

GLI AROMI DELLA SEPOLTURA DI GESÙ: UNO SGUARDO SUI VANGELI

ANDREA NICOLOTTI

1. Quante e quali donne rimasero accanto a Gesù prima e dopo la sua morte?

I Vangeli canonici sono concordi nel segnalare la presenza di donne più o meno distanti dalla croce. Chi erano queste donne? Per Giovanni (19,25-27) stanno accanto alla croce mentre Gesù è ancora in vita «la madre di lui e la sorella della madre di lui, Maria quella di Cleofa e Maria la Maddalena».¹ Si deduce comunemente che le donne fossero dunque quattro; ma alcuni, sulla base del fatto che nei manoscritti antichi non vi era punteggiatura (aggiunta nelle edizioni moderne), eliminano la virgola e ritengono che «la sorella della madre di lui Maria quella di Cleofa» sia una persona unica (dunque tre in totale); altri, addirittura, quella che i nomi siano l'esplicitazione dei due ruoli: «la madre di lui e la sorella della madre di lui, [cioè] Maria quella di Cleofa e Maria la Maddalena» (in questo caso due in totale). Di qui nasce la prima difficoltà, cioè se le donne fossero quattro, tre o due. Si pensa in genere a quattro, anche perché le altre due soluzioni costringerebbero a pensare che vi fossero due sorelle entrambe di nome Maria.

Anche i sinottici (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49) parlano di donne, ma dicono che esse guardavano «da lontano» e vengono menzionate soltanto dopo che Gesù ebbe esalato l'ultimo respiro. Il solo Luca asserisce che oltre alle donne c'erano anche «tutti i suoi conoscenti». Secondo Marco e Matteo le donne sono «molte». Luca aveva già citato in precedenza, durante la predicazione di Gesù, alcune che lo seguivano,² mentre per Marco e Matteo le donne compaiono *ex abrupto* solo qui, nel racconto della passione. Tutte queste donne nei sinottici sono dette provenire dalla Galilea, regione dalla quale avevano seguito Gesù nei suoi spostamenti. Marco aggiunge il particolare che oltre alle donne provenienti dalla Galilea ne erano presenti «molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme».

1 Gv 19,25: ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ[,] Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ.

2 Lc 8,1-3: «In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni».

Soltanto Marco e Matteo fanno dei nomi. Entrambi menzionano per prima Maria la Maddalena. Poi aggiungono Maria la madre di Giacomo il piccolo e di Ioses (Giuseppe): i più ritengono che sia una persona sola, ma qualcuno invece ha proposto che il testo indichi due persone diverse, cosa che ritengo poco probabile.³ Questa Maria – è stato detto da diversi commentatori antichi, a partire da Giovanni Crisostomo – potrebbe teoricamente essere la Maria madre di Gesù, in quanto Giacomo e Ioses/Giuseppe compaiono nella lista dei fratelli di lui,⁴ ma se così fosse pare strano che gli evangelisti non lo abbiano detto più chiaramente. Qualcuno, per armonizzare, identifica questa madre di Giacomo e di Ioses dei sinottici con la Maria di Cleofa di Giovanni.

Una terza donna per Marco si chiama Salome; Matteo si sofferma anch'egli su una terza donna, ma non ne fornisce il nome, qualificandola come «madre dei figli di Zebedeo», cioè Giacomo e Giovanni, per cui, mescolando i due dati, è possibile dedurre che la madre di Giacomo e Giovanni, moglie di Zebedeo, si chiamasse Salome. In teoria potrebbero essere due donne diverse, ma resterebbe da spiegare perché Matteo, se conosceva Marco in questa forma, lo avrebbe modificato creando confusione.

Al termine della disamina, dunque, regna una certa incertezza sulla posizione, sul numero e sull'identità delle donne che hanno assistito alla crocifissione.

Per non perdere il filo del ragionamento conviene fare un'anticipazione di quanto avverrà più tardi, al momento della sepoltura di Gesù. Avevamo lasciato l'evangelista Giovanni con Maria madre di Gesù, la sorella di lei, Maria di Cleofa e Maria Maddalena, tutte accanto alla croce. Di loro tutte insieme non si parla più; soltanto una, Maria Maddalena – o almeno così pare⁵ – alla domenica mat-

3 Il dubbio nasce dal testo che dice in Mc 15,40: «Maria quella di Giacomo il piccolo e madre di Ioses (Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ)» e in Mt 27,56: «Maria quella di Giacomo e madre di Giuseppe (Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μήτηρ)», che potrebbe anche tradursi «Maria quella di Giacomo [il piccolo] e la madre di Ioses/Giuseppe». A parte la mancanza dell'articolo che distingue le due Marie, il fatto che più avanti Mc 15,47 parli di «Maria di Ioses» e Mt 27,61 della «altra Maria» mi fa propendere per il fatto che fosse chiaro si avesse a che fare con una persona sola.

4 Mc 6,3: «Non è costui il falegname, il figlio di Maria e fratello di Giacomo, Ioses, Giuda e Simone?». Cfr. Mt 13,55. Sul Crisostomo, R. SCHEMBRA, *Donne al sepolcro di Gesù*. Roma 2024, 64-65.

5 Giovanni parla soltanto della Maddalena che si reca a visitare il sepolcro, ma racconta altresì che ella, dopo aver visto la pietra rimossa, corse da Simon Pietro e dall'altro discepolo che Gesù amava dicendo loro: «Hanno tolto il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno messo» (20,2). Qualcuno ha tentato di leggere questo plurale come indizio che in realtà le donne fossero più di una. Se così fosse, bisognerebbe pensare che il redattore del testo sia stato davvero poco accorto o abbia volontariamente nascosto la presenza delle altre donne.

tina andrà al sepolcro. Invece nei sinottici le cose stanno diversamente: dopo aver raccontato come Gesù è stato sepolto da Giuseppe di Arimatea, si dice che le donne hanno assistito a tale sepoltura (Mc 15,47; Mt 27,61; Lc 23,55). Per Marco «Maria la Maddalena e Maria quella di Ioses guardavano dove era stato posto»; ma non viene detto dove sia finita Salome. Per Matteo «era là Maria la Maddalena e l'altra Maria» – che deduco sia la Maria madre di Giacomo e di Ioses precedentemente da lui citata – «sedute di fronte alla tomba»; non viene detto dove sia finita la madre dei figli di Zebedeo (che potrebbe coincidere con la Salome di Marco, anch'essa sparita). Luca continua a non fornire nomi, dicendo che «venendo appresso le donne, le quali erano venute dalla Galilea insieme con lui [Gesù], osservarono il sepolcro e come fu posto il suo corpo».

Ricapitolando: alla sepoltura le quattro donne di Giovanni sono sparite. Delle molte donne di Marco e Matteo, fra le quali conoscevamo il nome di tre, ne sono rimaste due. Da Luca, invece, non risulta esserci stata una diminuzione del numero (che comunque resta sempre imprecisato).

Quante sono le donne che torneranno al sepolcro alla domenica (Lc 24,1; Mt 28,1; Mc 16,1)? Per Giovanni, come già detto, solo la Maddalena. Per Matteo saranno sempre due, le stesse che erano rimaste il venerdì a guardare la tomba, cioè Maria la Maddalena e l'altra Maria (ossia la madre di Giacomo e di Ioses). Per Marco torneranno a essere tre, cioè Maria la Maddalena, Maria di Giacomo (e di Ioses) e anche Salome, che era già stata menzionata alla crocifissione ma non alla sepoltura. Luca inizialmente continua a non specificarlo. Però alcuni versetti più avanti, dopo aver narrato il rinvenimento del sepolcro vuoto e il ritorno delle donne ad annunciare quanto avevano veduto, anch'egli finalmente fa i nomi delle donne: «Erano Maria la Maddalena e Giovanna e Maria di Giacomo e le altre con loro» (24,10). Per lui sono dunque non meno di cinque, probabilmente di più, tra le quali due sono le stesse menzionate dagli altri due sinottici (le due Marie), e poi c'è una certa Giovanna che sempre nel Vangelo di Luca era già stata nominata fra le donne che seguivano e servivano Gesù durante la predicazione (una sequela e un servizio che vanno al di là del puro accadimento e mantenimento⁶). Colà era stata qualificata come «moglie di Cuza, amministratore di Erode» (Lc 8,1-3). I racconti sono soltanto parzialmente coincidenti e nella storia si sono moltiplicati i tentativi di accordarli, anche a costo di far violenza al testo o far uso della fantasia.⁷

6 Cfr. M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*. Roma 1981, 174-178.

7 Per seguire tali tentativi talora acrobatici si può consultare SCHEMBRA, *Donne al sepolcro di Gesù* (cit. n. 4).

2. Che cosa fanno le donne? Aromi e profumi nei sinottici

Dai testi evangelici si può tentare di ricavare quale fosse il ruolo delle donne.⁸ Come già detto, in Giovanni le donne durante la sepoltura non sono menzionate. Matteo, Marco e Luca narrano invece che il seppellimento di Gesù avvenne sotto lo sguardo delle donne. Luca poi aggiunge che quella sera di venerdì le donne «tornate indietro prepararono aromi (ἀρώματα) e profumi (μύρα); e il sabato riposarono secondo il comandamento» (Lc 23,56). Marco invece sostiene che «passato il sabato, Maria la Maddalena, Maria di Giacomo e Salome comprarono aromi (ἀρώματα) per andare ad ungerlo» (Mc 16,1). Sono le donne che la tradizione ha denominato “mirofore”, cioè portatrici di profumi. Matteo invece non parla di alcun profumo, né di venerdì né di domenica.

Giovanni dice che Maria Maddalena la domenica si reca al sepolcro, ma non dice per fare che cosa. Anche i tre i sinottici sono concordi sul fatto che la domenica le donne tornano al sepolcro. Matteo dice che le due Marie vanno «per vedere la tomba» (Mt 28,1). Soltanto Marco e Luca specificano che portavano con sé degli aromi. Ci si può domandare perché Matteo, che conosce Marco, non abbia specificato che le donne portavano gli aromi. Sono state date diverse spiegazioni: ad esempio, forse perché Matteo ritiene che la sepoltura fosse già stata conclusa e gli aromi non avessero alcuna utilità; oppure, credo più verosimilmente, perché siccome Matteo a differenza di Marco parla di un sepolcro sigillato e sorvegliato dalle guardie, sarebbe stato inutile acquistare aromi che poi non si sarebbero potuti introdurre nella tomba.

Però c'è un'importante discrepanza fra Marco e Luca: per Marco gli aromi sono stati comprati la mattina stessa della domenica, mentre per Luca le donne li avevano già preparati il venerdì sera. Non si vede il modo per sanare questa incongruenza.

