

Piero Ricci

## Nel Nome di Giuda: la scrittura incarnata.

Valerio Sorano morì per aver divulgato l'occulto nome di Roma; quale infinito castigo sarebbe stato il suo, per aver scoperto e divulgato l'orrendo nome di Dio?

J. L. Borges, *Finzioni*

Se Borges pensa ad un infinito castigo per il teologo Nils Runeberg che, nel corso dei suoi studi, scopre essere "Giuda" il nome di Dio, un "castigo" epistemologico o ermeneutico è comunque riservato a chi voglia assumere Giuda come oggetto di una lettura critica, pretesto per una riscrittura, occasione per una mis-lettura, o più semplicemente come rifrazione per un qualche indefinibile desiderio. Il mito<sup>1</sup> di Giuda, attraversando le epoche più diverse della cultura occidentale, si offre alla rappresentazione narrativa - sia essa letteraria che iconografica -, ma si sottrae ad ogni tentativo di classificazione: finanche la categoria di tema, di così ampia e instabile definizione<sup>2</sup>, è troppo ristretta per le tante variazioni e trasformazioni che sono state prodotte a partire dai testi evangelici. Se non è difficile riconoscere nell'universo narrativo della cultura occidentale il ripetersi di temi riconducibili ad un personaggio e al suo nome (Prometeo, Edipo, Don Chisciotte, Don Giovanni ed altri), tantoché questi Nomi Propri tracciano una lista di *loci communes* del nostro immaginario, assai più problematico sarà collocarvi Giuda: sotto questo nome si coagulano infatti i motivi più diversi della rappresentazione narrativa: il tradimento, la solitudine, l'eccesso e il doppio. Laddove la ricerca dei temi ricorrenti propone una analisi delle forme del contenuto, Giuda si dà essenzialmente come forma dell'espressione; niente più di un significante -un N. P.<sup>3</sup> -, che funziona da anaforico per un corpus narrativo capace di

<sup>1</sup> "Mito" va letto nell'accezione di N. Frye, *Anatomy of Criticism Four Essays*, Princeton, Princeton Un. Press, 1957, (trad. ital. Torino, Einaudi, 1977).

<sup>2</sup> Cfr. C. Segre, *Tema/motivo*, voce E. E. vol 16. pp. 2-23, Torino, Einaudi, 1981; e *Variation sur le thème*, "Communications" n. 47, 1988.

<sup>3</sup> Nome Proprio sarà siglato con N. P. nel corso del saggio.

trasmettere i messaggi più diversi e contraddittori; come N.P. è assunto dalla lingua colloquiale, e situato dove la banalità delle frasi idiomatiche svuota di significato e carica di senso il segno - letteralmente la parola fa senso -: *Giuda! bacio di Giuda, occhio di Giuda, albero di Giuda*; e tuttavia non è possibile stringere attorno a questo nome un contenuto, un argomento o un tema tanto da inserirlo nell'elenco dei *topoi* narrativi. Né il suo nome divide con tutti gli altri N.P. la funzione deittica, giacché è stato privato di quel gesto che indica la persona, il mondo extra-linguistico: non tanto perché dal momento della diffusione del Nuovo Testamento, mai più alcuno sarà battezzato "Giuda"<sup>4</sup>, ma perché, suicidandosi, egli cancella l'alibi referenziale per eccellenza: la "cosa" vivente.

Di questa vasta tradizione narrativa fa gioco alla mia lettura soffermare l'attenzione su due racconti: il primo è la storia di Giuda per come è narrata nelle leggende medievali, e che conduce a sottolineare il N. P. come dispositivo di produzione testuale; il secondo è la "finzione" di J. L. Borges dal titolo "Tre versioni di Giuda".

La leggenda medievale, la cui forma più diffusa è quella raccontata nella *Legenda aurea* di Jacopo di Varazze, narra di un neonato abbandonato in mare dai genitori, spaventati da un sogno premonitore. Viene salvato da una regina sterile che finge una gravidanza per dare un erede al trono; diritto che Giuda perde allorché la Regina partorirà un figlio proprio. Giuda uccide il rivale e fugge a Gerusalemme dove diviene maggiordomo di Pilato. Attratto da una donna, ne uccide il marito, e la ottiene in isposa da Pilato. È allora che Giuda viene riconosciuto da questa come il figlio abbandonato. Ciborea, la madre-sposa, lo induce così, per chiedere perdono dei propri delitti, a rivolgersi a Gesù. Di questi sarà prima discepolo e poi apostolo.

Pare che alla tradizione medievale non sia sufficiente il tradimento: le connotazioni negative del personaggio si accrescono di un assassinio, di un parricidio e di un incesto. Che l'intenzione del narratore sia quella di rendere ancora più abietto l'apostolo appare chiaro, ma il risultato è la figura di un eroe tragicamente, fatalmente destinato a compiere delitti estranei alla sua volontà. Cosa giustifica questo intrecciarsi del mito di Giuda con quello di Edipo? Forse una cultura ad alto tasso di simbolicità, come quella medievale, avverte che quello che lega Giuda ed Edipo è una comune valenza meta-narrativa, giacché ambedue i miti parlano del loro stesso prodursi, della trasmissione del racconto, dell'origine della scrittura in un crimine iniziale e della traccia inscritta nel N.P.: Edipo (l'uomo dai piedi gonfi) è eroe già marcato nel corpo dal segno scritturale, dal geroglifico che lo designa. Il chiodo di Laio apre infatti nei piedi di Edipo un foro che si risolverà solo con

<sup>4</sup> Cfr. *Le nom propre* "Langages" n. 66, 1982.

la finale chiusura degli occhi; nella logica narrativa il chiodo *paterno* è del tutto funzionale alla fibbia che il re di Tebe sottrae, per accecarsi, alla veste *materna*. Lo stilo - chiodo, fibbia - apre e chiude la scrittura e i suoi fori: il N.P. ne instaura la traccia e la dispersione testuale. Anche nell'Edipo del Nuovo Testamento una sola lettera, inscritta nel Nome Proprio, si fa carico della instabile differenza tra Dio e Giuda - tra Yahvè e Yadhvè -, tra Padre e Figlio.

