

L'unzione di Betania: per la resurrezione di un re e di un dio (Gv. 12,1-8)

Pericope dalla storia esegetica lunga e composita, l'unzione di Betania ha da sempre costituito un campo privilegiato nello studio relativo alla tradizione e alle sue vie di trasmissione. Negli ultimi anni, in particolare, è stata a più riprese postulata e sostenuta la cosiddetta 'priorità giovannea': il racconto riportato dal quarto evangelista sarebbe per vari motivi storicamente più fedele e attendibile degli altri tre¹. Problema che, in realtà, coinvolge direttamente una questione ben più ampia e complessa: il rapporto, cioè, tra Giovanni e i sinottici. Si rivelerà, pertanto, necessario stabilire innanzitutto se e quali elementi Giovanni riprendesse dalla tradizione sinottica, che cosa al contrario gli fosse peculiare e a quale scopo abbia operato determinate scelte od omissioni. Al riguardo risulterà utile una tabella riassuntiva delle diverse versioni:

	<i>Mt. 26,6-13</i>	<i>Mc. 14,3-9</i>	<i>Lc. 7,36-50</i>	<i>Gv. 12,1-8</i>
dove	ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ	ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ	εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου	εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος
quando	μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται	ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας		πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα
chi	γυνή	γυνή	γυνή ἀμαρτωλός	Μαριάμ

¹ I primi ad asserirla furono Robinson (1985) e Coakley (1988, 241-256). Punto principale della loro argomentazione è la precisione nei particolari e nei dettagli usata dal quarto evangelista, che riporta nomi di luoghi e persone e che, usando la formula del trio (Maria, Marta e Lazzaro) sia in 11,12 sia in 12,1, dimostrerebbe che la storia dell'unzione era in origine collocata in maniera sicura nella pericope su Lazzaro. La gratitudine di Maria per la resurrezione del fratello sarebbe motivo sufficiente a giustificare l'unzione. Marco, dal canto suo, avrebbe posseduto una tradizione posteriore, o comunque peggiore, fatto peraltro dimostrato, secondo Roberts (1997, 99-111), dall'assenza della figura di Pietro tra i capp. 6-13 di Giovanni: naturalmente il discorso risulta valido solo a condizione di accettare la notizia di Papia, secondo la quale Marco sarebbe stato ἑρμηνευτής di Pietro (Eus. *HE* III 39,15). L'evangelista avrebbe poi riferito l'unzione al capo, al preciso scopo di rievocare simbolicamente l'unzione regale di Davide.

	<i>Mt. 26,6-13</i>	<i>Mc. 14,3-9</i>	<i>Lc. 7,36-50</i>	<i>Gv. 12,1-8</i>
tipo di olio	ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου	ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικής πολυτελοῦς	ἀλάβαστρον μύρου	λίτρων μύρου νάρδου πιστικής πολυτίμου
tipo di unzione	κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου	κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς	στάσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ῥέξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ	ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ
stima dei discepoli	πολλοῦ	ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων		τριακοσίων δηνarίων
soggetto del malcontento	οἱ μαθηταί	τινες	ὁ Φαρισαῖος	Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης
esegesi di Cristo	πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι	εἰς τὸν ἐνταφιασμόν	ἀφένονται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἡγάπησεν πολὺ	εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου

È risaputo che il vangelo di Giovanni si distacca per larga parte da quelli di Marco, Matteo e Luca ed è dato ormai pressoché acquisito che la cerchia giovannea si rifacesse a tradizioni, molto probabilmente orali, spesso in aperto contrasto con i racconti sinottici: l'unzione di Betania ne è davvero un esempio quanto mai tangibile. Tuttavia, date le numerose congruenze e similarità, l'evangelista doveva in qualche modo aver avuto fra le mani materiale sinottico. Meno chiaro è se questa conoscenza consistesse in una lettura diretta dei vangeli canonici oppure se fosse in concreto mediata da fonti o tradizioni comuni. Il parallelo con Luca pare in proposito illuminante: il particolare dei capelli usati per detergere i piedi del Maestro sembra essere una spia di avvertimento che Giovanni, o almeno la fonte a cui Giovanni attingeva, avesse in mente quel preciso passo lucano. È evidente che la sequenza di eventi riportata da Luca mostra di per sé qualche incoerenza. L'evangelista sembra confondere due episodi differenti²: da un lato l'unzione di Betania

² Che Luca alludesse ad un altro episodio, peraltro, è dimostrato dal fatto che già Taziano,

riportata da Marco, e con qualche minima differenza da Matteo, dall'altro la storia di una donna peccatrice, verosimilmente una prostituta³, che irrompe nella casa di un fariseo e si getta ai piedi di Cristo piangendo. Una simile confusione pare peraltro giustificabile soltanto a condizione di ipotizzare che, oltre alla tradizione marciana, e dunque mattea, dell'unzione al capo, ve ne fosse un'altra, prioritaria o meno, che, in maniera simile a quanto fa Giovanni, riportasse un'unzione ai piedi. Solo in questo modo, a mio avviso, si potrebbe pensare ad una contaminazione dei due eventi. Certo Giovanni avrebbe potuto rifarsi a questa medesima tradizione senza di fatto aver letto direttamente il racconto riportato da Luca: il fatto che per il resto della narrazione si discosti completamente da Marco e Matteo dimostra in maniera incontrovertibile che l'evangelista attingeva a fonti proprie. Tuttavia il particolare dei capelli, che già in ambito patristico ha suscitato le più svariate ed accese discussioni, per lo più confluite in interpretazioni di carattere simbolico⁴ che tanta fortuna hanno avuto negli ultimi anni⁵, e l'atto della 'detersione' sembrano addirsi di più al racconto lucano delle lacrime che non a quello dell'unzione⁶. Non solo perché non avrebbe avuto senso asciugare un olio così prezioso, appena cosparso sui piedi di Cristo, ma soprattutto per la natura del verbo ἐκμάσσω, impiegato sia da Luca

nel *Diatessaron* (39,1-17), non assembli la pericope lucana all'unzione narrata dagli altri tre evangelisti.

³ Era uso nel mondo giudaico che le donne non si mostrassero agli uomini con i capelli sciolti (cf. Baskin 2002, 68).

⁴ Cf. Orig. *Cant.* II 166,5-10 B. *ponamus hic sponsam ecclesiam in persona Mariae, quae decenter utique dicitur afferre libra, unguenti nardi pretiosi et ungere pedes Iesu et detergere capillis suis, et recipere quodammodo ac recuperare per crinem capitis sui ad semet ipsam unguentum ex qualitate ac virtute corporis eius infectum, et odorem non tam nardi per unguentum quam ipsius Verbi Dei ad se trahentem per capillos, quibus abstergebat pedes, et imposuisse capiti suo non tam nardi quam Christi fragrantiam.*

⁵ Per esempio Infante (2000, 35-55), il quale pensa che οἰκία vada inteso nel senso di 'Chiesa', comunità del Signore. Maria avrebbe intriso i suoi capelli per creare con il Maestro un vincolo inscindibile, lo stesso vincolo che di fatto unirà attraverso la morte e la resurrezione tutti i fedeli a Cristo. Ancora più criptica l'interpretazione data da Giblin (1992, 560): «If the anointing of Jesus' feet prophetically announces his forthcoming burial, wiping off that ointment (which would never be done in an ordinary burial, since the purpose of the ointment was to mask the stench of decomposition) prophesies his rising incorrupt».

