

maines, Città del Vaticano, 1987; KLAUSER TH., *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, in «*Jahrbuch für Antike und Christentum*», II-IX, 1959-1967; PERGOLA PH., *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Roma, 1997; PRIGENT P., *L'arte dei primi cristiani: l'eredità culturale e la nuova fede* (1995), Roma, 1997; RENFREW C. e BAHN P., *Archeologia. Teoria, metodi, pratica* (1991), Bologna, 1995; SPERA L., *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al Medioevo*, Roma, 1999; TESTINI P., CANTINO WATAGHIN G. e PANI ERMINI L., *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste 21-28 septembre 1986), Città del Vaticano, 1989, pp. 5-232; WEISS R., *The Renaissance Discovery of classical Antiquity*, Oxford, 1969; WILPERT G., *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma, 1929-1936, voll. I-III; WILPERT J., *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903.

Architettura. Nel rapporto tra architettura e cristianesimo occorre avere presente, in primo luogo, quanto le richieste di tipo funzionale, in particolare modo legate alle esigenze liturgiche, hanno condizionato il formarsi di tipologie architettoniche per gli edifici ecclesiastici. Va preso in considerazione il significato simbolico che, sin dall'epoca paleocristiana, è stato assegnato a particolari planimetrie e a singoli elementi di un edificio di culto, condizionandone la realizzazione. È da tenere presente anche la carica ideologica rivestita dall'utilizzo di specifici materiali costruttivi e dalla decorazione architettonica, spesso diversamente usati al fine di assecondare le esigenze di autorappresentazione di uno specifico Ordine religioso veicolatore di particolari idee, o le richieste di propaganda religiosa sviluppatesi in particolari contesti storico-culturali. Infine è da prendere in considerazione la molteplicità degli edifici ecclesiastici, che va da quelli adibiti all'espletamento dei riti, a quelli relativi sia alla preparazione del clero che alla cura del governo della chiesa.

Prima della liberalizzazione del culto cristiano le comunità si riunivano prevalentemente in case private, appositamente organizzate per la celebrazione dei principali riti, tra i quali quello del banchetto sacro (v. AGAPE). Questi edifici, denominati *Domus Ecclesiae*, erano spesso case riadattate alle esigenze liturgiche, o strutture costruite ex novo, ma secondo la tipologia dell'architettura domestica romana. Di essi abbiamo testimonianze soprattutto dalle fonti e in qualche caso, come per esempio per Dura Europos (anteriore al 257 d. C.), da testimonianze archeologiche (Krautheimer, 1986).

Momento discriminante, per gli inizi di una architettura cristiana, fu l'Editto di Milano del 313 d. C., che proclamò la liberalizzazione del culto.

Per quanto riguarda l'architettura paleocristiana sono tre le principali tipologie atte all'espletamento delle funzioni e dei riti della religione cristiana: le Basiliche, i Martyria e i Battisteri. Agli inizi l'architettura cristiana riprese forme e modelli della tradi-

zione più consoni ai suoi scopi, modificando per i suoi fini e assegnando nuovi significati simbolici, alle tipologie della basilica pubblica romana, del mausoleo e di particolari ambienti delle terme. Probabilmente la scelta del sistema basilicale, per il principale edificio di culto, fu dettata da esigenze funzionali, e non unicamente dal rifiuto, di carattere ideologico, di riprendere la tipologia del tempio pagano. La basilica romana di carattere pubblico doveva essere certamente più consona all'adeguato svolgimento dei riti del cerimoniale cristiano, che prevedevano l'adunanza dei fedeli all'interno di un ambiente, al contrario del rituale pagano, dove nella cella del tempio poteva accedere esclusivamente il sacerdote. Le critiche al riutilizzo dei templi pagani dovettero essere limitate ai primi secoli del cristianesimo, in quanto già al VI secolo risalgono fonti antiche (Gregorio Magno) e al VII secolo alcune architetture (Pantheon), che testimoniano la volontà di riutilizzare i templi pagani come luoghi per il culto cristiano. La ricchezza di soluzioni planimetriche elaborate per l'edificio ecclesiastico nei primi secoli del cristianesimo, ed in specie nel IV secolo, testimonia che la scelta della soluzione basilicale, caratterizzata dal progressivo percorso di avvicinamento a Dio, attraverso lo scalarsi in sequenza di atrio, aula longitudinale con una navata principale, il più delle volte affiancata da navate laterali e con copertura piana, e abside finale, avvenne dopo un periodo di intensa sperimentazione progettuale, strettamente connessa alle molteplici esigenze liturgiche e funzionali dei singoli monumenti (Krautheimer, 1993).

Mentre nell'alto Medioevo, in ambito occidentale, l'impianto tipologico adottato principalmente fu quello longitudinale, nell'impero romano d'oriente proseguirono le ricerche sulla pianta centrale. È comunque riscontrabile una certa fortuna in occidente, tra VI e VIII secolo, di alcuni modelli provenienti dall'oriente, e in particolare dall'Egeo (Krautheimer, 1993). In ambito bizantino le sperimentazioni sulla pianta centrale trovarono la massima estrinsecazione nel VI secolo durante l'epoca dell'imperatore Giustiniano, come illustrano le chiese di S. Sofia a Costantinopoli (532-7) e S. Vitale a Ravenna (547). Anche in secoli successivi, nei territori dell'impero bizantino, verrà adottata la tipologia della croce greca con cupola centrale anche perché più funzionale alle esigenze liturgiche della chiesa orientale, dove prioritario era il ruolo del clero, collocato spesso nella navata centrale, a discapito dei fedeli, relegati nelle parti secondarie dell'edificio. I *martyria* nascono sul luogo della tomba o del martirio di un santo e discendono dai mausolei romani, riprendendo da questi la simbologia della pianta centrale. Si svilupparono soprattutto tra il IV e il VI secolo.