Questa differenza debole tra il più disprezzato degli uomini e Dio è anche al centro delle argomentazioni teologiche di Nils Runeberg<sup>5</sup>, di cui Borges commenta le tre successive soluzioni all'enigma testuale di Giuda: la prima considera il tradimento come non casuale, ma prestabilito e funzionale all'economia della redenzione. Se Dio incarnandosi passava dalla felicità senza limiti alla morte, era necessario che un uomo facesse un sacrificio simile: l'infamia della delazione, la disponibilità alla maledizione e la morte volontaria sono speculari del sacrificio di Dio. Cosciché, fingendo a mia volta di commentare la "finzione" di Borges chiamerò questa versione "*teoria del rispecchiamento*". La seconda ipotesi del teologo svedese - che definirei "*teoria dell'eccesso*" - ascrive il delitto ad un ascetismo illimitato: se l'asceta avvulsa e mortifica la carne, Giuda Iscariota mortifica lo spirito. Rinuncia al Regno dei cieli sia perché si stima indegno di essere buono, sia perché "la felicità del Signore gli bastava". La terza versione - forse denominabile "*teoria dell'eroe segreto*" - propone un Dio che accetta totalmente di farsi uomo, fino all'infamia, uomo fino alla dannazione e all'abisso: "scelse un destino infame: fu Giuda".

L'intreccio con il mito di Edipo operato dalla *Legenda aurea* e le *Tre versioni di Giuda* di Borges - il rispecchiamento, l'eccesso e l'eroe segreto - propongono un mito esemplare, perché chiunque vi attinga si trova a dover parlare della produzione e della trasmissione del racconto stesso, tanto da non poter evitare il luogo testuale dove viene delineata una teoria meta-narrativa, fondata, anziché sulla riconosciuta oralità del Nuovo Testamento, sulla traccia scritturale: come la scrittura l'Iscariota si chiude all'oralità e, impiccandosi, riconduce il soffio creativo al corpo dove la parola s'incarna, ma il corpo morto, ancora come la scrittura, si apre, si svuota e dissemina le proprie tracce: ora saranno le tracce simboliche dei trenta denari<sup>6</sup> sparse nel sinedrio a

<sup>5</sup> Nella finzione borgesiana non si fa esplicitamente alcun riferimento al N. P. e alla scrittura. Senonché è proprio il patronimico del teologo svedese che insinua la questione posta in questo saggio: Runeberg sta per "Monte della scrittura"; e si tratta di una scrittura segreta - le rune -, capace di assumere il mistero, usata sia per trascrivere valori fonetici che per pratiche magico-religiose (la magia runica). Nel *Carne eddicolandese* di Sigrdzifa si racconta come un eroe, Egil Skallagrimssons, si recasse un giorno a visitare una ragazza ammalata, dopoché il male di lei si era aggravato a causa di alcune rune, incise per guarirla, ma non correttamente applicate. Egli le cancellò, le gettò nel fuoco, ne incise delle nuove che, poste sotto il cuscino della giovane, ne provocarono l'immediata guarigione.

<sup>6</sup> Anche i trenta denari costituiscono il soggetto di una leggenda medievale: narra Gotofredo da Viterbo di

lasciare il segno del sangue, ora saranno le tracce reali delle viscere sparse sul campo di Sangue, proprio con quei denari comprato (Mt. 27,3-9).

E quando il lettore, preso dal gioco infinito di rifrazioni che reciprocamente si rimandano le superfici del corpo, del N. P. e della scrittura, voglia ancorarsi al testo evangelico, comunque si accorgerà che proprio questo contiene in sé una spirale di contraddizioni e un progetto per una mis-lettura, capaci di generare le quattro versioni qui ricordate, ma anche altre molteplici perversioni testuali.

## **Il corpus / un corpo evangelico**

### **Cena di Betania**

Gesù dunque, sei giorni prima della Pasqua, venne in Betania dove era Lazzaro che Gesù aveva risorto dai morti. Qui gli fecero un pranzo e Marta serviva, Lazzaro invece era seduto a mensa con lui. Maria allora, presa una libbra di un unguento di nardo puro, di molto valore, unse i piedi di Gesù e asciugò coi suoi capelli i piedi di lui. E la casa si riempì del profumo dell'unguento. Ma Giuda Iscariota, uno dei suoi discepoli, che era per tradirlo, dice: "Perché questo unguento non s'è venduto per trecento denari per darli ai poveri?". Ora egli disse questo, non perché gli importava dei poveri, ma perché, essendo ladro e avendo la cassa, ne toglieva quello che vi metteva. Disse dunque Gesù: "Lascia, perché dovrebbe serbarlo per il giorno del mio seppellimento. I poveri infatti li avete sempre con voi, me invece non avrete sempre". (Gv. 12, 1-8)

### **Sinedrio**

Allora uno dei dodici, detto Giuda Iscariota, andatosene dai pontefici, disse. "Che cosa volete darmi, e io ve lo consegnerò?". Quelli fissarono con lui trenta denari, ed egli, da quel momento, cercava un'occasione opportuna per consegnarlo. (Mt. 26, 14-16)

Allora Giuda Iscariota, uno dei dodici, andò dai capi dei sacerdoti per conse-

come fosse coniato da Nino, re degli Assiri, in monete, l'oro, portato da Adamo fuori dal paradiso terrestre. Abramo portò i denari nella terra di Canaan, dove servirono per riscattare Giuseppe dagli Israeliti. Dopo esser passati attraverso varie mani e tesori reali, i Magi li portarono in dono a Gesù e da questi donati al tesoro del tempio. Da qui prelevati dai sacerdoti servirono per pagare prima il tradimento di Giuda e poi, una volta restituiti, i soldati posti a guardia del sepolcro (cfr. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del M. E.*, Bologna, Forni, 1964, pp. 273-310).

