POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Tempio e persona: antropomorfismo e cristocentrismo nell'architettura cristiana (secoli XII-XVI)

Original
Tempio e persona: antropomorfismo e cristocentrismo nell'architettura cristiana (secoli XII-XVI) / Longhi, Andrea - In: Tempio e persona: dall'analogia al sacramento / a cura di Francesco Valerio Tommasi. - STAMPA. - Verona : Fondazione Centro Studi Campostrini, 2013. - ISBN 9788889746158. - pp. 253-287

Availability:
This version is available at: 11583/2521094 since:

Publisher:
Fondazione Centro Studi Campostrini

Published
DOI:

Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

12 October 2024

Tempio e persona

Dall'analogia al sacramento

A cura di Francesco Valerio Tommasi

con i contributi di:

Cecilia Pennacini, Enrico Comba, Sergio Botta, Cristina Bignami, Giulia R.M. Bellentani, Aldo Tollini, Alessandro Stavru, Gaetano Lettieri, Maurizio Mottolese, Massimo Campanini, Saverio Campanini, Andrea Longhi, Giorgio Della Longa, Luca Diotallevi, Nicola Reali

www.centrostudicampostrini.it

ISBN 978-88-89746-15-8
© 2013 Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini
Via S. Maria in Organo, 4 - Verona

"Tutti i diritti sono riservati.
Nessuna parte di questa pubblicazione
può essere riprodotta in qualsiasi forma,
sia elettronica sia meccanica, senza
il permesso scritto dell'editore.
L'editore è disponibile
ad assolvere i propri impegni
nei confronti di eventuali titolari dei diritti."

COLLANA
FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

EDIZIONI **FONDAZIONE** CENTRO STUDI CAMPOSTRINI

TEMPIO E PERSONA: ANTROPOMORFISMO E CRISTOCENTRISMO NELL'ARCHITETTURA CRISTIANA (SECOLI XII-XVI)

Andrea Longhi

Nel contesto interdisciplinare e comparativo degli studi di scienze religiose, la storia dell'architettura può offrire un contributo sul rapporto tra tempio e persona focalizzando le relazioni tra idee, decisioni e spazi, ossia periodizzando criticamente i legami tra le teologie e le culture architettoniche sottese alla progettazione delle chiese. Tali relazioni si concretizzano nelle iniziative di soggetti diversi: intellettuali che intendono spiegare e commentare alcune soluzioni spaziali, siano esse consolidate o sperimentali; committenti che si prefiggono di veicolare, tramite testi scritti, messaggi culturali non intuitivamente riconducibili alla forma materiale degli edifici; infine architetti che motivano le proprie scelte progettuali con ragioni teologiche, filosofiche o antropologiche. Dal punto di vista delle fonti storiche da indagare, nel primo caso si tratta di letteratura teologica orientata verso temi spaziali e architettonici; nel secondo caso di commenti o encomi verso specifiche imprese edilizie, redatti dai committenti o da interpreti autorevoli del relativo contesto culturale; nel terzo caso di trattatistica architettonica.

Il tema "tempio-persona" può quindi essere l'esplicitazione di un assunto che incide *a priori* sulla composizione architettonica e sulla morfologia dell'edificio, oppure una chiave di lettura *a posteriori* per l'interpretazione simbolica o allegorica dell'architettura.

Il tema della "persona" nell'architettura del "tempio" può essere sviluppato secondo una pluralità di approcci: il più immediato, oggetto del presente contributo, è riferito alle suggestioni antropomorfiche o antropometriche che condizionano direttamente il rapporto formale tra la figura umana, assunta nella sua corporeità, e l'ambiente costruito. Ben più ampio sarebbe invece un approccio antropologico in senso lato, che tenti di riconoscere specifiche visioni della "persona" espresse negli aspetti immanenti dell'edificio, piuttosto che attraverso riscontri formali analogici.

Si considererà qui soprattutto come la cultura architettonica, nel passaggio tra età medievale ed età moderna, assuma aspetti diversi

dell'antropologia cristiana e della cristologia nell'interpretazione formale e nella progettazione delle chiese.

1. Alcuni orizzonti di fondo, per un'antropologia dell'architettura cristiana

Pare utile richiamare preliminarmente alcuni caratteri fondativi dell'architettura cristiana rispetto al tema qui proposto e al contesto comparativo in cui si situa il presente contributo.

Un primo aspetto riguarda il rapporto tra architettura, persona e comunità. L'architettura cristiana si fonda su un personalismo non individualista, in quanto la persona è assunta come parte vitale di una comunità, che a sua volta è intesa come elemento propulsore per la società. Il fondamento del raccogliersi dei cristiani in uno spazio di culto è infatti la compresenza orante di più persone (Mt 18,20) e non la sacralità del tempio. L'architettura cristiana nasce quindi come spazio di ospitalità per le liturgie, atti pubblici di culto celebrati dalla comunità, come testimonia anche la precoce migrazione del termine *ekklesia* dall'assemblea all'edificio[1]. Uno spazio, dunque, concepito per essere luogo di celebrazione comunitaria e non di raccoglimento o meditazione individuali.

In secondo luogo, l'edificio di culto è espressione di una visione ecclesiologica[2], materializzazione di un'assemblea gerarchicamente ordinata, in cui le persone raccolte diventano membra del Corpo di Cristo, la Chiesa: «quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale» (1Pt 2,5; cfr. Col 1,24). È inoltre fondativo il rapporto tra il corpo di Cristo e la perfezione dell'uomo: la comunità è strutturata «allo scopo di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (Ef 4,12-13). Timothy Verdon, in un saggio di riferimento sull'antropologia dell'architettura di chiese, sostiene che «la "forma" della chiesa materiale è dunque l'uomo collettivo "edificato" in Cristo, e l'indagine intorno allo spazio ecclesiale ha necessariamente carattere antropologico»; inoltre «l'uomo è l'unica forma che la Chiesa può avere, perché nella sua natura sono insiti *dinamismi cristici costruttori* dello spazio che ci esprime:

1 C. Mohrmann, "Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens", *Revue des Sciences religieuses*, 36, 1962, pp. 155-174.

2 Per un inquadramento: S. Dianich, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008; C. Militello, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici, modelli architettonici*, EDB, Bologna 2006.

spazio per andare avanti, spazio per unirci agli altri, spazio per aprirci a Dio»[3].

Parallelamente, non si può tuttavia trascurare o eludere un altro fondamento scritturistico, in particolare paolino, secondo cui la persona stessa è tempio della divinità e dello Spirito Santo (1Cor 3,16 e 6,19; 2Cor 6,16). Pertanto, se «i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,23) e se «l'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo» (Atti 7,48-49), non è infondato che si siano storicamente determinati fenomeni di scetticismo verso il tempio materiale, pur considerandone l'inevitabile necessità contingente, che sarà superata solo nella Gerusalemme celeste, dove non ci sarà alcun tempio (Ap 21,22).

Un ulteriore passaggio preliminare riguarda il rapporto tra persona e corporeità: diversamente da molte filosofie classiche, il cristianesimo non opera una svalutazione della dimensione corporea, proponendo una visione della persona non dicotomica, ma unitaria, sebbene tale tensione non abbia mancato di essere disattesa in diversi momenti del pensiero cristiano. Anche gli ideali classici di perfezione dell'anatomia e della proporzione del corpo umano vengono assunti dalla teologia e dall'arte cristiana[4], e applicati innanzitutto alla persona di Cristo, uomo perfetto per definizione, che in una sola persona assomma due nature, divina e umana, superando nel suo stesso corpo il concetto antico di "tempio" – destinato alla distruzione (Gv 2,19-21) – e di "sacrificio": riprendendo il Salmo 40, «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato» (Eb 10,5). Se dunque il corpo di Cristo viene considerato nella sua pienezza modello di perfezione, è nel momento della crocifissione che acquisisce un ulteriore valore rivelativo: «l'edificio di culto cristiano corrisponde all'autocomprensione di chi, con Paolo, può dire "Sono stato crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,19-20)»[5].

3 T. Verdon, "*Forma ecclesiae homo*. Per una antropologia teologica dell'architettura ecclesiale", in *Spazio e rito. Aspetti costitutivi della celebrazione cristiana*, CLV, Roma 1996, pp. 113-135, pp. 114 e 135.

4 In sintesi: T. Verdon, "Il corpo, il volto, la persona di Gesù", in *Gesù. Il corpo, il volto nell'arte*, catalogo della mostra (Venaria Reale, 2010), a cura di T. Verdon, Silvana, Milano 2010, pp. 19-69.

5 T. Verdon, "*Forma ecclesiae homo cit.*", p. 117.

2. Cultura architettonica nella letteratura teologica bassomedievale

2.1. L'eredità vitruviana

I principi di armonia del corpo umano e della natura che informano la cultura architettonica di età classica – e in particolare le note pagine del *De architectura* di Vitruvio sulla *symmetria* e sulla *commodulatio* nella composizione dei templi[6] – vengono assunti nell'estetica cristiana di età patristica e nell'enciclopedismo bassomedievale secondo i principi teologici dell'allegorismo[7]: basti considerare l'ampia citazione testuale vitruviana nello *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais (1184/1194-1264), o le proporzioni numerologiche sul rapporto tra microcosmo e macrocosmo proposte da Ildegarda di Bingen (1098-1179)[8].

La cultura cristiana vede però soprattutto maturare un'interpretazione nuova dell'*homo quadratus* vitruviano, in cui l'uomo con le braccia aperte diventa l'immagine del Crocifisso e, di conseguenza, l'impianto degli edifici cruciformi può essere considerato figura di Cristo in croce, dell'Uomo o dell'Universo stesso[9]. Un richiamo fondativo è in Giustino Martire, che fin dal II secolo riconosce la croce come struttura nascosta di ogni realtà terrestre e umana: la capacità dell'uomo di allargare le braccia, nonché le linee compositive del volto[10].

Le analogie tra corpo e architettura emergono – episodicamente, ma nitidamente – sia da cronache, sia da trattati, secondo quanto recentemente indagato da Carlo Tosco, sviluppando in particolare l'idea paolina di Chiesa come corpo di Cristo e come modello di organizzazione perfetta delle sue diverse membra[11]. Ad esempio, le *Gesta abbatum Trudonensium* rileggono, alla

6 Vitruvio, *De architectura*, III, 1-5; sul tema si rimanda al contributo di Alessandro Stavru in questo volume.

7 Il riferimento più completo resta E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, 3 voll., De Tempel, Brugge 1946, I, pp. 243 sgg.; per l'alto Medioevo vedi C. Tosco, "La trattatistica architettonica nell'età carolingia", *Bollettino d'Arte*, 98, 1996, pp. 17-34.

8 E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique* cit., I, p. 247 e II, pp. 351-355.

9 *Ibid.*, I, p. 259 e II, pp. 360 sgg.; per un raffronto tra le teorie vitruviane e l'iconografia tardomedievale: B. Reudenbach, "*In mensuram umani corporis*. Zur Herkunft der Auslegung und Illustration von Vitruvs III.1 im 15. Jahrhundert", in *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zwischen zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit*, a cura di Ch. Meier & U. Ruberg, Wiesbaden 1980, pp. 651-689.

10 Giustino Martire, *Prima Apologia*, 55, discusso in T. Verdon, "Primi piani del figlio di Dio. Codici iconici del volto di Cristo", in *Il corpo del logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, a cura di P. Sequeri, Glossa, Milano 2009, pp. 45-65, pp. 47-48.

11 C. Tosco, "Vitruvio in età gotica", in *Vitruvio nella cultura architettonica antica, medievale e moderna*, Atti del convegno internazionale (Genova, 2001), a cura di G. Ciotta, De Ferrari, Genova 2003, pp. 306-316, pp. 310-311.

fine del XIV secolo, l'armoniosità della ricostruzione della chiesa abbaziale di Saint-Trond (seconda metà dell'XI secolo) ricorrendo a similitudini tra gli elementi costruttivi dell'edificio e le parti del corpo umano:

> Ut de ipsa sicut de bene consummatis ecclesiis congrue secundum doctores diceretur quod ad staturam humani corporis esset formata. Nam habebat et adhuc habere cernitur cancellum, qui est sanctuarium, pro capite et collo, chorum stallatum pro pectoralibus, crucem ad utraque latera ipsius chori duabus manicis seu alis protensam pro brachiis et manibus, navim vero monasterii pro utero et crucem inferiorem aeque duabus alis versus meridiem et septentrionem pro coxis et cruribus[12].

Anche altri generi letterari testimoniano la diffusione dell'allegoria antropomorfa. La guida per i pellegrini di San Giacomo di Compostela, breve testo del XII secolo, descrive così la chiesa:

> Ecclesia vero eadem novem naves habet inferius et sex supersius et unum caput majus videlicet in quo Sancti Salvatoris est altare, et lauream unam, et unum corpus et duo membra[13].

2.2. La teologia vittorina

La letteratura dei canonici Vittorini, orientata in particolare ai temi ecclesiologici, sviluppa nella prima metà del XII secolo una particolare sensibilità verso il tema dell'architettura, considerandone i nessi con l'esegesi biblica[14]. Il raffronto tra chiesa e persona viene quindi mediato da categorie che ci allontanano, apparentemente, dalla ricerca di assonanze formali o antropomorfiche, per impostare invece una più ampia lettura simbolica "universale", inclusiva anche dell'architettura, in cui i termini di *figura* e

12 *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, X, pp. 384-385, commentato in E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique* cit., I, p. 258 e II, pp. 362.