Dunque le donne secondo Luca preparano ἀρώματα καὶ μύρα (Lc 23,56) e la domenica portano al sepolcro ἀρώματα (Lc 24,1). Secondo Marco (Mc 16,1) comprano ἀρώματα «per andare a ungerlo (ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν)». C'è differenza tra ἀρώματα e μύρα? Teofrasto, attivo tra IV e III sec. a.C., nel suo trattato *Sugli odori* ci spiega che ci sono tre modi per preparare profumi «ad arte (κατὰ τέχνην)», cioè sulla base della tecnica profumiera:

Alcuni combinando aromi (ἀρώματα) e polveri, asciutti con asciutti; altri mescolando gli unguenti (μύρα) o versando nel vino, liquidi con liquidi; il terzo metodo, che è il più diffuso – quello dei profumieri – asciutti con liquidi: è questa la composizione di ogni unguento e olio [profumato] (μύρου καὶ χρίσματος).⁹

8 Mt 27,57-28,1; Mc 15,42-16,2; Lc 23,50-24,1; Gv 19,38-20,1.

9 ΤΗΟΦΡΑΣΤΟΣ, De odoribus, 8: ὡς μὲν οἱ τὰ ἀρώματα καὶ τὰ διαπάσματα συντιθέντες

Dunque μύρον è sempre una sostanza liquida, fluida, un unguento o olio profumato, che può risultare dalla mescolanza di liquidi diversi o può aver ricevuto il proprio profumo da qualche aroma o polvere aggiunta.¹⁰ Invece ἄρωμα (che si usa quasi sempre al plurale) è una pianta aromatica, una spezia odorosa, qualcosa di asciutto. Nel trattato di Teofrasto ἄρωμα compare altre venti volte sempre per indicare aromi e ingredienti per profumi secchi, non liquidi, in genere destinati a essere poi mescolati con altri profumi secchi o con un unguento o olio liquido.¹¹ Teofrasto è anche il primo autore a ricordare come si facevano i profumi: mettendo la sostanza profumante a macerare a caldo o freddo in olio, eventualmente aggiungendo conservanti o coloranti.¹² Sempre lui altrove ci fornisce un elenco di sostanze usate come ἀρώματα: «canella, cinnamomo, cardamomo, nardo, origano, balsamo, aspalato, storace, iris, narte, costo, panacea, zafferano, mirra, cipero, giunco, calamo, amaraco, loto, aneto; e fra queste alcune sono radici, altre o corteccia, o ramoscelli, o legno, o semi, o resine, o fiori».¹³ Gli aromi potevano essere anche essere usati per farne fumigazioni, talvolta a scopo terapeutico,¹⁴ o durante i sacrifici,¹⁵ e se ne attesta l'uso funerario.¹⁶ Mischiando cera e aromi si

ξηροῖς πρὸς ξηρά· ὡς δ' οἱ τὰ μύρα κεραννύντες ἢ τῷ οἴνῳ ἐπιχέοντες ὑγροῖς πρὸς ὑγρά. Τὸ δὲ τρίτον, ὃ καὶ πλεῖστόν ἐστιν, ὡς οἱ μυρεψοὶ ξηροῖς πρὸς ὑγρά· παντός γὰρ μύρου καὶ χρίσματος ἢ σύνθεσις αὐτῆ.

- 10 Così anche nei testi biblici: cfr. Grande lessico del Nuovo Testamento VII, 1971 s.v. “μύρον, μυρίζω” (W. MICHAELIS), 639-646.
- 11 THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 9 (spezie aggiunte al vino), 17 [2 volte], 18, 19, 24 (spezie aggiunte all'olio), 21, 34 [2 volte], 57, 69 (aromi secchi, come radici di iris, resine di incenso e mirra, cassia, cinnamomo, giunco, fiori odorosi), 25 (aromi messi a macerare), 30 [2 volte], 61 [2 volte], 62 (spezie per comporre profumi), 36, 37 [2 volte] (aromi, sostanze, ingredienti in genere).
- 12 Cfr. G. SQUILLACE, *Il profumo nel mondo antico*. Firenze 2020, 69.
- 13 THEOPHRASTUS, *Historia plantarum*, 7,3: κασία κινάμωμον καρδάμωμον νάρδος μᾶρον βάλαμνον ἀσπάλαθος στύραξ ἴρις νάρτη κόστος πάνακες κρόκος σμύρνα κύπειρον σχοῖνος κάλαμος ἀμάρακον λωτός ἄνησον. Τούτων δὲ τὰ μὲν ῥίζαι, τὰ δὲ φλοιοί, τὰ δὲ κλώνες, τὰ δὲ ξύλα, τὰ δὲ σπέρματα, τὰ δὲ δάκρυα, τὰ δὲ ἄνθη.
- 14 Ad esempio secondo HIPPOCRATES, *Aphorismi*, 5,28, la fumigazione con aromi (ἢ ἐν ἀρώμασι πυρή) favorisce le mestruazioni ed è utile in molti casi, se non provoca mal di testa.
- 15 Una stele dell'Arcadia della fine del III secolo a.e.v. prescrive per i sacrifici l'uso di incensi, mirra e aromi (θυμιάμασιν, ζμύρναι, ἀρώμασιν; ed. E. VOUTIRAS, *Opfer für Despoina: Zu Kultsatzung des Heiligtums von Lykosoura IG V 2,514. Chiron* 29 [1999] 233-249); nel I sec. a.e.v. a Comagena si sacrificano sugli altari incenso e aromi (λιβανωτοῦ καὶ ἀρωμάτων; ed. L. JALABERT – R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I. Paris 1929, §1,143). Secondo la *Aristeae epistula ad Philocratem*, 92 (II sec. a.e.v.), i sacerdoti del Tempio di Gerusalemme si occupavano di provvedere «alcuni la legna, altri l'olio, altri la farina, altri gli aromi (ἀρωμάτων)».
- 16 PLUTARCHUS, *Sulla*, 3, ricorda l'enorme quantità di ἀρώματα portati al funerale di Silla (78 a.e.v.). In CHARITON, *De Callirhoe narrationes amatoriae*, 1,8,2, si narra che quando

potevano anche modellare statue.¹⁷

Pertanto si può dedurre che, secondo Marco e Luca, le donne hanno approntato o acquistato ἀρώματα, che dovrebbero essere aromi, spezie profumate asciutte. Luca precisa che vi sono anche dei μύρα, cioè profumi, unguenti od oli liquidi. Marco non menziona questi μύρα, ma poi parla di ungere (ἀλείφω), il che non si può fare con profumi solidi.¹⁸ Forse gli aromi servivano per creare dei profumi – secondo il metodo narrato da Teofrasto – sminuzzandoli e mescolandoli agli oli?¹⁹ Improbabile, perché occorre una decina di giorni perché l'olio possa profumarsi: meno di due giorni di macerazione sarebbero stati insufficienti. Forse le donne intendevano portare al sepolcro sia profumi liquidi, sia profumi solidi, in grani, o frammentati, o in polvere.

Era consuetudine, come già prescrive Teofrasto, conservare i profumi in contenitori di piombo o alabastro (o un'altra pietra), ma anche in vasetti di terracotta o vetro.²⁰ I sinottici, nel precedente episodio della donna peccatrice che unge Gesù a mensa, avevano proprio parlato di un alabastro di μύρον, cioè olio profumato (Mt 26,7; Mc 14,3; Lc 7,37).

3. Aromi e profumi in Giovanni

Tutt'altro racconto fornisce l'evangelista Giovanni, che introduce un nuovo personaggio, il fariseo Nicodemo, che in occasione della deposizione dalla croce venne «portando una mistura di mirra e di aloe, circa cento libbre» (φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν). Giuseppe di Arimatea e Nicodemo «presero allora il corpo di Gesù, e lo legarono con lini con gli aromi, come è costume per i Giudei di approntare per la sepoltura» (Gv 19,39-40). Di una venuta mattutina delle donne Giovanni non fa alcuna menzione, ma riferisce dell'arrivo della sola Maria Maddalena e senza nominare gli aromi. La situazione è dunque confusa: Matteo non parla di aromi; Marco e Luca dicono che gli aromi furono portati alla tomba dalle donne di domenica, dopo che il corpo era già sparito; ma Marco sostiene che furono comprati al termine del sabato, mentre Luca dice che erano

Calliroe si sveglia sente il profumo degli aromi (ἀρωμάτων ὀσμὴ) dentro la propria tomba (I-II e.v.). PHILOSTRATUS, *Heroicus*, 39,4 (213-214 e.v.) parla di un cadavere approntato con aromi (ἀρώμασι).

17 Cfr. DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, 1,21 (statua di Osiride); PLUTARCHUS, *Sulla*, 3 (statua di Silla).

18 Sull'uso del verbo nel Nuovo Testamento cfr. Grande lessico del Nuovo Testamento I, 1965, s.v. “ἀλείφω” (H. SCHLIER), 617-626.

19 Come pensava, ad esempio, J. MANN, *Rabbinic Studies in the Synoptic Gospels*. *Hebrew Union College Annual* 1 (1924) 350.

20 THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 41 (piombo e alabastro); vedi poi C. SELL, *Perfume in the Bible*. London 2019, 29-36.

già stati preparati il venerdì sera; invece Giovanni esclude le donne da qualunque azione con gli aromi e, lui solo, dice che il venerdì sera Nicodemo aveva portato una mistura di mirra e di aloe. La mistura di Giovanni sembra essere altra cosa rispetto ai profumi menzionati da Marco e Luca: è bene non sovrapporre le due cose senza cautela.

«La tradizione dei racconti di sepoltura mostra inequivocabilmente una crescente tendenza nel sottolineare che il corpo del Signore non è stato deposto nudo e misero da qualche parte, ma ha ricevuto una sepoltura, se non proprio pomposa, quantomeno degna e onorevole», osserva Josef Blinzler.²¹ Appare chiaro un procedimento di crescente nobilitazione dei particolari che riguardano la sepoltura di Gesù: la stoffa sepolcrale di Marco e Luca per Matteo diventa “pura”, il sepolcro per Matteo è quello personale di Giuseppe, per Giovanni e il Vangelo di Pietro è in un giardino (come quello dei Re),²² Giovanni aggiunge la presenza di Nicodemo e degli aromi, il Vangelo di Pietro parla anche del lavaggio del corpo e delle donne che avevano intenzione di compiere le rituali lamentazioni. Giovanni, è evidente, descrive una sepoltura più dignitosa, possibilmente anche per controbilanciare l'evidenza che a Gesù era stata riservata la sepoltura disonorevole prevista per i criminali; si realizza in lui quello che Raymond Brown ha definito un «orientamento trionfale della sepoltura come culmine della crocifissione intronizzante».²³

Giovanni dunque introduce un nuovo elemento: la mistura di mirra e aloe. La parola *μίγμα* (o forse *μείγμα*) indica una mistura, una mescolanza o miscela, un composto di qualsiasi cosa (per esempio colori, condimenti, amalgame, spezie, farmaci, etc.). Purtroppo il testo non ci permette di capire di che natura fosse questa mistura: secca o umida? Andava spalmata o aspersa, oppure sparsa in polvere o granelli, o bruciata per profumare? Occorre soffermarsi su ciascuno degli elementi per mettere in luce le difficoltà del racconto.

a) La mirra

La mirra²⁴ è una gommoresina odorifera che si può estrarre dal tronco e dai rami

21 J. BLINZLER, *Die Grablegung Jesu in historischer Sicht*, in: É. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*. Città del Vaticano 1974, 73.