Attraverso contratti di scambio e di dono i denari costituiscono - anche senza voler attingere al registro psicanalitico - una metafora della scrittura: come questa si trasmettono sostituendosi alle cose, anzi trovando valore proprio per la mancanza delle cose.

gnarlo a loro. Ed essi, dopo avere ascoltato, si rallegrarono e promisero di dargli del denaro. Egli cercava il modo opportuno di consegnarlo (Mc. 14, 10-11)

Si avvicinava poi la festa degli azzimi detta pasqua, e i capi dei sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di ucciderlo, perché avevano paura del popolo. Ora Satana entrò in Giuda chiamato Iscariota, uno dei dodici, ed egli andò a parlare con i capi dei sacerdoti e i capi della milizia del tempio sul modo come avrebbe potuto consegnarglielo.

Essi se ne rallegrarono e pattuirono con lui di dargli del denaro. Egli approvò e cercava l'opportunità di consegnarlo loro all'insaputa della folla. (Lc. 22, 1-5)

## Ultima Cena

Venuta la sera, si mise a tavola coi dodici e, mentre mangiavano, disse: "In verità vi dico che uno di voi mi tradirà". Ed essi, grandemente rattristati, cominciarono a dirgli uno dopo l'altro: "Sono forse io, o Signore?". Egli, rispondendo, disse: "Colui che ha intinto con me la mano nel piatto, quegli mi tradirà. Certo, il Figlio dell'uomo se ne va, com'è stato scritto di lui, ma guai a quell'uomo, per mezzo del quale il Figlio dell'uomo sarà tradito. Sarebbe stato meglio per lui che non fosse nato quell'uomo". Ora Giuda, che era per tradirlo, prese a dirgli: "Sono forse io, Rabbi?". Gli risponde: "Tu l'hai detto". (Mt. 26, 20-25)

Giunta la sera, egli arriva coi dodici. E mentre essi sedevano e mangiavano, Gesù disse: "In verità vi dico: uno di voi mi tradirà, uno che mangia con me". Essi cominciarono a rattristarsi e a dirgli uno dopo l'altro: "Sono forse io?". Ed egli disse loro: "Uno dei dodici che intinge con me nel piatto. Il Figlio dell'uomo se ne va, come è scritto di lui, ma guai a quell'uomo per cui il Figlio dell'uomo è consegnato. Era meglio per lui che non fosse nato". (Mc. 14, 17-21)

Avendo detto questo, Gesù fu turbato nello spirito, testimoniò e disse: "In verità, in verità vi dico che uno di voi mi consegnerà". I discepoli si guardavano gli uni gli altri, incerti di chi intendesse. Era a mensa uno dei suoi discepoli, che Gesù amava, appoggiato sul petto di Gesù. Simon Pietro allora gli fa cenno e gli dice: "Di, chi è colui di cui parla?". Abbassatosi egli sul petto di Gesù gli dice: "Signore, chi è?". Gesù risponde dunque: "È colui cui avrò intinto e dato un boccone". Poi, intinto un boccone, lo prende e lo dà a Giuda di Simone Iscariota. E dopo il boccone, l'avversario entrò in lui. Gli dice dunque Gesù: "Quello che stai per fare, fallo presto". Ma nessuno dei commensali comprese a qual fine glielo dicesse. Alcuni infatti credevano, siccome Giuda teneva la cassa, che Gesù gli dicesse: "Compra quanto occorre per la festa", oppure: "Dà qualcosa ai poveri". Preso dunque il boccone, egli uscì subito. Era notte. (Gv. 13, 21-30)

## Orto Getsemani

Allora viene dai discepoli e dice loro: "Dormite pure e riposare: Ecco, si è

avvicinata l'ora e il Figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani dei peccatori. Alzatevi, andiamo: Ecco, si avvicina colui che mi tradisce”.

E mentre egli ancora parlava, ecco venire Giuda, uno dei dodici, e insieme a lui molta folla con spade e bastoni da parte dei pontefici e degli anziani del popolo. Colui poi che lo tradiva aveva dato loro un segno dicendo: “Quello che bacerò è lui, arrestatelo”. E subito, avvicinandosi a Gesù, disse: “Salve, Rabbi” e lo baciò. Ora Gesù gli disse: “Amico, a che scopo sei qui?": Allora quelli, fattisi avanti, misero le mani su Gesù e l'afferrarono. (Mt. 26, 45-50)

“Alzatevi, andiamo: ecco, colui che mi tradisce è vicino”.

