venendo piuttosto classificata come superstizione, fantasticheria, o visione magica: quello che, dal suo punto di vista, sarebbe il proprio patrimonio religioso, non otterrebbe a livello sociale complessivo un tale riconoscimento. Non solo, una società che non riconoscesse alcuna sensatezza e legittimità alla questione religiosa non individuerrebbe un certo patrimonio come religioso, ma farebbe tutt'al più rientrare certi elementi materiali o immateriali nella sfera più ampiamente culturale o storica.

Qualificare un certo patrimonio come dismesso o sottoutilizzato sembra di meno complicata interpretazione. Si dice dismesso, in generale, qualcosa che non è più in uso da un certo lasso di tempo, e sottoutilizzato quando l'uso permane ma è parziale rispetto al complesso delle attività per cui era stato previsto.

Per quanto riguarda il patrimonio religioso, e in specifico le chiese, si può rilevare che c'è una certa tradizione di discussione riguardo alla "riduzione delle chiese all'uso profano" [Malecha 2019], riflessione che si è poi ampliata nella considerazione complessiva della gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici: ne è testimonianza, ad esempio, un importante convegno internazionale che si è tenuto nel novembre 2018 alla Pontificia Università Gregoriana a Roma, promosso dalla stessa con il Pontificio Consiglio della Cultura (Città del Vaticano) e la Conferenza Episcopale Italiana (Ufficio nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto). Il convegno è nato dalla sensibilità di queste istituzioni verso la nuova situazione a cui la religione, in specifico qui quella cristiana, si trova oggi: «la crescente secolarizzazione della società occidentale, il relativo calo della pratica liturgica e la scarsità di vocazioni sacerdotali, la questione della chiusura di chiese al culto, sia in ambiente urbano per l'abbondanza di edifici, sia in ambiente rurale per lo spopolamento delle campagne e la carenza di presbiteri stabili» [Moreira Azevedo 2019, 11]. Come si evince da tali considerazioni, diverse possono essere le cause di dismissioni o di sottoutilizzo, e indagarle è di primaria importanza anche per comprendere quali siano le condizioni che consentono, suggeriscono, inducono al riuso, e secondo quali modalità.

## Leggere il contemporaneo: religioni e spazio pubblico

Se ogni progetto di riuso adattivo sembra, quindi, dover avere un proprio cespite generativo nella lettura delle condizioni di contesto in cui sorge, e nel loro inserimento in un orizzonte d'attesa che invita a nuove forme di *uti* e *frui*, trattare il patrimonio religioso richiede, come si è detto, di interpretarlo anche rispetto alle diverse sensibilità per questa specifica dimensione e ai modi dell'esperienza da cui deriva la "consegna patrimoniale";

occorre considerare le forme di apprezzamento quanto quelle di contestazione, anche per comprendere gli elementi generativi di nuove opportunità come quelli meramente conservativi, e le modalità che possono renderli effettivi.

Nella contemporaneità, ad esempio, se da un lato sembra doversi registrare una profonda secolarizzazione della società, dall'altro ci si trova di fronte ad una vigorosa ripresa della tematica religiosa nel discorso pubblico, a mostrare che la modernità non l'ha definitivamente archiviata per sostituirla con i lumi della ragione. Essa entra esplicitamente nella discussione sulla legittimità dell'obbligazione sociale e delle istituzioni politiche, non solo con accenti critici ma talvolta anche come cespite chiamato positivamente a concorrere a definizioni identitarie ed a certificare addirittura programmi elettorali.

La questione è che il rapporto alla religione si è fatto complessivamente problematico: se sembra non reggere più il compromesso che, con l'Illuminismo, in molte parti del mondo, pareva esser stato trovato in base ad alcune grandi distinzioni e separazioni – tra pubblico e privato, tra buono e giusto [Seligman 2000] – non si è ancora riusciti a comprendere come pensarne l'esistenza senza cadere ne' in integralismi e fanatismi ne' in laicismi e secolarismi di varia natura. È certo opportuno, per comprendere il nostro tempo e ciò che oggi viene rubricato come post-secolare, in primo luogo dismettere la logica semplicistica che ha pensato di poter confinare la fede religiosa all'ambito privato della coscienza, poiché essa richiede di estrinsecarsi anche in modalità comunitarie e sociali [Rosati 2002].