Anche i battisteri, che in epoca medievale vengono realizzati come edifici a se stanti, si strutturano a pianta centrale, in particolare ottagonale e con vasca

al centro. La tipologia ottagonale si sviluppa principalmente in Italia settentrionale, ed è stata avanzata l'ipotesi che la preferenza per questa forma sia stata dettata dalle scelte ideologiche di S. Ambrogio, durante la sua permanenza a Milano.

In epoca carolingia e ottoniana è assai frequente la presenza di chiese legate direttamente alla corte imperiale che presentano, per assolvere a richieste liturgiche derivate da specifici rituali, un secondo transetto occidentale (*Westwerk*), organizzato all'esterno con una facciata stretta tra alte torri.

Durante il Medioevo la programmazione architettonica dovette essere influenzata in maniera determinante dalle gerarchie ecclesiastiche, come lasciano intendere, sia la pianta dell'abbazia di S. Gallo (829 ca.), sia il racconto lasciatoci da Leone Magno nella *Cronaca di Montecassino* (1100 ca.) testimoniantе il ruolo prioritario ricoperto dall'abate Desiderio nella costruzione del complesso cassinese.

Mentre le fonti tardo antiche e alto medievali si occupano in particolare modo della funzionalità degli edifici ecclesiastici in rapporto alla liturgia, nel basso Medioevo, uno degli aspetti principali e che ricorre in molti scritti dei Padri della chiesa è il simbolismo sotteso alla forma dell'edificio ecclesiastico, spesso identificato come la Gerusalemme Celeste, immagine del cielo e dell'intero cosmo. Basti pensare, per esempio, al significato assegnato alla forma planimetrica a croce latina, letta simbolicamente come la figura del Cristo crocifisso, o all'idea di *Civitas Dei* rappresentata dalla cattedrale gotica.

Nel periodo romanico l'esigenza liturgica di celebrare un maggior numero di messe al giorno e il culto delle reliquie e dei santi, stimolarono la ricerca di nuove soluzioni planimetriche in particolare modo per quanto riguarda la zona presbiteriale. Nelle grandi chiese di pellegrinaggio si arrivò alle caratteristiche soluzioni con deambulatorio a cappelle radiali nella zona absidale, sul genere di Santiago di Compostela (1075-1128).

Una conferma del ruolo eminente assolto, durante l'epoca medievale, dalle gerarchie ecclesiastiche, nella formulazione di specifici indirizzi in campo architettonico, emerge dall'analisi delle personalità di Bernardo di Chiaravalle e dell'abate Suger di Saint Denis, figure fondamentali per la nascita del gotico.

Il movimento portato avanti da Bernardo di Chiaravalle e il vasto espandersi dell'arte cistercense sono tra i fenomeni più sintomatici per comprendere il ruolo ideologico e rappresentativo ricoperto sia da particolari tipologie planimetriche, sia da un uso contenuto della decorazione architettonica. Bernardo, nell'*Apologia ad Guillelmum* del 1125, si scagliò contro la ricchezza dei monasteri, indirizzando le critiche soprattutto contro il lusso rappresentato da Cluny III. Bernardo non condannò tanto lo sfarzo delle cattedrali cittadine, in fondo anche per lui funzionale a

determinati scopi di istruzione del popolo (Simson, 1962), ma la ricchezza delle decorazioni nei monasteri, in quanto fonte di distrazione per i frati: «E nei chiostrii, sotto gli occhi dei frati occupati a leggere, cosa hanno da fare codesta ridicola mostruosità, codesta sorprendente deforme bellezza e ad un tempo bella deformità? Codeste immonde scimmie? Codesti feroci leoni? Codesti centauri mostruosi? Codesti esseri semiumani? Codeste tigri macchiate? Codesti guerrieri in atto di combattere? Codesti cacciatori che soffiano nei corni? ...Dovunque insomma, appare un tale e tanto sorprendente varietà di forme, che si preferisce leggere nei marmi, anziché nei codici, e si occupa la giornata intera nell'ammirare ognuna di queste cose, piuttosto che meditare sui Comandamenti di Dio». Se oramai sembra ingiustificato utilizzare la formula di «missionari del gotico» per l'opera di diffusione in Europa, da parte dei cistercensi e grazie all'azione di veri e propri cantieriscuola, di un'architettura tipologicamente uniforme, e se è d'obbligo almeno dividere in più fasi l'evolversi del fenomeno dell'arte cistercense (Romanini, 1975), quello che bisogna sottolineare è che, durante l'epoca di Bernardo, prese corpo il cosiddetto «plan Bernardin» o *Bernardinischer Grundtypus*, vero e proprio progetto di «città monastica», legata alla vita comunitaria dell'ordine. Tale schema è ben visibile nella chiesa di Fontenay (1118-47), dove un interno spoglio dalle decorazioni plastiche è strutturato sull'utilizzo di ferree leggi geometriche, basate sulla ripetizione costante del modulo geometrico del quadrato, in grado di informare, non solo la planimetria della chiesa, ma l'intero complesso monastico.