13 Testo attribuito a Aimery-Picaud de Parthenay le Vieux: cfr. E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique* cit., II, pp. 89-90.

14 J. Châtillon, "Une ecclesiologie médiévale: l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XIIe siècle", in Id., *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, a cura di P. Sicard, Brepols, Paris-Turnhout 1992, pp. 293-323, pp. 299-301 e 322-323. Per un inquadramento dei temi architettonici nella cultura vittorina: A. Longhi, "Canoniche regolari e cenobi cistercensi: modelli architettonici a confronto (secoli XI-XIII)", in *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storica monastica europea*, a cura di R. Comba & L. Patria, Società di Studi Storico Archeologici, Cuneo 2007, pp. 465-493, in particolare pp. 485-491.

imago assumono uno specifico valore teologico[15]. Si vedano ad esempio le letture allegoriche delle parti dell'edificio chiesa nel *De Sacramentis* di Ugo di San Vittore[16] o nello *Speculum de mysteriis ecclesiae*[17], dove si propone l'accostamento tra le componenti dell'architettura e i protagonisti della storia della salvezza, pietre vive della Chiesa: se Cristo stesso è pietra angolare, porta e altare del tempio, apostoli e profeti vengono associati alle fondazioni dell'edificio e, ad esempio, i predicatori alle torri e alle campane. Il tema del rapporto tra i membri della Chiesa e le componenti edilizie della chiesa è sviluppato anche nei primi tre dei *Sermones centum* di Riccardo di San Vittore, secondo cui «singuli lapides sunt singuli fideles, quadri et firmi», cementati dalla carità[18]. In sintesi, la "corporeità" dell'edificio è affidata al richiamo dei diversi ministeri ecclesiali: l'edificio è dunque l'immagine anche del corpo di Cristo che è la Chiesa[19], corpo che sarà definito "mistico" solo a partire dai trattati di ecclesiologia del XIV secolo[20].

Ulteriori riflessioni provengono dall'interpretazione metrica e proporzionale di alcuni *topoi* dell'Antico Testamento, come l'arca di Noé, la tenda dell'alleanza o il tempio di Salomone. Nella teologia vittorina del primo Duecento, l'architettura dell'arca di Noé[21] diventa oggetto di approfondimento, parafrasando e sviluppando l'analogia tra il manufatto architettonico, la *figura* umana, la corporeità di Cristo e l'allegoria della Chiesa già proposta da Agostino nel *De civitate dei*, in un passaggio che resterà decisivo anche nel primo umanesimo. Per Ugo: «Quod vero hec archa sexies longa est ad latitudinem suam et decies ad altitudinem suam, humani corporis instar ostendit in quo Christus apparuit, nam et ipsa corpus eius est» [22].

15 M. Ranini, "*Simbolica theologia*. Simboli e diagrammi in Ugo di San Vittore", in *Ugo di San Vittore*, Atti del XLVII convegno storico internazionale (Todi, 2010), Fondazione CISAM, Spoleto 2011, pp. 285-337, pp. 287-303.

16 PL 176, coll. 365-618, in particolare II libro, *Pars quinta. De dedicatione ecclesiae*, coll. 409-412.

17 PL 177, coll. 335-380: cap. I, *De Ecclesia*, in particolare coll. 335-337c; il testo è attribuito a Ugo di San Vittore.

18 PL 177, coll. 901-907.

19 *Etudes d'esthétique cit.*, II, pp. 733 sgg.; la lettura allegorica è proposta anche attraverso passi di Onorio d'Autun e di Pierre de Roissy.

20 Si vedano le recenti notazioni in R. Repole, "Un corpo di molte membra", *Archivio Teologico Torinese*, 17, 2011, pp. 44-52, pp. 47-48, muovendo da H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Aubier-Montaigne, Paris 1944.

21 Ugo di San Vittore, *De Archa Noe. Libellus de formatione arche*, a cura di P. Sicard, Brepols, Turnhout 2001 (=CCCM CLXXVI).

22 *De Archa Noe*, I, V, 71-73, riprendendo Agostino, *De Civitate Dei*, XV, 26 (PL 41): «[archa] procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit

La riflessione sul rapporto figurativo tra il corpo umano crocifisso e il manufatto architettonico viene formulata nel quadro di una specifica pedagogia spirituale che pone in rapporto Parola e immagine: la *figura*, nella teologia di Ugo, diventa oggetto di un'«esegesi visiva» sviluppata secondo i tre sensi delle Scritture[23], che condiziona la cultura artistica e spaziale del basso medioevo. La tradizione patristica è infatti sviluppata con una concreta attenzione al manufatto, che viene tracciato secondo un dettagliato manuale di istruzioni, il *Libellus de formatione arche*: alcune soluzioni graficizzate – come il rapporto tra la figura quadrata e il termine ADAM, o il simbolo cristologico della croce inscritta nel quadrato – diventano un referente figurativo immediato[24].

2.3. Guglielmo Durando

L'interpretazione antropomorfa della chiesa è definitivamente affermata dal *Rationale divinorum officiorum* di Guglielmo Durando (ca. 1230-1296), redatto tra il 1286 e il 1291[25], sintesi organica e insuperata della tradizione allegorica e della liturgia medievali[26]. L'apertura del trattato distingue l'*ecclesia spiritualis* da un'*ecclesia* definita *corporalis*, rendendo immediata – anche lessicalmente – l'evidenza corporea dell'edificio materiale[27]. L'antropomorfismo dell'edificio abbandona l'attenzione proporzionale numerologica classica per privilegiare l'aspetto figurale dell'allegoria: «Dispositio autem ecclesie materialis modum umani corporis tenet. Cancellus namque, sive locus ubi altare est, caput representat, crux ex utraque parte brachia et manus, reliqua pars ab occidente quicquid corporis superesse videtur»[28].

salva per lignum, in quo pependit *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*. Nam et mensurae ipsae longitudinis et altitudinis et latitudinis eius significant corpus humanum, in cuius veritate ad homines praenuntiatus est venturus et venit. [...] Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est; hac quippe ad illum venientes ingrediuntur, quia inde sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur».

23 P. Sicard, "Avant-propos", in *De Archa Noe cit.*, pp. 7-12, pp. 9-11; cfr. P. Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle*. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor, Brepols, Paris-Turnhout 1993 (Bibliotheca Victorina IV), pp. 157 sgg.

24 *Libellus de formatione arche cit.*, in particolare I e II, pp. 121 sgg. e 127 sgg.

25 *Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum*, a cura di A. Davril & T.M. Thibodeau, Brepols, Turnhout 1995 (=CCCM 140).

26 T.M. Thibodeau, "Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand", in *Guillaume Durand évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique*, a cura di P.-M. Gy, CNRS, Paris 1992, pp. 143-153.

27 *Rationale cit.*, I, 1; solo nei paragrafi successivi l'edificio sarà indicato come *ecclesia materialis*.

28 *Rationale cit.*, I, 14.

Il riferimento non è posto nei princìpi dell'armonia naturale e cosmica, ma nel richiamo storico all'Uomo disteso sulla croce, ossia al corpo di Cristo: «Quedam tamen ecclesie in modum crucis formantur ad notandum nos mundo crucifigi seu crucifixum sequi debere iuxta illud: *Qui vult venire post me abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*. Nonnulle etiam in modum circuli rutunde formantur que significant Ecclesiam dilatatam esse per circulum orbis»[29]. Seguono le già diffuse allegorie dei diversi personaggi che compongono il Popolo di Dio, sintesi della letteratura esistente[30]: laici, eremiti, predicatori, prelati, apostoli, vescovi e dottori della Chiesa, discepoli etc. sono le persone che corrispondono allegoricamente alle partiture edilizie della chiesa.

L'impostazione di Guglielmo non solo è la sintesi più completa dei suoi predecessori, ma costituisce il quadro interpretativo più efficace e diffuso nella prima età moderna, che condiziona probabilmente anche la letteratura architettonica: tra l'*editio princeps* del 1459 a Magonza e la fine del secolo, vengono prodotte 44 edizioni per un totale di circa 20.000 esemplari; solo in Italia, nell'ultimo quarto del Quattrocento vedono la luce nove edizioni (a Roma, Vicenza, Napoli, Treviso e Venezia)[31].

3. Letteratura architettonica, tra Umanesimo e Riforma

Nella seconda parte del percorso qui proposto l'attenzione si sposterà su alcuni passi della trattatistica architettonica in cui emergono suggestioni antropologiche che, seppur prive dell'organicità di pensiero propria della teologia bassomedievale, godranno di una propria fortuna morfogenetica, oltre che interpretativa e allegorica: si tratterà di una rassegna di tappe di grande notorietà nella storiografia, ma che può essere utile sintetizzare e periodizzare in chiave comparativa, con specifica attenzione al tema. Si indicheranno alcuni contributi sul rapporto tra forma dell'architettura e

29 *Rationale cit.*, I, 17. Per un recente commento al brano, nel quadro di un'analisi del rapporto tra Durando e l'arte: K. Faupel-Drevs, V*om Rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen Bildender Kunst im* Rationale divinorum officiorum *des Durandus von Mende (1230/1-1296)* (Studies in the history of Christian Thought, LXXXIX), Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 229-213.

30 R. Reynolds, "Guillaume Durand parmi les théologiens médiévaux de la liturgie", in *Guillaume Durand évêque cit.*, pp. 155-169.

31 M. Albaric, "Les éditions imprimées du *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand de Mende", in *Guillaume Durand évêque cit.*, pp. 183-200.

figura della persona, legati alla relazione tra il corpo umano, il corpo di Cristo e il corpo mistico di Cristo, inteso sia come Chiesa, sia come Eucaristia.

3.1. Giannozzo Manetti, Nicolò V e Leon Battista Alberti

Il *topos* storiografico nodale è costituito da due testi dell'umanista fiorentino Giannozzo Manetti (1396-1459) sull'antropomorfia di Santa Maria del Fiore a Firenze e del progetto per la basilica di San Pietro a Roma, promosso dal papa Nicolò V. Si tratta di due fonti diverse per genere letterario: l'*Oratio de secularibus et pontificalibus pompis in consecratione basilicae Florentinae* è un testo celebrativo per la riconsacrazione della cattedrale fiorentina nel 1436 da parte del papa Eugenio IV, finalizzato – probabilmente – ad esplicitare letterariamente le valenze culturali espresse dall'edificio, appena completato dalla cupola di Brunelleschi, assegnando un significato alle sue diverse parti materiali[32]; il *De vita ac gestis Nicolai Quinti summi pontificis* è l'encomio biografico del pontefice (Tommaso Parentucelli, 1447-1455)[33], primo papa a risiedere stabilmente a Roma dopo l'età avignonese e vero e proprio papa-architetto, protagonista del ripensamento dell'Urbe nella storia della cristianità[34].

Nonostante la differenza di edifici, di contesti e di generi letterari, è comune il confronto formale tra la pianta della chiesa e l'uomo a braccia aperte. Il passo fiorentino è premesso alla descrizione dell'edificio:

> Admirabile huius sacre basilice edificium mihi diligentius sepe numero intuenti prope instar humani corporis esse videtur. Primum namque forma umani corporis a thorace ad pedes usque deorsum oblongo basilice nostre spatio quantum a foribus ad exitum testudinis porrigitur paulo diligentius intuenti persimilis apparet. Reliquum deinde spatium, quod ambitu testudinis

32 L'edizione critica dell'*Oratione* è curata e commentata da C. van Eck, "Giannozzo Manetti on Architecture: the *Oratio de secularibus et pontificalibus pompis in consecratione basilicae Florentinae* of 1426", *Renaissance Studies*, 12, 1998, 4, pp. 449-475; una prima edizione era già stata presentata da Eugenio Battisti in "Il mondo visuale delle fiabe", in *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 1960), Archivio di filosofia, Cedam, Padova 1960, pp. 310-320.

33 *Oratio de secularibus cit.*, linee 51-57, p. 470.

34 A. Modigliani, "*Ad urbana tandem edificia veniamus*. La *Vita Nicolai Quinti* di Giannozzo Manetti: una rilettura", in *Leon Battista Alberti. Architettura e committenti*, Atti dei convegni internazionali (Firenze, Rimini, Mantova, 2004), a cura di A. Calzona, J. Connors, F.P. Fiore & C. Vasoli, Olschki, Firenze 2009, pp. 513-559; F. Cantatore, "In margine alla vita di Giannozzo Manetti: scrittura e architettura nella Roma di Nicolò V", in *Ibid.*, pp. 561-588, in particolare pp. 579 sgg.

> inferius continetur, superiori hominis trunco a capite usque ad thoracem nullatenus dissimile ostenditur[35].