E subito, mentre ancora parlava, si accosta Giuda, uno dei dodici e, con lui una turba con spade e bastoni, da parte dei capi dei sacerdoti, degli scribi e degli anziani. Colui che lo tradiva aveva dato loro un segnale dicendo: “Colui che bacerò è lui. Prendetelo e conducetelo via tenendolo ben stretto”. E arrivato, tosto fattosi avanti, gli dice: “Maestro” e lo baciò. Essi allora gli misero le mani addosso e lo arrestarono. (Mc. 14, 42-46)

Mentre ancora parlava, ecco della gente e colui che era chiamato Giuda, uno dei dodici, li precedeva e si avvicinò a Gesù per baciario. Gesù gli disse: “Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?”. Quelli che gli stavano attorno, vedendo ciò che stava per accadere, dissero: “Signore, colpiamo con la spada?”. E uno di loro colpì il servo del sommo sacerdote e gli portò via l'orecchio destro. Ma Gesù disse: “Lasciate. Non più”. E, toccato l'orecchio, lo risanò. (Lc. 22, 47-51)

Avendo detto queste cose, Gesù uscì con i suoi discepoli di là dal torrente Cedron, dove era un orto nel quale entrarono lui e i suoi discepoli. Anche Giuda, che lo tradiva, conosceva quel luogo, perché spesso Gesù vi si era ritirato coi suoi discepoli. Giuda dunque, presa la coorte e la schiera dei servi dai pontefici e dai farisei, arriva là con lanterne, torce e armi. Gesù allora, sapendo tutto quello che gli doveva accadere, uscì e dice loro: “Chi cercate?” Gli risposero: “Gesù Nazareno”. Dice loro: “Sono io”. Era con loro anche Giuda, quello che lo tradiva. Come dunque egli ebbe detto loro: “Sono io” essi arretrarono e caddero a terra. Allora egli domandò loro di nuovo: “Chi cercate?”. E quelli dissero: “Gesù Nazareno”. Rispose Gesù. “Vi ho detto che sono io. Se dunque cercate me, lasciate che questi se ne vadano”.

(Gv. 18, 1-8)

## Suicidio di Giuda

Fattosi poi giorno, presero consiglio tutti i pontefici e gli anziani del popolo contro Gesù per farlo morire. Legatolo, lo condussero e consegnarono al governatore Pilato. Allora Giuda che l'aveva consegnato, vedendo che era stato condannato, preso dal rimorso, restituì i trenta denari d'argento ai pontefici e agli anziani, dicendo: “Ho peccato, avendo consegnato un sangue innocente”. Ma quelli risposero: “Che importa a noi? Pensaci tu”. E gettati i denari nel tempio, si allontanò e andò ad impiccarsi. Ma i pontefici, presi i denari, dissero: “Non è lecito metterli nel tesoro, perché è prezzo di sangue” e, dopo aver tenuto

consiglio, comprarono con essi il campo del vasaio per la sepoltura degli stranieri. Perciò quel campo fu chiamato: "Campo di sangue" fino ad oggi. Allora si adempì ciò che era stato detto per mezzo del profeta Geremia: "Presero i trenta denari d'argento, prezzo di colui che era stato venduto, messo a prezzo dai figli d'Israele e li diedero per il campo del vasaio, come il Signore mi aveva ordinato". (Mt. 27, 1-10)

E in quei giorni Pietro, levatosi in mezzo ai fratelli - la moltitudine di persone riunite era di circa centoventi - disse: "Fratelli, bisognava che si adempisse la Scrittura che lo Spirito Santo predisse per bocca di Davide riguardo a Giuda, il quale fu guida a coloro che arrestarono Gesù, poiché era stato annoverato fra noi ed era a parte di questo ministero. Or dunque, egli si acquistò un potere col salario della iniquità e, caduto bocconi, si squarciò nel mezzo e si sparsero tutte le sue viscere.

Il fatto divenne noto a tutti quelli che abitano in Gerusalemme, tanto che quel potere fu chiamato nel loro linguaggio Aceldama, cioè potere di sangue. È scritto nel libro dei Salmi:

*Divenga la sua abitazione deserta,  
né ci sia chi abiti in essa  
e altri prenda il suo ufficio.*

(Atti 1,15 - 22)

Essenziali, come del resto per gli altri apostoli, sono le informazioni che il Nuovo Testamento ci dà su Giuda: nato nel villaggio di Qerioth, è figlio di Simone della tribù di Giuda; a questo si aggiunge che tutti i quattro vangeli nell'elencare i nomi degli apostoli lasciano per ultimo il nome di Giuda Iscariota, anticipando essere questi "colui che tradì Gesù". Assai più ricche sono le informazioni implicite che il nome della tribù evoca in chi possedeva un minimo di sapere biblico (l'enciclopedia dell'ascoltatore-lettore): l'Iscariota è l'unico tra gli apostoli ad appartenere alla gente prediletta, quella che discende da Giuda il patriarca e deputata al comando:

*Non sarà tolto lo scettro di Giuda  
né il bastone del comando di tra i suoi piedi  
finché non venga colui al quale appartiene  
e a Lui andrà l'obbedienza dei popoli.*

(Gen. 49,10)

Predestinata ad essere sempre la prima tribù, la gente di Giuda genera re e condottieri: a questa gente appartengono David e Giuda Maccabeo, l'ultimo re-guerriero, che conduce il popolo di Israele a vincere contro gli eserciti dei Gentili. Ma con questo primato la stirpe di Giuda porta fin dall'origine i segni

del tradimento, che sempre si manifestano come tradimento carnale: è con una sostituzione e una forma debole di incesto che Lia, madre di Giuda il patriarca, di notte, si pone nel letto di Giacobbe, sostituendosi alla sorella Rachele. È ancora un tradimento carnale quello compiuto dal figlio di Giuda, il quale viene meno al patto con Dio che gli imponeva di tramandare il seme che avrebbe generato il Redentore: “Ma Onan sapeva che quella posterità non sarebbe stata la sua e quando entrava dalla moglie di suo fratello disperdeva per terra per non dare posterità al fratello.” (Gen. 38,9). Onan “spreca” il seme, lo versa per non aver figli. Questo dispendio del seme rimanda alla scrittura, che potrà concludersi solo con il crimine di Giuda Iscariota e rinnovarsi con la dispersione delle viscere nel campo di Sangue.