⁶ Così anche Schnackenburg (1980, 367) che definisce il particolare come «clearly secondary» e Holst (1976, 441) che lo dice un «utter nonsense». La maggior parte dei sostenitori della priorità giovannea ha tentato anche di sostenere l'indipendenza di Giovanni dai sinottici. Roberts (*o.c.*), per esempio, ha preso in considerazione la possibilità che la sorella di Lazzaro fosse veramente una peccatrice, per via dei capelli sciolti: il gesto si spiegherebbe proprio alla luce della sua 'conversione' morale: «what better way to signify her repentance of it than by using her hair in this fashion?». Particolare di goffo realismo, invece, è quello che ipotizza Lagrange (1927³, 321), spiegando l'atto di Maria come un tentativo di preservare i cuscini del triclinio. Analogamente Infante (*o.c.*) che parafrasa l'intera espressione «Maria unse abbondantemente i piedi di Gesù tanto da doverli asciugare in parte con i suoi capelli».

sia da Giovanni, particolare forse un po' troppo trascurato dall'esegesi moderna. Questo verbo, in tutto il NT, compare solo qui e in Gv. 13,5, passo, come vedremo, in stretta connessione con Gv. 12,3. Anche all'interno del greco arcaico e classico il verbo ἐκμάσσω non pare essere così frequente, quanto meno non nell'accezione di 'pulire', 'asciugare'⁷. Compare, per esempio, nella raccolta di fiabe attribuite ad Esopo (64), in Sofocle (*El.* 446) e in Euripide (*HF* 1400), sempre in connessione a sangue o a macchie da pulire: ne danno prova le glosse esichiane μ 339, 341 L. che chiosano μάσσω con καθαρίζω. Sembra, pertanto, abbastanza coerente immaginare che la donna, riversando le sue lacrime sui piedi del Maestro, avesse voluto asciugarle, quasi per non contaminare il corpo di Gesù con le lacrime 'impure' di una peccatrice. Un gesto non impensabile se inquadrato entro una mentalità giudaica. I piedi, del resto, insieme alle mani, sembrano essere spesso in relazione con il concetto di 'purezza', quali elemento del corpo umano particolarmente soggetto a contaminazione: in *Es.* 30,17-21, per esempio, il Signore prescrive a Mosè: «Farai pure una conca di bronzo, con la sua base di bronzo, per lavarsi; la collocherai fra la tenda del convegno e l'altare e ci metterai dell'acqua. E Aronne e i suoi figli vi laveranno le mani e i piedi. Quando entreranno nella tenda del convegno, si laveranno con acqua, perché non abbiano a morire». In *IRe* 2,5 Davide, in punto di morte, parla al figlio Salomone e gli dice di vendicarsi di Ioab che, violando la sacralità della pace e uccidendo i due comandanti dell'esercito d'Israele, ἔδωκεν αἷμα ἁθῶν ... ἐν τῷ ὑποδήματι αὐτοῦ τῷ ἐν τῷ ποδὶ αὐτοῦ. Il fatto che i piedi siano sottoposti a contaminazione determina poi che essi stabiliscano un legame particolare con le cose che si trovano a toccare. In *Mt.* 10,14, *Mc.* 6,11 e *Lc.* 9,5 Gesù ammonisce i suoi discepoli affinché scuotano via la polvere e il fango dai propri piedi, come segno di rimprovero nei confronti di quei popoli che rifiuteranno la loro predicazione: un gesto simbolico di rottura dei rapporti, che avviene proprio attraverso i piedi. La donna in casa del fariseo dunque, asciugando le lacrime dai piedi di Cristo, vuole in qualche modo preservarlo dall'impurità della sua persona e ripulirlo delle lacrime con cui l'aveva bagnato. Non solo: in un epigramma di Rufino (*AP* V 43,5 ἔκμασαι, μὴ κλαῖε, τέκνον) il verbo, al medio e usato in senso assoluto, sembra avere proprio l'accezione di 'asciugarsi le lacrime', e in Dionigi di Alicarnasso (*AR* XI 37,5,8) Lucio Virginio, padre della bella Virginia, durante il congedo dalla figlia, che verrà fatta schiava da Appio Claudio, κατεφίλει καὶ τὰς λιβάδας ἐξέματτε τῶν δακρύων. Il fatto poi che in *Lc.* 7,44 si dica espressamente ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς ἐξέμαξεν, omettendo il particolare dell'unzione – che verrà, invece, ripreso due versetti dopo – sembra confermare tale ipotesi.

⁷ Più frequente è, invece, l'uso del verbo nel suo significato originario di 'plasmare', 'modellare'. Se Maria avesse voluto veramente impregnare i suoi capelli del profumo di Cristo, bisognerebbe intendere il verbo non tanto nel senso di 'lavare via', quanto in quello di 'imprimere', che certamente è attestato: ma il suo utilizzo in 13,5 lo esclude *a priori*.

Questi passi fanno pensare, dunque, se non che Giovanni leggesse direttamente Luca⁸, quanto meno che la fonte pre-giovannea dovesse aver avuto sotto gli occhi materiale lucano⁹: sarebbe piuttosto improbabile, infatti, pensare che Giovanni avesse confuso i due eventi, quello dell'unzione e quello della peccatrice in lacrime, alla stregua di Luca, a meno che non si voglia ammettere che la contaminazione fosse già presente nel testo che Luca leggeva. Nel contempo occorrerà rinunciare all'esegesi origeniana, non priva peraltro di suggestioni, per la dolcezza e la tenerezza dell'immagine che è in grado di evocare: questa interpretava il gesto di Maria come un tentativo di stabilire, attraverso il profumo, un legame inscindibile e indissolubile con il Maestro, Sposo e Re al tempo stesso. L'immagine, in fondo, ha già di per sé il suo fascino, non ha bisogno di essere sovraccaricata con interpretazioni di tipo erotico, come fa Infante (*o.c.*), che definisce il gesto di Maria un «dettaglio sensuale»; l'esegesi data da Cristo sembra del resto escluderlo.