22 Cfr. 2Re 21,18.26: «Manasse si addormentò con i suoi padri, e fu sepolto nel giardino della sua casa [...]. Amon fu sepolto nel suo sepolcro, nel giardino di Uzza».

23 R. E. BROWN, *La morte del Messia*. Brescia 1999, 1445. Cfr. A. NICOLOTTI, *An Ignominious Burial: The Treatment of the Body of Jesus of Nazareth*, in: S. CAVICCHIOLI – L. PROVERO (edd.), *Public Uses of Human Remains and Relics in History*. New York 2019, 11-28.

24 I più utili strumenti di consultazione sono *Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* VI, 1880, s.v. “Myrrh” (J. M’CLINTOCK – J. STRONG), 782-784; RE, XVI,

di diverse piante del genere *Commiphora*, il quale include oltre 180 specie di alberi o arbusti, spesso spinosi e con fiori piccoli in pannocchie, originari delle regioni aride dell'Arabia, Africa, Madagascar e Asia sud-orientale. La mirra fuoriesce spontaneamente dalla corteccia in piccole gocce, simili a lacrime,²⁵ all'inizio oleose, ma che poi si seccano e induriscono. Il flusso si può aumentare praticando incisioni nell'albero.²⁶ Dopo l'essiccazione, la mirra si presenta in granuli traslucidi di colore che va dal giallo-arancio chiaro al bruno scuro. La superficie generalmente si ricopre di una polvere fina di colore analogo. Il profumo della mirra è dolce e soave, mentre il sapore è amaro e acre.

La mirra era molto stimata dagli egiziani e dagli ebrei, così come dai greci e dai romani, che la importavano dalle diverse zone di produzione. Secondo il Vangelo di Matteo (2,11) è uno dei doni che i Magi portarono a Gesù bambino, con l'oro e l'incenso, e ciò denota la sua preziosità.²⁷

Plinio il Giovane (che scrive nell'anno 78 circa) distingue diversi tipi di mirra. Quella trogloditica (o trogoditica) è la migliore fra quelle selvatiche; poi c'è la minea (nella quale sono comprese l'atramitica, la gebbanitica e l'ausaritica), la dianite, quella mescolata, la sambracena, la dusarite e quella bianca.²⁸ Molte di queste denominazioni sono legate al luogo di provenienza. Negli stessi anni di Plinio, anche Dioscoride Pedanio ne fornisce un elenco, solo parzialmente

1933, s.v. "Myrrha" (A. STEIER), 1134-1146; Grande lessico del Nuovo Testamento XII, 1979, s.v. "σμύρνα, σμυρνίζω" (W. MICHAELIS), 673-680; G. W. VAN BEEK, Frankincense and Myrrh. *The Biblical Archaeologist* 23/3 (1960) 69-95; J. HAUSMANN, Grande lessico dell'Antico Testamento V, 2005, s.v. "מֹר מִן לָר" (G. J. BOTTERWECK), 343-346; J. I. MILLER, Roma e la via delle spezie. Dal 29 a.C. al 641 d.C. Torino 1974, 106-107; A. O. TUCKER, Frankincense and Myrrh. *Economic Botany* 40/4 (1986) 425-433; *Encyclopedia Judaica* XIV², 2007 s.v. "Myrrh" (J. FELIKS), 709-710; S. BEN-YEHOSHUA - L. HANUS, Frankincense, Myrrh, and Balm of Gilead: Ancient Spices of Southern Arabia and Judea. *Horticultural Reviews* 39 (2012) 1-76; SELL, *Perfume in the Bible* (cit. n. 20) 73-76.

25 Mirra è anche il nome della mitologica donzella incestuosa figlia di un sovrano e madre di Adone, trasformata dagli dèi nell'albero che produce la mirra, che sono le sue lacrime. Vedi OPIANUS, *Halieutica*, 3,403; OVIDIUS, *Metamorphoses*, 10,500: «flet tamen, et tepidae manant ex arbore guttae»; APOLLONORUS, *Bibliotheca*, 3,14; IGINUS, *Fabulae*, 58,3.

26 Il processo era noto nell'antichità: cfr. THEOPHRASTUS, *Historia plantarum*, 9,1 e 4.

27 Incenso e mirra sono considerati molto pregiati: per esempio, si dice che Empedocle di Agrigento avesse fatto plasmare un bue «di mirra, incenso e aromi preziosissimi (ἐκ σμύρνης καὶ λιβανωτοῦ καὶ τῶν πολυτελεστάτων ἀρωμάτων)»: ed. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Berlin 1951, fr. 11

28 PLINIUS, *Naturalis historia*, 12,69: «Genera complura: Trogodytica silvestrium prima, sequens Minaea, in qua et Atramitica est et Gebbanitica et Ausaritis Gebbanitarum regno, tertia Dianitis, quarta collaticia, quinta Sambracena a civitate regni Sabaorum mari proxima, sexta quam Dusaritim vocant. Est et candida uno tantum loco, quae in Mesalum oppidum confertur».

sovrapponibile: mirra di pianura, gabirea, trog(l)oditica (che è la migliore), kausalis, ergasima e minea.²⁹ Plinio fra tutte queste si sofferma a descrivere soltanto la trog(l)oditica e la sambracena, la prima con un profumo molto penetrante, la seconda molto piacevole all'aspetto. L'editto dei prezzi di Diocleziano, emesso nell'anno 301, elenca tre tipi di mirra: quella trog(l)oditica, la στακτή e un terzo tipo che la lacuna del documento non permette di chiarire.³⁰

La mirra trog(l)oditica (τρογ[λ]ίτις, τρογ[λ]οδύτις ο τρογ[λ]οδυτική),³¹ che anche secondo Dioscoride è la migliore,³² è quella delle terre dei popoli che abitano il Corno d'Africa. C'è però un problema con la *staktè*, perché diverse fonti la descrivono come qualcosa di liquido, che poteva usarsi come profumo. Come messo bene in luce da Robert Steuer,

non è del tutto chiaro cosa gli scrittori greco-romani intendessero realmente per staktè in termini di origine e produzione, o meglio a quale delle varie opinioni si debba aderire. Secondo le più antiche fonti letterarie greche giunte fino a noi, la staktè è un prodotto oleoso ottenuto dalla lavorazione della σμύρνα greca (= resina di mirra); ma più tardi Plinio la associò concettualmente a una parte presumibilmente autofluente della resina di mirra, che Plinio chiamò staktè. Ciò portò a confusione, poiché entrambe le visioni, quella greca (Teofrasto, Dioscoride) e quella di Plinio, coesistevano fianco a fianco.³³

Plinio il Vecchio infatti afferma che gli alberi che producono la mirra «trasudano spontaneamente, prima di essere incisi, la cosiddetta *stacte*, alla quale nessuna è preferibile».³⁴ Forse Plinio pensava che la mirra essudata naturalmente dall'albero fosse considerata più valida di quella ottenuta incidendo artificialmente la corteccia. Ma in ogni caso, non si tratterebbe di qualche cosa che possa mantenere uno stato liquido o semiliquido sufficientemente a lungo per essere asportata, distribuita riutilizzata in quella forma. È vero che le piante resinose nella

29 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,64,1-2.

30 DIOCLETIANUS, *Edictum de pretiis*, 34,58-60: ζμύρνης τρογλειτίδος, ζμύρνης στακτῆ[ς], ζμύρνης σ[.....]δος; ed. M. GIACCHERO, *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium*, I. Genova, 1974. L'integrazione σεμβρακενῆς ("sembracena"), suggerita sulla base di Plinio, è di P. PERDRIZET, *Fragment delphique de l'édit de Dioclétien. Bulletin de correspondance hellénique* 22 (1898) 408, ma su base assai debole. Altra lettura alternativa: στακτίδος invece di στακτῆς, secondo J. BINGEN, *Notes sur l'édit de Maximus. Bulletin de correspondance hellénique* 78 (1954) 355, nota 5.

31 Cfr. PAULUS, *Epitomae medicae libri septem*, 3,22; AËTIUS, *Iatricorum liber II*, 168; ALEXANDER TRALLIANUS, *Therapeutica*, 1,12; *Geoponica*, 7,36.

32 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,64,1.

33 R. O. STEUER, *Myrrhe und Stakte*. Wien 1933, 9.

34 PLINIUS, *Naturalis historia*, 12,68: «Sudant autem sponte prius quam incidantur stacte dicta, cui nulla praefertur».

stagione calda emettono spontaneamente resina liquida inizialmente fluida; ma, come è stato giustamente osservato, non si può pensare che la στακτή sia un succo liquido che fuoriesce dai rami dell'albero della mirra sotto forma di gocce che si possono poi raccogliere in boccette, «poiché il succo che ne fuoriesce si secca molto rapidamente trasformandosi in resina, e quindi non è possibile una spedizione di mirra liquida».³⁵

Teofrasto forniva due spiegazioni per la *staktè*. In primo luogo affermava che si può creare un profumo usando come ingrediente una sostanza oleosa proveniente «dalla mirra colpita (κοπτομένης)», e che essa «è chiamata στακτή [cioè “che stilla”, “che trasuda”] perché stilla a poco a poco».³⁶ Il senso è oscuro, perché dipende da come si concorda il verbo κοπτομένης: se Teofrasto lo riferiva alla pianta di mirra che viene “colpita” per reciderne la corteccia, il prodotto doveva essere la gommoresina che stillava; se invece lo riferiva alla resina indurita già raccolta, che viene “colpita” per essere sminuzzata, avremmo a che fare con una sostanza spremuta che si estrae lentamente, goccia a goccia, dai pezzi di mirra. Ciò comunque pare un errore o perlomeno una notizia incompleta, perché la sola resina di mirra quando rotta o triturrata non fa fuoriuscire olio.³⁷ Poco dopo Teofrasto fornisce una seconda spiegazione alternativa: «Altri dicono che la produzione della στακτή è la seguente: una volta colpita la mirra e fatta macerare in olio di balano a fuoco lento, si aggiunge acqua calda; la mirra e l'olio si posano sul fondo come fango; una volta accaduto ciò, si scola l'acqua e si sprema il sedimento con gli attrezzi».³⁸

Credo più probabile che in entrambi i casi Teofrasto volesse raccontare un procedimento realizzato a partire dalla resina solida di mirra, “colpita” (cioè battuta per triturlarla) per estrarne una sostanza oleosa, e a partire non dall'albero: nel primo caso secondo lui la resina viene soltanto colpita per frantumarla (anche se ciò, come già detto, non produce nulla di liquido senza l'ausilio di qualche altra sostanza); nel secondo caso viene colpita per frantumarla e metterla poi a mace-

35 STEIER, *Myrrha* (cit. n. 24), 1135.

36 THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 29: [...] ἐκ τῆς σμύρνης κοπτομένης [...] στακτή γὰρ καλεῖται διὰ τὸ μικρὸν στάζειν.