Se, come è stato osservato, la nascita del gotico e il suo svilupparsi nel periodo classico e maturo vanno correlate alla contemporanea affermazione della filosofia scolastica (Panofsky, 1951), certamente un ruolo di primo piano, per il sorgere del nuovo stile, deve essere assegnato all'abate Suger, contemporaneo di S. Bernardo. La ricostruzione del coro dell'abbazia di Saint-Denis (1140), intrapresa per volere dall'abate, è la prima decisiva manifestazione del nuovo sistema strutturale gotico. In questo ampio complesso si estrinseca pienamente la «metafisica della luce» di matrice neoplatonica, derivata dalla lettura dei testi dello Pseudo Dionigi l'Areopagita (V sec.), che è alla base di scelte estetiche in grado di influenzare alcuni aspetti dell'architettura gotica, e in specie l'uso di imponenti vetrate (Simson, 1962).

Se ancora per buona parte dell'alto Medioevo la separazione tra clero e fedeli era affidata a elementi relativamente bassi che permettevano un'adeguata visibilità della zona dell'altare (*schola cantorum*), nel basso Medioevo l'introduzione dei *Jubes*, grandi pontili che separavano nettamente la zona dei fedeli (navata) da quella del clero (coro), venne ad accentuare il valore assegnato alla liturgia della parola.

Nel XV secolo la svolta avviata dall'Umanesimo imposta un processo di progressivo recupero della tradizione architettonica antica, che nel Quattrocento non porta ancora a un netto rifiuto del gotico, come conferma la scelta dettata da Pio II Piccolomini per l'interno del duomo di Pienza (1459-62), impostato secondo uno schema a Hallenkirche tipico della Germania meridionale e dell'Austria e inondato di luce secondo uno spirito che rimanda al pensiero di Suger.

Per quanto riguarda l'edificio ecclesiastico, pur mantenendosi ancora congeniale lo schema basilicale, si sviluppò, sin dalle ricerche di Filippo Brunelleschi a Firenze (Cappella Pazzi in S. Croce, Rotonda di S. Maria degli Angeli, lanterna di S. Maria del Fiore) la sperimentazione sulla pianta centrale. Tali ricerche verranno proseguite, in pieno Quattrocento, sia a livello pratico che teorico, da Leon Battista Alberti che, con il progetto del S. Sebastiano di Mantova (1460), creò un modello di pianta a croce greca tra i più significativi per gli architetti delle generazioni successive, e che, nel VII libro del *De Re Aedificatoria*, indicò, come pianta ideale per il principale edificio di una città, il tempio cristiano, quella circolare.

Il significato simbolico che acquista la pianta centrale (Wittkower, 1962) tra XV e XVI secolo è strettamente connesso al pensiero neoplatonico circolante all'interno dell'ambiente degli umanisti e degli artisti: si è dell'idea che il cerchio, forma geometrica perfetta e le figure in esso inscrivibili, riflettono l'armonia dell'Universo e di Dio stesso e in quanto tali sono le più idonee per le piante di una chiesa. La complessità della riflessione teorica quattrocentesca sulla tipologia della chiesa a pianta centrale è testimoniata anche da Francesco di Giorgio Martini, che nel suo *Trattato* si pone il problema di dove collocare l'altar maggiore in tali edifici. La sperimentazione sull'edificio centralizzante trova i più significativi risultati, sul finire del Quattrocento, nella realizzazione di S. Maria delle Carceri a Prato, di Giuliano da Sangallo (1485), impostata secondo una semplice croce greca e, in ambiente lombardo, dopo le suggestive ipotesi utopistiche illustrate dal Filarete nel suo *Trattato*, nel convergere, a Milano, di Bramante e Leonardo. Le ricerche prospettiche e illusorie portate avanti da Bramante in S. Satiro (1482-86), la costruzione della tribuna di S. Maria delle Grazie (1492), ma soprattutto i disegni leonardeschi di chiese a pianta centrale, presenti nei fogli del *Codice B* (Paris, Institut de France), portarono le ricerche sull'edificio centrico a una drastica accelerazione, con idee in grado di imporsi come imprescindibili punti di riferimento per i raggiungimenti elaborati nei primi due decenni del secolo successivo e culminanti nelle proposte e realizzazioni del Bramante romano. In questa fase il convergere delle idee leonardesche, bramantesche e di Francesco di Giorgio Martini in

ambiente lombardo è connesso anche al problema della costruzione del duomo di Pavia, ovvero di un edificio a pianta composta dove il tentativo è quello di realizzare impianti integrati, dove la centralità della crociera si innesta su un corpo longitudinale. Tali impianti, che trovano nel brunelleschiano S. Spirito a Firenze una delle fonti primarie, erano particolarmente consoni a soddisfare le esigenze simboliche e liturgiche dei grandi santuari, come illustra l'adozione di questo schema nel santuario della Madonna di Loreto.

Bramante nel tempio di S. Pietro in Montorio (1502), ma soprattutto con il primo progetto per il S. Pietro in Vaticano, impostato su una pianta a *quincunx* e illustrato dal foglio *Uffizi IA* (1505), segna il punto di arrivo della ricerca umanistica sull'edificio ecclesiastico a pianta centrale.