Come peraltro aveva opportunamente messo in luce già Georg Simmel [Simmel 1908], i gruppi religiosi sono formazioni sociali sovra-spaziali per le quali non è tuttavia irrilevante la dimensione di luogo. Da un lato egli osservava che una religione non viene a coincidere con l'aderenza a nessun luogo specifico, a differenza di come invece accade ad uno Stato, che si riferisce in modo diretto con un certo territorio: le religioni hanno una relazione uniforme con tutti i punti dello spazio e possono estendersi al di là di un luogo specifico, non escludendone nessuno. D'altro lato, per illustrare il significato sociologico della fissazione spaziale, ricorrendo al concetto di "centro di rotazione" faceva esplicitamente l'esempio dell'edificio religioso: esso, rilevava, produce specifiche forme di relazione, che si raggruppano intorno ad esso costituendo una stazione di raccolta e di organizzazione delle relazioni tra i fedeli.

Osservando che la modernità è stata messa in questione dall'eterogeneità, dall'esplosione della differenza, si può certo parallelamente rilevare che oggi, forse, la religione è rientrata in campo, sulla scena pubblica, da un lato direttamente ma soprattutto in quanto ricompresa tra "le differenze" che chiedono di essere riconosciute, di non essere sopresse ne' discriminate. Tuttavia questo non ne rende meno rilevante la presenza. Ne è prova il dibattito che, a partire dagli inizi degli anni novanta, ha avuto tra i propri protagonisti anche John Rawls e Jürgen Habermas. Tuttavia, pur avendo presentato contributi concettuali rilevanti, a tutt'oggi la riflessione sembra ancora soffrire di una prospettiva *space-blinkered*: non riuscendo a cogliere il fenomeno sociale della religione in tutta la sua portata, ovvero che, come osservava Edward Soja, «social and spatial relationships are dialectically interactive, interdependent; social relations of production are both space forming and space contingent» [Soja 1989, 211].

## Performatività e significatività dei luoghi

Tre sono i principi fondamentali del *critical spatial thinking* di Edward Soja [Soja 2010]. In primo luogo egli rileva che tutti gli esseri viventi vanno intesi secondo un'ontologia spaziale e, in particolare, gli umani vanno compresi come esseri socio-spazio-temporali. Questo primo principio fa della spazialità un fattore "intrinseco" costitutivo del modo d'essere dell'umano e conferisce all'argomentare circa la rilevanza della spazialità un fondamento trascendentale. Il secondo principio è che lo spazio è un prodotto sociale e, quindi, cambia, viene trasformato: non va inteso come una sorta di sostanza fissa, definita e coerente, o come una sorta di pagina bianca. In terzo luogo egli sostiene che i fenomeni sociali influenzano quelli spaziali tanto quanto viceversa: in questo senso si deve parlare di dialettica socio-spaziale. Questa reciproca influenza trova le proprie ragioni, appunto, nella costituzione dell'essere umano: nel suo modo peculiare di stare al mondo, che è l'abitarlo.

Ciò riguarda, ovviamente, anche la dimensione religiosa, nel suo aspetto di esperienza vissuta da esseri umani. Lo spazio non è un mero contenitore nel quale i fenomeni religiosi avvengono, o uno sfondo sul quale si stagliano: le pratiche religiose, fatto umano e sociale, accadono e si esprimono attraverso lo spazio, mentre anche contribuiscono alla sua costituzione. Si deve, tra gli altri, a Kim Knott [Knott 2005] l'elaborazione di una riflessione "spaziale" particolarmente attenta ai fenomeni religiosi: prendendo le mosse dal lavoro di Doreen Massey, Knott osserva, ad esempio, che gli spazi della religione sono dinamicamente sincronici, stratificati, e selettivi. Sono stratificati in quanto contengono il passato. In questo modo si era espresso anche Michel De Certeau, rispetto al luogo in generale [De Certeau 1990, 281-282]: «la differenza che definisce ogni luogo non consiste in una giustapposizione, ma assume la forma di strati embricati. [...] Così, la superficie di questo luogo appare un collage. Ma in realtà è un'ubiquità nello spessore. Una sedimentazione di strati eterogenei». I luoghi, e così anche quelli religiosi, includono ed escludono: attraverso di essi si esercita un potere che non è solo quello di tipo egemonico, ma può essere anche forza di resistenza, o di disturbo. I diversi luoghi sono intersezioni, coesistenze di diversi tipi di spazi, costituiti di molte relazioni, reali e immaginate.