37 A. LUCAS, Notes on Myrrh and Stacte. *The Journal of Egyptian Archaeology* 23/1 (1937) 27-33, che ha anche tentato vari esperimenti, concludendo che l'unico modo di ottenere un olio dalla mirra è scaldarla dentro olio e una volta che questo si è impregnato separare il solido dal liquido mediante pressione.

38 THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 29: Οἱ μὲν οὖν οὕτω λέγουσιν, οἱ δὲ τὴν ἐργασίαν τῆς στακτῆς εἶναι τοιάνδε· τὴν σμύρναν ὅταν κόψωσι καὶ διατήξωσι ἐν ἐλαίῳ βαλανίῳ πυρὶ μαλακῶ ὕδωρ ἐπιχεῖν θερμόν· συνιζάνειν δ' εἰς βυθὸν τὴν σμύρναν καὶ τοῦλαιον καθάπερ ἰλύν· ὅταν δὲ τοῦτο συμβῇ τὸ μὲν ὕδωρ ἀπηθεῖν τὴν δ' ὑπόστασιν ἀποθλίβειν ὄργανοις.

rare in olio di *Balanites Aegyptiaca*, scaldata con acqua, quindi filtrata. Infatti mi pare più logico pensare che l'autore in entrambe le occorrenze abbia riferito il verbo κόπτω alla medesima operazione del frantumare.³⁹ Invece Plinio, che leggeva Teofrasto, ha probabilmente visto nel verbo κόπτω non il procedimento di rottura dei grani di resina già raccolti, bensì la rottura della corteccia dell'albero, che però, come già detto, fornisce una resina che presto si solidifica, non qualcosa di liquido o oleoso che possa conservarsi e usarsi così com'è, anche come profumo.

Quale che sia l'origine della στακτή, essa in ogni caso per le fonti greche pare essere un olio di mirra purissimo o estratto con qualche procedimento, ma sempre liquido.⁴⁰ Lo stesso Teofrasto altrove afferma che «la mirra può essere o stillante (*staktè*), o formata (*plastè*)»; qui credo che egli contrapponga l'olio di mirra alla resina di mirra da cui esso è ottenuto.⁴¹ Anche l'autore del *Periplo del Mar Eritreo* distingue «mirra scelta e *staktè*».⁴² Dioscoride conferma che «si chiama *staktè* la sostanza oleosa della mirra fresca, pestata con un po' d'acqua e spremuta con un attrezzo».⁴³ Non c'è bisogno di mescolare la mirra *staktè* all'olio: in questa forma pura essa è molto profumata, e assai costosa. Dioscoride precisa che essa si ricava da tipi di mirra grassi, come la mirra di pianura e quella gabirea.⁴⁴ In questa forma liquida la *staktè* può essere conservata in vasi e versata, come afferma Polibio.⁴⁵

Qualsiasi cosa esattamente sia la *staktè*, si vede che la mirra poteva sussistere sia in forma solida, come resina, sia in forma liquida, oleosa. La questione non è oziosa, perché la prima domanda a cui rispondere è se l'evangelista Giovanni avesse in mente una mirra portata al sepolcro da Nicodemo sotto forma di resina solida, o di profumo a base di mirra; e si deduce che entrambe le cose sono possibili.

Si pensava che la mirra avesse qualità benefiche, e pertanto era adoperata da sola, o più spesso in composizione, per svariate necessità terapeutiche. Sen-

39 Giuseppe Squillace invece – forse sulla scorta di Plinio – ha tradotto interpretativamente ἐκ τῆς σμύρνης κοπτομένης con «resina che l'albero della mirra, inciso nella corteccia, secerne» (Il profumo nel mondo antico. Firenze 2020, 37), per far risaltare il fatto che la corteccia va incisa.

40 Anche negli altri luoghi in cui Teofrasto parla di στακτή, designa un liquido: THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 38 e 44.

41 THEOPHRASTUS, *Historia plantarum*, 9,4,10: Τῆς σμύρνης δὲ ἢ μὲν στακτή, ἢ δὲ πλαστή.

42 *Periplus maris Erythraei*, 24: σμύρνα ἐκλεκτὴ καὶ στακτή.

43 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,60: στακτή δὲ καλεῖται τῆς προσφάτου σμύρνης τὸ λιπαρόν, κεκομμένης μεθ' ὕδατος ὀλίγου ἀποτεθλιμμένης τε δι' ὄργάνου.

44 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,64,1.

45 Secondo POLYBIUS, *Historiae*, 26,1,13-14: il sovrano fece versare sulla testa di un uomo un grande vaso «di preziosissimo profumo (μύρον), chiamato στακτή», per il quale il pavimento divenne viscido e le persone scivolavano camminandoci sopra.

za entrare qui nel dettaglio, essa era ritenuta possedere – per usare le parole di Dioscoride – «proprietà riscaldante, soporifera, cicatrizzante, dissecante e astringente».⁴⁶

Ancor oggi la mirra è usata con scopi terapeutici,⁴⁷ sebbene essenzialmente soltanto una sua virtù anti-infiammatoria e antidolorifica possa essere confermata.⁴⁸ La mirra era anche adoperata per aromatizzare il vino, rendendolo pregiato,⁴⁹ e per cospargere i dogli in cui conservarlo;⁵⁰ il vino si usava anche per aggiungerlo alla mirra allo scopo di renderne il profumo più intenso e gradevole, stemperando l'odore pungente.⁵¹ Secondo Erodoto gli Egiziani inserivano mirra tritata, cinnamomo e altri aromi all'interno dei cadaveri da imbalsamare,⁵² probabilmente per sfruttare le sue capacità antimicrobiche che ritardano la decomposizione. Ma soprattutto la mirra veniva usata per trarne profumo.⁵³ Teofrasto ci fornisce il nome di profumi confezionati con la mirra; Plinio sostiene che la mirra pura può essere usata come profumo senza aggiunta di olio, ma solo se è *stakté*, perché diversamente sarebbe troppo amara.⁵⁴ Un altro modo per ottenere profumo dalla mirra è bruciarla, come si fa con l'incenso, per profumare l'ambiente o gli altari dei sacrifici.⁵⁵ Se infatti non è resa liquida o bruciata, la mirra non profuma.⁵⁶

Nelle Scritture ebraiche la mirra viene citata 11 volte e solo per il suo uso aromatico; in genere, «appartiene al novero delle cose preziose riservate per tutto ciò che è eccellente (olio profumato, sapienza), per gli eventi importanti (nozze) e per le persone particolarmente care (l'amata, l'amato)».⁵⁷ È menzionata per la

46 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,64,3, a cui seguono svariati esempi di utilizzo.

47 Cfr. M. LEMENIH – D. TEKETAY, Frankincense and Myrrh Resources of Ethiopia: II. Medicinal and Industrial Uses. *Sinet. Ethiopian Journal of Science* 26/2 (2003) 161-172.

48 S. BEN-YEHOSHUA – L. HANUS, Frankincense, Myrrh, and Balm of Gilead. *Horticultural Reviews* 39 (2012) 45-47.

49 Cfr. THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 32 e 67; PLINIUS, *Naturalis historia*, 14,92 (citando anche Plauto, che chiama *murrina* questo vino); 14,107; *Geoponica*, 8,22,3; 8,25,3.

50 Cfr. PLINIUS, *Naturalis historia*, 14,134.

51 Cfr. THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 44 e 67.

52 HERODOTUS, *Historiae*, 2,86.

53 Cfr. ARISTOPHANES, *Equites*, 1332; PROPERTIUS, *Elegiae*, 1,2,3; PLINIUS, *Naturalis historia*, 13,8; 13,10-11; 13,15-17; 13,18; 25,175; DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,64,1.

54 THEOPHRASTUS, *De odoribus*, 28-30; PLINIUS, *Naturalis historia*, 13,17: «Murra et per se unguentum facit sine oleo, stacte dumtaxat, alioqui nimiam amaritudinem adfert».

55 SOPHOCLES, *Laocoon*, fr. 370; EURIPIDES, *Ion*, 89-90; ID., *Troianae*, 1064; PLUTARCHUS, *Alexander*, 25; ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, 3,59; 12,53.

56 PLINIUS, *Naturalis historia*, 21,38

57 HAUSMANN, מִרְרָה *môr* (cit. n. 24) 346.

prima volta come ingrediente principale con cui veniva preparato l'olio sacro dell'unzione nel Tabernacolo (Es 30,23-25). Le vesti del re d'Israele erano profumate con mirra (Sal 45,9). La moglie infedele ne profumava il suo letto quando voleva sedurre gli uomini (Prov 7,17). Con "olio di mirra" (שֶׁמֶן הַמִּירָה) si ungeva la pelle delle donne che si preparavano per l'incontro con il sovrano. Nel Cantico dei Cantici la mirra è detta crescere nell'immaginario giardino delle spezie, può formare un monte (Cant 4,6) e profuma la regina (Cant 3,6). L'uomo che giace fra le mammelle della donna è paragonato a un sacchetto di mirra che si porta appeso al collo (Cant 1,13). Le parole dell'amata mentre apre la porta all'amante sono queste: «le mie mani s'impegnarono di mirra, le mie dita di fluida mirra» (Cant 5,5); anche le labbra dell'amato si dice che «stillano fluida mirra» (Cant 5,13). Dunque qui occorre certamente pensare a mirra in stato non solido, un profumo o olio o unguento di mirra, forse quello chiamato *stakté*.

Per tornare allo scenario del Vangelo di Giovanni e all'inumazione di Gesù si possono allora trarre alcune conclusioni. La mirra (in mistura con l'aloè) può essere stata portata al sepolcro nel suo stato resinoso, cioè secca, molto verosimilmente per essere bruciata e profumare; oppure liquida, perché sotto forma di *stakté* o comunque di olio o unguento profumato. In entrambi i casi la sua funzione era aromatica, per ungere e profumare il corpo o per profumare l'ambiente, forse anche per coprire i cattivi odori dell'incipiente decomposizione. Mi pare improbabile che servisse per imbalsamare o ritardare la putrefazione, pratica sconosciuta agli ebrei: d'altra parte la loro tradizione di sepoltura supponeva l'esatto contrario, perché dopo un anno le ossa, private della carne decomposta, dovevano essere raccolte e spostate altrove.

b) L'aloè

Ancor più difficile è stabilire che cosa il Vangelo di Giovanni intendesse con ἀλόη, in quanto su questo vi sono due opinioni discordanti.⁵⁸

Per aloè generalmente si intende il succo, condensato col calore, estratto dalle

58 I più utili strumenti di consultazione sono: Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature I, 1867 s.v. "Aloe, Aloes, or Lign-aloe" (J. M'CLINTOCK - J. STRONG), 173-174; "Lign-aloe", ivi V, 1882, 427-429; RE I, 1894 s.v. "Aloë" (P. WAGLER), 1593-1594; Dictionnaire de la Bible I.1, 1912 s.v. "Aloès" (F. VIGOUROUX), 398-401; W. H. SCHOFF, Aloes. *Journal of the American Oriental Society* 42 (1922) 171-185; I. LÖW, Die Flora der Juden, II. Wien 1924, 149-152; P. F.(?), L'aloès de l'Évangile. *Lami du clergé* 64/42 (1954) 634-636; J. SCARBOROUGH, Roman Pharmacy and the Eastern Drug Trade. *Pharmacy in History* 24/4 (1982) 135-143. Per gli aspetti botanici e farmaceutici: R. CAPASSO et alii, Aloe. Aspetti botanici, chimici, farmacologici e clinici. Milano 2013; K. TESSEROMMATĒ, Φυτά με φαρμακολογικές ιδιότητες. Athēna 2016, 143-146.