La progettazione della basilica di S. Pietro, durante il corso del Cinquecento, proseguirà con lo scontro, sollecitato da diverse esigenze simboliche e liturgiche, tra proposte legate all'idea umanistica della centralità, che culmineranno con la ripresa delle idee bramantesche da parte di Michelangelo (1546-1564), e quelle ispirate al mantenimento dell'impianto longitudinale di epoca costantiniana, che dopo un vasto dibattito agli inizi del Seicento, sotto Paolo V verranno preferite, sia per motivi pratici che ideologici.

La tipologia dell'edificio a pianta centrale, nel Cinquecento, si svilupperà sui presupposti delle idee bramantesche e leonardesche, come è riscontrabile se si analizzano opere quali S. Maria della Consolazione a Todi, ripetutamente accostata al Bramante stesso e la Madonna di S. Biagio a Montepulciano (1518) di Antonio da Sangallo il Vecchio, o se si osserva la fortuna che il progetto bramantesco a *quincunx* per S. Pietro ebbe sia in Italia che in Europa (Patetta, 1989). Come testimoniano molte chiese dedicate alla Madonna e costruite tra il 1480 e il 1530, l'uso di piante centrali sembra particolarmente consona alla rinnovata diffusione del culto mariano. Infine, ormai in pieno processo di revisione degli schemi planimetrici, dettato dalle nuove esigenze liturgiche nate in seguito alle esigenze di riforma che matureranno durante il Consiglio di Trento (1545-63), Andrea Palladio confermerà, nel *Trattato* (1570), che la forma circolare è «attissima a dimostrare la Unità, la infinita essenza, la uniformità, et la giustizia di Dio».

Già alla metà del Quattrocento a Roma si era avviato il programma, portato tenacemente avanti da Niccolò V, della *Renovatio Urbis*. Questo grande progetto di ricostruzione della città venne attuato solo in minima parte, ma possiamo idealmente ricostruirlo leggendo la biografia del papa scritta dal Manetti. Benché non si possa ritenerlo un piano urbanistico nel senso moderno del termine e benché sia difficile individuare l'entità dell'apporto di L. B.

Alberti all'interno di questo programma, di certo, e a testimoniare sono le stesse parole del pontefice sul letto di morte, esso rappresenta un momento importante nella considerazione del ruolo didattico e funzionale rivestito dall'architettura all'interno di un più ampio ridisegno politico e religioso dell'intera Roma. L'idea della *Renovatio Urbis* verrà continuata soprattutto dai pontefici del primo Cinquecento e in particolare da Giulio II e Leone X. La politica architettonica di questi papi fu soltanto uno degli innumerevoli motivi che portarono Lutero a redigere le 95 tesi di Wittenberg, tre delle quali scritte contro la vendita delle indulgenze per la costruzione della basilica di S. Pietro (Scavizzi, 1981).

L'esigenza di riforma interna della chiesa, conseguente all'affermarsi del protestantesimo (v.), coinvolse tutti gli aspetti della vita religiosa e pertanto anche il campo architettonico, dove si ebbe un rallentamento del dibattito sulla pianta centrica, spesso accostata all'idea di paganesimo, e un'accelerazione, che però era stata già avviata in architetture degli anni venti del Cinquecento, verso una ricerca volta a soddisfare le richieste di funzionalità dettate dalle nuove esigenze liturgiche della chiesa cattolica post-tridentina.

La riaffermata importanza dell'eucaristia, il ruolo del sacerdote, l'esigenza di una adeguata visibilità del tabernacolo, contenente le specie eucaristiche e importante fuoco liturgico nelle chiese post-conciliari, richiedevano ambienti dove venisse sottolineata la separazione tra clero e laici, i primi posti su un piano sopraelevato (il presbiterio), i secondi collocati in un'aula capiente e organizzata in modo da permettere la visibilità, da ogni parte dell'edificio dell'evento sacro celebrato sull'altare maggiore.

Queste considerazioni favorirono una maggiore sperimentazione sull'edificio ad aula longitudinale come si evince da molti progetti realizzati a partire dall'ultimo quarto del Cinquecento. Anche Carlo Borromeo, vescovo di Milano, nelle *Instructiones Fabricae et Suppellectilis Ecclesisticae* (1577) sottolineò la sua preferenza per l'edificio a pianta a croce latina rispetto a quello centrico. Le *Instructiones*, benché non possano essere considerate un vero e proprio trattato di architettura, furono comunque un testo che influì considerevolmente sulla costruzione di numerosi edifici ecclesiastici, in specie a Milano e nel territorio lombardo.

La scelta dell'impianto ad aula con cappelle laterali, come il più idoneo per le chiese degli ordini religiosi della Controriforma, non fu univoca e dovette attraversare un periodo di complessa elaborazione, come si evince anche dalla riscoperta del primo progetto a pianta centrale per il S. Fedele di Milano, chiesa gesuitica costruita da P. Tibaldi (1569) e dall'esistenza di proposte centralizzanti di Palladio per il Redentore di Venezia (Della Torre e Schofield, 1994; Patetta, 1989). Ulteriore conferma

di questa molteplicità di esperienze è data dalle sperimentazioni sull'ovale, attuata tra Cinquecento e Seicento, e dall'esistenza di numerose chiese, in particolare modo in ambito Barnabita, direttamente legate alla prima idea bramantesca per S. Pietro. Ma è da sottolineare che in tutti questi casi è sempre rispettata la priorità del percorso longitudinale e processionale ingresso-altare.