La prova della similitudine può essere verificata per via sperimentale, suggestione fin ad allora mai proposta dalla letteratura teologica:

> Atque ut hec nostra similitudo recte convenire videatur, constitue aliquem in superiori ecclesie parte, cuius universum corpus humi prosternas velim, ita ut caput eius ad orientem vergat, brachiis in diversa utrinque extensis altero ad semptentrionem, altero vero ad meridiem vergente, pedes autem ad occidentem spectent. Atque humano corpore per hunc modum ab ste constituto dubitare non poteris quin hec nostra similitudo omnibus propre modis convenire videatur. Si itaque nostri templi figura humani corporis instar est, ut supra patuit, nobilissimam omnium atque perfectissimam speciem sortium esse quis sanae mentis in inficias ibit, cum formam hominis ceteris omnibus quaruncunque rerum figuris prestare perfacile constet[36].

L'analogia tra chiesa e corpo umano non viene discussa in riferimento a criteri proporzionali o allegorici, né diventa il veicolo di ulteriori speculazioni: secondo Caroline von Eck, si tratta di un espediente letterario che tende ad associare visione e ascolto, ed è da ridimensionare una generalizzata lettura simbolica o «sincretista» del primo Rinascimento[37], che retropoietti teorie successive senza essere suffragata dalle fonti[38]. Peraltro si può considerare che l'antropomorfismo architettonico fosse un patrimonio teologico condiviso, quasi scontato per un personaggio di nota cultura biblica e teologica come Manetti[39]. Secondo Vespasiano da Bisticci, Manetti «usava dire di avere tre libri a mente, per lungo abito, l'uno era l'Epistole di sancto Paolo, l'altro era Agostino, De Civitate Dei, et de' gentili

35 *Oratio de secularibus cit.*, linee 51-57, p. 470.
36 *Ibid.*, linee 57-65, p. 140.
37 Si veda l'interpretazione di E. Battisti, *Il mondo visuale cit.*, pp. 308-309; cfr. Id., *Rinascimento e Barocco*, Einaudi, Torino 1960, pp. 79 sgg.
38 C. van Eck, "Giannozzo Manetti on Architecture cit.", p. 469.
39 M. Morresi, "Fonti bibliche nel *De re aedificatoria*", in *Leon Battista Alberti teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*, Atti dei convegni internazionali (Mantova, 2002 e 2003), a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti & C. Vasoli, Olschki, Firenze 2007, pp. 471-515, pp. 476 sgg.; sul suo ruolo nella cultura romana: C. Borroughs, "Alberti e Roma", in *Leon Battista Alberti*, catalogo della mostra (Mantova, 1994), a cura di J. Rykwert & A. Engel, Electa, Milano 1994, pp. 134-157, p. 146.

l'Etica d'Aristotile»[40]: troviamo citato, dunque, proprio il testo agostiniano fondativo dell'analogia corpo-manufatto-Chiesa.

Quasi vent'anni dopo la consacrazione fiorentina, l'enunciazione formale dell'analogia è ripresa per illustrare il progetto di Nicolò V per la basilica vaticana, trasformandosi in tale occasione in un esplicito richiamo filosofico al rapporto tra l'uomo – inteso dai greci come "microcosmo" – e il mondo, ossia il "macrocosmo". Dopo aver riproposto la sperimentazione dell'uomo disteso, così conclude Giannozzo:

> Si itaque huius templi figura humani corporis instar fuisset – ceu supra patuisse videtur – nimirum ipsum nobilissimam speciem sortiturum fuisse constat, cum formam hominis ceteris omnibus et animatarum et inanimatarum rerum figuris longe prelatam esse non ignoremus; eam quippe ad similitudinem totitus mundi fabricatam fuisse nonnulli doctissimi viri putaverunt, unde hominem a Grecis *microcosmum* appellatum esse existimarunt[41].

La descrizione di San Pietro viene poi approfondita con il rimando teologico sia all'arca di Noé, sia al tempio di Salomone[42], ignorando invece il valore della presenza delle reliquie dell'apostolo[43], eludendo quindi la tradizione dell'altare *ad corpus*[44] e privilegiando altri aspetti – meno materiali – della corporeità.

Per la basilica di San Pietro non si tratta dell'*adumbratio* a commento di un'opera completata (come nel caso fiorentino)[45], bensì dell'evocazione di un progetto appena avviato e – di fatto – ormai sospeso, il cui valore di comunicazione ideologica è affidato suppletivamente a un testo letterario,

40 V. da Bisticci, *Le vite*, ed. critica di A. Greco, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1976, 2 voll., II, pp. 485-486.
41 *De vita ac gestis cit.*, Liber secundus, 56 (pp. 96-97 dell'edizione di A. Modigliani).
42 A. Modigliani, "Introduzione" a *De vita ac gestis cit.*, pp. VII-LIX, pp. XLVIII sgg.
43 Il testo (§52) parla della cappella maggiore (*tribuna*), al cui centro si trovava l'altare, senza menzionare la connessione con la memoria apostolica. Sulla posizione dell'altare, Ch.L. Frommel, "Il San Pietro di Niccolò V", in *La Roma di Leon Battista Alberti. Umanisti, architetti e artisti alla scoperta dell'antico nella città del Quattrocento*, catalogo della mostra (Roma, 2004), a cura di F.P. Fiore, Skira, Milano 2005, pp. 103-111, in particolare pp. 106-107.
44 In sintesi: A.C. Quintavalle, "Riforma gregoriana, scultura e arredi liturgici fra XI e XII secolo", in *Arti e storia nel Medioevo. Vol. II. Del costruire: tecniche, artisti, artigiani, committenti*, a cura di E. Castelnuovo & G. Sergi, Einaudi, Torino 2003, pp. 235-266, pp. 245-250; vedi, in termini più ampi: *The altar from the 4th to the 15th century*, Atti del convegno (Motovun, 2004), fascicolo monografico di *Hortus Artium Medievalium*, t. 11, 2005; *The altar and its Environment. 1150-1400*, Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages, a cura di J.E.A. Kroesen & V.M. Schmidt, Brepols, Turnhout 2009.
45 A. Modigliani, "Introduzione" a *De vita ac gestis cit.*, pp. XX e XLII sgg.

pensato per un'ampia diffusione. La concretezza dell'immagine dell'uomo disteso, più che richiamare la pluralità di riminiscenze classiche e cristiane, pare finalizzata a visualizzare l'immagine di un'opera non realizzata[46].

Resta da valutare se l'estensione della gamma semantica dell'analogia antropomorfa sia da riferire alla cultura del pontefice[47], o se sia invece un'interpretazione di Manetti stesso – come parrebbe indicare l'*incipit* autobiografico del paragrafo[48] –, la cui formazione era maturata nei circoli umanistici fiorentini vicini ad Ambrogio Traversari e al neoplatonismo cristiano[49].

Il tema può inoltre essere connesso alla presenza e al pensiero di Leon Battista Alberti (1406-1472) nella curia di Nicolò V[50]. Secondo Carroll William Westfall, nel ragionamento sull'Arca di Noé intesa come figura del corpo umano Manetti esprime sia la tradizione patristica, sia – forse – parte delle nuove riflessioni albertiane[51]. La disamina condotta da Manuela Morresi sulle fonti bibliche del *De re aedificatoria* dimostra infatti la capacità di Alberti di rielaborazione personale dei passaggi scritturistici sull'edificazione del tempio di Salomone, dell'arca mosaica e dell'arca di Noé[52]. Alberti stesso cita – in modo non esplicito, ma riconoscibile – il commento di Agostino relativo alla costruzione dell'arca «esemplata sulle proporzioni del corpo umano»[53]; anzi, Alberti pare trarre le espressioni letterarie necessarie per descrivere le corrispondenze tra misure e corpo umano più dal testo agostiniano che dal noto passo di Vitruvio, invocando Agostino quasi «a

46 A. Bruschi, "Introduzione" a *Scritti rinascimentali di architettura*, a cura di A. Bruschi, C. Maltese, M. Tafuri & R. Bonelli, Il Polifilo, Milano 1978, pp. XVII-LXX, p. XLV.

47 Per Frommel ("Il San Pietro di Nicolò V cit.", p. 108), le idee di Nicolò «vennero trascritte qui senza dubbio fedelmente da Manetti».

48 Secondo Carroll W. Westfall «qui, e solo qui nella *Vita di Nicolò*, egli afferma di aver espresso le sue opinioni»: C.W. Westfall, *L'invenzione della città. La strategia urbana di Nicolò V e Alberti nella Roma del '400* (ed. originale 1974), NIS, Roma 1984, p. 221.

49 A. Modigliani, "Introduzione" a *De vita ac gestis cit.*, pp. XXVIII sgg. e XLVIII.

50 Sul contesto culturale in cui operano i due personaggi: M. Miglio, "Nicolò V, Leon Battista Alberti, Roma", in *Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich*, Atti del convegno internazionale (Mantova, 1998), a cura di L. Chiavoni, G. Ferlisi & M.V. Grassi, Olschki, Firenze 2001, pp. 47-64; M. Miglio, "Principe, architettura, immagini", in *Il principe architetto*, Atti del convegno internazionale (Mantova, 1999), a cura di A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti & C. Vasoli, Olschki, Firenze 2002, pp. 41-53, in particolare pp. 51-53.

51 C.W. Westfall, *L'invenzione della città cit.*, pp. 223-225.

52 M. Morresi, "Fonti bibliche cit.", pp. 488-490 e 501-505.

53 Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria,* IX, 7: «Quod ipsum nostri sacrosum interpretes advertentes, arcam per diluvium factam ad hominis figurationem autumant».

testimone della validità "universale" del sistema proporzionale vitruviano»[54], anteponendo gli archetipi biblici alle forme pagane del tempio[55]. Peraltro, è stato notato da Augusto Sistri come l'uomo nel pensiero albertiano non sia considerato la suprema espressione del creato[56], e che quindi la supposta perfezione antropometrica non possa essere assunta come base progettuale. Dunque il corpo umano «perde il ruolo di riferimento privilegiato», in favore di forme sottese all'intero mondo naturale[57], sostituendo il simbolismo antropomorfico del Cristo Crocifisso con la raffigurazione geometrizzata del Dio Perfezione[58]. Alberti non propone quindi nel proprio trattato un nesso tra riferimenti antropomorfici e architettura di chiese, limitandosi a un richiamo al passo vitruviano solo discutendo del proporzionamento del podio[59].

James Lawson individua tuttavia anche nel *De re aedificatoria* un rapporto tra uomo e tempio, diverso dall'antropomorfizzazione fisica: sarebbero le parti metafisiche dell'uomo – senso e intelletto – che informano il rapporto tra lo spazio congregazionale dell'aula e il santuario, uno dedicato alle virtù sociali, l'altro alla ricerca spirituale di Dio[60].

3.2. Adamo, uomo perfetto

Filarete (Antonio Averlino, ca. 1400-1469) pochi anni dopo le vicende del San Pietro nicolino, tra il 1458 e il 1464 redige il proprio trattato di architettura[61], proponendo una dottrina delle proporzioni architettoniche

54 M. Morresi, "Fonti bibliche cit.", p. 503.

55 R. Tavernor, "Concinnitas, o la formulazione della bellezza", in *Leon Battista Alberti*, catalogo della mostra cit., pp. 300-315, p. 300.

56 A. Sistri, "Considerazioni sulla religiosità di Leon Battista Alberti", in *Scritti in onore di Alfonso Gambardella*, a cura di G. Cantone, L. Marcucci & E. Manzo, Skira, Milano 2007, pp. 110-119, p. 110.

57 A. Belluzzi, "Templi albertiani a pianta centrale", in *Leon Battista Alberti. Architettura e cultura*, Atti del convegno internazionale (Mantova, 1994), Firenze 1999, pp. 317-329, p. 321.

58 S. Benedetti, "Il formare simbolico nell'architettura sacra: i momenti del Tridentino e del Vaticano II", in *Architettura religiosa: spazio e comunicazione*, Atti del convegno (Monza, 1983), a cura di P. Biscottini & E. Derossi, Monza 1984, pp. 24-47, p. 27, riedito come "L'architettura religiosa: i momenti del tridentino e del Vaticano II", in S. Benedetti, *Architettura sacra oggi*, Gangemi, Roma 1995, pp. 39-52.

59 F.P. Fiore, "Tempio e chiesa nel VII libro del *De re aedificatoria*", in *Leon Battista Alberti teorico cit.*, pp. 841-858, p. 854 (in riferimento ad Alberti, *De re aedificatoria*, VII, 5).

60 J. Lawson, "Alberti's Prologue to Practice as a Church Architect. Alberti and Nicholas V on Architecture and the Practice of Religion in the XVth Century", *Albertiana*, vol. IV, 2001, pp. 45-68, pp. 60-66.

61 Antonio Averlino detto il Filarete, *Trattato di architettura*, a cura di A.M. Finoli & L. Grassi, introduzione e note a cura di L. Grassi, Il Polifilo, Milano 1972.

che tenta una sintesi tra la teologia medievale e i fondamenti vitruviani. Si conferma che l'architettura deriva le proprie proporzioni dalla natura, e in particolare dall'uomo, ma la garanzia della perfezione è data dall'origine divina del primo uomo, Adamo:

> È da credere ancora che quegli i quali furono i primi inventori di queste cose dovessono pigliare queste misure, cioè dalla qualità de l'uomo grande e dalla più bella forma, il perché è verosimile la pigliassero da quella d'Adamo: perché avendola formata Idio, non è dubbio che non la facesse formosa e meglio proporzionata che verun'altra che sia stata, perché la natura ha trasformato, poi, chi grande e chi piccolo e chi mezzano e in varii modi[62].