foglie delle omonime piante della famiglia delle asfodelacee. Le piante del genere aloe sono centinaia, in gran parte provenienti dall'Africa, dalla penisola arabica e dall'India. Sono principalmente piante perenni, con fusto semplice o ramificato, alto anche qualche metro. Il fusto e i rami terminano con un ciuffo di foglie carnose, succulente, lanceolate, dentellate ai bordi. Dalle foglie possono estrarsi sia il succo, sia la polpa. Il succo viene raccolto una volta all'anno tagliando le foglie alla base e lasciandole scolare liberamente (in tal caso il succo sarà puro), oppure le foglie vengono pestate e torchiate (il che dà origine a un succo con residui vegetali delle foglie), o ancora macerate in acqua, o decotte. Il succo va poi decantato e concentrato, essiccato per formare corpi solidi, e viene commercializzato sotto questa forma. In genere quando la concentrazione avviene lentamente, al sole, il risultato sono frammenti o masse irregolari, opache, di un colore rosso-bruno che assomiglia a quello del fegato cotto (aloe epatico); quando invece la concentrazione è rapida, fatta sul fuoco, ne risultano pezzi vitrei, splendenti, di colore che va dal nero al giallo-verde (aloe translucido). L'odore è aromatico e il sapore molto amaro. L'addensato si può poi sciogliere nuovamente.⁵⁹

Oltre al succo di aloe c'è anche il gel di aloe, o aloe vera, che è altra cosa. Si ricava dalle foglie fresche appena recise da piante di 4-5 anni; il gel si accumula nella parte centrale della foglia, che in questo caso va aperta longitudinalmente per asportarne la polpa gelatinosa. Questo gel è inodore e incolore, facilmente degradabile; con ogni probabilità non è quello di cui parlano le fonti antiche.

Prima di elencare le sue virtù medicamentose, Dioscoride dà dell'aloe questa descrizione:

Il succo estratto è di due tipi: uno è un po' sabbioso, che sembra essere un sedimento della varietà più pura, mentre l'altro è come il fegato. Scegli quello oleoso e privo di calcoli, luccicante, giallastro, fragile e color fegato, facile a liquefarsi e intensamente amaro; rifiuta quello nerastro e difficile da rompere.⁶⁰

La descrizione di Plinio è quasi identica;⁶¹ il medesimo autore ci informa che

59 Per esempio, *Geoponica*, 6,6,2 parla dello scioglimento dell'aloe epatica.

60 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 3,22,2: Δισσὸν δὲ ἔστι τοῦ χυλίσματος τὸ εἶδος· τὸ μὲν τι ψαμμῶδες, ὅπερ ὑποστάθμη τῆς καθαρωτάτης ἔοικεν εἶναι, τὸ δὲ ἔστιν ἥπατιζον. Ἐκλέγου δὲ τὴν λιπαρὰν καὶ ἄλιθον, στίλβουσαν, ὑπόξανθον, εὐθρυπτον καὶ ἥπατιζουσαν, ῥαδίως ὑγραινομένην, ἐπιτεταμένην τῇ πικρίᾳ· τὴν μὲντοι μέλαιναν καὶ δυσκάτακτον ἀπεκλέγου. In *De materia medica (recensiones e codd. Vindob. med. gr. 1 + suppl. gr. 28; Laur. 73, 41 + 73, 16 + Vind. 93)*, 3,3, è chiarito che aloe gallica (ἀλόη γαλλική) è invece un altro modo di chiamare la genziana.

61 PLINIUS, *Naturalis historia*, 27,16: «Quella migliore sarà grassa e limpida, rossa di colore, friabile e addensata come il fegato, facile a sciogliersi; va scartata quella nera e dura,

secondo alcuni «in Giudea, sopra Gerusalemme, la sua natura è minerale, ma non ve n'è di peggiore, più nera e umida di questa». ⁶²

Le si attribuiscono fra l'altro proprietà astringenti, dissecanti, lassative e cicatrizzanti. Il cattivo gusto dell'aloè era proverbiale: Plutarco la considerava sinonimo di amarezza, Giovenale la contrapponeva alla dolcezza del miele. ⁶³ La si usava anche per conferire al vino giovane il gusto e l'aspetto del vino vecchio, nonché per trattarne i contenitori. ⁶⁴

Qualcuno pensa che questa sia l'aloè portata da Nicodemo al sepolcro. ⁶⁵ Il problema sta nel fatto che l'aloè non era usata come profumo, e quindi a differenza della mirra non sarebbe chiara la sua funzione. Se portata in stato solido, poi, avrebbe dovuto essere sciolta, ma a che pro? O forse era unita alla mirra in stato liquido o semiliquido, ma a quale scopo?

Questo è uno dei motivi per cui moltissimi esegeti ritengono che quando Giovanni parlava di ἀλόη non intendesse questa aloè, bensì l'agalloco (ἀγάλοχον) ⁶⁶ – conosciuto anche come *agaru*, *oud*, legno d'aquila o legno d'aloè (ξύλαλόη, *lignum aloes*) ⁶⁷ – che è tutt'altra cosa. ⁶⁸ Trattasi di un legno tratto da alberi appartenenti alla famiglia delle timeleacee, anzitutto del genere *Aquilaria* (originario di una regione che va dal sud della Cina alla Nuova Guinea). Tali alberi, naturalmente inodori, possono essere colpiti da un particolare fungo: in tal caso per ostacolare l'infezione la pianta secerne spontaneamente un composto resinoso che rende il legno scuro e odoroso. ⁶⁹ Il legno d'aloè così infetto poteva essere bruciato come

sabbiosa, e quella che dal gusto si intende esser stata adulterata con gomma e acacia. Ha proprietà astringenti, addensanti e leggermente riscaldanti (Erit ergo optima pinguis ac nitida, rufi coloris, friabilis et iocineris modo coacta, facile liquescens; improbanda nigra et dura, harenosa, quaeque gustu intellegitur, cummi adulterata et acacia. natura eius spissare, densare et leniter calfacere)».

62 PLINIUS, *Naturalis historia*, 27,15: «Fuere qui traderent in Iudaea super Hierosolyma metallicam eius naturam, sed nulla magis improba est, neque alia nigrior est aut umidior».

63 PLUTARCHUS, *Coniugalia praecepta*, 27: πικρὸν ὡσπερ ἀλόη; IUVENALIS, *Saturae*, 6,181: «plus aloes quam mellis habet».

64 PLUTARCHUS, *Quaestiones convivales*, 6,7 [2.693c]; PLINIUS, *Naturalis historia*, 14,68; *Geoponica*, 6,8,1; 7,24,4; 6,6,2

65 Ad esempio H. N. MOLDENKE – A. L. MOLDENKE, *Plants of the Bible*. New York 1952, 35.

66 Parola greca che appare la prima volta in Dioscoride Pedanio: *De materia medica*, 1,22. Secondo alcuni è questo il *tarum* menzionato da PLINIUS, *Naturalis historia*, 12,98: cfr. C. DE SAUMAISE, *Claudii Salmasii Plinianae exercitationes in Caji Julii Solini Polyhistora*, II. Trajecti ad Rhenum 1689, 743.

67 Nel I secolo a.C. i *Cyranides* (5,14) attestano che si chiamava sia ξυλαλόη sia ξυλάλοχον.

68 Una descrizione risalente all'XI secolo in S. SETH, *Syntagma de alimentorum facultatibus*, sub voce ξυλαλόη (ed. B. Langkavel, 1868, 74-75).

69 Cfr. MILLER, *Roma e la via delle spezie* (cit. n. 24) 40-42, 69-70; J. H. LANGENHEIM, *Plant*

incenso o come deodorante per ambienti, ma altresì essere usato per ricavarne olio profumato, nonché come medicinale.

È nuovamente Dioscoride a descrivere l'agalloco:

È un legno proveniente dall'India e dall'Arabia, simile a quello di cedro, screziato, aromatico, dal sapore piuttosto astringente con una punta di amaro; ha una corteccia coriacea e leggermente variegata. Se masticato o se il decotto viene usato come collutorio, agisce per il profumo della bocca, mentre la polvere è adatta per tutto il corpo e viene bruciata al posto dell'incenso. La sua radice, bevuta per il peso di una dracma, placa l'umore in eccesso, l'atonìa e il brucior di stomaco; aiuta chi soffre di dolori al fianco e al fegato, di dissenteria e coliche, se bevuto con acqua.⁷⁰

L'identificazione dell'ἀλόη del Vangelo di Giovanni con questo legno d'aloë, e non con il succo dell'aloë, è anche suggerita da una supposta influenza di due parole attestate nelle Scritture ebraiche, ossia ׀לִיָּן (Num 24,6 e Prov 7,17) e נִלְיָן (Sal 45,9 e Cant 4,14), plurali che sembrano entrambi derivare da un singolare לִיָּן non attestato.⁷¹ In Num 24,6 quando Baalaam descrive metaforicamente l'accam-

Resins. Portland 2003, 448-450; A. LÓPEZ-SAMPSON – T. PAGE, History of Use and Trade of Agarwood. *Economic Botany* 72/1 (2018) 107-129; M. SHARMA – S. SAHU, Gallery of Medicinal Plants. Noida 2020, §1 (Agaru).