Naturalmente, ciò non esclude che Giovanni si rifacesse anche ad altre tradizioni, orali o scritte: che tuttavia queste fossero storicamente più attendibili e affidabili di quelle a cui si rifaceva Marco è forse dato meno sicuro. In proposito, si rivela istruttivo uno splendido articolo di Hearon (2005, 99-118), il quale mette in chiara luce come l'indagine storica debba sempre tener conto di quelli che sono i meccanismi della cosiddetta 'memoria sociale': una data comunità modifica e aggiunge tutti quegli elementi che ritiene necessari al fine di dare senso e significato alla vita della comunità stessa¹⁰. Le discrepanze interne alla pericope sull'unzione di Betania si spiegano, del resto, con la molteplicità di simbologie connesse alla pratica dell'unzione nel mondo antico, di cui qui riporterò schematicamente e senza pretesa di esaustività quattro tipi essenziali, che possono risultare utili all'indagine.

a) Unzione per elezione di re o sacerdoti: si tratta di un'usanza ittita, che di fatto sostituiva l'atto d'incoronazione; per questo, la si compiva sul capo¹¹. Pare che Assiri e Babilonesi non conoscessero un'unzione regale, tuttavia era in uso presso di loro ungere funzionari di alto rango¹² ed era attestata anche un'unzione

⁸ Così anche Sabbe (1992, 2051-2082) che mette in rilievo altri elementi lessicali in comune fra Giovanni e i sinottici: per esempio il rarissimo πιστικῆς, nonché alcune omissioni operate da Matteo nei confronti del testo marciano. Lo studioso, tuttavia, esclude che Giovanni possa essersi rifatto a tradizioni proprie e peculiari e spiega le evidenti incongruenze come consapevoli adattamenti redazionali.

⁹ Neirynck (1992, 35ss.) aveva già notato che, soprattutto nel racconto della Passione, molte sembrano essere le somiglianze tra Giovanni e Luca, ma non aveva escluso la possibilità che fosse stato Luca stesso ad aver accesso a tradizioni pre-giovannee, proprio per il suo dichiarato interesse a verificare i fatti presso fonti dirette e autoptiche, che avessero cioè 'visto' e 'sentito' in prima persona. Tuttavia, almeno in questo caso, si può essere sicuri del contrario: il verbo ἐκμάσσω doveva essere originario della tradizione lucana.

¹⁰ «Moving the texts from potentiality to actuality» (p. 99).

¹¹ Pare che questo rito sia entrato in Israele attraverso i Cananei, le cui usanze mostrano spesso notevoli punti di convergenza con quelle ittite (cf. *GLNT* IX 487).

¹² Nelle *Lettere di Amarna*, per esempio, il re di Nuhasse viene unto dal Faraone.

in ambito legale, per convalidare transizioni di proprietà e matrimoni. L'unzione dei re è quella più ricorrente all'interno dell'AT: celeberrima l'unzione di Davide (*ISam.* 16,3,12, *2Sam.* 2,4,7, 5,3,17, 12,7, *Sal.* 89,21, *ICr.* 11,3, 14,8). Col passare degli anni, il rito dell'unzione verrà riferito con preferenza proprio ai discendenti di stirpe davidica (*IRe* 1,34,39,45, 5,15, *2Re* 11,12, 23,30, *ICr.* 29,22, *2Cr.* 23,11): un atto di legittimazione che avveniva per elezione del popolo e per volere di Dio stesso, che conferiva all'iniziato l'autorità, *kābôd*, necessaria al governo. L'atto di partecipazione divina è solitamente contrassegnato dall'uso caratteristico del verbo *χρίω*, invece del normale *ἀλείφω*, ma il termine per indicare l'olio è di norma il semplice *ἔλαιον*. Analogamente anche i sacerdoti venivano unti. Questa pratica si diffuse in epoca post-esilica, quando il sommo sacerdote rivestiva di fatto una funzione complementare a quella del sovrano (cf. *Lv.* 4,3 dove questi viene esplicitamente definito *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος*). Da conferimento di *kābôd*, l'unzione verrà in seguito a ricoprire un campo simbolico più ampio, significando una sorta di atto di consacrazione-santificazione ed estendendosi a tutti i discendenti di Aronne (*Es.* 28,41, 30,30, 40,15, *Lv.* 7,36, *Nm.* 3,3). La pratica dell'unzione, infine, verrà riferita talvolta anche a funzionari profetici, ma pare che storicamente essa non sia mai esistita (*IRe* 19,16, *Is.* 61,1).

b) Unzione per la guarigione degli infermi e per la sepoltura: dell'olio erano conosciute e apprezzate in antico le proprietà terapeutiche e gli effetti antinfiammatori. Esempi di unzione a scopo curativo si ritrovano sia nel mondo orientale, sia nel mondo greco, sia nell'AT (qui anche in senso morale-esorcistico)¹³. Conseguenza, si potrebbe dire diretta, di questa pratica è l'unzione dei morti: in vista di un'eventuale e sperata resurrezione¹⁴. In proposito sarà interessante un confronto con un passo tratto dalla versione sumera del *Gilgameš* (*Gilgameš e Huwawa* versione A, vv. 86s.):

«Prese quindi trenta sicli di olio, sul suo petto lo strofinò.
Questi allora si dispose come un toro sul piedistallo»
(trad. Pettinato 2004, 327).

Il soggetto è Enkidu, celebre amico di Gilgameš, nella redazione più antica, tuttavia, ridotto a livello di semplice servo. In questa versione del racconto, l'eroe sumero decide di avventurarsi nel *Kur*, la mitica Foresta dei Cedri, governata dal crudele Huwawa, al fine di ottenere fama imperitura. Il mostro, in un primo momento, sembra avere la meglio: addormenta Gilgameš, in un letargo che è simile a una morte¹⁵. Enkidu tenta invano di svegliarlo, gridando e scuotendolo ripetuta-

¹³ Per l'uso medico dell'olio cf. *Is.* 1,6, *Ph. Somn.* II 58, *Ios. Fl. BJ* I 657, *Mc.* 6,13, *Lc.* 10,34, *Gc.* 5,14; per il senso esorcistico cf. *Sal.* 109,18.

¹⁴ Cf. *2Cr.* 16,14, *Ios. Fl. AJ* XVII 199, *Gv.* 19,39, *Test. Abr.* A 20,30, *Apoc. Mos.* 40,2.

¹⁵ Così anche Cristo in riferimento a Lazzaro (*Gv.* 11,11): Ἀάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν

mente, facendo appello alla madre e ai concittadini. Eppure soltanto l'olio riesce a ridestarlo e Gilgameš può così riacquistare tutta la sua forza¹⁶. Di notevole interesse è l'espressione 'trenta sicli', che, se intesa in senso economico, rappresenterebbe un parallelo davvero suggestivo per l'unzione di Betania. In realtà l'esegesi del passo risulta piuttosto problematica: le stesse tavolette riportano versioni differenti e nell'*editio princeps*, pubblicata da Kramer (1947, 38 n. 226), l'espressione 30 *gín-ì-a* veniva scandita in 30 *gín-ni-a*, senza, cioè, che la stima fosse riferita ad alcun oggetto. Fu poi Otto Edzard (1991, 195) a darne una corretta lettura e a chiarirne almeno in parte il significato. In ogni caso, la dicitura 'trenta sicli' è di per sé enigmatica: intesa in senso economico, la stima sarebbe piuttosto alta, ma in tutti gli altri passi del *Gilgameš* in cui viene menzionata indica regolarmente cosa di poco valore e lo stesso dicasi per gli altri testi vicino-orientali, tanto che Reiner (1968, 186-190) arrivò ad ipotizzare una diversa traduzione, facendo leva sul fatto che i numeri sumeri si basavano su un calcolo di tipo sessagesimale, dunque con unità sessanta, e intendendo 'trenta sicli' come 'mezzo siclo'. Per quanto riguarda il passo in questione, le possibilità esegetiche sono essenzialmente due:

