

# *Il volto di Cristo*

*a cura di*  
Giovanni Morello  
Gerhard Wolf

BHAP

7

. 046

. 3

TLC

4735



S 07 MAI 01

Electa

*In copertina*

Andrea Mantegna, *Cristo doloroso*,  
1493, particolare  
(cat. IV.30)

*Traduzioni*

Cosima Campagnolo  
Globe, Foligno  
Libuše Jirsak  
Valentina Palombi  
Margherita Zizi

## La fisionomia di Cristo nelle testimonianze letterarie del Medioevo

Michele Bacci

Quali furono le caratteristiche del volto e, in generale, dell'aspetto fisico di Gesù, il Nazareno? A giudicare dall'assenza pressoché totale di informazioni al riguardo che si incontra sia nel Nuovo Testamento che nelle opere apocrife, questa domanda dovette rimanere estranea ai primi gruppi cristiani, che potevano contare sulla testimonianza diretta di chi si era fatto "servo della parola". La nuova religione, nei suoi primi secoli, non elaborò né ritratti di Cristo né descrizioni letterarie del suo aspetto, a differenza di quanto era accaduto con alcuni personaggi dell'antichità investiti di un fenomeno di carismaticismo – vedi Socrate e le sue effigi – e tutto sommato in una certa analogia con l'originale aniconismo buddhista, superato dalla nascita dell'effigie dell'Illuminato, a partire dal I secolo d.C., nel regno afghano dei Kušana sotto l'influsso potente della cultura greca<sup>1</sup>. Nell'impero di Roma l'orientamento tendenzialmente avverso alla figurazione fu presto percepito da alcuni settori della popolazione convertita come un'assenza che doveva essere colmata: è significativo in tal senso che, nel IV secolo, Eusebio di Cesarea vedesse nell'emergere di raffigurazioni di Cristo e degli apostoli il ripetersi di una consuetudine d'origine pagana, quella cioè di onorare i propri benefattori per mezzo di statue e pitture<sup>2</sup>.

Studi recenti hanno posto enfasi sul radicamento delle prime rappresentazioni di Cristo, e in particolare del tipo, comune a partire dal IV secolo, con barba e lunghi capelli, nella tradizione iconografica della tarda antichità: se da un lato si individua la fonte più diretta negli schemi di divinità pagane come Zeus, Asclepio o Serapide<sup>3</sup>, dall'altra si riconosce l'affinità con l'acconciatura che contraddistinse, a partire dal I secolo d.C., tutta una serie di celebri filosofi "carismatici" che, come Apollonio di Tiana, esibivano una chioma folta che giungeva fino alle spalle, con scriminatura a metà dell'alta fronte, e una lunga barba come segni della propria superiorità spirituale<sup>4</sup>. Sulla base di queste caratteristiche fu formulata un'immagine di Cristo che finì col prevalere sia a Bisanzio che nell'Occidente medievale, in particolare in seguito alle controversie iconoclastiche; ancora gli uomini del VI e VII secolo, tuttavia, erano pienamente consapevoli dell'esistenza di modalità diverse di rappresentazione del suo aspetto, in primo luogo perché, concorde-

mente alla dottrina delle due nature, il volto, splendente come il Sole, del Salvatore risorto – di cui Pietro, Giovanni e Giacomo ebbero una prima rivelazione sul Monte Tabor (Mt 17, 12-19; Mc 9, 2-9; Lc 9, 28-36) – doveva distinguersi in modo netto da quello "storico" di Gesù di Nazareth. Alcune opere di questo periodo mostrano come i due aspetti potessero essere interpretati da tipi iconografici completamente differenti e probabilmente di diversa origine: rispettivamente uno di matrice greco-romana, quello con l'ampia capigliatura "da filosofo", e un altro che poneva enfasi su tratti somatici – i capelli corti e crespi, la forma quasi triangolare della testa – connotati in senso etnico, ossia riconosciuti come specificamente "semitici"<sup>5</sup>. Significativamente è in relazione al contrasto tra queste due forme di rappresentazione che la letteratura ci ha conservato una delle prime riflessioni sull'aspetto "autentico" di Cristo: si tratta di un passo perduto della *Storia ecclesiastica* di Teodoro Lettore (VI secolo), a noi noto dalla parafrasi fattane da autori più tardi<sup>6</sup>, che narra di un pittore a cui fu seccata una mano perché aveva osato rappresentare Cristo come Zeus, ossia con la barba e i lunghi capelli divisi a metà della fronte. Rispetto alle evidenti connotazioni pagane di quest'ultimo, era da considerare "più veritiero" l'altro schema che lo ritraeva con capelli corti e crespi.