- 70 DIOSCORIDES PEDANIUS, *De materia medica*, 1,22: Ἐύλον ἐστὶ φερόμενον ἐκ τῆς Ἰνδίας καὶ Ἀραβίας, ἐοικὸς θύιας, ἐστιγμένον, εὐώδες, παραστύφον ἐν τῇ γεύσει μετὰ ποσῆς πικρίας, φλοιὸν ἔχον δερματώδη καὶ ὑποοίκιλον. Ποιεῖ δὲ διαμασώμενον καὶ διακλυζόμενον τὸ ἀφέψημα πρὸς εὐωδίαν στόματος, καὶ διάπασμα δὲ ὄλου τοῦ σώματός ἐστι, καὶ θυμιάται δὲ ἀντὶ λιβανωτοῦ. Ἡ δὲ ρίζα αὐτοῦ ὀλκή δραχυμῆς <μιάς> πινομένη στομάχου πλάδον καὶ ἀτονίαν καὶ καύσωνα παρηγορεῖ, τοῖς τε ἀλγοῦσι πλευρὸν καὶ ἦπαρ ἢ δυσεντερικοῖς ἢ στροφουμένοις ἀρήγει πινομένη μεθ' ὕδατος.
- 71 Ad esempio (oltre a quanto ricavabile dalla bibliografia generale già fornita) si possono vedere le argomentazioni a favore di questa identificazione fornite da O. CELSIUS, *Hierobotanicon, sive de plantis Sacrae Scripturae*, I. Amsterdam 1748, 135-171; G. B. WINER, *Biblisches Realwoerterbuch*, I. Leipzig 1847, 47; G. BIRDWOOD, *The Perfumes of the Bible*, in: E. H. PLUMPTRE (ed.), *The Bible Educator*, I. London 1873, 243; P. SCHEGG, *Biblisches Archäologie*. Freiburg im Breisgau 1887, 230-232; N. MCLEAN – W. T. THISELTON-DYER., *Aloes*, in: T. K. CHEYNE – J. SUTHERLAND BLACK (edd.), *Encyclopaedia Biblica*, I. London 1899, 120-122; J. B. SAINT-LAGER, *La perfidie des homonymes: aloès purgatif et bois d'aloès aromatique*. Lyon 1902; F. M. BRAUN, *Le Linceul de Turin et l'Évangile de Saint Jean*. *Nouvelle revue théologique* 66 (1939) 1025-1034; J. BLINZLER, *Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis*. *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 411-414; P. GAECHTER, *Zum Begräbnis Jesu*. *Zeitschrift für katholische Theologie* 75 (1953) 222-223; K. NIELSEN, *Incense in Ancient Israel*. Leiden 1986, 66; J. PAIRMAN BROWN, *Israel and Hellas*. Berlin 1995, 96; C. SELL, *Perfume in the Bible* (cit. n. 20), 43-48. Con particolare attenzione per gli aspetti glottologici, H. JANSEN, *Nachträge zu Lewys Buche*. *Wochenschrift für klassische Philologie* 12/39 (1895) 1061; I. LÖW, *Die Flora der Juden*, III.

pamento di Israele indica quasi sicuramente alberi, perché parla di «*āhālīm* che Dio ha piantato»; qualche traduttore antico ha reso la parola con “tende” (σκηναί i LXX, *tabernacula* la Vulgata) perché ha vocalizzato תִּלְחָא ma il parallelismo con ciò che segue e precede non sembra lasciare dubbi che si parlasse di vegetali. Si potrebbe obiettare che Balaam nel libro dei Numeri avrebbe dovuto parlare di una specie di alberi sufficientemente nota agli Israeliti da consentire loro di comprendere l'allusione; ma l'agalloco non si trova né sulle rive dell'Eufrate, dove viveva Balaam, né a Moab, dove fu enunciata la benedizione. Vero è che si tratta di un'allusione metaforica, e non di una descrizione effettiva, e che il legno di l'agalloco profumato poteva essere comunque conosciuto, anche se importato a pezzi. In Proverbi 7,17 *āhālīm* è qualcosa che viene sparso per profumare il letto, menzionato con mirra e cinnamomo; anche in questo caso la LXX vocalizza come se fosse *ōhālīm*, rendendo in questo caso “la mia casa” (τὸν οἶκόν μου; cfr. Gen 25,27), ma la Vulgata questa volta traduce *aloe*. La forma תִּלְחָא compare in Salmi 45,9 come profumo per vestiti, menzionato assieme a mirra e cassia, reso στακτή dai LXX e *gutta* dalla Vulgata (quindi forse immaginato in stato liquido); *āhālōt* compare anche in Cantico dei Cantici 4,14 come albero, accanto a incenso e mirra, ed è reso ἀλώθ dai LXX (perlomeno nei codici Alessandrino e Vaticano, ma ἀλόη nel codice Sinaitico), ἀλόη da Aquila, θυμίαμα (cioè “incenso”) da Simmaco, e *aloe* dalla Vulgata.

La somiglianza dei termini, il contesto e qualche traduzione antica, dunque, fanno pensare che la *aloe* del Vangelo di Giovanni sia il legno, e non il succo d'*aloe*. Ciò nonostante, dal momento che nei testi greci coevi e precedenti a Giovanni il termine greco indica sempre o quasi sempre il succo e non il legno, non tutti hanno accolto questa spiegazione.⁷² Come che sia, può non essere un caso che tre volte su quattro nelle Scritture ebraiche (Cant 4,14; Sal 45,9; Prov 7,17) il legno sia menzionato accanto alla mirra. Se l'evangelista parlando di *aloe* intendeva il medesimo profumo citato in quei quattro passi, può essersi fatto influenzare dalla

Wien 1924, 411-414; R. HIERSCHKE, Der Irrgarten der Aloe, in: J. TISCHLER (ed.), Serta Indogermanica. Innsbruck 1982, 121-128. Utile anche la trattazione di G. GIBERTI, La sepoltura di Gesù. Roma 1982, 31-33.

72 Contro l'identificazione dell'ἀλόη evangelica con il legno: SCHOFF, Aloes (cit. n. 58) 173; A. O'RAHILLY, *The Burial of Christ*. Cork 1942, 17-20; W. BULST, Untersuchungen zum Begräbnis Christi. *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 250-255 (questi ultimi due partendo da pregiudizi sindonologici); P. SAVIO, Ricerche storiche sulla Santa Sindone. Torino 1957, 39-58, il quale affastella fonti di ogni genere e di ogni provenienza, sostanzialmente inutilizzabili, per cercare di dimostrare che l'*aloe* non è agalloco e che la mistura di Nicodemo era in polvere; J. A. C. GREPPIN, The Various Aloes in Ancient Times. *The Journal of Indo-European Studies* 16 (1988) 33-48; B. J. NOONAN, Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible. Univeersiti Park 2019, 43.

triplice presenza di questo binomio nelle Scritture.⁷³

Anche in questo caso, in conclusione, permangono i dubbi, come già con la mirra. L'aloe – che sia il succo o che sia il legno – era commerciato in stato solido. Il succo si doveva nuovamente sciogliere (cosa che non si poteva certamente fare sul momento, al sepolcro, e dunque andava fatto prima), ma non si usava come profumo. Il legno invece si bruciava per profumare.

4. Le cento libbre

Per quanto riguarda la mistura di aloe e mirra, la quantità citata è grande, sia per acquistarla sia per trasportarla: una libbra (λίτρα) romana è di circa 327 grammi, dunque cento libbre corrispondono a quasi 33 kg attuali. Si pensi che lo stesso evangelista Giovanni (12,3, nell'unica altra occorrenza neotestamentaria di λίτρα) racconta che la peccatrice di Betania per ungere Gesù aveva usato «una libbra di unguento» (dove Matteo, Marco e Luca parlano di «un alabastro di unguento»), cioè un peso cento volte inferiore. E qui nasce la prima difficoltà esegetica, che alcuni commentatori hanno risolto proponendo che Giovanni conoscesse un tipo di libbra diverso da quello romano, operando una diminuzione del peso che può arrivare fino a 16 kg totali (ma ciò diminuirebbe proporzionalmente anche la libbra usata a Betania). Altri hanno interpretato queste libbre non come una misura di peso, bensì di capacità, paragonabile a quella del cotile greco che si aggirava intorno agli 0,2-0,3 litri (che comunque arriva a un totale di 20-30 litri). Altri ancora, infine, hanno suggerito correzioni testuali.⁷⁴

Un'altra possibilità è che si tratti semplicemente di una cifra iperbolica: uno dei redattori di Giovanni pare avesse una tendenza verso le cifre eccessive, come anche in occasione delle nozze di Cana e della pesca miracolosa.⁷⁵ L'intento sarebbe quello di suggerire simbolicamente un'abbondanza messianica o una sepoltura regale: la memoria va al corteo funebre di Erode il Grande, quando il cadavere fu trasportato su una lettiga, rivestito di vesti purpuree, mentre cinquecento fra schiavi e liberti portavano aromi.⁷⁶

73 Per fornire un parziale parallelo, secondo lo PSEUDO-CALLISTHENES, *Historia Alexandri Magni (recensio vetusta)*, 3,34,4 (III d.C.), Alessandro venne sepolto in una bara di piombo con miele, aloe e mirra dei Trog(l)oditi.

74 Secondo IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae* 14,106, due libbre e mezzo valgono una mina, ma non è chiaro a quanto corrispondesse di preciso la mina. Vedi A. N. JANNARIS, Who Wrote the Fourth Gospel?. *The Expository Times* 14 (1903) 460; C. DE KRUIJE, More than Half a Hundredweight of Spices. *Bijdragen* 43 (1982) 234-239; BROWN, *La morte del Messia* (cit. n. 23) 1423-1424.

75 Gv 2,6 (sei recipienti di pietra capaci da due a tre metrète, cioè circa 470-700 litri) e 21,11 (centocinquantatrè grossi pesci).

76 IOSEPHUS FLAVIUS, *Bellum Iudaicum* 1,671-673; *Antiquitates Iudaicae* 17,197-200.

5. L'uso degli unguenti e dei profumi

I defunti ebrei, quando possibile, venivano lavati e cosparsi di olio profumato. Sembrerebbe logico che il lavaggio del corpo fosse un'operazione che precedeva la sua unzione, fatta per profumare il corpo.⁷⁷ Ma un passaggio della Mishnah stabilisce un ordine inverso quando afferma che anche di sabato un cadavere si può «ungerlo e lavarlo»:⁷⁸ qui l'unzione precede il lavaggio, non lo segue.

Nel 1937 il rabbino ungherese Adolf Büchler, attraverso un'estensiva indagine delle fonti ebraiche, ha confrontato questa pratica funeraria con l'uso di sfregarsi le mani con l'olio dopo i pasti per meglio togliere lo sporco che si attaccava alle dita, prima di lavarle; e ancora, con quello di ungere il corpo con l'olio nel bagno per togliere sporcizia e impurità, raschiandolo poi via dalla pelle o risciacquandolo con acqua. Questo sarebbe dunque lo scopo del lavaggio del cadavere: l'asportazione dell'olio usato in precedenza per nettare la pelle.⁷⁹

Che l'unzione del defunto fosse una pratica diffusa già all'epoca lo testimonia Gesù stesso, nell'episodio della peccatrice di Betania. Secondo i Vangeli un giorno gli si avvicinò una donna con un vasetto di alabastro pieno di olio profumato (nardo, secondo Marco e Giovanni) e incominciò a ungere il suo corpo (sul capo e sul corpo, secondo Matteo e Marco; sui piedi, secondo Luca e Giovanni). Gesù – dicono Matteo, Marco e Giovanni – interpretò questo segno come un'unzione sepolcrale anticipata.⁸⁰ Ci si è domandati, senza giungere a un accordo, se da questa considerazione si possa o meno dedurre che Gesù non ebbe la propria unzione funebre.