Se già dalla fine del Quattrocento si era intervenuti, in chiese di ordini monastici, a spostare il coro dietro l'altare (Isermeyer, 1968), è solo dalla seconda metà del Cinquecento che l'esigenza di mettere in stretto rapporto clero e fedeli durante lo svolgimento della messa porta alla distruzione di tramezzi e pontili, che durante l'epoca medievale avevano oscurato al fedele la vista dell'altare. La liberazione dei tramezzi e la distruzione del coro, operate da Giorgio Vasari nelle chiese fiorentine di S. Croce e S. Maria Novella per permettere una maggiore visibilità della zona dell'altare, rientrano in pieno all'interno di quel fenomeno di ristrutturazione dello spazio interno della chiesa ispirato ai nuovi dettami del Concilio di Trento (Hall, 1979).

Problemi tra i più dibattuti dalla storiografia architettonica è quello legato al ruolo svolto dai gesuiti rispetto all'affermarsi di specifiche tipologie architettoniche e indirizzi artistici. Se ormai non è più idoneo parlare di «stile dei gesuiti», o considerare l'architettura gesuitica un tutt'uno con il fenomeno barocco, è comunque individuabile un «modo proprio» con cui l'Ordine si impegna nella costruzione delle proprie chiese e collegi (Benedetti, 1984; Patetta, 1989). A conferma della flessibilità con cui i gesuiti si confrontarono con i problemi architettonici si può citare il foglio di Giovanni de Rosis, con sei piante di chiese dalle planimetrie diverse, e il fatto che gli architetti dell'Ordine mostrarono di adattarsi, per esigenze pratiche, liturgiche e di propaganda della fede alle più svariate situazioni locali, costruendo, ad esempio in Germania, Francia, Belgio, delle chiese in forme gotiche. Mentre in una prima fase, legata al momento iniziale della Riforma cattolica, i gesuiti optarono per un'architettura funzionale, rigorosa, che si adattasse alle loro istanze di austerità e pauperismo, successivamente e in particolare modo a partire dalla metà del Seicento e nel Settecento, con la realizzazione di vaste decorazioni illusionistiche e imponenti altari monumentali costruiti a esaltazione della rilanciata fede cattolica, diedero il loro contributo allo sviluppo di alcuni aspetti dell'arte barocca (Patetta, 1989). Tale variazione di intenti è comprensibile se si osserva la chiesa del Gesù di Roma, da non ritenersi, come è stato fatto per lungo tempo, il modello per eccellenza delle chiese gesuitiche e controriformate, e dove, a un primo tempo, rappresentato dalla costruzione del Vignola, impostata sulla grande aula congregazionale con cappelle laterali e decorazione con-

tenuta, segue un secondo momento, caratterizzato dagli interventi di stampo berniniano del Baciccia nella volta (1672-75) e di padre Andrea Pozzo nell'altare di S. Ignazio. Per quanto riguarda il problema della sontuosità, alcune fonti ci permettono di comprendere che gli stessi gesuiti facevano distinzione tra collegi e chiese, sin dalla fine del Cinquecento (Cali, 1980), e che dopo i primi anni improntati ad un rigore atto a contrastare i protestanti, sullo scorcio del XVI secolo e in contrasto proprio con il pauperismo degli edifici della Riforma, si andò riaffermando l'esigenza di costruire chiese sontuose alla gloria di Dio. In questo senso sono significative le parole del Bellarmino che riprendendo le tesi di Bernardo di Chiaravalle sul divieto nei monasteri, ma non nelle cattedrali delle città, dell'uso della decorazione, osservava, già nel 1599 come «nel suo genere è azione buona e pia edificare e ornare i templi di Dio con magnificenza» (Cali, 1980). Questo interesse per la sontuosità delle chiese, rispetto a una contenutezza dei collegi, è confermato, più avanti nel Seicento, da padre Oliva il quale desiderava, per le prime che «tanto Ignatio nostro Padre, quanto tutti Noi suoi Figliuoli procuriamo di corrispondere alla grandezza della eterna onnipotenza con quegli apparati di glorie, che possiamo migliori».

Tra fine Cinquecento e primi anni del Seicento è interessante anche tenere presente lo spirito austero e pauperistico degli oratoriani, che con Cesare Baronio a Roma e soprattutto padre Talpa a Napoli, committente della chiesa dei Gerolomini, riproposero, sullo sfondo del recupero della genuinità della chiesa dei primi cristiani e in consonanza con la nascita dell'archeologia cristiana, l'interesse per gli edifici di epoca paleocristiana. Un fenomeno legato all'attività di difesa cattolica dal protestantesimo, secondo un'idea dello stesso Carlo Borromeo, è quello della costruzione dei Sacri Monti dell'arco alpino, a partire dalla fine del Cinquecento.

Per quanto riguarda l'architettura protestante la tipologia privilegiata anche per motivazioni liturgiche era quella a pianta centrale, come testimoniano sia i templi eretti dagli Ugonotti a Lyon e altre località francesi nel Cinquecento, sia una serie di edifici costruiti nel Seicento nei Paesi Bassi e in particolare ad Amsterdam e a Leida, dove nel 1639 Arent van s'Gravensande progetta la Marekerk.