Ogni religione – per quanto è, oppure è stata, storia, pratiche, ordine sociale, forma culturale – ha quindi anche una dimensione di luogo: un'esperienza religiosa è un fattore produttore di spazi, di relazioni, di significati, e questi, a propria volta, danno configurazione all'esperienza stessa. Ciò comporta aspetti simbolici, oltreché economici e giuridici. Accade allora che certi luoghi siano contraddistinti da marcatori specifici come elementi architettonici o naturali, da forme stilistiche, da narrazioni che, in modo esplicito o implicito, esprimono norme di comportamento, indicazioni assiologiche, interdizioni, proibizioni o prescrizioni, significati [Giammetti 2019] spesso veicolati, a propria volta, proprio da direttrici spaziali: sotto e sopra, alto e basso, dentro e fuori... Si può così parlare di "spazialità della religione" [Danani 2017]: le religioni conformano spazi grazie all'esperienza di fede dei credenti, che accade sempre in luoghi – pur trascendendoli – e acconcia luoghi nei modi che ritiene più adatti a renderne possibili

le condizioni. Poiché ogni esperienza è un sistema complesso, nelle configurazioni dei luoghi giocano molti fattori che si intessono con la trama del più diretto contenuto di fede: dalla memoria collettiva della comunità, non solo credente, all'immaginario sociale, dalle caratteristiche territoriali e paesaggistiche all'ordine dei poteri vigenti. Nel corso del tempo, restano tracce che vanno colte, anche nelle loro interrelazioni, se si vuole comprendere un luogo.

Il nesso tra religione e locicità va interrogato, però, anche da un altro punto di vista: quello della capacità di un luogo di offrirsi come condizione di possibilità di tale tipo peculiare di esperienza, di aprire a ciò che nel luogo stesso non si risolve, che gli resta esorbitante, che rimane non allocabile [Waldenfels 1997]. È certo un tema di grande interesse per il discorso a proposito del "riuso adattivo": dove si annida la forza performativa dei luoghi? come vi è custodita? in che modo la si propizia? Il senso in cui si può parlare di "religiosità dello spazio" non è certo quello di una qualificazione di identità ierofanica; ci si chiede, piuttosto, quali caratteristiche debba custodire un certo luogo perché possa contribuire in modo eminente alla possibilità di un'esperienza di relazione con il divino.

Thomas Erne ha osservato che si può intendere il nesso tra spazialità e religione sotto due risvolti [Erne 2010]. Da un lato un "luogo religioso" è condizionato –nel modo del suo esser configurato, esistere ed essere riconosciuto – dalle tipologie e morfologie in uso, dalle pratiche che deve ospitare, dai linguaggi e simboli condivisi, dalle disponibilità tecniche ed anche economiche, dalle normative giuridiche. Dall'altro esso è condizionante: in quanto le sue forme, proporzioni, fatture materiche, permeabilità, accessibilità e disposizioni sono una peculiare modalità di apertura all'esperienza religiosa.

In ogni caso, il "luogo religioso" è un elemento polisemantico: comunica attraverso elementi che offrono narrazioni di contenuti di fede e rinviano a credenze e appartenenze specifici, significa attraverso forme e proporzioni che sono anche suggerimenti di movimento, invita alla *performance* rituale, al raccoglimento, all'intenzionamento di uno scarto, all'accesso ad un'esperienza non ordinaria. Ciò avviene, dice Jean Yve Lacoste, sulla base di una funzionalità transfunzionale: che consente l'esplosione della differenza, della sproporzione, l'apertura di nuove risignificazioni all'esperienza feriale, ordinaria, profana [Lacoste 1994]. Ci sono luoghi, insomma, capaci di far-spazio a ciò che pur non possono contenere e che, forse, non si riesce neppure a nominare. Con Roberto Tagliaferri [Tagliaferri 2013] si può comprenderne la performatività nell'orizzonte dell'"apriori dell'esperienza religiosa": il cui senso specifico può essere stabilito solo a partire dalla fede che lo determina, realizzandolo, in ogni caso rinviano a qualcosa di cui non ci si può appropriare, a cui sempre ci si dispone senza mai disporre. Il tema del riuso del patrimonio religioso dismesso o sotto utilizzato non può ultimamente esonerarsi proprio dall'interrogativo circa la possibilità di far abitare in questo apriori, anche se certo ha a che fare con tipi di luoghi molto differenti, e non tutti di rilevante densità spirituale o egualmente importanti per la storia e l'autointerpretazione di una comunità.

## Conclusioni

Nel rilievo che i luoghi costituiscono la stoffa di cui le esistenze si intrecciano, e non sono mero contesto ma piuttosto contenuto delle condizioni di esistenza, per provare a ripensare la questione del riuso adattivo del patrimonio religioso dismesso o sottoutilizzato si è in primo luogo tentato uno squadernamento della della complessità del tema. Si è poi messo in rilievo come i modi di comprensione dei fattori in gioco da parte delle collettività, e l'autointerpretazione delle comunità rispetto ad essi, siano la via per intenderne di volta in volta le significatività e performatività previe (nella loro stratificazione anche storica) con cui ogni trasformazione ha a che fare: sono elementi costitutivi dei luoghi stessi, quanto il suolo e i muri, quindi imprescindibili per il processo di ripensamento. Non si tratta, peraltro, di riferirsi solo alle comunità dei credenti che ne hanno fatto o ne fanno uso: in quanto il patrimonio religioso appartiene piuttosto alla storia di tutta una popolazione, alla sua cultura, e anche al paesaggio. Lo si può comprendere come risposta a un "apriori antropologico" che attraversa tempi e latitudini dicendo di una dialettica tra finitudine e trascendimento: e questa, forse, può essere una chiave ermeneutica "generativa" anche per il processo di ripensamento.