1) o si intende 'trenta sicli' in senso economico¹⁷, come del resto in tutti gli altri passi del *Gilgameš*, e si interpreta il sintagma parafrasando: «bastarono solo 30 sicli di olio per risvegliare l'eroe», espressione paragonabile alle tipiche formule fiabesche come «bastò un pizzico di...» o «fu sufficiente una sola parola, perché la magia si avverasse...»;

2) oppure si intende il siclo come unità di misura per peso o capacità, largamente attestata nel mondo vicino-orientale, ad esempio nei testi medici, in riferimento ad olio e miele. Per la precisione 30 sicli sarebbero 360 ml, una quantità non diversissima da quella versata su Gesù: una λίτρα equivaleva, infatti, circa a 327 grammi. Al di là, comunque, del valore effettivo, il numero trenta ha spesso nei testi orientali una valenza simbolica. È, per esempio, impiegato in sostituzione del nome della divinità lunare, *Sin*, con particolare riferimento alla luna nuova, quella che rinasce e porta vita. In un simile contesto, dove Gilgameš sembra proprio morire e riprendere vita, non si può forse escludere un'allusione di questo tipo¹⁸. È singolare, comunque,

κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. Per quanto riguarda, invece, l'uso dell'olio a tal proposito, l'immagine sembra assumere carattere topico: anche nel mito di Amore e Psiche, raccontato da Apuleio nelle *Metamorfosi*, a destare il dio non sono i baci né l'irruenza della fanciulla, che si getta senza riguardo sul corpo dell'amato, ma proprio la goccia d'olio, la *stilla ferventis olei*, caduta dalla lanterna (V 23s.).

¹⁶ Come toro, infatti, egli è definito fin dal principio dell'epopea.

¹⁷ Così, per esempio, Powell (1997, 343-345) che, proprio sulla base di questo passo, mette in discussione che l'espressione 'trenta sicli' possa costituire un sintagma metrologico di carattere proverbiale, ritenendo impossibile che a un re come Gilgameš venisse attribuito un olio di così scarso valore.

¹⁸ In un altro passo (tav. IV 239ss.) si dice, invece: «Poiché ti sei spalmato con unguenti, non hai bisogno di temere la morte; tu porti lo splendore della terra come fosse un mantello».

che sia nell'unzione di Betania, sia in quella del *Gilgameš* vi sia quest'attenzione così precisa e puntigliosa verso la quantità o il valore dell'unguento versato¹⁹.

c) Unzione come mezzo di civilizzazione: un altro aspetto legato alla pratica dell'unzione è quello dell'unzione intesa come cura della propria persona, uso largamente attestato nel mondo antico, tanto fra gli uomini quanto fra le donne. Vi sono alcuni passi, tuttavia, in cui questa cura sembra assumere un significato più profondo e pregnante; passi in cui l'olio diviene vero e proprio mezzo di civilizzazione, chiave di volta per l'ingresso nella società. In proposito si può vedere il VI dell'*Odissea*, quando Odisseo, giunto sull'isola dei Feaci, s'imbatte in Nausicaa e nelle sue compagne. Egli viene definito λέων ὀρεσίτροφος (v. 130), σμερδαλέος e κεκακωμένος ἄλμη (v. 137). Quando, tuttavia, le fanciulle, sotto consiglio della figlia di Alcinoο, δῶκαν δὲ χρυσέῃ ἐν ληκύθῳ ὕγρὸν ἔλαιον (v. 215) e Odisseo si sarà finalmente lavato e unto, Atena τῷ κατέχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις (v. 235), al punto che la stessa Nausicaa dovrà ammettere: νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν (v. 243). Un cambiamento radicale, che l'autore dell'*Odissea* spiega, come è solito fare anche nelle azioni più semplici e quotidiane, con un intervento divino, ma che in realtà è stato reso possibile proprio attraverso l'unzione. Un simile caso si può ritrovare ancora una volta nel *Gilgameš* (tav. di Pennsylvania 105ss.), dove Enkidu, invitato a casa di pastori, esce dal suo stato selvaggio e bestiale: «Egli cominciò a spargere d'acqua il corpo peloso, egli lo unse con olio, e divenne simile a un uomo». Anche in questo caso il processo di civilizzazione sembra, comunque, coadiuvato dall'intervento di una figura femminile, Šamhat, la prostituta sacra, assieme alla quale Enkidu giacque per sei giorni e sette notti.

d) Unzione come omaggio ad un ospite: anche in questo caso si tratta di un'usanza tipicamente orientale, probabilmente entrata nel mondo giudaico grazie a contatti ravvicinati tra le popolazioni. Interessante, in proposito, è il mito babilonese di Adapa, secondo cui il mitico figlio di Ea sarebbe stato accolto dagli dèi, e in particolare da Anu, che gli offrì una veste e dell'olio in segno di accoglienza e ospitalità e, in aggiunta, pane e acqua degli dèi, con i quali avrebbe presumibilmente dovuto divenire immortale. Adapa, dal canto suo, accetterà soltanto i primi doni²⁰. L'unzione come omaggio all'ospite poteva avvenire con un'effusione sul

¹⁹ Il valore dell'unguento usato per Cristo è, in realtà, storicamente possibile. Lo stesso Plinio (*Nat. XIII* 20), parlando dei profumi che usavano le donne, afferma: *exceduntque quadringenos denarios librae* e, in riferimento al microsfero (*XII* 43), il tipo di nardo più pregiato, parla di 75 denari a libbra. Tuttavia, non mi pare che si possa escludere a priori una determinazione simbolica nel numero 300, che spesso nell'AT si presenta all'interno di iperboli, ad indicare quantità di notevole portata.