Durante il Seicento e il Settecento, le ricerche sulla planimetria dell'edificio ecclesiastico procedettero nel tentativo di integrazione tra spazio longitudinale e centrico. Nell'ambiente del barocco romano sono esemplari le chiese di G. L. Bernini (S. Andrea al Quirinale, 1658-76), di Borromini (S. Carlino alle Quattro Fontane, 1638 ss., S. Ivo alla Sapienza, 1642 ss.) e di Pietro da Cortona (Ss. Luca e Martina, 1635 ss.) dove il tentativo di raggiungere una nuova spazialità operando, da una parte una «eterodossa» uti-

lizzazione dell'ovale, da un'altra l'integrazione di forme geometriche allusive di particolari valori simbolici, da un'altra ancora la commistione tra longitudinalità e centralità, porta a risultati dove sono comunque rispettati i criteri della priorità direzionale dell'asse ingresso-altare e del ruolo preminente di quest'ultimo. Nel S. Andrea il Bernini porta alle estreme conseguenze il discorso, già pienamente sperimentato nella cappella di S. Teresa d'Avila (1647-52), del «*bel composto*», che fondendo architettura, pittura e scultura mira alla realizzazione di uno scenografico ambiente dove prende vita un determinato avvenimento a sua volta collegato ad uno specifico concetto sacro.

Se con il piano urbanistico di Sisto V (1585-90) si impose l'idea di Roma come Città Santa, carica di memorie cristiane monumentali collegate tra loro da grandi rettifili, con i pontefici del Seicento e soprattutto con Alessandro VII (1655-67), all'architettura venne assegnato il compito della realizzazione di un'immagine spettacolare di Roma, al fine dell'esaltazione della potenza della chiesa cattolica trionfante, in un momento storico però, che dal punto di vista politico, aveva ormai sancito il ridimensionamento del ruolo dello Stato Pontificio all'interno del contesto europeo.

La ricerca di complesse forme planimetriche, connessa a un esuberante rivestimento decorativo si ritrova, soprattutto a partire dalla fine del Seicento, nelle costruzioni religiose dell'Europa centrale cattolica e in un particolare in ambiente bavarese, boemo, austriaco dove un'architettura dalla struttura estremamente complessa e la pratica della fusione delle arti, secondo un'idea di *Gesamtkunstwerk*, si connettono all'esigenza di propagandare la riaffermata supremazia della fede cattolica all'interno di ambienti riconquistati al protestantesimo. In tale contesto rientrano anche le grandi ricostruzioni dei monasteri e delle chiese di pellegrinaggio del tardo barocco austriaco e tedesco, collocati strategicamente nel territorio, quasi ideale barriera in difesa della fede cattolica.

Un momento di fondamentale arresto sulla sperimentazione dell'edificio ecclesiastico avviene durante l'Ottocento, secolo dominato dal fenomeno dell'Ecclettismo, e nel quale la ricerca si incentrerà sulla riproposizione della tipologia basilicale. In questo secolo in Inghilterra il dibattito sull'architettura ecclesiastica si articolerà intorno al problema del rinnovamento morale della nuova società industrializzata e troverà estrinsecazione soprattutto nei contributi critici di A. W. N. Pugin a favore di un recupero del gotico e nel fenomeno dell'edilizia ecclesiastica di stile neogotico legata ai dibattiti degli esponenti della Camden Society di Cambridge. Agli inizi del Novecento la condanna della chiesa nei confronti dell'arte d'avanguardia e il disinteresse da parte dei movimenti moderni verso la sperimenta-

zione di chiese, sarà la causa primaria della costruzione di molti edifici ecclesiastici in stile gotico in Giappone e barocco in California.

Un primo momento di rinnovato interesse per l'architettura ecclesiastica è rappresentato dalle opere di Gaudí in Spagna, di J. Plecnik (Sacro Cuore a Praga-Vinohrady, 1922-32), di A. Perret (Notre Dame de la Consolation a Parigi, 1922-23), spesso considerate tra i primi significativi esempi di architettura sacra contemporanea. Ma è soprattutto in ambito tedesco, a partire dal terzo decennio del XX secolo, che significative sperimentazioni sull'adeguamento liturgico dell'edificio ecclesiastico troveranno interessanti soluzioni, anche a pianta centralizzante, nelle opere di Dominikus Böhm (St. Engelbert a Colonia-Riehl, 1930-32; progetto di *circumstantes* con M. Weber, 1923), Rudolf Schwarz, Emil Steffann, e in campo protestante in quelle di Otto Bartning (Sternkirche: progetto del 1922). Assai significativo, per l'attuale campo della ricerca e progettazione dell'edificio ecclesiastico contemporaneo, è il dibattito nato intorno al movimento di riforma liturgica ispirato dal cardinale Romano Guardini in Germania, il quale ripropose la celebrazione della messa con il sacerdote rivolto verso i fedeli. Opera legata all'attività di questo movimento è la «Sala dei Cavalieri» del castello di Rothenfels vicino a Würzburg di R. Schwarz (1924), dove la distruzione della precedente decorazione barocca porta alla creazione di un ambiente complementare spoglio e bianco, dove la stessa assemblea di fedeli è artefice e costruttrice dello spazio architettonico. Nelle opere di Böhm, Schwarz e Bartning la volontà di superamento dei limiti imposti dal rigido assetto rituale della chiesa del tempo si intreccia con la volontà di un recupero non letterale delle forme gotiche. Se tra gli anni tra le due guerre mondiali è stata segnalata la difficoltà, soprattutto da parte del movimento architettonico del Razionalismo, di rapportarsi adeguatamente nei confronti del problema della costruzione dell'edificio ecclesiastico, durante gli anni Cinquanta un rinnovato interesse ha portato a soluzioni significative quali la cappella di Ronchamp (1950-55) di Le Corbusier, la chiesa di S. Michele di R. Schwarz a Francoforte (1954), e la chiesa di S. Lorenzo di E. Steffann a Monaco di Baviera (1954-55), queste ultime due, con i loro spazi avvolgenti, vere e proprie prefigurazioni delle esigenze che matureranno con il Concilio Vaticano II. Il panorama architettonico successivo al Concilio Vaticano II (1962-65) si presenta assai confuso e con opere contraddittorie, non sempre adeguatamente conformate dal punto di vista liturgico. Diversamente dal Concilio tridentino i dettami espressi dall'ultimo concilio non si sono sbilanciati a favore di particolari tipologie per l'edificio ecclesiastico contemporaneo, ma hanno indicato una serie di elementi base e di «poli liturgici», intorno ai quali impostare la costruzione delle nuove chiese.