Il fondamento universale dell'architettura è dunque l'uomo, ma un «uomo essenziale», sottratto al flusso della storia[63], in cui si associano Adamo uomo perfetto, l'antropometria dell'*homo ad circulum* vitruviano e la rilettura dell'opera *ad quadratum* medievale. Non sono tuttavia riconoscibili esatte corrispondenze tra i progetti e le proporzioni umane, che vengono invece diffusamente applicate per le singole membrature di colonne e capitelli: «essendo così come l'edificio deriva da l'uomo e da misura e qualità e forma e proporzione umana, la colonna ancora da esso uomo deriva»[64].

Riconosciuta una relazione tra architettura e corpo, Filarete introduce uno specifico riferimento cristologico per la costruzione delle chiese:

> Il perché le chiese si fanno in croce si è perché poi che venne Cristo s'è usato per riverenza sua, perché fu posto in croce; e per quella similitudine si sono poi fatte le chiese la maggior parte in croce, e questo poi che venne il Cristianesimo si sono fatte, ché anticamente, perché erano idolatre, non avevano rispetto, e facevagli tondi e in altro modo e forme[65].

3.3. Matematica e proporzioni umane

Nel trattato *De divina proporzione*, concluso nel 1497 ed edito a Venezia nel 1509[66], il matematico francescano Luca Pacioli opera come «raccoglitore ed espositore»[67] di una pluralità di fonti, argomentando l'assunto generale della corrispondenza tra natura e matematica. Le teorie di Pacioli – formatosi nei

62 *Ibid.*, Libro Primo, p. 18.
63 L. Grassi, "Introduzione" a *Trattato di architettura cit.*, pp. IX-LXXXVIII, p. XXV.
64 *Trattato di architettura cit.,* Libro Ottavo, pp. 214-215.
65 *Ibid.,* Libro Settimo, p. 186.
66 Il trattato è edito da A. Bruschi in *Scritti rinascimentali cit.*, pp. 54-144.
67 A. Bruschi, "Nota introduttiva" in *Scritti rinascimentali cit.*, pp. 25-53, pp. 29 sgg.

contesti in cui operano Piero della Francesca, Francesco di Giorgio Martini e Leonardo da Vinci – hanno un diretto impatto sulla cultura artistica del primo Cinquecento, grazie anche alla rilevante fortuna del trattato a stampa. Sebbene non emergano riferimenti diretti alla forma dei templi cristiani, non può essere sottovalutata la sintetica formulazione della concezione «antropomorfica e antropocentrica» dell'antichità (da Platone a Vitruvio), interpretata anche come ripresa dalla dottrina neoplatonica secondo cui il microcosmo uomo è la completa rappresentazione del macrocosmo costituito dall'universo[68]. L'uomo e le sue proporzioni sono stati dunque posti dagli antichi come presupposto dell'architettura, soprattutto sacra:

> La natura, ministra de la divinità, formando l'omo dispose el suo capo con tutte debite proporzioni, corrispondenti a tutte l'altre parti del suo corpo. E per questo li antichi, considerata la debita disposizione del corpo umano, tutte le loro opere, massime li templi sacri, a la sua proporzione le disponevano, perché in quello trovavano le doi principalissime figure senza le quali non è possibile nessuna cosa operare; cioè la circular perfectissima [...] l'altra la quadrata equilatera[69].

3.4. Chiese antropomorfe in Francesco di Giorgio Martini

La questione dell'antropomorfismo delle chiese cristiane trova alcune formulazioni esemplari negli scritti di Francesco di Giorgio Martini (1439-1501/1502), conservati in diversi codici manoscritti, oggetto di un ampio ventaglio di interpretazioni e datazioni[70]. In sintesi, sono riconoscibili due versioni del trattato di architettura: la prima – datata al 1478-1481, conservata alla Biblioteca mediceo-laurenziana e alla Biblioteca Reale di Torino[71] – sarebbe l'esito della maturazione dell'artista nell'ambiente urbinate, raggiunto tra il 1475 e il 1476; la seconda – riferibile agli anni 1487-1489 – segna un ulteriore sviluppo del pensiero

68 *Ibid.*, p. 38.

69 Luca Pacioli, *De divina proportione*, parte II, cap. I (*Scritti rinascimentali cit.*, pp. 96-97).

70 M. Mussini, "La trattatistica di Francesco di Giorgio: un problema critico aperto", in *Francesco di Giorgio architetto*, a cura di F.P. Fiore & M. Tafuri, Electa, Milano 1993, pp. 358-379.

71 I due codici sono editi rispettivamente come: *Il codice Ashburbham 361 della biblioteca medicea-laurenziana di Firenze. Trattato di architettura di Francesco di Giorgio Martini*, trascrizione e note a cura di P.C. Marani, Giunti Berbèra, Firenze 1979; Francesco di Giorgio Martini, *Trattati di architettura, ingegneria e arte militare*, a cura di C. Maltese, trascrizione di L. Maltese Degrassi, Il Polifilo, Milano 1967, vol. I (codice Saluzziano 148 di Torino [Sal.], integrato con le varianti di quello Laurenziano Ashburnham 361 [Ashb.]).

teorico di Francesco di Giorgio, successivo alla conoscenza del *De re aedificatoria* di Alberti e a una migliore comprensione di Vitruvio[72].

La teoria antropometrica di Vitruvio, progressivamente assimilata, resta la base del ragionamento sull'antropomorfismo delle chiese. Nelle pagine iniziali del primo trattato, la proporzionalità del corpo umano è però riferita non solo all'edificio, ma all'intera città, ed è associata all'interpretazione grafica dell'*homo ad circulum* vitruviano (Fig. 1):

> Avendo le città ragion, misura e forma del corpo umano, ora delle circunferenzie e partizioni loro precisamente descriverò. In prima è da sapere steso in terra el corpo umano, posta un filo a l'imbellico, alle stremità d'esso tirata circulare forma sirà. Similmente quadrata ed angolata disegnazione sirà. Adunque è da considerare, come el corpo ha tutte le partizioni e membri con perfetta misura e circonferenze, el medesimo in nelle città e altri difizi osservar si debba[73].

L'approccio di Francesco di Giorgio è certamente da mettere in relazione sia con le teorie matematiche di Luca Pacioli, sia con il notissimo disegno di Leonardo da Vinci ora alla Galleria dell'Accademia di Venezia[74], o con le successive prime raffigurazioni a stampa contenute nelle edizioni di Vitruvio di Fra Giocondo da Verona (1511) e di Cesare Cesariano (1521)[75].

Una prima formulazione del rapporto tra antropomorfismo e architettura di chiese è testimoniata dal codice Zichy, conservato alla biblioteca comunale di Budapest[76], in cui sono conservati passi del cosiddetto

72 I codici S.IV.4 della Biblioteca Comunale di Siena [Sen.] e II.I.141 della Biblioteca Nazionale di Firenze [Fir.] (già considerato Magliabechiano) sono editi (integrando le varianti e mosaicandone alcuni passaggi) in *Trattati di architettura, ingegneria cit.*, vol. II. Vedi inoltre M. Mussini, *Francesco di Giorgio e Vitruvio. Le traduzioni del* De Architectura *nei codici Zichy, Spencer 129 e Magliabechiano II.I.141*, 2 voll., Olschki-Centro Studi Leon Battista Alberti, Mantova 2003; *Francesco di Giorgio Martini. La traduzione del* De Architectura *di Vitruvio dal ms. II.1.141 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, a cura di M. Biffi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002.

73 Sal., ff. 6v-7 e Ashb., f. 5 (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, I, p. 20, righe 6-13, e tav. 8).

74 M. Mussini, *Il* Trattato *di Francesco di Giorgio Martini e Leonardo: il Codice Estense restituito*, Università di Parma, Parma 1991, pp. 182-187.

75 Il riferimento d'obbligo sul tema resta R. Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism,* The Warburg Institute-University of London, London 1949, pp. 12 sgg.; cfr. un ampio quadro di raffronti in J. Rykwert, "Il corpo e il mondo", in Id., *La colonna danzante. Sull'ordine in architettura*, Schiwiller, Milano 2010 (ed. originale: *The dancing column*, MIT Press, Cambridge, MA 1996), pp. 58-73.

76 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, Budapest, Ms. Q09/2690 [Zichy], pubblicato in M. Mussini, *Francesco di Giorgio e Vitruvio cit.*, II, pp. 232-336.

Prototrattato, esito precoce del contatto con la cultura neoplatonica urbinate e con Vitruvio[77]. Il corpo umano assume forza morfogenetica nei confronti delle chiese:

> E tempi sacri sono da fare di più varie e diverse forme, secondo la intencione, e sotilità, e inzegno del'architetto, con proporcionata ragione e misura, sempre oservando le misure e proporcione a essi apartenenti, le quali dal corpo umano tratte sono. [...] E pertanto è da sapere che tutte le basiliche <h>ano forma e misura del corpo umano[78].

Sette schemi grafici di piante di chiese e di cappelle (Fig. 2) sono modularmente costruiti attorno al corpo umano a braccia distese o al solo capo[79]; gli schemi antropomorfizzati sono accostati a piante di basiliche, genericamente definite come «antiche», interpolate da casi paleocristiani e medievali[80]. Il testo scritto descrive un modello idealizzato di edificio cristiano a forma di croce, modulata sulle proporzioni e sulla numerologia del corpo umano, secondo ragioni apparentemente prive di allegorismi teologici: all'estremità dei bracci del transetto si prevedono cinque cappelle, perché tante sono le dita della mano, o un uguale numero di absidi raggiate nella cappella maggiore, perché cinque sono le parti del viso (bocca, occhi e orecchie)[81]. Il fondamento antropomorfo non si applica solo alla pianta, ma anche alla facciata (Fig. 3): una figura maschile a braccia aperte è inscritta nel corpo centrale della chiesa, mentre le braccia aperte definiscono gli spioventi sottesi alle navate laterali: «Ora come le facie, porte e finestre di tempii de fare sieno pare da dire, e perché le facie di tempii sono tratte del corpo umano con quelle misure e ragione che qui esprimeremo»[82]. Il tema dell'origine delle membrature e dell'architettura «dai membri et ossa del corpo umano» è ripreso nell'*Opera di architettura* contenuta nel codice Spencer: «adunque se la natura ha costituito che il corpo del'omo corisponda nei membri ad ogni proportione, resta che noi pigliamo quelli medesimi in

77 *Ibid.*, I, pp. XV-XX e 59 sgg., in particolare pp. 114 sgg.; è infatti riportata nel codice una prima traduzione del noto passo sulle proporzioni umane, riferito all'architettura dei templi (Zichy, f. 126v; *Ibid.*, II, p. 251, righe 16-20).
78 Zichy, ff. 136v-137v (*Ibid.*, II, p. 303, righe 86-96).
79 Zichy, f. 138r (*Ibid.*, I, tav. 53).
80 *Ibid.*, I, pp. 164-165 e 175-177.
81 *Ibid.*, I, pp. 162 sgg. (citazione in Ibid., II, p. 303, righe 86 sgg.).
82 Zichy , f. 125v (*Ibid.*, II, p. 328, righe 744-746; I, tav. 38).

tutti li edificii, et quelli che hanno così sequitato acquistorno fama eterna; se non, perpetua vituperazione»[83].

La prima versione completa del *Trattato* riprende gli appunti del codice Zichy, sviluppando lo schema di pianta cruciforme antropomorfa con cappelle radiali e laterali in spessore di muro (Fig. 4), ma attuando una revisione delle scansioni modulari e un approfondimento della verosimiglianza dimensionale delle strutture murarie, restituite graficamente in modo meno diagrammatico, compiendo quasi un percorso di concretizzazione dall'intuizione del codice Zichy[84]. Lo schema di facciata pare sostanzialmente confermato[85].

La seconda versione del trattato dedica uno specifico libro, il quarto, al tema dei templi. Il fondamento è sempre la perfezione ideale del corpo umano, utilizzata innanzitutto per la scansione modulare della colonna[86]; anche il capitello è scandito sulla proporzionalità della testa umana[87].

Due piante schematiche (la cui attribuzione è peraltro controversa)[88] sono modellate, secondo un «antropomorphic approach»[89], su un uomo stante a braccia non aperte (Fig. 5), con un'interazione complessa tra numerologia e geometria derivata dal corpo[90]. Lo schema antropomorfo è dunque meno segnatamente cruciforme rispetto al primo trattato o agli appunti nel codice Zichy: una pianta «composta», formata da una «figura rotonda» e una «figura angulare»[91], messa in relazione dalla storiografia con il passaggio dall'impianto di San Pietro voluto da Nicola V al dibattito dei

83 New York Public Library, Spencer Collection, Cod. Spencer 129, f 8v (*Ibid.*, II, pp. 350-351, righe 302-305).

84 Sal., f. 11v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, I, tav. 18), con maggiore definizione architettonica rispetto ad Ashb., 10v.