Non è solo la genealogia, che il Vecchio Testamento delinea accompagnandola con i *topoi* romanzeschi del primato, dell’inganno, del dispendio e dell’infrazione del patto con Dio, a pesare sull’apostolo, ma anche l’Iscariota ha un nome che troppo l’avvicina al Nome vietato: Yadhvè = loderò Yahvè. Il N. P. già concorre a fare di questo personaggio un attore doppio, qualcuno insomma che per la sola dimenticanza di una lettera può divenire Dio, poiché nella grafia ebraica una sola lettera - la dàleth - distingue il nome di Giuda dalle quattro lettere magiche che non potevano essere né scritte né pronunciate. È solo per questa debole differenza che i due nomi si distinguono, a meno che una distrazione, un *lapsus calami*, la caduta di un margine - “dàleth” in aramaico significa “porta, soglia” - confonda Giuda con Dio. Ed è ancora la pratica scritturale a farsi carico della differenza, utilizzandola per risolvere l’esito infelice di qualche disattenzione, come avviene nell’ampio e approfondito dibattito talmudico intorno alle normative scritturali che proprio il tabù del N. P. imponeva; poiché se sacrilego era scrivere la parola vietata, ancor maggior profanazione sarebbe stata quella di cancellarla quando fosse stata scritta per errore. Il problema sarà risolto con l’aggiunta di una lettera, come consiglia il Talmud babilonese, riportando le opinioni di Rabbi Hisda e Rabbi Aha ben Jacob, i quali ritenevano che si dovesse inserire nella parola tabù una “dàleth”, trasformando, per evitare la cancellatura, “Dio” in “Giuda”<sup>7</sup>.

Questo nodo testuale che insiste sul Nome Proprio è poi il pregiudizio da cui si muove, o, se si vuole, a cui perviene un’analisi narratologica del corpus evangelico della Passione, che qui s’intende sviluppare al fine di rintracciare alcune regole di produzione del testo stesso. Se la prima difficoltà che un’indagine di questo tipo propone è quella della segmentazione del corpus narrativo, converrà qui fidarsi della superficie testuale ed osservare che la divisione offerta dalla localizzazione spaziale delle azioni è abbastanza netta e

<sup>7</sup> Traggio queste informazioni talmudiche da F. Fabbrini, *Giuda il prediletto*, Vicenza, La Locusta, 1965.

potente da definire le funzioni narrative: nel Sinedrio Giuda stringe il patto con i sacerdoti; a tavola, durante l'ultima cena, il traditore è svelato; nell'orto dei Getsemani Giuda compie il proprio tradimento indicando Gesù; nel Campo di Sangue s'impicca. Stabilito nel Sinedrio il patto con i Sacerdoti il programma narrativo<sup>8</sup> dell'apostolo traditore è opposto e complementare a quello di Gesù: la prova *qualificante* dell'anti-eroe si compie durante l'ultima cena, dove il suo ruolo è svelato - solo in Luca gli apostoli rimangono incerti sull'identità del traditore (Luca 22-23, 21-23) -; è un gesto della mano che intinge nel piatto nello stesso momento di Gesù che funziona da segno rivelatore. Il bacio all'orto dei Getsemani (comune ai tre Vangeli sinottici) o il gesto di condurre le guardie dove Gesù si trovava (Giovanni 18, 2-7) costituiscono la prova *principale*, mentre il suicidio al Campo di Sangue è definibile come la prova *glorificante*.

Non è tuttavia l'intero algoritmo narrativo e la sua dimensione pragmatica che qui interessa, quanto invece fermare l'attenzione sull'asse cognitiva, cercando di descrivere le modalità testuali che organizzano la funzione del "far-sapere" e così rilevare lo statuto che il testo stesso conferisce a coloro che sono chiamati a conoscere e trasmettere il sapere. Basti qui sottolineare come nelle tre prove del programma narrativo di Giuda si manifesti una concomitanza tra localizzazione delle azioni (spazializzazione pragmatica) e una spazializzazione cognitiva, lessicalizzata mediante la rappresentazione del contatto fisico tra gli attanti: le mani di Gesù e Giuda si *toccano*, mentre entrambi intingono il boccone nello stesso piatto, nell'orto dei Getsemani è ancora un contatto corporeo, il *bacio*, che l'Iscriota utilizza per indicare ai soldati il Nazareno; nella prova glorificante il programma narrativo dell'apostolo si conclude con il *corpo appeso* all'albero, mentre alla croce è appeso il corpo del Cristo: se la disgiunzione, nello spazio reale, allontana i due corpi, il racconto li riavvicina nello spazio simbolico, dove sono rappresentati nel doppio dell'immagine speculare, sicchè, nell'evolversi della Passione, si passa dalla contiguità dei due corpi alla finale similarità della rappresentazione. È proprio questa corporeità della interazione che induce l'etnologo M. Jousse a parlare di "mimodrammi", quando trova nel testo evangelico il corpus privilegiato per verificare la sua "antropologia del gesto"<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Per gli ambiti concettuali della narratologia, e in particolare per le nozioni di "dimensione pragmatica e cognitiva", "spazializzazione" "attante e attore" vedi A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1979, trad. it. a cura di P. Fabbri, *Semiotica, Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, Usher, 1986. Vedi anche "Sémiotique narrative: récits bibliques", "Langages", n. 22, 1971; assai solido con lo stile della mia lettura biblica trovo il libro di P. Calefato (a cura di), *Scrittura sacra, scrittura profana*, Bari, Adriatica, 1987.