Le più antiche descrizioni letterarie dell'aspetto fisico del Cristo riflettono una simile ambivalenza, ponendosi a metà strada tra il richiamo all'origine vicino-orientale del Nazareno e la tendenza a costruire una fisionomia idealizzata, connotata da attributi di bellezza conformemente all'asserzione del salmo 45 (3-4: "Tra i figli dell'uomo sei il più bello / la grazia sulle tue labbra è sparsa / perché Iddio ti ha benedetto in eterno"<sup>7</sup>), ovvero in diretta antitesi con quella corrente del pensiero patristico che, sulla scorta di alcuni passi biblici (*Sal* 21, 7-8 e *Is* 53, 2-3), aveva affermato come il Salvatore fosse stato, nell'apparenza, il più ripugnante degli uomini<sup>8</sup>. Dopo Teodoro Lettore, la connotazione semitica è enfatizzata dal testo, forse redatto in ambito siriano, della *Narratio de rebus Persicis*, che narra dell'esecuzione da parte di un giovane pittore giunto al seguito dei magi di un ritratto veritiero della Vergine e del Bambino<sup>9</sup>; quest'opera testimoniava come l'aspetto del Figlio corrispondesse strettamente

a quello della Madre, che aveva in particolare una carnagione “color grano” (*sitochroos*) – una caratteristica, quest’ultima, che fu accettata da tutte le successive *ekphraseis* della Madre di Dio<sup>10</sup>. È inoltre verosimile che l’espressione *capillos subanellatos* che compare nel resoconto di un pellegrino latino, noto come l’“anonimo di Piacenza” (570 circa), a proposito di un ritratto di Cristo, a suo dire dipinto dal vivo, che si venerava a Gerusalemme nell’antico Pretorio di Pilato, volesse alludere a una capigliatura crespata; il motivo, al pari della barba nera e della carnagione “color grano, secondo l’apparenza materna”, ritorna ancora nella *Lettera dei Patriarchi d’Oriente al basileus Teofilo*, datata 836 ma composta probabilmente nella seconda metà del IX secolo, dove il termine utilizzato – *oulothrix*, derivato di *oulos* – ripreso poco più tardi nell’opuscolo di Elpios “il Romano” sulle caratteristiche fisionomiche dei personaggi sacri<sup>11</sup> mantiene tuttavia una certa ambivalenza semantica, che oscilla tra le chiome “crespe” dei popoli semitici e africani (Erodoto, II, 104; VII, 70) e i bei “ricci” che erano stati, sin dall’*Odissea* (VI, 231; XXIII, 158), sinonimo di bellezza sovrumana. Per converso, con l’epiteto *epirrhi-nos* (“dal naso prominente”) si voleva richiamare una caratteristica somatica tipicamente vicino-orientale che fu spesso attribuita anche a San Paolo (*Acta Pauli et Theclae* 3; Pseudo-Luciano, *Philopatris*, 12).

La *Lettera*, che combinava il richiamo alle fattezze fisiche col riferimento alle caratteristiche morali e intendeva additare nelle prime un’illustrazione delle seconde, attingeva ampiamente al patrimonio lessicale della letteratura antica, non diversamente da quanto si usava fare per la caratterizzazione fisica e morale degli imperatori e dei personaggi dell’epica<sup>12</sup>: ad esempio, un aggettivo come *synophrys* (“dalle ciglia unite”), benché per la *Fisiognomica* pseudo-aristotelica (812<sup>b</sup>, 25) indicasse un aspetto e una condotta sgradevoli, era un attributo della leggiadria femminile fin da Anacreonte (15, 16) e nel contempo poteva esser indice di un preoccupato contegno (Euripide, *Alceste*, 777); nella *Chronographia* di Giovanni Malalas (VI secolo) venne utilizzato sia per eroi dell’*Iliade* come Filottete e Priamo che per campioni della fede come Pietro e Paolo<sup>13</sup>. Già il trattato *Sulla venerazione delle sante immagini*, tradizionalmente attribuito ad Andrea da Creta († 726) ma forse redatto nel corso dell’VIII secolo in ambito iconodulo, aveva tratteggiato l’aspetto del Salvatore avvalendosi di una sequenza di simili epiteti di origine letteraria; interamente su queste basi fu tuttavia costruita la descrizione della Vergine e del Figlio redatta dal monaco costantinopolitano Epifanio nella prima metà del IX secolo: entrambi divennero qui straordinariamente leggiadri, biondi e con gli occhi chiari e splendenti, anche se la barba di Cristo era rimasta nera (ancorché in-