È questo l'unico uso che si poteva fare degli unguenti e profumi in ambito funerario? Se così fosse, cadrebbe qualsiasi dubbio sulla natura solida o liquida dei profumi. Ma così non è. Il già menzionato funerale di Erode il Grande, con cinquecento fra schiavi e liberti che portavano aromi,⁸¹ testimonia un altro uso tradizionale, testimoniato dalle Scritture: il trasportare e l'offrire aromi per il defunto, che venivano stesi sul suo giaciglio e bruciati in suo onore. Così avvenne per i Re di Giuda, come Asa, quando «lo stesero su un letto pieno di aromi e profumi lavorati da un esperto di profumeria; ne bruciarono per lui una quantità immensa»; invece per l'empio Re Ioram «il popolo non bruciò aromi, come

77 Come avviene con persone vive in 2Sam 12,20: «Davide si alzò da terra, si lavò, si unse e cambiò le vesti»; Ez 16,9: «Ti lavai con acqua, ti ripulii del sangue che avevi addosso e ti unsi con olio».

78 *Mishnah, Shabbat* 23,5: סכין ומדיחין אותו

79 A. BÜCHLER, פירוש המשנה שבת פרק כ"ג, ה, עושין כל צורכי המת סכין ומדיחין אותו, in: ספר היובל לפרופ'סור: ספר היובל לפרופ'סור: שמואל קרויס Yerushalayim 1937, 36-49.

80 Mt 26,6-12; Mc 14,3-8; Lc 7,36-47; Gv 12,1-7.

81 IOSEPHUS FLAVIUS, *Bellum Iudaicum* 1,671-673; *Antiquitates Iudaicae* 17,197-200.

si erano bruciati per i suoi padri», mentre a Sedecia Dio promise che «come si bruciarono aromi per i funerali dei tuoi padri, gli antichi Re di Giuda che furono prima di te, così si bruceranno per te». ⁸² Anche al funerale di Aristobulo fu prevista una «gran quantità d'incenso»; un privilegio non riservato ai sovrani, ma applicato, a metà del I secolo, anche ad un saggio come Gamaliele il Vecchio, per il quale «Onkelos il proselito bruciò presso di lui [aromi per una quantità di] settanta *maneh* di Tiro». ⁸³ Qui si parla, pertanto, di profumi solidi, da bruciare.

Anche la Mishnah menziona dei particolari “aromi per i morti”, che il Talmud di Israele chiarisce essere posti sul feretro o davanti ad esso e il Talmud di Babilonia qualifica come profumi che «servono a far passare il cattivo odore». ⁸⁴ La Tosefta testimonia poi l'uso antico di portare incenso davanti al feretro di quelli che erano morti per infermità degli intestini, usanza poi estesa a tutti «a motivo dell'onore del defunto»; gesto che evidentemente si era diffuso nel tempo, e che il Talmud di Babilonia a un certo punto non considererà più come segno di onore, ma soltanto un «riguardo verso i vivi che soffrono di disturbi intestinali». ⁸⁵ I testi rabbinici, dunque, oltre all'unzione che avviene durante la preparazione del cadavere conoscono sia l'usanza di bruciare aromi presso un defunto o di trasportarli durante il corteo funebre, sia quella di spargere profumi davanti alla bara o sul corpo; in seguito risulterà anche una tradizione di spargere vino ed olio durante la sepoltura. ⁸⁶

82 2Cr 16,14; 21,19; Ger 34,5.

83 IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae* 15,61; *Talmud babilonese*, *Abodah Zarah* 11a.

84 *Mishnah*, *Berakhot* 8,6: «Non si pronuncia la benedizione su una lampada o su aromi dei gentili, né su una lampada o su aromi del morto»; *Talmud di Israele*, *Berakhot* 8,6 (61a): «Rabbi Hezekiah e rabbi Jacob bar Aha in nome di rabbi Yose figlio di rabbi Hanina: “Le cose a cui ci riferiamo [lampada o aromi] sono poste sul feretro. Ma su quelle poste davanti, occorre recitare la benedizione. Perché, io dico, sono poste in quel luogo per la comodità dei vivi”»; *Talmud babilonese*, *Berakhot* 53a: «La lampada fu accesa in onore del morto, mentre gli aromi servono a far passare il cattivo odore». Sulle fonti rabbiniche, D. GREEN, *Sweet Spices in the Tomb*, in: EAD. – L. BRINK (edd.), *Commemorating the Dead*. Berlin 2008, 145-173.

85 *Tosefta*, *Niddah* 9,16: «Un tempo portavano incenso davanti [a quelli che morivano] per malattia degli intestini; in seguito [lo] portavano davanti a tutti, a motivo dell'onore del defunto»; *Talmud babilonese*, *Mo'ed Qatan* 27b: «Un tempo erano soliti collocare incenso sotto [il giaciglio di] quelli che sono morti di disturbi intestinali, e i vivi che soffrono di disturbi intestinali sentivano vergogna: dunque hanno deciso che dovrebbe essere collocato sotto tutti, per riguardo verso i vivi che soffrono di disturbi intestinali».

86 *Tosefta*, *Sheqalim* 1,12: «Rabbi Nathan dice: “Con il sovrappiù del denaro raccolto per un defunto, si può costruire un monumento sulla sua tomba o effondere profumo, è liquido) per lui davanti alla sua bara”», cioè durante il suo trasporto (passo ripreso poi dal *Talmud di Israele*, *Sheqalim* 2,5); *Talmud di Israele*, *Yoma* 8,1 (39a) parla di unzione sui morti (commentando *Mishnah*, *Yoma* 8,1).

Dunque, cominciando a ragionare dal Vangelo di Giovanni, a che cosa dovevano servire le fragranze portate da Nicodemo? Non è neppure chiaro se le portò ai piedi della croce – dato che l'orto con il sepolcro viene menzionato soltanto successivamente – oppure in qualche luogo lì vicino, dove il cadavere era stato adagiato, o forse direttamente nell'orto dove c'era il sepolcro. Da questi particolari variabili dipende la risposta che si potrebbe dare. Dobbiamo pensare a fragranze che furono trasportate durante un breve corteo funebre, come nel caso di Erode e dei defunti menzionati dai testi rabbinici, e magari sparse in quell'occasione? In questo caso va tenuta a mente la tendenza a nobilitare la sepoltura di Gesù che emerge nel Vangelo di Giovanni. Oppure dobbiamo pensare a fragranze che, come avvenne con i Re di Giuda e Gamaliele, venivano bruciate o cosparse sul bancale del sepolcro e intorno al cadavere? O ancora, si trattava forse di fragranze che dovevano far parte del corredo funebre? È attestato, infatti, l'uso giudaico coevo di lasciare nelle tombe oggetti di vario genere, tra cui vasetti, scodelle ed unguentari⁸⁷ la cui funzione non è chiara: offerte votive? materiale d'uso durante la sepoltura? aromi per profumare l'aria viziata del sepolcro?

Subito dopo Giovanni aggiunge che il cadavere di Gesù fu legato con lini «con gli aromi». Sono gli stessi appena nominati, cioè la mistura di aloe e mirra? Potrebbe essere. Ma non è del tutto escluso che l'evangelista intendesse distinguere fra la mistura di Nicodemo, portata per uno degli scopi sopra elencati, e altri *aròmata* (che dovrebbero essere secchi) usati per profumare i lini sepolcrali: un lettore consapevole di «come è costume per i Giudei di approntare per la sepoltura» avrebbe potuto comprendere senza bisogno di ulteriori specificazioni. Si potrebbe pensare che il cadavere sia stato avvolto frapponendo questi aromi fra il corpo e la stoffa, o fra i diversi strati di stoffa avvolgente. In verità le fonti rabbiniche non parlano di aromi usati per essere messi fra le stoffe, ragion per cui Büchler riteneva che l'estensore di questo passaggio del Vangelo di Giovanni non fosse un israelita e avesse una scarsa conoscenza delle usanze sepolcrali palestinesi⁸⁸. Se si fosse fatto uso di sostanze oleose liquide, o di polveri mischiate con olii, poi versati o intrisi nelle stoffe, i lini se ne sarebbero impregnati e avrebbero poi, seccandosi, reso semirigide le stoffe stesse, se usati copiosamente.⁸⁹

Un'altra spiegazione è che le stoffe fossero state precedentemente rese profumate perché intrise dal contatto con profumi (come avviene ancor oggi con i panni conservati nei cassetti, profumati perché lasciati accanto a sostanze aro-

87 Cfr. R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs*. Leiden 2005, 378-386.

88 BÜCHLER, פירוש המשנה שבת (cit. n 79) 49-50.

89 Cfr. F. M. WILLAM, *Johannes am Grabe des Auferstandenen*. *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 210.

matiche, come i sacchetti di lavanda). In questo caso gli aromi sarebbero stati messi a contatto delle stoffe prima, e non durante l'inumazione.

In definitiva, nulla di certo sappiamo sull'uso che Giovanni suppone per la mistura di aloe e mirra di Nicodemo; non sappiamo nemmeno se gli aromi menzionati durante il processo di avvolgimento del corpo di Gesù dentro i lini erano i medesimi o altri, e se erano stati messi a contatto delle stoffe durante l'inumazione di Gesù o prima.

Va qui menzionato un curioso tentativo di interpretazione che sarebbe anche in grado di giustificare la grossa quantità di aromi portati da Nicodemo: essi sarebbero serviti per cospargere non il corpo, ma i muri della tomba (in forma oleosa, dunque). L'ipotesi, avanzata da Umberto Maria Fasola, nacque da un esame delle pareti di tufo delle catacombe ebraiche romane di Villa Torlonia, che presentano una patina superficiale nerastra. Ma le indagini chimiche a suo tempo effettuate, pur non escludendo a priori che potesse trattarsi di qualche imprecisata sostanza oleosa o resinosa, non erano state in grado di confermarlo.⁹⁰ Va notato che le patine scure sulle pietre di Roma sono comunissime, e ormai concordemente attribuite a ossalati di calcio.⁹¹ La datazione delle catacombe di Villa Torlonia, inoltre, è incerta, ma comunque tardiva: Fasola stesso ascrive la parte superiore, da cui ha tratto i campioni da analizzare, alla prima metà del III secolo d.C.⁹² Infine – cosa più importante – un tale uso non è mai stato attestato

90 U. FASOLA, Scoperte e studi archeologici dal 1939 ad oggi che concorrono ad illuminare i problemi della Sindone di Torino, in: P. COERO-BORGA (ed.), *La Sindone e la scienza*. Torino 1979, 59-70, 82-83; ID., Studi e scoperte archeologiche relative alla Sindone dal II congresso internazionale ad oggi, in: L. COPPINI – F. CAVAZZUTI (edd.), *La Sindone. Scienza e fede*. Bologna 1983, 143-146. Fasola ha dichiarato che «l'analisi chimica ha confermato la presenza dell'aloë» (ID., *La Sindone di Torino e la scienza. Renovatio* 15/1 [1980] 114): ma questo non è ciò che si legge nel resoconto dell'indagine chimica, eseguita da Giuseppina Vigliano, da lui stesso stampata in appendice al saggio del 1979. Furono ricercati aloe vera, olio di oliva, incenso e mirra, ma si trovò soltanto qualcosa di compatibile con olio e traccia di una probabile imprecisata resina. Ringrazio Monica Gulmini (Università di Torino) per aver esaminato i risultati delle analisi chimiche effettuate nel 1978 e avermi confermato il loro carattere inconcludente, anche a motivo della complessità del campione, dell'assenza di indagini morfologiche preliminari e della limitatezza della tecnica analitica all'epoca a disposizione (cromatografia su strato sottile).