<sup>9</sup> M. Jousse, *La manducation de la parole*, Paris, Gallimard, 1976; si tratta di una edizione postuma di saggi scritti intorno al 1950.

L'esplicita intenzione degli Evangelii di raccontarti la vita di Cristo perchè tu "riconosca la certezza degli insegnamenti che hai ricevuto" (Luca 1,4) e i dispositivi di legittimazione dei narratori già da soli conducono il narratologo a considerare privilegiate le modalità del conoscere e della trasmissione del sapere per come vengono organizzate all'interno del testo stesso, tanto da poter pervenire a cogliere quei luoghi in cui questo parla del processo che lo genera e in cui mette in scena i propri protocolli di produzione e di ricezione (ascolto, lettura). L'istanza dell'enunciazione, in cui sono situati i soggetti del sapere, fa recitare ruoli complementari ad attori che nel racconto hanno funzioni attanziali del tutto diverse: è il caso dei Sacerdoti, di Giuda, di Pietro e delle pie donne. Analoga è la loro attorializzazione cognitiva, che pare definibile soprattutto per il fatto che nessuno partecipa ad una trasformazione dal non-sapere al sapere e che tutti conoscono il Libro e le profezie che legittimano la parola di Gesù e la promessa di resurrezione, né alcuno di loro è interessato ad una trasformazione da un sapere erroneo ad un sapere corretto. È invece la modalità del "volere" - il desiderio di sapere - che distingue tre diversi statuti: i Sacerdoti desiderano non sapere; Giuda vuole mostrare il sapere, tantoché svela il segreto; Pietro e le donne dimenticano di sapere.

Quest'ultima modalità, che è quella vincente ovvero "felice" per una teoria comunicazionale, dà forma alla trasformazione dal ruolo dell'ascoltatore (quelli che hanno ascoltato la parola del Rabbi) a quello di narratore: è proprio sulla menzogna di Pietro e sulla dimenticanza delle donne che una analisi semiotica potrà rilevare i dispositivi di una logica del *riconoscimento* e della *conversione*. Almeno su questa linea si muove un saggio di G. Bucher<sup>10</sup>, teso a cogliere parallelismi e differenze delle istanze cognitive di Pietro e delle donne: ancor prima di rinnegare Gesù, Pietro, che va nel Sinedrio per curiosità, per vedere come va a finire (Mt. 26,58) - e pure questo è un luogo di metatestualità, dove una teoria di lettura prevede e designa un lettore, che, per curiosità, perviene alla fine del racconto - dimentica le parole di Gesù, in cui il rinnegamento era predetto. È allora che lo rinnega per tre volte, aggiungendo infine al misconoscimento la bestemmia; solo il canto del gallo lo libera dalla amnesia e riporta alla coscienza ciò che era stato rimosso. Ad attivare la trasformazione narrativa dell'"atto mancato" e consapevolezza della "distrazione" sarà la materialità di un significante: il canto del gallo. Questa fonetizzazione della lettera oscilla tra oralità e scrittura come il corpo dell'impiccato: da una parte carica di colpe l'oralità inaugurando quel processo, che secondo J. Derrida, costituisce uno degli aspetti caratteristici del funzionamento metafisico del segno proprio ad ogni cultura logocentrica, dall'altra, nella sua fisicità e per il suo rimando all'atto mancato, "il canto del gallo" non

<sup>10</sup> G. Bucher, *La logique de la reconnaissance dans le texte évangélique*, "Documents de travail", n. 43, Urbino, C. I. S. L., 1975.

attinge a nessun significato pre-esistente, dichiara di essere “traccia” e di giocare fino in fondo il suo ruolo di passaggio tra “scrittura” e “differenza”. Tantoché al segnale che gli fa prender coscienza della menzogna e della dimenticanza Pietro piange, non potendo a sua volta che rispondere con una traccia corporea.

Anche le pie donne, quando si recano al sepolcro per imbalsamare il cadavere, dimentiche della promessa che Gesù aveva fatto sulla propria resurrezione, divengono attori di un misconoscimento. Ancora una volta è un atto mancato - dimenticanza della parola - che apre al narratore evangelico la possibilità di omettere l'evento cruciale di tutto il racconto. Della resurrezione non c'è rappresentazione; solo la tomba vuota - a cui si accede per dimenticanza - resta l'unica traccia della mancanza del corpo e del buco narrativo: segno dell'assenza oppure assenza del segno, luogo di lettura e di ermeneutica, di un lavoro narrativo teso a ritrovare la memoria - oggetto valore dell'istanza enunciativa - di ciò ch'era stato annunciato: “È risorto, come aveva detto. Venite a vedere il luogo dove era stato posto”. (Matteo 28, 6).

Prima la menzogna ora l'occultamento del corpo - per mancanza, per sottrazione - introduce all'epifania del significante (foné, traccia) che annuncia sia a Pietro che alle donne il riconoscimento della predizione. L'atto mancato, il lapsus, la faglia, il vuoto semantico paiono indispensabili perché la traccia della dimenticanza produca senso, sempre per spostamenti - *clina-men* - di corpi e di lettere, tanto da sottrarsi alla verità istituita dal Logos e dalla parola detta. Nell'economia cognitiva della Passione bisogna che un lavoro incessante di traduzione del solo significante - *panglossia* - anticipi il segno e sia condizione perché questo possa pervenire alla *differenza*, intesa come differenza della parola da se stessa, del testo da se stesso. La conversione sarà pertanto l'esito di una distrazione dalla parola di Dio: una perversione del significante.