85 Sal., f. 21v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, I, tav. 38); Ashb. f. 21r.

86 Fir., 31v / Sen., 44v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 375, righe 4-6).

87 Fir., 33v / Sen. 47 (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 381, righe 9-23, e tav. 220); cfr. F.P. Fiore, "Trattati e teorie d'architettura del primo Cinquecento", in *Storia dell'architettura italiana. Il primo Cinquecento*, a cura di A. Bruschi, Electa, Milano 2002, pp. 504-521, p. 507.

88 Fir., f. 42v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, tav. 236); sull'autografia dei disegni dei trattati: P. Marani, "Introduzione", in *Il codice Ashburbham 361 cit.*, pp. VI-XXVIII, pp. XVIII-XIX; cfr. il repertorio in G. Scaglia, *Francesco di Giorgio. Checklist and History of Manuscripts and Drawings in Autographs and Copies from ca. 1470 to 1687 and Renewed Copies (1764-1839)*, Lehigh University Press, London 1992.

89 H. Millon, "The Architectural Theory of Francesco di Giorgio", *Art Bulletin*, XL, 1958, 3, pp. 257-261.

90 J. Rykwert, *La colonna danzante cit.*, p. 53.

91 Sen., f. 43v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 372).

tempi di Giulio II[92]. Mentre nel primo trattato le ragioni teologiche dell'assetto cruciforme non erano esplicitate, nel codice Magliabechiano si annota: «Sogliano li moderni fedeli alli templi oblunghi ragionevolmente aggiognare uno spazio transverso a similitudine e memoria della croce per cui la sapienza di dio incarnare volse per solvere la pena che la umana natura per sua colpa meritava, la quale nessuno puro omo posseva sostenere e satisfare»[93]. Anche lo schema di facciata è rivisto: l'uomo stante del «Frontespizio & cacumine del tecto»[94] porta a impostare una facciata rettangolare (Fig. 6), abbandonando lo schema a tre navate con spioventi laterali prodotto dall'uomo a braccia aperte[95].

Un ulteriore aspetto teologico riguarda il «loco del simulacro o del vero sacramento», che possiamo qui intendere come l'altare eucaristico che, secondo quanto poi si consoliderà in età controriformista, conserva le specie consacrate ed è ormai predisposto per la celebrazione spalle al popolo[96]. La discussione sulla posizione dell'altare eucaristico è decisiva per la visibilità del «corpo di Cristo»; già in una delle pagine conclusive del codice Saluzziano, infatti, per le chiese parrocchiali si suggeriva: «faccisi in mezzo o sopra dell'altare inornato tabernacolo in modo che quelli che entrano in nel tempio el corpo di Cristo in prima se ripresenti»[97].

In prima ipotesi, secondo quanto discusso nel Magliabechiano, il «simulacro» dovrebbe stare al fondo della navata, ma nel caso di pianta centrale la scelta è controversa: «esempi e ragione et autorità sono dall'una e l'altra parte», ma le ragioni di ogni parte «non sono dimostrative, perché la materia non lo pate, ma solo suasive, e a quelle che maggiore apparenza

92 Ch. Thoenes, "Nuovi rilievi sui disegni bramanteschi per San Pietro (1993)", in Id., *Sostegno e adornamento. Saggi sull'architettura del Rinascimento: disegni, ordini, magnificenza*, Electa, Milano 1998, pp. 201-225, pp. 204-208.

93 Fir., f. 43 (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 404, righe 26-31).

94 Fir., f. 38v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, tav. 228).

95 Ashb., f. 11, Sal., f. 21v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, I, tav. 38).

96 Lo si evince dal passaggio sull'orientamento delle chiese in Fir., f. 46 (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, pp. 412-412). Sulla nascita degli altari eucaristici in età pre-tridentina: F. Caglioti, "Altari eucaristici scolpiti del primo Rinascimento: qualche caso maggiore", in *Lo spazio e il culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, a cura di J. Stabenow, Marsilio, Venezia 2006, pp. 53-89; e, in termini comparativi europei: A. Timmermann, *Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270-1600*, Architectura Medii Aevi, IV, Brepols, Turnhout 2009.

97 Sal., 65v. (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, I, p. 237, righe 16-18); discussione del passo in S. De Blaauw, "Innovazioni nello spazio di culto fra basso medioevo e cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata", in *Lo spazio e il culto cit.*, pp. 25-51, p. 38.

hanno è da accostarsi»[98]. Si discute anche la posizione dell'altare al centro dell'aula[99], luogo «unico et assoluto»: «come Cristo ne insegna, dove sono più congregati nel nome suo essare in mezzo di quelli, così è conveniente il simulacro o sacramento essare in mezzo delli omini nel tempio per laudarlo congregati»[100].

Muovendo dall'antropocentrismo classico, approfondite le ragioni cristologiche, si approda a una centralità della persona del fedele nel definire le relazioni tra lo spazio e il corpo di Cristo, da intendersi non in specie figurale, ma nella forma di sacramento eucaristico. In tale dibattito il ruolo del progettista non è marginale: «Ma perché questa è materia probabile e non necessaria, nella quale da ogni parte più ragioni si porrieno addurre, e parimente tutte le addutte solvere, con queste assegnate è da por fine, lassando questa questione doversi usare a beneplacito dell'artefice»[101].

3.5. I «cuori dei pietosi Cristiani» come templi

Il riferimento di Francesco di Giorgio al ruolo della comunità raccolta attorno al Sacramento non è estemporaneo rispetto al contesto religioso dell'epoca. Le tensioni verso il rinnovamento della vita spirituale che attraversano gli ultimi anni del Quattrocento e i decenni della Riforma innervano anche alcune correnti nel mondo artistico, secondo modalità che raramente le fonti testimoniano.

Il segnale più noto è quello lasciato da Sebastiano Serlio (1475-1554) nell'apertura del *Quinto libro* del suo trattato, integralmente dedicato al tema delle chiese, pubblicato nel 1547 e dedicato a Margherita di Navarra, controversa figura nella spiritualità della corte francese:

> E benché i veri Tempij siano gli cuori dei pietosi Cristiani dentro de' quali abita per fede Giesù Christo Salvator nostro (come cene dà buon testimonio il vaso d'elettione Divo Paolo, fra tutti gli Apostoli predicatore degnissimo

98 Fir., ff. 44-44v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 408, righe 23-25).

99 Circa la discussa preferenza di Francesco di Giorgio per la posizione centrale, vedi J. Niebaum, "The Renaissance Centrally Planned Church as Liturgical Space: Some Problems", in *Proceedings of the 2nd International Conference of the European Architectural History Network (Brussels, 31 May-2 June 2012)*, a cura di H. Heynen & J. Gosseye, KVAB, Brussels 2012, pp. 240-244.

100 Fir., f. 44v (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 409, righe 17-20). Il tema è considerato in A. Belluzzi, "Le chiese a pianta centrale nella trattatistica rinascimentale", in *La chiesa a pianta centrale. Tempio civico del Rinascimento*, a cura di B. Adorni, Electa, Milano 2002, pp. 37-47, pp. 40-41 e 45.

101 Fir., f. 45 (*Trattati di architettura, ingegneria cit.*, II, p. 409, righe 24-28).

> della nostra sacra religione), nondimeno anchora sono i tempij materiali necessarij al culto divino, per essere quelli ordinati in representatione de la casa d'Iddio[102].

Nel quadro del dibattito che lacera la Chiesa, l'esperienza del "culto interiore" pare mettere in ombra la questione della teologia dell'edificio: proprio il tema della presenza divina dove si raccolgono due o tre fedeli nel nome di Gesù, evocato da Francesco di Giorgio, diventa uno dei temi dominanti del dibattito nell'erasmismo europeo e italiano, secondo quanto indagato da Manfredo Tafuri[103]. Peraltro già alcuni passi di Alberti potevano andare nella direzione di un superamento della necessità dei templi cristiani, in quanto – secondo l'interpretazione di Giovanni Farris – «ciascun uomo porta in sé il *simulacrum* da adorare, ossia quella misteriosa voce interiore che ci indica la *lex*»[104].

Le pagine di Serlio privilegiano i modelli centrici rispetto a quelli «bislunghi» (e «più conformi all'uso comune»), senza evocare in modo diretto impostazioni teologiche o modelli simbolici: la priorità dichiarata del cuore del cristiano spiegherebbe «una certa generale sciatteria, una certa, almeno apparente, superficialità e convenzionalità nella trattazione dell'argomento»[105], cui è comunque dedicato un intero libro del trattato. È anche interessante rimarcare che se, alla fine, i templi non sono altro che «representatione de la casa d'Idio», parrebbe venir meno l'argomento antropomorfico e cristocentrico, portando a una preferenza formalista per la pianta centrale[106].

102 Sebastiano Serlio, *Quinto Libro d'architettura*, Paris 1547. La dedica è cancellata dall'edizione del 1569; il testo è stato oggetto di numerose riedizioni anastatiche: si rimanda a quella curata da F.P. Fiore per il Polifilo, Milano 2001.
103 M. Tafuri, "Ipotesi sulla religiosità di Sebastiano Serlio", in *Sebastiano Serlio. Sesto seminario internazionale di Storia dell'architettura (Vicenza, 1987)*, a cura di Ch. Thoenes, Electa, Milano 1989, pp. 57-66, pp. 58 sgg., in riferimento al *Diálogo de doctrina cristiana* pubblicato da Juan de Valdés nel 1529. Sul rapporto tra la diffusione di primi libri di Serlio e la trattatistica successiva: M. Beltramini, "Verso i *Quattro Libri*. Palladio e il trattato di Sebastiano Serlio", in *Saggi di letteratura architettonica da Vitruvio a Winckelmann*. I, a cura di F.P. Di Teodoro, Olschki, Firenze 2009, pp. 47-60.
104 G. Farris, "Su '*religio*' e '*templum*' in Leon Battista Alberti", in *Miscellanea di studi albertiani*, a cura del Comitato genovese per le onoranze a Leon Battista Alberti nel quinto centenario della morte, Tilgher, Genova 1975, pp. 97-111, p. 105; tema ripreso in G. Ponte, "La sacralità in Leon Battista Alberti", in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XIII convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 2000), a cura di L. Secchi Tarugi, Cesati, Firenze 2002, pp. 219-224, p. 222.
105 A. Bruschi, "Le chiese del Serlio", in *Sebastiano Serlio cit.*, pp. 169-186, p. 172.
106 Ibid., p. 182.

3.6. Pianta cruciforme e Crocifisso

L'architettura di Pietro Cataneo (1510-1574), edito in 4 libri nel 1554 e in seconda edizione ampliata nel 1567[107], è l'ultimo dei trattati «omnicomprensivi» rinascimentali, peraltro presto superato[108]. Il *Terzo libro* tratta dei templi. L'impostazione è ormai ribaltata: certamente l'antropomorfismo vitruviano è sotteso alla cultura di Cataneo, ma la preminenza è assegnata al segno della croce (considerata a tutte le scale, da quella urbana a quella edilizia[109]), e di conseguenza al simbolismo cristologico della pianta a forma di persona crocifissa:

> Considerato dunque che per mezzo della croce piacque a Dio darci il regno del cielo, si deve per noi fedeli in ciascuna azzione grandemente venerarla, e massime nell'edificare il principal tempio o chiesa cattedrale della città, dedicando quella a Giesù Cristo crocifisso, e dal suo santissimo corpo pigliare le misure del tempio[110].

Il testo prosegue descrivendo un idealizzato impianto cruciforme, modellato su un corpo, illustrato graficamente come persona a braccia distese (Fig. 7), priva tuttavia delle connotazioni e delle piaghe di Cristo sofferente. Viene quindi raffigurata la persona perfetta: non più l'uomo perfetto Adamo, ma il Dio stesso nella sua incarnazione.

> Avvenga che nessun corpo umano da quello di Giesù Cristo in poi, oltre alla sua divina bontà, non fusse mai di proporzione di persona perfetta; dovendosi nondimeno a sua memoria il nostro principal tempio adeguare a un assai ben proporzionato corpo umano, giudichiamo che essendo dall'estremità delle dita di man destra sino all'estremità delle dita di man sinistra la medesima distanza che è dalla sommità della testa sino alle piante de' piedi di un ben

107 Pietro Cataneo, *I primi quattro libri di architettura*, Venezia 1554, e *L'architettura di Pietro Cataneo senese [...]*, Venezia 1567; si rimanda all'edizione critica curata e introdotta da E. Bassi in: Pietro Cataneo & Giacomo Barozzi da Vignola, *Trattati, con l'aggiunta degli scritti di architettura di Alvise Corsaro, Francesco Giorni, Claudio Tolomei, Giangiorgio Trissino, Giorgio Vasari*, a cura di E. Bassi et alii, Il Polifilo, Milano 1985, pp. 163-498.

108 E. Bassi, "Introduzione" a *Trattati cit.*, pp. 165-178, p. 173.

109 A.S. Tessari, "*In modum crucis*: il simbolismo religioso nel trattato sull'architettura di Pietro Cutaneo", *Storia della città*, 43, 1987, pp. 69-84; R. Schofield, "Architettura, dottrina e magnificenza nell'architettura ecclesiastica nell'età di Carlo e Federico Borromeo", in F. Repishti & R. Schofield, *Architettura e Controriforma: i dibattiti per la facciata del duomo di Milano 1582-1682*, Electa, Milano 2004, pp. 125-249, pp. 156 sgg.