²⁰ Cf. *ANET* 101-103. Il mito presenta notevoli problemi dal punto di vista esegetico: a dimostrazione di come l'unzione nel mondo antico fosse spesso soggetta a letture differenti. Si è pensato, ad esempio, che l'unzione di Adapa simboleggiasse una sorta di 'investitura' da parte di Anu, affinché il figlio di Ea potesse entrare al suo servizio. Ipotesi fermamente smentita da Jacobsen (1930, 201-203), che inquadra l'evento nella normale prassi ospitale compiuta in Mesopotamia.

capo, esattamente come per l'elezione di re e sacerdoti; in *Sal.* 23,5 si dice in riferimento a Dio: ἡτοιμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με, ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου e così anche in 133,2 fratellanza e amicizia sono definite ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς. Sempre nel libro dei *Salmi* (141,5) un'analoga espressione è usata in riferimento alla riprensione da parte del giusto e in *Qo.* 9,8, all'interno di una quanto mai topica considerazione intorno alla fugacità della vita, si dice ἐν παντὶ καιρῷ ἔστωσαν ἱμάτιά σου λευκά, καὶ ἔλαιον ἐπὶ κεφαλὴν σου μὴ ὑστερησάτω. Lo stesso Luca (7,46), contrapponendo il comportamento tenuto dalla peccatrice a quello del fariseo, dice ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας, e in *Tosefta Šabbat* 16,16s. (cf. Strack-Billerbeck I, 1922, 426) si parla dell'usanza che avevano le donne di ungere il capo dei rabbini per le nozze delle vergini, segno evidente che si trattava di una pratica ben diffusa ancora nel I secolo d.C.

Discorso analogo può essere fatto per l'unzione ai piedi. Invero, mentre la lavanda ai piedi praticata con acqua, nell'AT, è spesso simbolo di accoglienza e di onore reso ad un ospite (cf. *Gn.* 18,4, 19,2, 24,32, 43,24, *Gdc.* 19,21, *ISam.* 25,41, *Is.* 49,23, *ITm.* 5,10)²¹, l'uso dell'olio non pare, invece, essere attestato nelle Sacre Scritture e, tuttavia, come è già stato dimostrato da Coakley (*o.c.*), non era pratica priva di paralleli fuori e dentro al giudaismo. In *Ar. V.* 607-609 Filocleone, raccontando le lusinghe della figlia, spiega come, non appena egli se ne tornava a casa con i tre oboli, questa si mettesse a preparargli il bagno e ad ungergli i piedi con olio, per poi arraffarsi la paga del suo ufficio da giudice: ἡ θυγάτηρ με / ἀπονίζη καὶ τὸ πόδ' ἀλείφει καὶ προσκύψασα φιλήσῃ / καὶ παπίζουσ' ἅμα τῇ γλώττῃ τὸ τριώβολον ἐκκαλαμάται. In *Ath.* XII 553a, sempre in riferimento ad un uso ateniese, si dice esplicitamente: ἔθος δ' ἦν Ἀθήνησι καὶ τοὺς πόδας τῶν τρυφόντων ἐναλείφειν μύροις. Anche nel mondo latino si possono riscontrare casi simili: sia Plinio²² sia Petronio²³, tuttavia, ne parlano con lieve ironia. Similmente Curzio Rufo (VIII 9,27) ci riferisce dell'uso che i re indiani facevano di ungere i propri piedi con profumi. Per quanto riguarda il mondo giudaico, una breve citazione si ritrova in *Tosefta Šabbat* 3,16 (Strack-Billerbeck, *l.c.*), dove si istruisce il lettore a non ungersi i piedi mentre si indossano i sandali, e in *Sifre Deut.* 33,24 dove si spiega la frase ἔσται δεκτὸς τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, βάψει ἐν ἐλαίῳ τὸν πόδα αὐτοῦ²⁴. Tutti questi casi, in particolare quelli tratti dal mondo

²¹ In realtà, da questi esempi si deduce che era l'ospite stesso che provvedeva a lavarsi, oppure il compito era affidato a schiavi o, comunque, a persone considerate socialmente inferiori.

²² *Nat.* XIII 22 *vidimus etiam vestigia pedum tingui, quod monstrasse M. Othonem Neroni principes ferebant, quaeso ut qualiter sentiretur iuvaretque ab ea parte corporis.*

²³ *Sat.* 70,8 *puget referre quae secuntur: inaudito enim more pueri capillati attulerunt unguentum in argentea pelve pedesque recumbentium unxerunt, cum ante crura talosque corollis vinxissent. hinc ex eodem unguento in vinarium atque lucernam aliquantum est infusum.*

²⁴ Il passo veterotestamentario è, in realtà, piuttosto controverso. Porter (1994, 267-269) intende la frase come un atto rituale: l'immersione del piede nell'olio servirebbe a garantire ad Ašer la forza e il vigore necessari in guerra. Egli rigetta, invece, l'interpretazione maggioritaria

classico, sembrerebbero far pensare che l'unzione ai piedi fosse caratteristica di un uso particolarmente raffinato e ostentato.

La pratica dell'unzione, dunque, era per sua stessa natura esposta e soggetta a diverse chiavi interpretative, che spesso potevano intrecciarsi e confluire l'una nell'altra: in generale si può affermare che l'olio nel mondo antico aveva anzitutto una funzione di 'passaggio' e di 'riconoscimento'. Ungersi significava, in concreto, entrare a far parte di una nuova realtà ed esserne di conseguenza accettati e accolti: era con l'olio, infatti, che lo straniero diveniva ospite a tutti gli effetti²⁵ e, attraverso l'unzione, un membro del popolo poteva essere elevato alla funzione di re o di sacerdote dalla comunità alla quale apparteneva, investito di tale compito dal popolo o da Dio stesso. Sempre in virtù di questa pratica, poi, un uomo selvaggio o ritenuto barbaro trovava la via d'accesso alla civiltà, un infermo o un malato erano in grado di riacquistare la propria salute e il vigore perduto, un defunto, infine, poteva entrare nel regno degli Inferi. Alla luce di queste considerazioni risulta piuttosto difficile stabilire come l'unzione originaria di Betania dovesse concretamente essersi svolta: sia l'unzione ai piedi sia, soprattutto, l'unzione al capo erano in egual misura manifestazioni di ospitalità²⁶. È possibile, pertanto, che la donna di Betania avesse unto i piedi di Cristo e che, in un'epoca successiva, quest'unzione fosse stata trasferita al capo²⁷, con il dichiarato scopo di identificare Gesù con i re d'Israele e in particolare con Davide, ma è altrettanto plausibile che l'unzione storica sia avvenuta realmente al capo e che la tradizione pre-lucana o (pre-)giovannea le abbia preferito un'unzione ai piedi, quale riconoscimento della natura divina del Cristo.

In effetti il gesto della sottomissione ai piedi, ovvia immagine di umiliazione di fronte ad un potente²⁸, nell'AT si trova non di rado a occupare un posto di primaria importanza simbolica ed è di preferenza utilizzato al fine di evocare immagini di potenza e superiorità divina, al punto che, nel NT, diverrà atto di omaggio riferibile in maniera esclusiva alla figura di Dio e di Cristo. In *Is.* 66,1, per esempio, la terra viene definita da Dio stesso ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου, e tale sarà la condizione dei nemici di Dio in *Sal.* 110,1, il salmo messianico per eccellenza. L'immagine dello

che vedrebbe nell'olio un'iperbolica immagine di fertilità e ricchezza del territorio di Ašer. Mi pare più verosimile, tuttavia, che la frase chiarifichi l'emistichio immediatamente precedente, dove δεκτός indica espressamente l'essere accolto o accettato da qualcuno. L'unzione quale segno di ospitalità è spesso contrapposta alla vita raminga e priva di dimora: cf. *Gilgameš* tav. VII 110ss. dove Enkidu, maledicendo la prostituta Šamhat, le dice: «mai otterrai il puro olio profumato»; e subito dopo: «i crocicchi delle strade saranno la tua abitazione».