In primo luogo il significativo cambiamento della celebrazione della messa, con il sacerdote non più rivolto di spalle ai fedeli, e la considerazione del ruolo attivo, e non da semplice spettatore, di quest'ultimo, hanno portato a ribadire la primaria importanza rivestita dall'altare in qualità di «polo liturgico» per eccellenza e centro simbolico dell'intera costruzione, in rapporto al quale vanno collocati gli altri fuochi visivi (sede del presidente, ambone, fonte battesimale, tabernacolo) della zona presbiteriale della chiesa.

Nelle ricerche e nel dibattito architettonico contemporaneo l'esigenza di ricreare un'unità tra presbiterio e aula dei fedeli attraverso il ruolo centrale dell'altare, si associa alla volontà di individuare, per le chiese, forme spaziali e planimetriche che permettano un adeguato bilanciamento tra direzionalità e centralità, espressione del carattere dinamico del rituale stesso, e vedono, nella ritrovata scoperta del valore simbolico di determinati schemi planimetrici ed elementi dell'edificio, uno stimolo per superare i numerosi limiti di tanta produzione di architettura sacra degli ultimi decenni.

Infine, per quanto riguarda il dibattito contemporaneo, è da tenere in considerazione il problema dell'adeguamento liturgico delle chiese antiche alle nuove norme liturgiche del Concilio Vaticano II, che ha posto problemi di più difficile risoluzione per le chiese del Seicento e Settecento rispetto alle basiliche paleocristiane più congeniali al nuovo spirito liturgico.

ALESSANDRO VALERIANI

BIBLIOGRAFIA. — *Architettura e spazio sacro nella modernità*, catalogo di mostra a cura di P. Gennaro, Milano, 1992; *Arte e liturgia. L'arte sacra a trenta anni dal Concilio*, a cura di G. C. Santi, Milano, 1993; *Baroque Art: The Jesuit contribution*, a cura di R. Wittkower e I. B. Jaffe, New York, 1972 (tr. it. Milano, 1992); BENEDETTI S., *Fuori dal Classicismo. Sintetismo, Tipologia, Ragione nell'architettura del Cinquecento*, Roma, 1984; BOUYER L., *Architecture et liturgie*, Paris, 1967; BRUSCHI A., *L'architettura religiosa del Rinascimento in Italia da Brunelleschi a Michelangelo*, in *Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo. La rappresentazione dell'architettura*, a cura di H. Millon e V. Magnano Lampugnani, Milano, 1994, pp. 123-182; CALI M., *Da Michelangelo all'Escorial. Momenti del dibattito religioso nell'arte del Cinquecento*, Torino, 1980; CARONIA G. e VALENTINI G., *Domus Ecclesiae*, Bologna, 1969; CORNOLDI A., *L'architettura dell'edificio sacro*, Roma, 2000; DELLA TORRE S. e SCHOFIELD R., *Pellegrino Tibaldi architetto e il San Fedele di Milano. Invenzione e costruzione di una chiesa esemplare*, Como, 1994; FREDIANI G., *Le chiese*, Roma-Bari, 1997; HALL M. B., *Renovation and Counter-reformation. Vasari and Duke Cosimo in S.ta Maria Novella and S.ta Croce 1565-1577*, Oxford, 1979; ISERMAYER C. A., *Le chiese del Vasari e i suoi interventi in edifici sacri medievali*, in «Bollettino del C.I.S.A.», 1968, vol. X, pp. 42-58; KRAUTHEIMER R., *Early christian and byzantine Architecture*, Harmondsworth, 1965 (tr. it. Torino, 1986); IDEM, *Architettura*

sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco, Torino, 1993; *L'église dans l'architecture de la Renaissance*, atti del convegno a cura di J. Guillaume, Paris, 1995; LICHT M., *L'edificio a pianta centrale. Lo sviluppo del disegno architettonico nel Rinascimento*, catalogo di mostra, Firenze, 1984; LOTZ W., *Notizien zum kirchlichen Zentralbau der Renaissance*, in *Studien zur toskanischen Kunst. Festschrift für L. H. Heydenreich*, München, 1964, pp. 157-165 (tr. it. Milano, 1997, pp. 121-127); PANOFKY E., *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, Pa., 1951 (tr. it. Napoli, 1986); PATETTA L., *Storia e tipologia*, Milano, 1989; REYMOND B., *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels*, Genève, 1996; ROMANINI A. M., *Le abbazie fondate da San Bernardo in Italia e l'architettura cistercense «primitiva»*, in *Studi su San Bernardo da Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, atti del convegno internazionale di Firenze 1974, Roma, 1975, pp. 281 ss.; SCAVIZZI G., *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500-1550)*, Reggio Calabria, 1981; SIMSON O. VON, *The Gothic Cathedral*, Princeton, N. J., 1962 (trad. it. Bologna, 1988); SINDING LARSEN S., *Some Functional and Iconographical Aspects of the Centralized Church in the Italian Renaissance*, in «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia», II, 1965, pp. 203-252; WITTKOWER R., *Architectural Principles in the Age of Humanism*, London, 1962 (tr. it. Torino, 1964); ZANDER G., *Antico e nuovo. Architettura e Liturgia*, in «Fede e Arte». *Liturgia e presbitero nelle disposizioni di tutela e rinnovamento*, a cura di F. Fasolo e G. Zander, 1967, vol. XV, pp. 88 ss.