crespata d’oro) e nere erano rimaste le sopracciglia “nient’affatto arcuate”, così come la carnagione si era mantenuta color grano.

Epifanio sottolineò con particolare enfasi i caratteri dell’acconciatura: fosse o meno animato dalla volontà di far concordare la descrizione con l’iconografia più corrente, in ogni caso formulò la sua *ekphrasis* sulla base dei ritratti letterari dei filosofi. I capelli di Gesù, che non erano affatto “irsuti” (come quelli di un cinico) bensì tendevano ad arricciarsi, si allungavano tanto lungo le spalle “perché nessun rasoio si era mai avvicinato al suo capo”. Se le folte chiome erano una caratteristica frequente dei carismatici antichi, come attesta ad esempio Alcifrone (*Lettere*, III, 19), la necessità di lasciarle intonse trovava la sua migliore argomentazione nell’autodifesa pronunciata al cospetto di Domiziano da Apollonio di Tiana, secondo il quale il saggio aveva il dovere di proteggersi la testa dalla lama perché lì era la sede di ogni sua facoltà percettiva e intellettiva<sup>14</sup>.

L’ambiguità tra il richiamo all’aspetto “da filosofo” e la connotazione in senso etnico, propria già dell’iconografia, fu ereditata anche dagli autori più tardi. Così un’interpolazione, probabilmente del X secolo, nel *Chronikon syntagma* di Ippolito di Tebe associò gli occhi d’oro con una carnagione scura e definì le chiome lunghe e folte ma allo stesso tempo arricciate e con scriminatura a metà della fronte. Negli stessi testi l’affinità di Gesù all’aspetto della Madre era enfatizzata in modo diverso: per Epifanio la somiglianza risiedeva soprattutto in quei dettagli della fisionomia che rivelavano certe sue qualità morali, come il rossore purpureo sulle guance che indicava morigeratezza di costumi, mentre per la *Lettera dei Patriarchi* le fattezze del Figlio recavano i segni evidenti dell’apparenza materna. Anche se il bagaglio lessicale impiegato dai diversi autori si rivela spesso identico per entrambi i personaggi, la ricorrenza di alcuni termini sembra sottolineare di proposito la loro conformità fisica: è il caso di *tripecthys*, “dell’altezza di tre cubiti”, che la *Lettera* formula per Cristo e lo Pseudo-Ippolito di Tebe attribuisce alla Vergine<sup>15</sup>, o di *makrodaktylos*, “dalle lunghe dita”, che è attribuito di Maria nella *Narratio* ed è ripreso sia dalla *Lettera* che dallo Pseudo-Ippolito nell’*ekphrasis* del Salvatore.

Al di là delle disparità evidenti, tuttavia, queste fonti prosopografiche erano complementari all’iconografia nel dare legittimità ai ritratti di Cristo in quanto documenti autentici e veritieri del suo aspetto. Significativamente buona parte di questi testi cita una fonte figurativa, che ritiene risalire all’età evangelica, a riscontro dell’esattezza della descrizione fisionomica: nella *Narratio de rebus Persicis* è l’immagine realizzata dal pittore al seguito dei magi, nell’anonimo di Piacenza è l’effigie del Pretorio di Pilato, mentre in una predica dell’XI secolo è