²⁵ Si noti come in greco il termine ξένος valga sia 'straniero' sia 'ospite' (cf. LSJ⁹ 1189).

²⁶ Pare, tuttavia, che l'unzione al capo fosse più frequente o, comunque, che quella ai piedi fosse riservata a personaggi eminenti e di una certa importanza.

²⁷ Farebbe, comunque, difficoltà il fatto che sia Marco sia Matteo non usino il verbo χρίω.

²⁸ Cf. Chevalier-Gheerbrant 1986, 213.

sgabello e, in generale, del creato posto sotto i piedi del creatore, del resto, verrà ampiamente ripresa dai testi neotestamentari in riferimento tanto al Padre quanto al Figlio (cf. *Mt.* 5,34s., 22,44, *Mc.* 12,36, *Lc.* 20,42s., *At.* 2,34s., 7,49s., *1Cor.* 15,25, *Eb.* 1,13, 10,13). In *At.* 13,25 il Battista, posto di fronte a Gesù, dichiara di non essere ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι e in 10,26, quando l'ufficiale romano Cornelio si getta ai piedi di Pietro, l'apostolo bruscamente gli risponde ἀνάστηθι· κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι, quasi a voler dire appunto che un tale atto di umiliazione di fronte ai piedi di qualcuno poteva essere tributato a Dio soltanto. Similmente in *Ap.* 19,10 e 22,9 l'evangelista viene rimproverato dall'angelo per essersi inginocchiato dinanzi a lui: ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν, καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον. Non sarà dunque troppo arbitrario interpretare il passo giovanneo come un vero e proprio riconoscimento della messianicità e della natura divina di Cristo da parte di Maria. Fatto, peraltro, comprovato dai versetti immediatamente successivi. In *Gv.* 13,1-20, infatti, sarà Gesù stesso a lavare i piedi dei suoi discepoli e lo farà pur sapendo che πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει (13,3). Di fronte poi alla resistenza di Pietro, egli spiegherà il gesto dicendo: εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας (13,14) ... ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με (13,20). Quello che Cristo vuole insegnare ai suoi fedeli, dunque, non è solo l'amore verso il prossimo, ma anzitutto la capacità di riconoscere nel prossimo la presenza del divino, e questo riconoscimento, sotto forma di metafora, viene rappresentato precisamente dal gesto della lavanda ai piedi. Alla luce di questi passi, dunque, come non leggere *Gv.* 12,1-8 proprio come un riconoscimento di Gesù quale figlio di Dio? Se si interpreta, dunque, l'unzione in senso lato, ossia in generale come un 'riconoscimento' dell'autorità di qualcuno e si ammette, soprattutto in virtù di *Gv.* 13,1-20, la connotazione spiccatamente divina della persona a cui si tributava il gesto della sottomissione ai piedi, allora si ammetterà anche che il quarto evangelista stava davvero facendo un passo avanti rispetto all'unzione regale a cui Marco e Matteo sembrerebbero alludere: come si ungeva il capo di un re per riconoscerlo tale, così, a mio avviso, Maria ungeva i piedi di Cristo per riconoscerlo figlio di Dio. Si tratterebbe, in sostanza, non già dell'investitura di un sovrano, ma di una vera e propria investitura divina. Evento, peraltro, che non deve meravigliare se si pensa che la natura sovrumana e celeste di Gesù in Giovanni è sin dal prologo largamente affermata.

Un riconoscimento, poi, che non a caso avviene in coincidenza del miracolo della resurrezione di Lazzaro e che, nel contempo, annuncia profeticamente la resurrezione di Cristo stesso. L'unzione si colloca, infatti, esattamente sei giorni prima della Pasqua. Si tratta della Domenica che apre la settimana di Passione, il giorno del Signore e successivo al Sabato, il cui ultimo pasto pare fosse dedicato proprio a Davide. Il giorno, infine, in cui Caifa e gli altri sacerdoti decreteranno la sua condanna. Qui,

più che mai, l'unzione indica un passaggio decisivo e cruciale nella vita di Cristo, vero e proprio *καὶρός* nella storia della salvezza, suggestivamente collocato circa a metà del vangelo. Anche il tema della resurrezione, certamente presente in Marco e Matteo, che collocano l'unzione due giorni prima della festa pasquale e che riportano l'esegesi sepolcrale, nel quarto evangelista viene tuttavia sviluppato con maggior nerbo e cognizione. In 11,4, prima di dare inizio alla pericope su Lazzaro, Giovanni fa dire a Cristo precisamente queste parole: «Questa malattia non è a morte, ma per la gloria di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio sia glorificato»; la menzione di Maria (11,2) come colei che avrebbe in séguito unto Gesù, benché la si consideri una glossa posteriore, sta ad indicare che quanto meno il redattore finale intendeva esplicitamente avvertire il lettore, affinché ponesse attenzione a quello che di lì a poco si sarebbe detto e affinché interpretasse la vicenda di Gv. 12,1-8 alla luce di quanto narrato. Quando Gesù arriva a Betania, Marta, sorella di Maria e di Lazzaro, gli corre incontro e mostra salda fede affermando *κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος*, mentre Maria rimane in casa, e incontrerà Cristo solo presso il sepolcro, dove si getterà ai suoi piedi e scoppierà in lacrime: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto». È evidente che nel gesto di Maria doveva anche esserci, oltre al sentimento di gratitudine per la resurrezione del fratello, anche un certo senso di colpa per non aver creduto sin dal principio. L'elemento del pentimento spiegherebbe in parte la confusione con il passo lucano, dove esso è invece prioritario. Maria, a differenza della sorella, non aveva riconosciuto in Gesù il figlio di Dio: lo fa ora, nella maniera più dolce e solenne al tempo stesso.

L'accentuazione del tema della resurrezione si può vedere inoltre da vari particolari: per esempio la ripetizione insistita del termine *μύρον*, comunque presente anche negli altri tre vangeli. Spesso, infatti, il *μύρον* veniva impiegato in ambito sepolcrale (come in 2Cr. 16,14) e in riferimento alla sepoltura di Cristo stesso (Gv. 19,39). Del resto la mirra era usata anche dagli Egizi per la pratica della mummificazione: in quella più costosa, infatti, si usava svuotare il corpo delle sue interiora e riempirlo di mirra (cf. Hdt. II 86-88, Diod. I 91,1-7 e *P. Oxy.* IV 736²⁹). Ciò era dovuto principalmente al fatto che della mirra erano apprezzate le particolari proprietà terapeutiche: era utile per l'ossigenazione, la prevenzione contro infezioni³⁰, ed era un noto antisettico, digestivo, promotore di vitalità e longevità. In realtà, nell'unzione di Betania il termine *μύρον* sembra stare ad indicare piuttosto un unguento in senso generico, ma, come è già stato rilevato da Stewart (2003, 141-150), la mirra era soprattutto un forte fissativo di aroma, incluso in

²⁹ Il papiro, datato al I sec. d.C. e conservato su sette colonne, riporta un elenco di pagamenti e di spese private. Tra queste: *μύρου εἰς ἀποστολὴν ταφῆς θυγατρὸς Φνᾶς (τετράβολον)*.