110 Si tratta del primo capitolo dell'edizione del 1554 (pp. 35-36) e del XIII dell'edizione del 1567 (pp. 74-75: p. 303 dell'edizione di E. Bassi).

proporzionato corpo umano quando sia in tutto disteso, che ancora corga nel tempio a crociera la medesima proporzione tra le braccia et il resto del suo corpo, come per questo nostro primo disegno si può considerare, quantunque non ne dia alcuna particolare misura.[111]

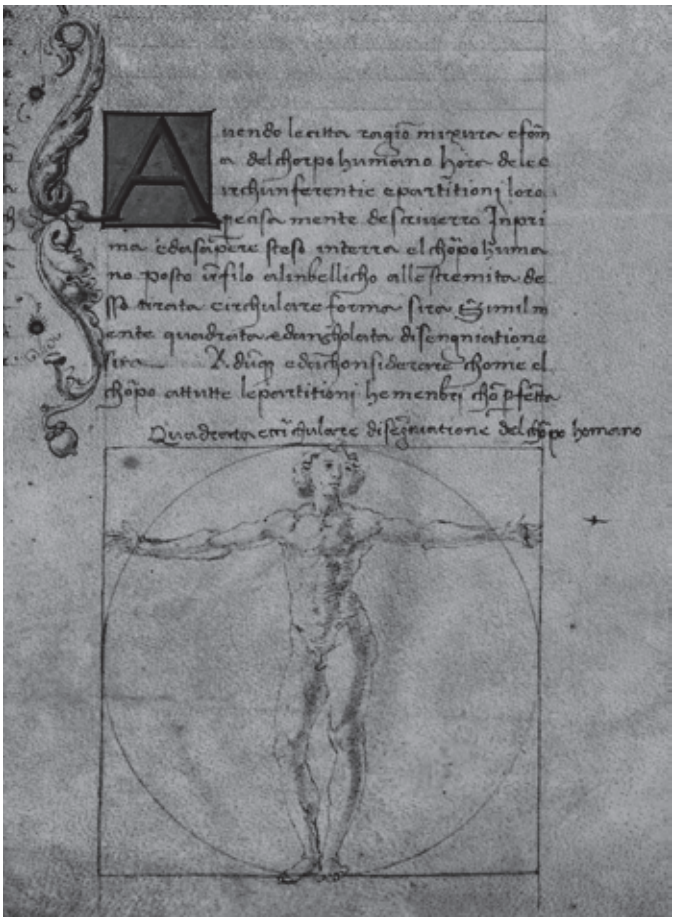

Fig. 1 Codice Saluzziano 148, Biblioteca Reale di Torino, f. 6v, dettaglio dell'*homo ad circulum*, dal trattato di architettura di Francesco di Giorgio Martini.*

111 Cataneo, *I primi quattro libri cit.*, libro III, cap. XIII (p. 303 dell'edizione di E. Bassi).

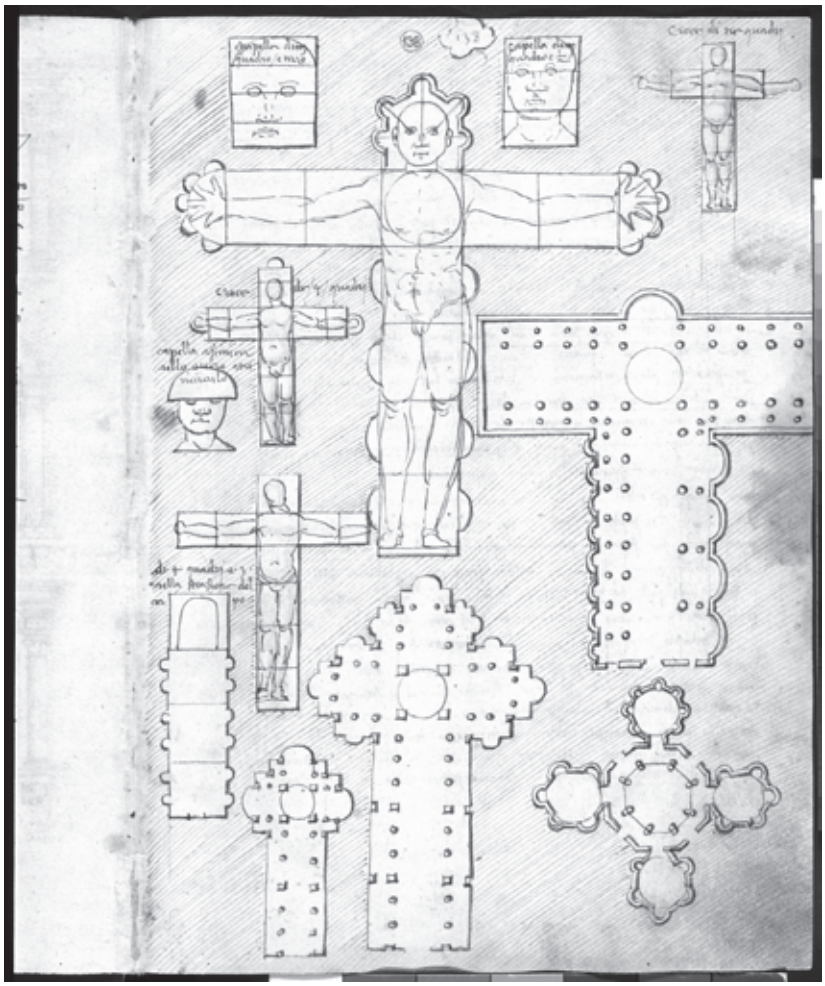

Fig. 2 Codice Zichy, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Budapest Gyűjtemény, f. 138, piante di chiese antropomorfiche, dal *Prototrattato* di Francesco di Giorgio Martini.*

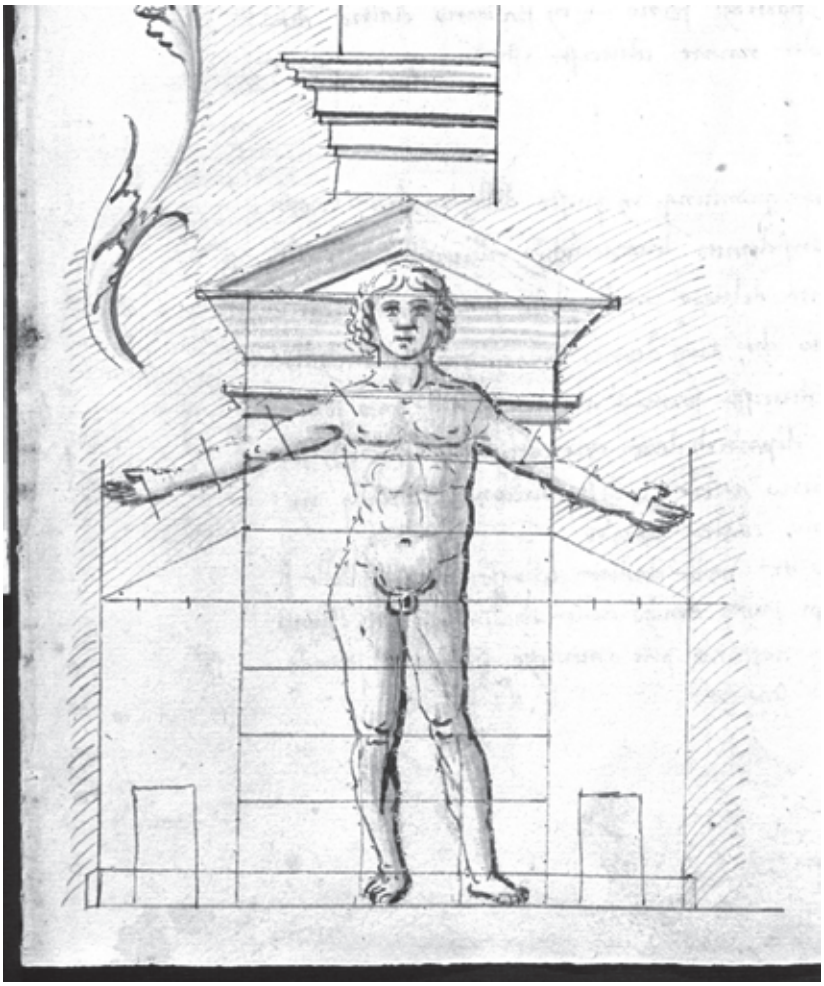

Fig. 3 Codice Zichy, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Budapest Gyűjtemény, f. 135, dettaglio di una facciata di chiesa antropomorfica, dal *Prototrattato* di Francesco di Giorgio Martini.*

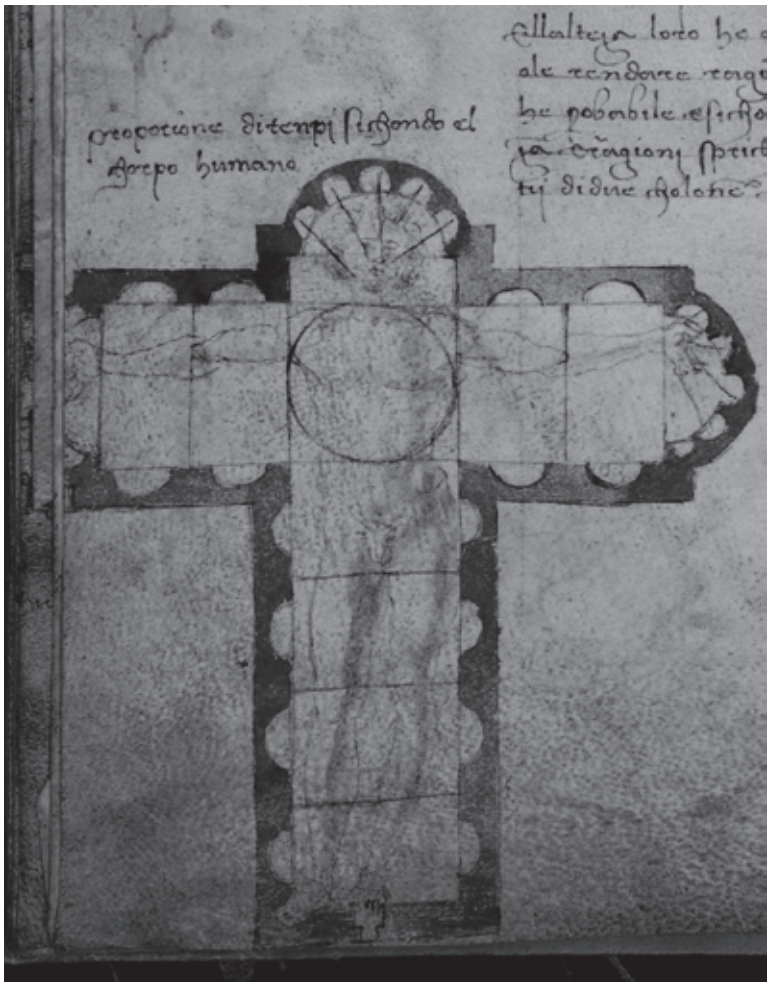

Fig. 4 Codice Saluzziano 148, Biblioteca Reale di Torino, f. 11v, dettaglio del disegno di chiesa «propotione di tenpi sichondo el corpo humano», dalla prima stesura del trattato di Francesco di Giorgio Martini.*

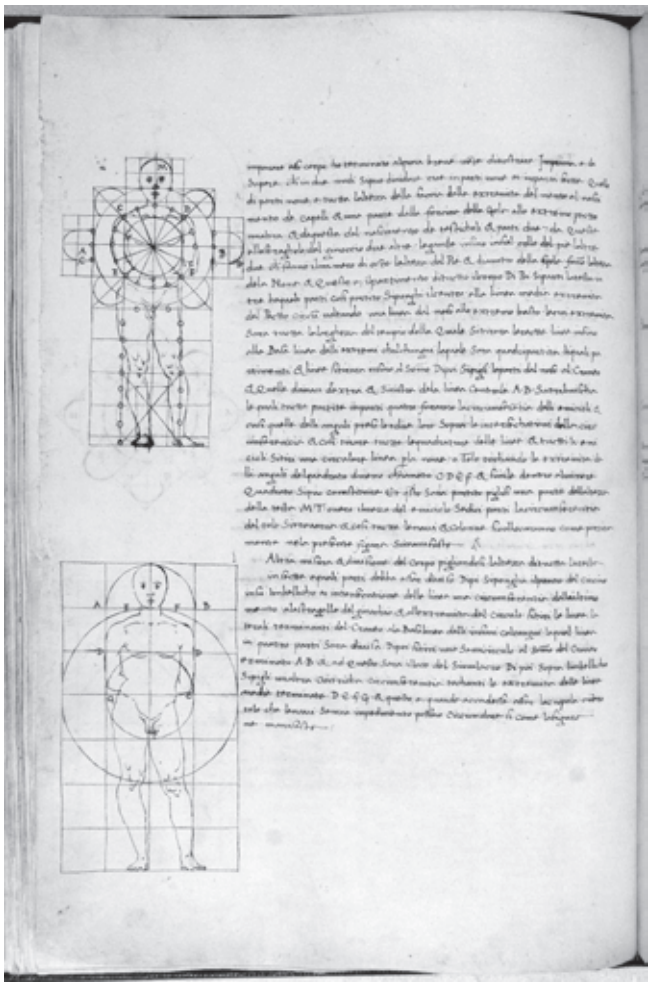

Fig. 5 Codice II.I.141 (già Magliabechiano), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, f. 42v, piante di chiese antropomorfiche, dalla seconda stesura del trattato di Francesco di Giorgio Martini.*