## Bibliografia

- AGOSTINO D'IPPONA (1989), *La Dottrina Cristiana*, trad. it. a cura di L. Alici, Milano, Edizioni Paoline.
- AUTIERO ANTONIO, *Svelare la spiritualità dei luoghi*, paper presentato al convegno internazionale "Sfida delle culture urbane", Parma 5-6 novembre 2021 (in corso di stampa).
- COOMANS THOMAS (2019), *What can we learn from half a century of experience with redundant churches? A critical evaluation of a heritage at risk*, in *Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici*, Roma, Artemide.
- DANANI CARLA (2017), *Religion und Öffentlichkeit: Wie ein Raum sich bildet*, in *Die Irritation der Religion. Zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie*, a cura di Carla Danani, Ugo Perone, Silvia Richter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, pp. 147-169.
- DE CERTEAU MICHEL (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990; (trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).
- ELSTER JON (1983), *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Bologna, Il Mulino 1989).
- ELSTER JON (1979), *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge, ed. riv. 1984 (trad. it. *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bologna, Il mulino 1983).
- ERNE THOMAS, SCHÜZ PETER (Hg.) (2010), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- FLORENSKIJ PAVEL (1919), trad. it. *La prospettiva rovesciata*, Adelphi, Milano 2020.
- FUSCO GIRARD L., GRAVAGNUOLO A. (2018), *Il riuso del patrimonio culturale religioso: criteri e strumenti di valutazione*, in BDC. Bollettino Del Centro Calza Bini Vol. 2/2018, FedOAPress, Napoli.

- GADAMER HANS GEORG (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 19863).
- GERHARDS ALBERT (2021), *Raum und Identität*, in: Kopp Stefan / Wahle Stephan (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation* (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 215-232.
- GIAMMETTI MARIATERESA (2019), *Dismissione e riuso degli spazi del sacro*, in: "BDC. Bollettino Del Centro Calza Bini", 19 (2), 395-416. <https://doi.org/10.6092/2284-4732/7275>.
- HEIDEGGER MARTIN (1995), *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), in Id., *Phänomenologie der religiösen Lebens*, GA Bd 60.
- KARL KATHARINA / WINTER STEPHAN (Hg.) (2021), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster, Aschendorff Verlag.
- KNOTT KIM (2005), *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London, Equinox Publishing Ltd.
- LACOSTE JEAN-YVE (1994), *Expérience et absolu* (trad. it. *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Assisi, Cittadella 2004).
- MALECHA PAWEL (2019), *Riduzione a uso profano delle chiese e sfide attuali*, in Fabrizio Capanni (a cura di), *Dio non abita più qui?*, v.
- MILOŠEVIĆ ANA (2019), *Historicizing the Present: Brussels Attacks and Heritagization of Spontaneous Memorials*, in «International Journal of Heritage Studies» 25(1).
- MOREIRA AZEVEDO CARLOS A. (2019), *Introduzione generale*, in F. Capanni, *Dio non abita più qui?*, v.
- MORTARI LUIGINA (2020), *Educazione ecologica*, Roma, Gius. Laterza & Figli.
- RICOEUR PAUL (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris (trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina, 2003).
- ROSATI MASSIMO (2002), *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- SELIGMAN ADAM B. (2000), (trad. it. *La scommessa della modernità. L'autorità, il sé e la trascendenza*, Roma, Meltèmi, 2002).
- SIMMEL GEORG (1908), *Soziologie*, Leipzig: Duncker & Humblot (trad. it. *Sociologia*, Edizioni di Milano, Comunità 1998).
- SOJA EDWARD (2010), *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press.
- SOJA EDWARD (1989), *The social spatial dialectic*, in «Annals of the Association of American Geographers», 70, 2.
- TAGLIAFERRI ROBERTO (2013), *Sacrosantum. Le peripezie del sacro*, Padova, Il messaggero.
- WALDENFELS BERNHARD (1997), *Architektonik am Leitfaden des Leibes*, in Eduard Füh, Hans Friesen, Anette Sommer (Hg.), *Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag*, Münster, Waxmann, 55-61.