un'icona miracolosa, posta in salvo durante le persecuzioni iconoclastiche dal patriarca Germano, a rispecchiare nei minimi dettagli le fattezze del Salvatore, che l'autore ritiene note "grazie a coloro che ne furono alle origini testimoni oculari"<sup>16</sup>. Siffatti "testimoni", che solo in parte equivalgono agli "antichi" e agli "antichi storici" citati nelle altre descrizioni, corrispondono agli informatori ricordati, nel prologo del suo racconto, dal più scrupoloso dei quattro evangelisti, Luca, che il trattato attribuito ad Andrea da Creta indica come l'autore del primo ritratto di Cristo. In questo testo la prosopografia letteraria e l'iconografia si giustificano a vicenda: l'immagine del Salvatore, che deriva dall'archetipo dipinto in età evangelica da San Luca, corrisponde effettivamente alle sue fattezze, note da una descrizione letteraria che è qui attribuita a Giuseppe Flavio, lo storico ebreo del I secolo che aveva fatto menzione di Gesù di Nazareth; a sua volta, l'effigie è conforme al tipo della Vergine sua Madre, noto da alcuni sotto l'epiteto "romana"<sup>17</sup>.

Questo passo, interpolato nel *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, entrò, con la traduzione latina di quest'ultimo a opera di Burgundio Pisano nel 1153, nel patrimonio della cultura occidentale. Utilizzato da altri autori, come Vincenzo di Beauvais, esso fornì soprattutto una legittimazione al culto delle immagini attribuite a San Luca in quanto documenti veritieri dell'aspetto di Cristo. Questo non impedì, tuttavia, che nel corso del XIII e XIV secolo si diffondessero altre descrizioni che richiamavano fonti autorevoli diverse: così la *Vita beate Virginis Marie et Salvatoris rythmica* (1220 circa) citò vari autori della tarda antichità, mentre nelle diverse versioni della cosiddetta *Lettera di Lentulo* il rife-

rimento fu agli *Annales Romani*, alla testimonianza di un ufficiale di nome Lentulo presente in Palestina all'epoca della Passione o a quella della Veronica a San Pietro. I risultati di questo filone prosopografico puramente "latino" furono abbastanza divergenti dalle descrizioni greche: nella *Lettera* Cristo compariva invariabilmente come un uomo di media statura, coi capelli "di color noce avellana primaticcia" che, separati a metà della fronte "secondo l'uso dei Nazareni", erano lisci fino alle orecchie per farsi poi ricci e un po' più splendenti, mentre la barba, dello stesso colore della chioma, si faceva sul mento biforcuta e gli occhi, dallo sguardo intenso, si mostravano glauchi e chiari.

<sup>1</sup> Bussagli 1984, pp. 185-217.

<sup>2</sup> Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*, VII, 18, 4, ed. Oulton, Lawlor 1964, p. 176.

<sup>3</sup> Cfr. ultimamente Mathews 1993, pp. 108-109.

<sup>4</sup> Zanker 1997, pp. 286-295, 333-342.

<sup>5</sup> Cfr., fra gli studi più recenti, Belting 1990, pp. 153-159; Dagron 1991, pp. 23-33, in part. pp. 28-30; Dagron 1994, pp. 121-150, in part. pp. 131-137.

<sup>6</sup> Epitome della *Storia ecclesiastica* di Teodoro Lettore, ed. Hansen 1971, pp. 107-108.

<sup>7</sup> Per l'interpretazione di questo salmo cfr. King 1959.

<sup>8</sup> Su questo cfr. ultimamente Siotes 1994 (II ed.), pp. 127-131. I principali testi prosopografici citati di seguito sono raccolti in von Dobschütz 1899, pp. 293\*-330\*.

<sup>9</sup> *Narratio de rebus Persicis*, PG 10, col. 107.

<sup>10</sup> Siotes 1994 (II ed.), pp. 132-138.

<sup>11</sup> Chatzidakis 1938, pp. 393-414, in part. p. 411.

<sup>12</sup> Baldwin 1981, pp. 8-21; Baldwin 1984, pp. 144-148.

<sup>13</sup> Giovanni Malalas, *Chronographia*, ed. De Boor 1831, pp. 104, 105, 256, 257.

<sup>14</sup> Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, VIII, 7, 6, ed. Conybeare 1960, p. 308.

<sup>15</sup> Diekamp 1898, p. 133.

<sup>16</sup> Von Dobschütz 1899, pp. 246\*-247\*.

<sup>17</sup> Cfr., su questo aspetto, Bacci 1998a, pp. 87-96.