³⁰ Pare che fosse conosciuta anche per le infezioni dovute al distacco del cordone ombelicale e per essere un utile rimedio contro le smagliature dovute alla gravidanza: in questi termini Stewart (*o.c.*) interpreta il dono dei Magi.

moltissime fragranze e profumi del tempo (compare ben 156 volte in tutto l'AT), dunque è verosimile pensare che nel profumo di nardo usato da Maria fosse presente anche una certa quantità di mirra. Secondo lo studioso, solo così sarebbe plausibile un'interpretazione sepolcrale del passo e, soprattutto, il termine *μύρον* pare essere l'unico elemento davvero comune ai quattro evangelisti. Più difficile resta, invece, l'interpretazione del nardo³¹. Non pare, infatti, che vi siano paralleli per un uso di questa sostanza in ambito sepolcrale³². Era principalmente un profumo, spesso molto costoso, assai apprezzato dalle donne. Tuttavia anche del nardo erano ben conosciute le proprietà terapeutiche e benefiche, tanto che Galeno (*Comp. med.* XII 429,8) arriverà a definirlo *ἀγαθὸν φάρμακον εἰς πάντα*³³. La persistenza del suo profumo e la sua natura di pianta 'sempreverde', del resto, facevano sì che il nardo potesse divenire anche simbolo di incorruttibilità e di eterna giovinezza: negli *Atharva-Veda*, per esempio, è spesso messo in connessione con il *costus*, metafora di longevità e d'immortalità (V 4). Nell'AT lo si ritrova in particolare all'interno del *Cantico dei Cantici* (1,12, 4,14), passo messo in parallelo con l'unzione di Betania già da Origene (*l.c.*). È evidente che in questo contesto il nardo si colloca piuttosto in un quadro di carattere sponsale, dove viene esaltata la bellezza e il fascino della sposa e, in effetti, l'esegesi rabbinica arriverà a definirlo pianta dall'odore sgradevole e simbolo di peccato³⁴. Tuttavia già Schoff (1923, 216-228) non aveva escluso un possibile legame tra i due ambiti: quello dell'amore e quello della morte. Morte e rinascita, del resto, erano poli opposti di un unico ciclo vitale e la stessa dea Ištar, divinità mesopotamica di guerra e amore, figlia della Luna, colei che nel contempo donava e toglieva la vita, secondo il mito condannava a morte ogni anno il figlio ed amante Tammuz, per poi intraprendere il periglioso viaggio attraverso gli Inferi e andare a riprenderlo. Per via di questo mito, ogni anno, nel mese di *Tammuz*, le donne babilonesi vestivano a lutto. E nello stesso *Cantico dei Cantici*, «come l'amata profuma di nardo, così il diletto profuma di mirra: con questa metafora si indica la reciproca attrazione. Ma la mirra [...] era usata nell'imbalsamazione, il che ribadisce il valore apotropaico dell'amuleto. L'amore è l'unica cosa che può qualcosa contro la morte» (Barbiero 2004, 81).

³¹ Per una rassegna delle varie interpretazioni sul nardo e sul valore dell'aggettivo *πιστική*, cf. Luzarraga 2002, 679-715.

³² Cf. Luzarraga (*o.c.*). Lo studioso, facendo leva sul fatto che il nardo non veniva mai impiegato nelle cerimonie funerarie, bensì era legato alla sfera dell'amore e delle nozze, collega il passo al *Cantico dei Cantici*, definendo la scena «intensamente emotiva y amante» (p. 683) e ritiene che l'esegesi di Cristo sia solo una risposta ironica rivolta alle proteste mosse da Giuda.

³³ Del resto già nei testi sumeri e assiri il nardo, usato per lo più come sapone, si presentava non di rado anche all'interno di prescrizioni mediche, cf. *CAD* IX 103.

³⁴ Il *Targum* al *Cantico dei Cantici*, riguardo al peccato d'idolatria che il popolo d'Israele commise adorando il vitello d'oro, dice: «E mentre prima d'allora il loro profumo usciva e si diffondeva nel mondo, dopo d'allora essi puzzarono come nardo, dall'odore estremamente cattivo» (trad. Neri 1976, 92).

Elemento veramente decisivo nel quarto vangelo è, tuttavia, quello del profumo: l'ὄσμη che Giovanni dice diffondersi in tutta la casa. Benché Delling (*GLNT* VIII 1384) lo intenda in senso proprio, il profumo è da sempre connesso nelle varie religioni, in particolare in quella greca, con la presenza del divino e con le sue manifestazioni e teofanie³⁵. Non solo, il profumo pare essere anche segno caratterizzante della vita in contrapposizione allo squallore della morte. A tal proposito può risultare di qualche interesse un altro passo del *Gilgameš* (tav. XII 13ss.), dove l'eroe impartisce alcuni consigli all'amico Enkidu, prima che egli compia la sua *katabasis* nel regno dei morti:

«Un vestito puro non devi indossare
altrimenti essi (i morti) riconosceranno che tu là sei uno straniero.
Non devi spalmarti con unguento prezioso,
altrimenti essi sentendo il profumo si assembreranno attorno a te»
(trad. Pettinato 2004, 136).

Tale profumo, dunque, pare in Giovanni in preciso riferimento all'imminente resurrezione³⁶, soprattutto se messo a confronto con l'odore fetido che, invece, emanava il corpo di Lazzaro (*Gv.* 11,39), ormai τεταρταῖος, a differenza di quello di Cristo, che risorse il terzo giorno³⁷.

Per concludere, se il particolare della detersione attraverso i capelli, unito ad altri elementi che sembrano appartenere con ogni verosimiglianza alla tradizione sinottica, fa propendere per una visione diretta degli altri tre vangeli canonici, se non da parte di Giovanni, quanto meno da parte delle fonti a cui quest'ultimo attingeva, vi è tuttavia qualcosa di veramente peculiare e distintivo in Giovanni: probabilmente la scelta cosciente di una tradizione, prioritaria o meno, che mettesse in risalto l'aspetto divino di Cristo, e la capacità di costituire sopra di essa un'elaborazione concettuale e una trama teologica e simbolica di immagini, che l'evangelista ha saputo intrecciare sapientemente e con evidente consapevolezza.

Dip. di Filologia Classica e Medioevale
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

LUNA MARTELLI
luna.lunula@yahoo.it

³⁵ Cf. Eur. *Hipp.* 1391 in riferimento ad Artemide.