Arianesimo. Il termine arianesimo (gr. ἀρειανισμός) si incontra per la prima volta in Gregorio di Nazianzo (or. 21, 22). Con esso Gregorio indica le dottrine degli ariani e cioè del presbitero alessandrino Ario e dei suoi (reali o presunti) seguaci, protagonisti del conflitto teologico trinitario (v. TRINITÀ) che, scoppiato all'inizio del IV secolo, ne ha dominato le tormentate vicende storiche, in un intreccio politico-teologico che doveva trovare una sua conclusione col Concilio di Costantinopoli del 381. Per un verso, l'arianesimo si pone al termine dei dibattiti teologici del II-III secolo che ruotano intorno al rapporto tra il Padre e il Figlio (cf. Simonetti, 1975); per un altro verso, per quanto battuto in breccia, esso ha continuato a rappresentare una «soluzione» teologica, fondata sulla difesa di un monoteismo radicale, destinata a ripresentarsi anche in seguito (cf. Wiles, 1996).

1) In relazione ai rapporti tra Dio Padre e il Cristo in quanto Figlio di Dio, la riflessione teologica del III secolo aveva avanzato soluzioni opposte non facilmente conciliabili. Da un lato, troviamo il cosiddetto monarchianesimo adozionista: con precedenti giudaici, come insegna il caso degli Ebioniti (v.) (cf. Lorenz, 1979), esso considerava il Cristo un semplice uomo, sul quale, in genere al momento del battesimo, era disceso lo Spirito di Dio, adottandolo come Figlio. Dall'altro lato, troviamo il cosiddetto

monarchianesimo modalistico: per difendere l'unicità di Dio, in questo caso si sciolgono di fatto le differenze tra il Padre e il Figlio, riducendo quest'ultimo a una modalità delle manifestazioni storico-salvifiche dell'unico Dio. Ciò che accomuna queste due posizioni è la difesa del monoteismo, con esclusione di qualunque forma di diteismo. Una terza via fu quella percorsa dal cosiddetto subordinazionismo, in cui il Logos preesiste accanto al Padre, a lui subordinato. Mentre Tertulliano aveva cercato di preservare la dimensione trinitaria dell'unico Dio, altri pensatori, come Origene, rifacendosi a modelli teologici di stampo platonico, avevano cercato di mediare tra unità e trinità di Dio introducendo il concetto di generazione eterna del Logos, sicché la differenza tra i due viene a essere il fatto che soltanto Dio Padre è ingenerato, mentre il Logos, pur essendo a lui coeterno, gli è in qualche modo subordinato, perché da lui deriva la sua eterna generazione. In conclusione, Padre, Figlio e Spirito Santo si configurano come tre ipostasi o realtà individuali autosussistenti, distinte tra loro e subordinate l'una all'altra, pur partecipando a un'unica natura individuale che ne costituisce il sostrato comune.

2) Alessandrino, nato intorno al 260, intorno al 320, quando era prete influente preposto alla chiesa di Baukalis, Ario cominciò a diffondere intorno alla Trinità idee audaci che provocarono polemiche, l'intervento del vescovo Alessandro, un pubblico dibattito e la sua condanna, qualche tempo dopo sanzionata da un concilio di vescovi egiziani. Di lui ci sono giunti, oltre a frammenti della *Thalia (Banchetto)*, esposizione della sua dottrina scritta in versi, due lettere al vescovo Eusebio di Nicomedia e ad Alessandro di Alessandria. Disponiamo inoltre dei testi dei suoi sostenitori (Eusebio di Nicomedia, Asterio il Sofista, ecc.), oltre che di una serie di notizie contenute nelle varie storie ecclesiastiche.

Dai frammenti a disposizione emerge che Ario, facendo ricorso a un concetto platonico di Dio tipico della teologia negativa, intendeva sottolinearne la trascendenza assoluta. Ciò implicava una qualche subordinazione del Logos: in questo senso, egli non faceva che muoversi nel solco della dottrina origeniana tradizionale ad Alessandria, di cui radicalizzava la tendenza subordinazionista. Il Padre è monade assolutamente trascendente rispetto al Figlio, che gli è nettamente inferiore, altro da lui anche per natura, oltre che per ipostasi, Dio anche lui ma di autorità, rango e gloria inferiori. A differenza di Origene, però, per Ario il Figlio non è coeterno col Padre, altrimenti dovrebbe anch'egli essere ingenerato, cosa non possibile perché non possono esistere due ingenerati. Il Figlio, pur anteriore a tutti i tempi e a ogni creazione, è posteriore al Padre: c'è stato un momento in cui Egli non esisteva. Egli è stato creato dal Padre, l'unica creatura creata direttamente da