91 Informazione fornitami da Angelo Ardovino, già soprintendente archeologico nel Ministero dei Beni Culturali. Gli studiosi hanno spiegato tali patine di ossalato principalmente come risultato della presenza di microorganismi e licheni, ma talora anche come provocate da trattamenti a base di sostanze organiche (come olio di lino o colla animale o tempere) applicate nel passato alle pietre a scopo protettivo e/o estetico, o infine al depositarsi di particolato atmosferico. Per una sintesi aggiornata, L. RAMPAZZI, Calcium Oxalate Films on Works of Art: a Review. *Journal of Cultural Heritage* 40 (2019) 195-214.

92 Vedi anche S. CAPPELLETTI, Sulla cronologia delle catacombe giudaico-romane di Villa

in Israele, come lo stesso Fasola non mancò di ammettere. Sembra anche poco sensato che in un'occasione come la ignominiosa e sepoltura di Gesù ci si preoccupasse di spalmare i muri del sepolcro.

Tornando invece agli aromi e profumi portati dalle donne di cui parlano Marco e Luca, sono quelli che andavano versati sul corpo prima dell'inumazione? Se così fosse, dovremmo pensare che il venerdì esse non ebbero modo o tempo di compiere l'operazione al momento giusto, e abbandonarono Gesù con l'intenzione di ritornare successivamente a terminare l'opera incompiuta. Si è talvolta sostenuto che l'inumazione di Gesù sarebbe avvenuta in modo frettoloso per via dell'ora tarda e del sopraggiungere del sabato, giornata festiva in cui molte attività erano proibite. Certamente l'avvicinarsi del sabato costringeva ad affrettarsi e magari a cercare un sepolcro vicino, per evitare un lungo trasporto funebre alle soglie del giorno festivo;⁹³ ma ciò non è necessariamente valido anche per tutte le altre pratiche connesse con la sepoltura, che sono altra cosa. I Vangeli non si esprimono al riguardo, ma è interessante che la Mishnah consenta di ritardare la sepoltura di un condannato anche alla notte (nonostante Deut 21,22-23 lo vietasse), se il motivo è la ricerca di una bara o delle stoffe, e concede di violare il rispetto del sabato, se lo si fa per lo stesso motivo o anche per ungere o lavare un cadavere.⁹⁴ D'altra parte i Vangeli non fanno parola di una sepoltura provvisoria o incompleta, e comunque v'era stato il tempo per terminarla, negli elementi essenziali, anche il giorno stesso della morte. Si potrebbe pure pensare che l'unzione sia avvenuta il venerdì senza che gli evangelisti abbiano sentito la necessità di ricordarla esplicitamente, essendo un'usanza consueta.

Allora si dovrebbe dedurre che i profumi che le mirofore approntarono per recarsi al sepolcro la domenica mattina fossero destinati a qualcosa di diverso rispetto all'unzione del defunto prevista dal rituale di preparazione per la sepoltura. Di sabato non sarebbe comunque stato loro concesso di recarsi al sepolcro, perché avrebbero violato la legge.⁹⁵ Alcuni esegeti ritengono che la visita delle donne mirofore il terzo giorno risponda semplicemente al loro desiderio di

Torlonia. *Acme* 55/1 (2002) 261-278; L. RUTGERS et alii, Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Roma. *BABesch* 81 (2006) 169-184.

93 Lo dice anche Gv 19,42: «Ivi dunque, a motivo della parascève dei Giudei, poiché il sepolcro era vicino, deposero Gesù».

94 *Mishnah, Sanhedrin* 6,5; *Shabbat* 23,4-5.

95 Non era soltanto la distanza quella che avrebbe potuto impedire alle donne di tornare al sepolcro durante il sabato (come ritiene E. A. WUENSCHEL, *The Shroud of Turin and the Burial of Christ. Catholic Biblical Quarterly* 7 [1945] 432-433), ma anche il divieto di trasportare oggetti (gli aromi, in questo caso): *Mishnah, Shabbat* 8,1 sostiene che anche solo il trasporto di olio sufficiente per ungere un piccolo arto o di acqua bastante a diluire il collirio costituisce profanazione del sabato.

compiere un atto di piet , per spandere profumi aromatici sul corpo di Ges  gi  inumato, non come conclusione dalle pratiche di sepoltura messe in atto la sera del venerd ; infatti «non sarebbe stato innaturale per le donne il desiderare di compiere una propria offerta di devozione, anche se sapevano che qualcun altro aveva gi  fatto quanto era richiesto». ⁹⁶ Quando Marco dice che le donne vanno da Ges  «per ungerlo» usando il verbo *al ipho*, pu  benissimo indicare l'atto del versare dell'olio su un corpo gi  avvolto dai teli sepolcrali, senza per forza doverlo effondere direttamente sulla pelle. ⁹⁷ Un po' come fecero per tre giorni gli angeli, secondo il Testamento di Abramo (I sec. d.C.), sul corpo del patriarca gi  avvolto nella stoffa, e come fecero gli arcangeli con il corpo di Adamo gi  rivestito di tre lini, secondo l'Apocalisse di Mos  (I-III sec. d.C.). ⁹⁸

Occorre ricordare che Marco parla di aromi (       ), Luca di aromi e profumi (                ) e subito dopo solo di aromi. ⁹⁹ Quando si distingue fra         e            probabile, come gi  detto, che si abbia in mente la differenza fra spezie solide e profumi liquidi o unguenti oleosi; la quale lettura per  sembra apparentemente invalidata da Marco, che usa il verbo "ungere" riferito agli aromi. Sempre che egli non abbia in mente spezie solide sminuzzate, mescolate con olio a formare un profumo semiliquido adatto ad essere versato o asperso sul cadavere.

Anche la visita al terzo giorno pu  essere compresa alla luce dei testi rabbinici, che conoscono l'usanza di visitare il sepolcro nei giorni successivi alla morte, specialmente durante i primi tre. Allo scadere del terzo giorno, infatti, terminava la fase del lutto pi  severo per i familiari. Il Talmud babilonese in un periodo successivo ha elaborato una serie di precise indicazioni per questi tre giorni dopo la morte, con norme che avevano due funzioni essenziali: regolamentare il comportamento delle persone in lutto nel periodo immediatamente successivo

96 C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*. Cambridge ⁵1977, 464.

97 Cos  F. M. BRAUN, *Le Linceul de Turin et l' vangile de Saint Jean* (cit. n. 71) 1038-1039; BLINZLER, *Die Grablegung Jesu* (cit. n. 21) 81. Dello stesso parere B. PRETE, *La passione e la morte di Ges  nel racconto di Luca, II*. Brescia 1997, 141, n. 24, riprendendo quanto sostenuto anche da J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca, II*. Brescia 1985, 904.

98 *Testamentum Abrah e* (versione lunga) 20,10-11: «Immediatamente sopraggiunse l'arcangelo Michele con una moltitudine di angeli, e sollevarono la sua anima veneranda nelle loro mani, in lino tessuto divinamente; e unsero il corpo del giusto Abramo con unguenti dal profumo divino e aromi, fino al terzo giorno della sua morte; poi lo seppellirono nella terra promessa»; *Apocalypsis Mosis* 40: «Coprite il corpo di Adamo e, dopo aver portato dell'olio [preso] dall'olio di profumo, versatelo su di lui». Leggere in questo senso i Vangeli, dunque, non   un "arzigogolo" (come credeva A. VACCARI, *Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli*, in: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino ²1950, 44).

99 Mc 16,1; Lc 23,56, 24,1.

alla sepoltura, e dichiarare l'irreversibilità del decesso.¹⁰⁰ Per i primi tre giorni l'assenza di segni di putrefazione, infatti, poteva far dubitare che la morte fosse soltanto apparente. Secondo il Talmud di Israele «per i primi tre giorni dopo la morte l'anima aleggia sul corpo, pensando di potervi ritornare; soltanto quando vede che l'aspetto del volto è cambiato [a motivo della putrefazione], rinuncia e se ne va».¹⁰¹ Quindi il terzo giorno era il momento in cui i parenti potevano assicurarsi definitivamente della sorte del loro caro defunto: quando Gesù si reca alla tomba di Lazzaro e vuole che sia aperta, gli viene risposto che «ormai puzza, perché è di quattro giorni».¹⁰² La visita delle mirofore al sepolcro di Gesù il terzo giorno, cioè la domenica (il sabato la visita fu impedita dal giorno di riposo festivo), può dunque essere interpretata non come la necessità di completare i riti di sepoltura, bensì come l'obbedienza a una tradizione giudaica, forse riconfermata anche dal più tardivo trattato *Semaḥot*.¹⁰³ Se confermato, ciò avvalorerebbe l'idea che gli aromi portati al sepolcro di Gesù la domenica mattina non avessero nulla a che fare con quelli usati per prepararlo alla sepoltura (ammesso, e non concesso, che questa preparazione sia davvero avvenuta).

Occorre sempre ricordare che la sepoltura di Gesù, in quanto condannato a morte, fu disonorevole, senza corteo, flauti, preghiere, lamentazioni e pubbliche manifestazioni di lutto, cosa che per gli evangelisti poteva essere motivo di imbarazzo; dunque è difficile stabilire quanto delle consuete pratiche inumatorie sia stato rispettato e quanto invece sia stato tralasciato, o magari raccontato seppur non avvenuto.

Università di Torino

100 Cfr. D. KRAEMER, *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*. London 2000, 123-126.

101 *Talmud di Israele, Yebamot* 16,3 (83a), detto attribuito a rabbi Abba figlio di Papi II e a rabbi Joshua di Sikhnin in nome di rabbi Levi (terzo quarto del III secolo). Passo parallelo in *Môéd Qatan* 3,5 (14a). Cfr. H. FREEDMAN, *Midrash Rabbah. Genesis, II*. London 1983, 995. Nei *Paralipomena Ieremiae* (BHG 777) 9,10-13 si racconta che Geremia si rivivificò dopo tre giorni dalla morte.

102 Gv 11,39.

103 Così anche BRAUN, *Le Linceul de Turin* (cit. n. 97) 1037. Quanto a *Semaḥot* (8,1), prescrive di «recarsi al cimitero per trenta giorni a controllare il defunto, per un segno di vita»; ci sono proposte di emendare “trenta” con “tre”, in quanto dopo trenta giorni il controllo avrebbe davvero poco senso: S. SAFRAI – M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century, II*. Assen 1976, 784-785.

ABSTRACT

Some Gospels narrate that after Jesus' death, some women – or a man – brought spices to the tomb. The evangelists Mark and Luke do not specify what type of spices they were, while John mentions myrrh and aloe. One wonders what was the point of mentioning such spices, whether they could have been part of the Jewish burial ritual or they were intended to perform some practices to honour the dead; how they were materially used; whether the aloe was a juice or a wood, and finally, the extent of the historical plausibility of such narrations. It is likely that this tradition fits – at least in part – into the apparent process of progressive ennoblement of Jesus' burial stories.