All'opposto il programma cognitivo di Giuda non ammette distrazioni, a questi non è concesso lapsus: l'Iscriota non misconosce Gesù, che anzi il tradimento consiste proprio nel *rivelarlo*, nel mostrare un supposto segreto. La rivelazione di Giuda non ha pertanto bisogno di nessun segnale (il canto del gallo, la tomba vuota) che gli ricordi la parola detta, di cui è tanto in possesso da poterla vendere per trenta denari (cfr. nota 4). Non più un segnale, ma il simbolo per eccellenza: la rivelazione del senso dipende qui da un indennizzo. La circolazione del denaro colloca Giuda dalla parte della scrittura, di un segno scritto, fatale come i trenta denari, che alla fine del racconto serviranno a comprare il campo di Sangue. Ed è ancora la scrittura che lo condanna all'impiccagione, in quanto “la traccia, il marchio di necessità della scrittura è impossibile o difficile da cancellare finché un movimento

non spezzi il filo e non spinga al gesto suicida o a volte anche all'assassinio"<sup>11</sup>. Impiccandosi l'apostolo chiude il proprio corpo alla voce e solo il suo corpo rimane in aria ad essiccarsi: così parrebbe concludersi l'oralità dell'Ultima cena e del bacio rivelatore.

Il "voler mostrare" Dio è inoltre il tratto pertinente dell'enunciazione mistica, in cui la modalità del "valore" stringe i contratti comunicazionali attraverso un performativo la cui posta è la cancellazione di ogni valenza referenziale del linguaggio. Vale infatti per Giuda quanto De Certeau scrive per il soggetto del discorso mistico: "L'io mistico si dà attraverso il dimenticarsi: la perdita dell'identità, nell'oblio del nome, degli oggetti e del destinatario, sarebbe la forma *a priori* dell'"io". Il puro volere, o intenzione, introduce nella mente e nel linguaggio una vacanza di contenuti determinati. Vi si traccia con un bianco l'"io", un posto vuoto ... Vi si può riconoscere il buco che il volere produce nel linguaggio attraversandolo ..."<sup>12</sup>

Ma nel racconto della Passione né il suicidio né il buco del linguaggio si esauriscono: l'economia del sistema simbolico non ammette restituzione di denari né chiusura del corpo, che viene assunto nell'organizzazione di un corpo nuovo (della Nuova Scrittura) del tutto eversivo nei confronti della Torah. Il corpo della Nuova Scrittura si fonda sulla non-separazione, ricercando il contatto con gli impuri e i lebbrosi, organizzandosi in una mappa scritturale i cui geroglifici sono i tumori della pelle, la lesione dell'involucro garante dell'integrità, le piaghe e le stigmate che l'immagine dell'Altro disegna, con una carezza sulla superficie. Cristo si abbandona alle lacrime della peccatrice pentita (Luca 7, 38) sommerso dalla sovrabbondanza delle tracce del corpo: lacrime, capelli, baci, unguenti si disperdono in un flusso interiore dove debole è il discrimine tra peccato e amore. L'opposizione tra dentro e fuori, che sostituisce la complessa tassonomia del Vecchio Testamento organizzata a separare il puro dall'impuro, ha tuttavia margini insicuri e vacillanti: la porta (dálèth) rimane socchiusa. Si apre sempre una scappatoia (tra l'entrare ed uscire) che permette di delineare uno spazio, divino o nietzschiano, in cui il medesimo gesto, quello di soggetto atopico, incarna la parola e assume la corporeità a parola. Così il narratore deve immaginare che il corpo di Giuda si apra, e la pelle si rompa per la necessaria fusione di interno ed esterno: vengono così, nel campo di Sangue, disseminate le viscere (i resti del racconto), e, in questo fantasma di parto, si sovrappongono i bordi (e + e -; nè+ nè -) tanto che non è più possibile discernere tra l'atto dell'incorporare e quello dell'introyettare<sup>13</sup>, tra oralità e scrittura, tra peccato e amore.

<sup>11</sup> P. Mathis, *I percorsi del suicidio*, Milano, Sugarco, 1979, p. 263.

<sup>12</sup> M. de Certeau, *La Fable mystique*, 1982, trad. ital., *Fabula mistica*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 245.

<sup>13</sup> Cfr. G. Haddad, *Manger le livre*, Paris, Grasset, 1984; C. Gandelman, *Logos e ingestione "Mangiare il libro"* in P. Calefato, *op. cit.*, pp. 61-77.

Non sfugge alla polifonia della Commedia la connotazione scritturale del traditore, immerso, a capo all'ingiù, nella bocca di Lucifero:

Da ogni bocca dirompea coi denti  
un peccatore a guisa di maciulla  
sì che tre ne faceva così dolenti.  
A quel dinanzi il mordere era nulla  
verso il graffiare, ché talvolta la schiena  
rimanea della pelle tutta brulla.

(Inferno, vv. 55-60)

Non basta che l'oralità del demone ingoi e incorpori l'oralità di Giuda, né che il corpo sia maciullato; affinché quel che resta *fuori* non abbia a comunicare per tracce, geroglifici e stigmati, Lucifero, con ossessione e possessione, deve cancellare l'unico supporto che avrebbe potuto accogliere il messaggio: la pelle. Il corpo del Giuda dantesco - Giuda Escorciato - rappresenta lo sforzo inane di una separazione tra fuori e dentro ad eliminare l'area ambigua in cui corpo e mondo si confondono.