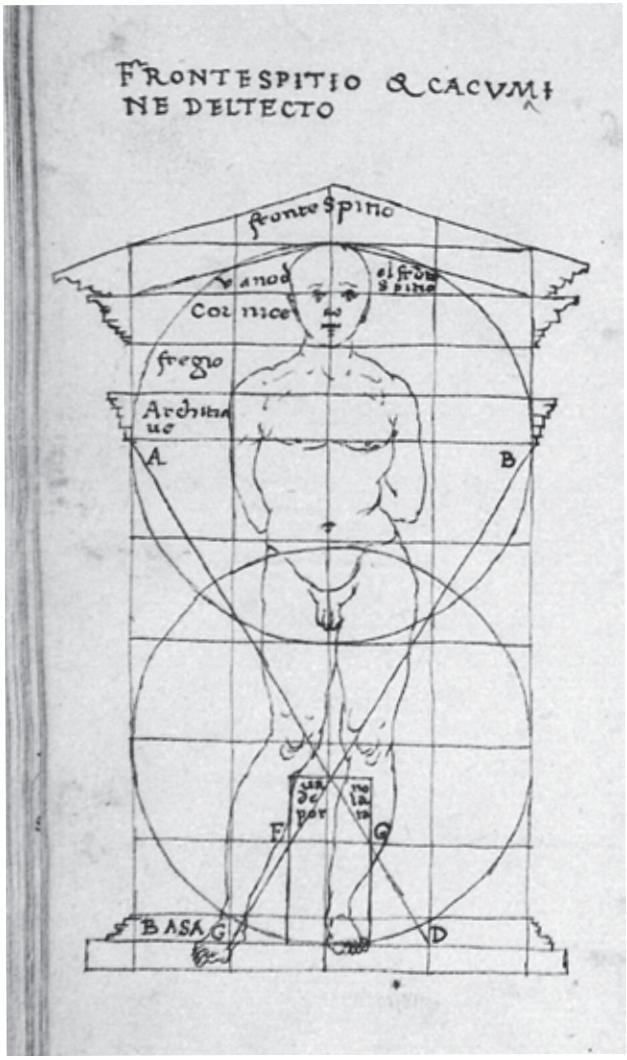

Fig. 6 Codice II.I.141 (già Magliabechiano), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, f. 38v, dettaglio di facciata di chiesa antropomorfica «frontespitio & cacumine del tecto», dalla seconda stesura del trattato di Francesco di Giorgio Martini.*

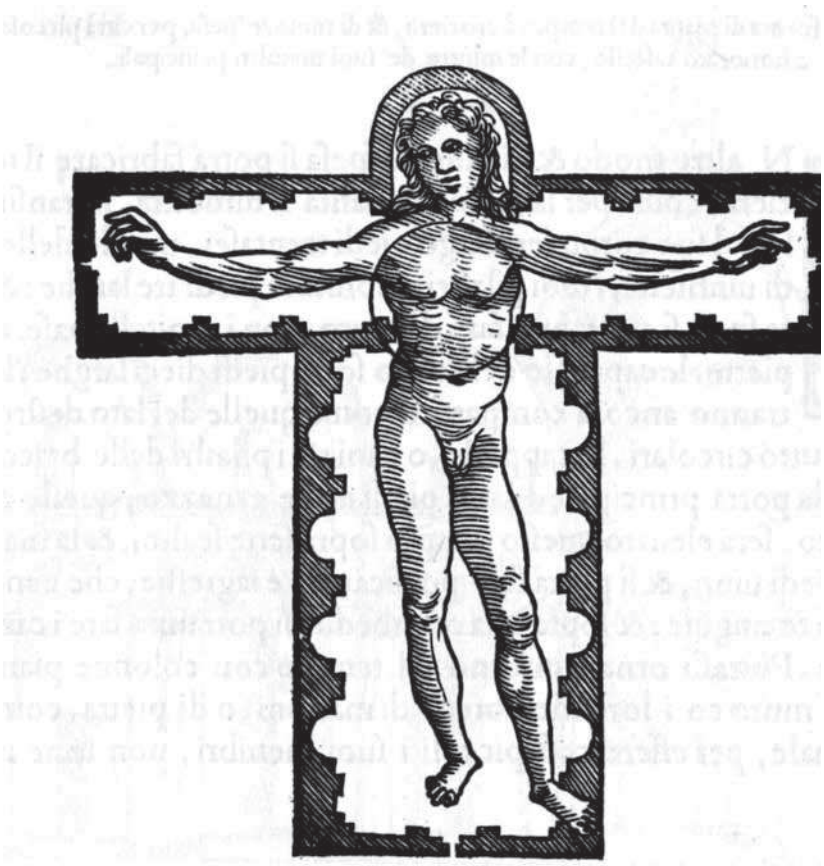

Fig. 7 Pianta di chiesa antropomorfica in Pietro Cataneo, *I primi quattro libri di architettura*, Venezia 1554, libro III, cap. II, p. 37.*

4. Il teocentrismo post-tridentino

Pellegrino Tibaldi (1527-1596) nel suo trattato – espressione di sintesi della cultura borromaica degli anni Novanta del Cinquecento – affronta in diversi passaggi il tema della chiesa e della liturgia, dalla scala del suo inserimento urbano (parte I, cap. XXIV) alla questione dell'orientamento dell'altare e del celebrante (parte III, cap. VIII). Il passaggio che qui interessa è nella parte II, cap. LXXIX: «Li tempii rotondi sarano molto conformi a quello che alla natura piace, perché si vede che lei molto si dileta di formar le cose tondi, come si vede da lei esser fatte per volere di Dio le stelle, li cieli, la postura del fuoco, de l'aria e del globo onde si raduna l'acqua e la terra»[112].

Il testo parafrasa il passaggio del *De re aedificatoria* di Alberti (VII, 4) che argomentava la preferenza per le chiese circolari sulla base del primato della forma circolare in natura, senza fare appello a motivazioni di carattere trascendente o metaforico[113]: Pellegrini introduce una significativa e innovativa specificazione teologica al ragionamento naturalistico albertiano[114], ossia la prevalenza del cerchio in natura è riferita al «volere» di Dio, da intendersi dunque come divinità non teista. Se tale richiamo teocentrico non stupisce come espressione della cultura controriformista, è meno scontato trovare richiami ad analoghi argomenti anche nel precedente trattato di Andrea Palladio (1508-1580). Nell'ultimo dei *Quattro Libri dell'Architettura* (1570) l'architetto afferma la sua preferenza per la forma rotonda: «perché sola tra tutte le figure è semplice, uniforme, eguale, forte e capace», e per questo «è attissima a dimostrare la Unità, la infinita Essenza, la Uniformità, & la Giustitia di DIO [maiuscolo nel testo]»[115].

Contrariamente all'approccio pragmatico dell'architetto testimoniato negli altri libri del trattato, per i templi parrebbe essere privilegiato l'aspetto formale, sebbene per la pianta rotonda non si manchi di sottolineare anche

112 Pellegrino Pellegrini, *L'architettura*, ed. critica a cura di G. Panizza, introduzione e note di A. Buratti Mazzotta, Il Polifilo, Milano 1990, p. 197, capitolo "Delli tempii in diverse forme e come si deve collocare le capelle". Per un inquadramento del trattato: A. Scotti, "Il trattato sull'architettura di Pellegrino Tibaldi", in *Les traités d'architecture de la Renaissance*, Atti del convegno (Tours, 1981), a cura di J. Guillaume, Picard, Paris 1988, pp. 263-268.

113 "Templi albertiani cit.", p. 320, n. 56. In termini più complessivi: A. Tenenti, "Il Tempio. Riflessioni sul pensiero religioso di Leon Battista Alberti", *Intersezioni*, XIX, 1, 1999, pp. 95-104, in particolare pp. 100-101; Id., "Riflessioni sul pensiero religioso di *Leon Battista Alberti"*, in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris (1995)*, a cura di F. Furlan, Aragno-Vrin, Torino-Paris 2000, pp. 305-316, in particolare p. 311.

114 F.P. Fiore, "Tempio e chiesa nel VII libro cit.", p. 848.

115 Andrea Palladio, *I Quattro Libri dell'Architettura di Andrea Palladio [...]*, Venezia 1570, libro IV, p. 6.

l'aspetto funzionale: «Devono ancho essere i Tempij capacissimi, acciò che molta gente comodamente vi possa stare à i Divini occicij; e fra tutte le figure, che sono terminate da equale circonferenza, niuna è più capace della Ritonda»[116].

Sebbene sottovalutato dalla storiografia wittkoweriana che sottolinea le valenze cosmologiche neoplatoniche delle piante circolari[117], non può tuttavia mancare anche in Palladio il richiamo alla tradizione della pianta cruciforme e all'iconologia del Crocifisso: «Sono anco molto laudabili quelle Chiese, che sono fatte in forma di Croce [...] perche essendo figurate con la forma della Croce rappresentano à gli occhi de' riguardanti quel legno, dal quale stete pendente la salute nostra»[118].

Su tale modello, ricorda Palladio poco oltre, egli stesso ha realizzato la chiesa di San Giorgio a Venezia, unico edificio a lui contemporaneo citato nel IV libro (insieme a San Pietro in Montorio), e unico ad essere definito "chiesa", e non "tempio"[119].

Le *Instructiones* del cardinale Carlo Borromeo (1538-1584) sull'arte sacra nella diocesi milanese, edite nel 1577, optano decisamente per la pianta longitudinale cruciforme. Le argomentazioni sono di tipo storico, e non teologico, avallate *ex silentio* anche da una evidente maggiore funzionalità liturgica rispetto alla pianta centrale: «At vero illa huius aedificii ratio iam inde ab Apostolicis fere usque temporibus ducta, potior est, quae crucis formam exhibet, ut plane ex sacris Basilicis Romanis maioribus ad eum modum extructis perspicitur»[120]. Nel successivo paragrafo "De modo ecclesiae aedificandae ad instar crucis" si afferma la preferenza per la navata unica, con due ampie cappelle laterali precedenti la cappella

116 *Ibid.*, p. 6; per una lettura del passaggio coordinata con gli altri libri: Ch.A. Isermeyer, "La concezione degli edifici sacri palladiani", *Bollettino del Centro Internazionale di Studi di architettura Andrea Palladio*, XIV, 1972, pp. 105-135, pp. 117-125.

117 R. Wittkower, *Architectural Principles cit.*, pp. 24 sgg.; criticato da S. Sinding-Larsen, "Some Functional and Iconographical Aspects of the Centralized Church in the Italian Renaissance", *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, II, 1965, pp. 203-242.

118 *I Quattro libri cit.*, IV, pp. 5-6.

119 Sulle implicazioni dell'impianto cruciforme in San Giorgio: A. Guerra, "Croce della salvezza. I benedettini e il progetto di Palladio per San Giorgio Maggiore a Venezia", in *Lo spazio e il culto cit.*, pp. 353-383, pp. 358 sgg.; in termini più ampi: *Palladio e l'architettura sacra del Cinquecento in Italia*, numero monografico del *Bollettino del Centro Internazionale di Studi di architettura Andrea Palladio*, XIX, 1977, oltre a Ch.A. Isermeyr, "Le chiese di Palladio in rapporto al culto", *Bollettino del Centro Internazionale di Studi di architettura Andrea Palladio*, X, 1968, pp. 42-58.

120 *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae Libri II Caroli Borromei*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 8, trad. e cura di M. Marinelli, LEV, Città del Vaticano 2000, cap. II, §5, p. 12.

maggiore: «quae ad brachiorum similitudinem productae, a toto ecclesiae aedificio pro amplitudine extent, ac foris aliquantulum pro architecturae ratione promineat»[121].

I riferimenti alla grande stagione dell'età paleocristiana e l'approccio pragmatico qui manifestati sarebbero proprio, secondo Sandro Benedetti[122], le due innovazioni metodologiche del manuale borromaico. È infatti marginale l'eco della matrice antropomorfa, retaggio del *Rationale* e della patristica, assunti senza indugiare in spiegazioni ulteriori[123]. Se, per Benedetti, Borromeo si è allontanato dall'antropomorfismo grazie alle «demistificazioni» sia delle simbologie medievali, sia dello spirito anticheggiante, è invece l'attenzione alle particolarità fisiche dell'oggetto architettonico che implica «un'attenzione specifica per l'uomo inteso come tempio di Dio», in cui la fisicità efficace dell'oggetto diventa «mediatrice di un incontro tra uomo reale e presenza divina»: la misura non è più data dalle armonie proporzionali vitruviane o bibliche, ma dall'antropometria razionale legata alle specifiche funzioni di ogni più minuto manufatto, come dell'organismo nel suo insieme e nella sua «capacità»[124].