³⁶ Non escluderei, comunque, nemmeno un'interpretazione sacrificale del passo: spesso nell'AT i sacrifici resi al Signore sono esplicitamente finalizzati a ottenere ὄσμη εὐωδίας.

³⁷ Il numero tre come numero di resurrezione e guarigione pare essere presente anche nell'AT, cf. *2Re* 20,5, dove si parla della guarigione di Ezechia, e *Os.* 6,2, in riferimento ad Israele. Tuttavia è discusso se l'espressione non stia semplicemente ad indicare un breve lasso di tempo, di fatto il nostro 'dopodomani'.

Abbreviazioni bibliografiche

- CAD = Martha T. Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, I-XIX, Chicago 1964-2006.
- ANET = J.B. Pritchard, *Ancient Near East Texts: Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³ (1954¹).
- Barbiero 2004 = G. B., *Cantico dei Cantici*, nuova vers., intr. e comm., Milano 2004.
- Baskin 2002 = Judith R. B., *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, London 2002.
- Brown 1986 = R. B., *Giovanni: commento al vangelo spirituale*, trad. it. Assisi 1986 (ed. or. New York 1966).
- Bruns 1966 = J.E. B., *A note on John 12,3*, «CBQ» XXVIII (1966) 219-222.
- Bux 1980 = N. B., *L'unzione del μύρον: βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας*, «Nicolaus» VIII (1980) 329-335.
- Chevalier-Gheerbrant 1986 = J. C.-A. G., *Dizionario dei simboli*, II, trad. it. Milano 1986 (ed. or. Paris 1969).
- Coakley 1988 = J.F. C., *The anointing at Bethany and the priority of John*, «JBL» CVII (1988) 241-256.
- Derret 1964 = J.D.M. D., *The anointing at Bethany*, in F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, II, Berlin 1964, 174-182.
- Dodd 1976 = C.H. D., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1976.
- Edzard 1991 = D.O. E., *Gilgamesh und Huwawa*, «ZA» LXXXI (1991) 165-233.
- Giblin 1992 = C.H. G., *Mary's anointing for Jesus' burial-resurrection (John 12,1-8)*, «Biblica» LXXIII (1992) 560-564.
- GLNT = G. Kittel-G. Friedrich et al. (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I-XV, trad. it. Brescia 1965-1988 (ed. or. Stuttgart 1932-1979).
- Gnilka 1987 = J. G., *Marco*, trad. it. Assisi 1987 (ed. or. Zürich 1978/1979).
- Hearon 2005 = H. H., *The story of the woman who anointed Jesus as social memory: a methodological proposal for the study of tradition as memory*, in A. Kirk-T. Thatcher (edd.), *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Atlanta 2006, 99-118.
- Holst 1976 = R. H., *The one anointing of Jesus*, «JBL» XCV (1976) 435-446.
- Hornsby 2006 = Teresa J. H., *Anointing traditions*, in Amy-Jill Levine-D.C. Allison Jr.-J.D. Crossan (edd.), *The Historical Jesus in Context*, Oxford 2006, 339-342.
- Infante 2000 = R. I., *Maria di Betania e l'unzione di Gesù*, «VetChr» XXXVII (2000) 35-55.
- Jacobsen 1930 = T. J., *The investiture and anointing of Adapa in heaven*, «The American Journal of Semitic Languages and Literatures» XLVI (1930) 201-203.
- Kilgallen 2005 = J.J. K., *What does it mean to say that there are additions in Luke 7,36-50?*, «Biblica» LXXXVI (2005) 529-535.
- Kramer 1947 = S.N. K., *Gilgamesh and Huwawa*, «JCS» I (1947) 39.
- Lagrange 1927³ = M.-J. L., *Évangile selon Saint-Jean*, Paris 1927³ (1925¹).
- Luzarraga 2002 = J. L., *El nardo y la Sulamita en la unción de Maryam (Jn 12,1-8)*, «Gregorianum» LXXXIII (2002) 679-715.
- Manniche 1999 = Lise M., *Sacred Luxuries: Fragrance, Aromatherapy and Cosmetics in Ancient Egypt*, London 1999.

- Martignani 1998 = L. M., *Il mio giorno: indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ἡμέρα nel quarto vangelo*, Roma 1988.
- Neirynck 1992 = F. N., *John and the synoptics: 1975-1990*, in A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics*, Leuven 1992, 3-61.
- Neri 1976 = U. N., *Il Cantico dei Cantici: Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Roma 1992.
- Pettinato 2004 = G. P., *La Saga di Gilgameš*, Milano 2004.
- Porter 1994 = J.R. P., *The interpretation of Deuteronomy XXXIII 24-5*, «VT» XLIV (1994) 267-269.
- Powell 1997 = M. P., *Gilgamesh's elusive thirty shekels*, in J. Marzahn-H. Neumann-A. Fuchs (edd.), *Assyriologica et Semitica. «Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997»*, Münster 2000, 343-345.
- Reiner 1968 = Erica R., *Thirty pieces of silver*, «JAOS» LXXXVIII (1968) 186-190.
- Roberts 1997 = B.P. R., *Anointing by Mary of Bethany*, «DR» CCCXCIX (1997) 99-111.
- Robinson 1985 = J.A.T. R., *The Priority of John*, Canterbury 1985.
- Rossé 1995² = G. R., *Il Vangelo di Luca: commento esegetico-teologico*, Roma 1995² (1992¹).
- Sabbe 1992 = M. S., *The anointing of Jesus in John 12,1-8 and its synoptic parallels*, in F. van Segbroeck et al. (edd.), *The Four Gospels 1992. «Festschrift Frans Neirynck»*, III, Leuven 1992, 2051-2082.
- Schnackenburg 1980 = R. S., *The Gospel According to St John*, II, New York 1980.
- Schoff 1923 = W.H. S., *Nard*, «JAOS» XLIII (1923) 216-228.
- Schürmann 1983 = H. S., *Il Vangelo di Luca: testo greco e traduzione*, trad. it. Brescia 1983 (ed. or. Freiburg 1969).
- Stewart 2003 = D. S., *Healing Oils of the Bible*, New York 2003.
- Strack-Billerbeck 1922-1961 = H.L. S.-P. B., *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München 1922-1961.
- Taylor 1966² = V. T., *The Gospel According to St. Mark*, London 1966² (1952¹).

Abstract

The anointing of Bethany has always been a privileged subject of studies on evangelic tradition and in the last few years the so-called 'priority of John' has been upheld. This article discusses first of all the relationship between John and the Synoptic Gospels, pointing out that several elements of the pericope can be understood only if compared with Luke. Secondly, light is thrown on what in John's account is due to previous traditions or to a personal theological exegesis. Towards this end there is provided a review of the numerous symbolologies connected with the practice of unction in the ancient world and especially in the Akkadic culture, where anointing seems to be a sign of 'transition' and 'acknowledgment'. Considering this and – on the other hand – the act of submission in sitting at feet which in NT will become a tribute mainly to God or Jesus, John's passage can be read as a real 'divine investiture', an act of acknowledgment of Christ's messianicity.