La medesima indecidibilità investe il linguaggio, almeno per quelle regole metatestuali che il racconto della Passione propone per la propria lettura e trasmissione. L'unico contratto cognitivo che ha successo è quello indicato dal percorso di Pietro e delle donne: solo attraverso la dimenticanza e la distrazione dal già detto, da un significato pre-esistente, si perviene al riconoscimento della parola e alla conversione. La distrazione instaura una differenza e un differimento tra parola detta e riconoscimento della parola, che solo una perdita - la caduta di un segno o di una lettera - riesce ad assumere. Al contrario è la continuità che caratterizza la rivelazione, e se il racconto può ammettere una perdita è per compensarla immediatamente con un indennizzo (i trenta denari); l'eccesso di continuità tuttavia non riempie il programma narrativo dell'Isariota, che, anzi, può sfuggire ai dispositivi di coerenza ed ai rapporti causa-effetto proprio perché inaugurato dal performativo "voglio" (voler mostrare e rivelare il sapere) capace di scompaginare la semantica delle azioni: non esistono infatti forti motivazioni per il tradimento, ché del tutto esigua è la somma ricevuta, ed inoltre mal si capisce perché i sacerdoti abbiano dovuto pagare chi indicasse loro un uomo da tutti conosciuto. Ma è proprio nella vacanza della logica narrativa che il discorso si sottrae alla precaria oralità di Pietro, per insistere sulla dispersione di una scrittura, che commuta la distrazione con un sistema di differenze, giochi di scarto, aperture di spazi, tanto da fare di ogni lettura un lavoro prolungato, lasciato e ripreso per fissare sul testo ciò che vi manca: i resti del corpo e le lettere, resti della scrittura, si coagulano all'inizio del Libro e anagrammano il N.P., senza sigillarlo. Quel che nelle versioni di Giuda rimane implicito sarà poi manife-

stato con piena consapevolezza, da un mistico tedesco del XVII secolo (Angelus Silesius), il quale colloca nel gioco del significante tutte le possibili rifrazioni del soggetto dell'enunciazione ("Dio" e "io"), identificando "il segno grafico del separato (Jah o Jahvé) con l'illimitato dell'*io*. Esattamente e solo al posto del N. P. (un Nome che allontana ogni essere), installa l'espropriazione (mediante un assenso a tutto). Il medesimo fonema (Ja) fa coincidere frattura e apertura, *Non nome* dell'Altro e *Si* del volere, separazione assoluta e accettazione infinita ..."<sup>14</sup>

Il dispositivo cognitivo del racconto della Passione organizza pertanto una serie di regole di lettura che impongono una spirale di paradossi: la prima modalità indica che la parola sarà riconosciuta solo attraverso la dolcezza della distrazione e la libertà della dimenticanza (Pietro e le donne), né potrà sortire effetto l'eccesso di consapevolezza e di volontà di Giuda. Ma è proprio questo percorso di lettura - invero una mis-lettura - che impone al lettore una seconda modalità, dove viene privilegiato un geroglifico testuale tracciato mediante un lapsus che insiste sul corpo della lettera e ferma l'attenzione sul N. P.: facendo scivolare la lettera non rimane che leggere "Yahvé" dove è scritto "Giuda". La caduta della *dáleth* provoca così un processo di rifrazioni e un possibile sdoppiamento del Dio monoteista che genera una nuova versione del romanzo di Giuda non prevista dal teologo di Borges: una perversione inscritta nel dispendio senza limiti e riserve del significante.

Se il lettore segue il progetto meta- testuale di Pietro e delle donne non può non pervenire a Giuda, ma il progetto di Giuda nega la distrazione dal Logos: l'apostolo traditore nega insomma, ancor prima di se stesso, il racconto orale che lo produce, cercando le garanzie per la propria esistenza, in quanto segno, nella scrittura. Ma più nessuno - se l'economia vincente è quella della distrazione - può garantire il numero delle lettere necessario per scrivere il Libro a partire dalle lettere del nome di Dio. Il nome di Giuda si offre così come incipit di una nuova scrittura, organizzata non dalla combinatoria delle lettere e delle cifre, ma dalla loro libera e imprevedibile caduta, e pertanto del tutto differente dal Libro della sinagoga il cui corpo tipografico non ammetteva perdite, come magistralmente racconta Feuchtwanger: "Seicentoquarantasettemilatrecentonovanta lettere comprendeva quel libro; e quelle lettere sono state contate, pesate, esaminate e riconosciute a una a una. Ogni lettera era stata pagata con la vita; per ognuna di esse migliaia di uomini si erano lasciati martoriare. Il Libro dunque apparteneva esclusivamente ad essi, e nelle loro sinagoghe, nei giorni delle feste più solenni, tutti, grandi e piccoli, potenti e oppressi, riconoscevano ad alta voce: Nulla abbiamo, all'infuori del Libro"<sup>15</sup>

<sup>14</sup> M. de Certeau, *op. cit.*, p. 246.

<sup>15</sup> L. Feuchtwanger, *Suss l'ebreo*, Milano, Dall'Oglio, 1956, p. 202.

Non è a questo libro che rimanda la nuova scrittura - quella che prende l'avvio dal corpo e dal nome di Giuda -, ma semmai al Libriccino dell'Apocalisse, che "fa senso" solo ad una lettura doppia, della bocca e delle viscere, ora dolce ora amara. La *dáleth* è barra precaria e instabile, scivola per *clinamen*, e sottraendosi aggiunge qualcosa ad ogni nuova lettura.