Le codificazioni di Palladio e di Borromeo, straordinari successi editoriali nei rispettivi ambiti, contribuiranno a fissare e perpetrare le acquisizioni del tardo Cinquecento, in cui il tema antropomorfo, nelle sue diverse declinazioni, pare perdersi. Da un lato si afferma un esplicito teocentrismo, considerato il presupposto delle forme geometriche elementari (come il cerchio sopra evocato) o complesse (si considerino ad esempio gli impianti triangolari ed esagonali barocchi, fondati su temi trinitari). Dall'altro lato, il riferimento alla croce torna ad essere più evocativo che allegorico, direttamente commisurato alla croce-manufatto più che alla perfezione proporzionale dell'Uomo Crocifisso. La persona di Cristo non viene più proposta nei suoi aspetti morfogenetici, e anche i riferimenti allegorici alla chiesa-edificio come forma costruita della Chiesa-corpo mistico di Cristo paiono accantonati dalla letteratura architettonica.

121 *Instructionum fabricae cit.*, cap. II, §6, p. 14.

122 S. Benedetti, "Praticità e normatività razionale nel trattato di Carlo Borromeo", in Id., *Fuori dal Classicismo. Sintetismo, tipologia, ragione nell'architettura del Cinquecento*, Multigrafica, Roma 1984, pp. 105-131.

123 L. Grassi, "Prassi, socialità e simbolo dell'architettura delle *Instructiones* di S. Carlo", *Arte Cristiana*, 706, 1985, pp. 3-16, p. 12; M. Navoni, "Tentativo di lettura liturgico-teologica delle *Instructiones Fabricae*", in *Instructionum fabricae cit.*, pp. XI-XXII, p. XV. La mancanza di più espliciti richiami al simbolismo medievale viene invece interpretata da Benedetti in "Praticità cit.", p. 112, e "Il formare simbolico cit.", pp. 32-33, come un superamento – se non un «rifiuto» – dell'«intricato mondo dei simboli medievali» dovuto alla critica umanistica.

124 S. Benedetti, "Praticità cit.", pp. 111-112, 122, e "Il formare simbolico cit.", pp. 32-33.

Il cristocentrismo si manifesta probabilmente in modo diverso: negli anni post-tridentini assume un valore decisivo, anche nel conformare gli edifici, il corpo di Cristo eucaristico; l'orientamento all'adorazione del Sacramento, che già in parte focalizzava la costruzione dell'architettura tardomedievale[125], diventa diretto, spettacolarizzato. La presenza reale di Cristo nell'Eucaristia afferma una forma di presenza materiale – concretizzata dalle macchine d'altare[126] – che travalica la necessità di un richiamo allegorico al corpo di Cristo.

Le due matrici geometrico-teocentrica ed eucaristico-cristocentrica possono dunque essere considerate i modelli teologici e culturali alternativi su cui si è sviluppata l'architettura cristiana di età moderna, fino al dibattito dei primi decenni del Novecento: le molteplici valenze non antropomorfe del rapporto tra persona e chiesa entrano a far parte di una serie di dialettiche che segnano l'architettura liturgica, quali le modalità di manifestazione di Cristo o il ruolo dell'Eucaristia nello spazio celebrativo[127].

5. Epilogo

Le pagine della storia dell'architettura moderna offrono pretesti espliciti di antropomorfismo simbolico sempre più occasionali.

Un percorso teoretico privilegia il riferimento all'immagine antropometrica dell'arca di Noè, riletta in chiave ermetica e numerologica come fonte per un'architettura sacra fondata sulle Scritture: il tema gode di particolare fortuna nella trattatistica tra la fine del Cinquecento e la seconda metà del Seicento, in particolare nelle opere a soggetto biblico di Benito Arias Montano, dei gesuiti Francisco de Ribera, Juan Bautista Villalpando e

125 R. Recht, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Gallimard, Paris 1999.
126 Ch. Jobst, "Liturgia e culto dell'eucaristia nel programma spaziale della Chiesa. I tabernacoli eucaristici e la trasformazione dei presbiteri negli scritti ecclesiastici dell'epoca intorno al concilio di Trento", in *Lo spazio e il culto cit.*, pp. 91-126; A. Longhi, "Lo spazio dell'altare: il rito, il corpo, l'architettura", in *Gesù. Il corpo cit.*, pp. 104-115, n. 4. In termini più ampi: T. Verdon, "Il mistero dell'Eucaristia nell'arte dalla Controriforma al Settecento", in *Mistero e immagine. L'Eucaristia nell'arte dal XVI al XVIII secolo*, catalogo della mostra (Bologna, 1997), a cura di S. Baviera & J. Bentini, Electa, Milano 1997, pp. 41-53.
127 R. Kieckhefer, "Christocentric and Theocentric Church Design: An Issue in Twentieth-Century Liturgical Architecture", in *Modern Catholic Space*, Atti del convegno (London 2011), a cura di R. Proctor & R. Quek, in corso di stampa.

Athanasius Kircher, e del barnabita Agostino Tornielli[128], ma non pare aver lasciato esiti materiali evidenti.

Il caso più noto di ripresa antropomorfica è certamente l'abbraccio del colonnato di piazza San Pietro, ideato da Gian Lorenzo Bernini nel 1656-1659, in opposizione al quale venne proposto un ipotetico ed enigmatico «controprogetto», così definito da Wittkower[129]. In tale «controprogetto» è san Pietro che, mitrato grazie alla cupola michelangiolesca, viene raffigurato nella forma dell'*homo ad quadratum*, modellando lo spazio della piazza secondo il riferimento iconologico all'abbraccio e al suo ruolo di mediatore universale (il *circulum orbis*), mentre Cristo crocifisso e risorto informa la pianta della basilica[130]. A fronte dell'allegorismo pedissequo del «controprogetto», Bernini interpreta l'approccio antropomorfo secondo la chiave di lettura barocca della metafora, in senso più letterario che letterale, con una simbologia «aperta, universale, senza mai scendere nei simboli astrusi e complicati del "controprogetto"», applicandolo anche, ad esempio, ad un uso "civile" per difendere una delle ipotesi progettuali per il Louvre[131].

Una "memoria" – già attribuita a Gian Lorenzo Bernini, e ora riferita al figlio Pier Filippo[132]– sottolinea l'ampiezza di senso della metafora

128 In sintesi: R. Taylor, "Ermetismo e architettura mistica nella Compagnia di Gesù", in A*rchitettura e arte dei gesuiti*, a cura di R. Wittkower & I.B. Jaffe, Electa, Milano 1992, pp. 52-72, in particolare pp. 63-64 (ed. orig. Fordham University Press, New York 1972); A. Rovetta, "Gli *Annales* di Agostino Tornielli e il dibattito sui modelli architettonici biblici tra Cinque e Seicento", in *La pianta centrale nella Controriforma e la chiesa di Sant'Alessandro in Milano (1602)*, Atti del convegno (Milano, 2002), a cura di F. Repishti & G.M. Cagni, monografia di *Barnabiti Studi*, 19, 2002, pp. 79-89.

129 R. Wittkower, "A Counter-project to Bernini's 'Piazza di San Pietro'", *Journal of the Warburg and Courtald Institutes*, III, 1939-1940, 1/2, pp. 88-106. Il controprogetto è datato tra il 1658 e il 1659; i disegni erano stati pubblicati già da A. Busiri Vici, *La piazza di San Pietro in Vaticano nei secoli III, XIV, XVII [...]*, Civelli, Roma 1893, e sono ora conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana [BAV], Vat. Lat. 14620; per F. Borsi, *Bernini architetto*, Electa, Milano 1980, pp. 80 e 324-325, potrebbe anche trattarsi di un'esercitazione *a posteriori* o di una reintepretazione del problema.

130 R. Wittkower, "A Counter-project cit.", pl. 16, disegni 1-5, commentati alle pp. 89-91 e 102-104.

131 Il *Journal* riporta che le gallerie del cortile della cucina erano «comme les bras au regard de la tête» e Bernini «en a montré l'effet avec le crayon, et fait voir que c'était comme deux bras à une tête; a dit [...] que l'architecture consistait en proportion tirée du corps de l'homme» (1 luglio 1665): P. Fréart de Chantelou, J*ournal du voyage du Cavalier Bernin en France (1885)*, a cura di L. Lalanne, riedizione Pandora, Paris 1981, p. 48 (cfr. D. Del Pesco, *Bernini in Francia. Paul de Chantelou e il* Journal de voyage du cavalier Bernin en France, Electa Napoli, Napoli 2007, p. 238).

132 BAV, Chig. H II.22, f. 109v, citato e commentato in H. Brauer & R. Wittkower, *Die Zeichnungen des Gianlorenzo Bernini*, 2 voll., Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana,

antropomorfa: il portico di San Pietro deve dimostrare «di ricevere à braccia aperte maternamente i Cattolici per confermarli nella credenza, gl'Heretici per riunirli nella Chiesa, e gl'Infedeli per illuminarli nella vera fede».

IX-X, Keller, Berlin 1931, b. IX, p. 70, n. 1. Per la discussione sull'attribuzione: G. Marcello, "I rapporti tra Alessandro VII e Gian Lorenzo Bernini negli autografi del Papa", in Id., *Intorno a Bernini. Studi e documenti*, Gangemi, Roma 2008, pp. 97-125, pp. 114-115; secondo l'autore il noto schizzo della pianta della piazza in forme antropomorfe (BAV, Chig. J.VI.205, fol. 36v; edito in *Die Zeichnungen cit.*, b. X, pl. 62b e *Bernini architetto cit.*, p. 68) sarebbe riferibile a una serrata collaborazione tra l'artista e il pontefice. Sulla cronologia della giustificazione di Bernini e sulla sua interpretazione vedi anche T.K. Kitao, *Circle and Oval in the Square of Saint Peter's. Bernini's Art of Planning*, New York University Press, New York 1974, pp. 29-30 e 50-52.

* Autorizzazioni a pubblicare: concessioni del Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana, Biblioteca Nazionale Centrale, prot. n. 5930 cl. 28.13.10/5 del 31.5.2012 e prot. n. 11453 cl. 28.13.10 del 6.11.2012, Biblioteca Reale di Torino, prot. n. 526, cl. 28.13.07/1.1 del 27.3.2012 e prot. n. 951, cl. 28.13.07/2.8 del 13.6.2012. Autorizzazione della Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Budapest Gyűjtemény, n. 15041 del 12.7.2012. Sono vietate ulteriori riproduzioni delle immagini utilizzate o duplicazioni con qualsiasi mezzo.

INDICE GENERALE

L'ANALOGIA TRA TEMPIO E PERSONA 7
Un caso di "sacramento"?
Francesco Valerio Tommasi

I TEMPLI DELLA MASCELLA NEL BUGANDA PRECOLONIALE 35
Cecilia Pennacini

CREAZIONE DEL COSMO E TRASFORMAZIONE DELLA PERSONA 47
La capanna della "Danza del sole" dei nativi nord-americani
Enrico Comba

TEMPIO E PERSONA IN MESOAMERICA 73
Una relazione dialettica in un cosmo intersoggettivo
Sergio Botta

IL TEMPIO INDIANO 105
Microcosmo, macrocosmo, creazione e manifestazione dell'universo
Cristina Bignami

IL TEMPIO DI CHIDAMBARAM, IL LUOGO DEL CUORE 113
Giulia R.M. Bellentani

IL "TEMPIO" NEL BUDDHISMO ZEN GIAPPONESE 125
Aldo Tollini

MIMESIS, SYMMETRIA ED EURHYTMIA 137
Sul retroterra pitagorico del *De Architectura* di Vitruvio
Alessandro Stavru

NOTE STORICO-CRITICHE SUL PARALLELISMO SACRAMENTALE TRA TEMPIO E "PERSONA" DALLE ORIGINI CRISTIANE ALLE TEOLOGIE PATRISTICHE 153
Gaetano Lettieri

LUOGHI E GRADI DI SANTITÀ NELL'EPOCA SENZA TEMPIO: TRATTI SACERDOTALI NEL GIUDAISMO RABBINICO 199
Maurizio Mottolese

IL TEMPIO E LO SPAZIO SACRO NELL'ISLAM 221
Massimo Campanini

IL TEMPIO COME MEDIA ARMONICA NELLA SOMIGLIANZA TRA DIO E L'UOMO IN FRANCESCO ZORZI 237
Saverio Campanini

TEMPIO E PERSONA: ANTROPOMORFISMO E CRISTOCENTRISMO NELL'ARCHITETTURA CRISTIANA (SECOLI XII-XVI) 253
Andrea Longhi

TEMPIO E PERSONA NELL'ARCHITETTURA DELLE CHIESE CRISTIANE MODERNE E CONTEMPORANEE 289
Giorgio Della Longa

LE CHIESE NON SONO TEMPLI 313
Osservazioni sociologiche sull'incompatibilità paradigmatica di tempio e persona
Luca Diotallevi

RE-LIGIONE E SIMBOLO 327
Per una rilettura sacramentale del Tempio
Nicola Reali

INDICE GENERALE 347

Finito da stampare nel mese di novembre 2013 presso
Digital Team srl – Fano (Pesaro Urbino)
Printed in Italy