



## ICONE DELLA FELLONIA. IL TRADIMENTO DELLE TRADUZIONI

FAUSTO PELLECCIA

Nell'immaginario occidentale, Giuda Iscariota rappresenta l'archetipo dal quale si diparte una multiforme genealogia del tradimento e delle sue implicazioni. Nelle molteplici interpretazioni circa le ragioni del bacio di Giuda, due sono le questioni dirimenti che la tradizione teologica e filosofica del cristianesimo ha dovuto affrontare. La prima concerne la necessità del tradimento nell'economia cristiana della salvezza – un tema che da ultimo incrocia l'indagine di Hannah Arendt sulla 'banalità' del male come automatismo funzionale ai dispositivi inconsci della volontà (1966); la seconda rinvia al problema etico della responsabilità e sollecita una rivisitazione dell'eredità greca sulla predestinazione e sul fato. Infatti, per stabilire il monoteismo, la Chiesa dei primi secoli<sup>1</sup> ha dovuto rigettare la rappresentazione su cui poggiavano le credenze fondamentali della civiltà antica (divinità destinali, le Parche, congiunture astrali, oracoli ecc.) La proscrizione patristica del destino ha indotto il cristianesimo a ripensare da cima a fondo la questione del libero arbitrio e della responsabilità in rapporto al male. Il tradimento di Giuda, tanto quanto il suo suicidio, ha prodotto una dislocazione delle frontiere del bene e del male, di ciò che è permesso o vietato, del pentimento e del rimorso, tracciate nell'etica classica.

Tuttavia, piuttosto che esplorare direttamente il fondo abissale delle questioni metafisiche e teologiche connesse al rapporto tra libero arbitrio, responsabilità individuale ed economia divina della salvezza, converrà osservarle di sbieco, con uno sguardo obliquo, scegliendo come punto di vista la superficie ondulata della lingua delle traduzioni che, del tradimento archetipico di Giuda, furono non solo i tradizionali veicoli, quanto soprattutto complici e coautori. Quasi che le

<sup>1</sup> Cfr. Jean Danielou, *La Chiesa dei primi tempi. Dalle origini alla fine del III secolo*, tr. it. A. Milanoli Berti, ed. Lindau, Milano, 2017.

traduzioni lascino sempre trasparire la direzione paronimica *traduttore-traditore*, divulgata da Joachim du Bellay nella sua *Défense et illustration de la langue française* (1549): “Ma che dirò di certuni, più degni di essere chiamati traditori che traduttori? Visto che essi tradiscono coloro che intendono tradurre”<sup>2</sup>

### 1. *Nomen omen*: il presagio del tradimento

«Allora lo consegnò loro perché fosse crocifisso. Essi presero Gesù ed egli, portando la croce, si avviò verso il luogo detto del Cranio, in ebraico Gòlgota, dove lo crocifissero e con lui altri due, uno da una parte e uno dall'altra, e Gesù in mezzo.» (Gv, 19, 16-18).

Questo è l'episodio culminante del racconto della Passione il cui punto di origine viene abitualmente designato come il tradimento di Giuda durante l'Ultima Cena di Cristo con i suoi discepoli:

“Dette queste cose, Gesù fu profondamente turbato e dichiarò: «In verità, in verità io vi dico: uno di voi mi tradirà».

<sup>22</sup>I discepoli si guardavano l'un l'altro, non sapendo bene di chi parlasse. <sup>23</sup>Ora uno dei discepoli, quello che Gesù amava, si trovava a tavola al fianco di Gesù. <sup>24</sup>Simon Pietro gli fece cenno di informarsi chi fosse quello di cui parlava. <sup>25</sup>Ed egli, chinandosi sul petto di Gesù, gli disse: «Signore, chi è?». Rispose Gesù: «È colui per il quale intingerò il boccone e glielo darò». E, intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda, figlio di Simone Iscariota. Allora, dopo il boccone, Satana entrò in lui. Gli disse dunque Gesù: «Quello che vuoi fare, fallo presto». Nessuno dei commensali capì perché gli avesse detto questo; <sup>29</sup>alcuni infatti pensavano che, poiché Giuda teneva la cassa, Gesù gli avesse detto: «Compra quello che ci occorre per la festa», oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri. <sup>30</sup>Egli, preso il boccone, subito uscì. Ed era notte” (Gv, 13, 21-30)

La scena successiva ritrae Gesù nel giardino del Getsemani:

“Mentre parlava ancora, ecco arrivare Giuda, uno dei Dodici, e con lui una gran folla con spade e bastoni, mandata dai sommi sacerdoti e dagli anziani del popolo. Il traditore aveva dato loro questo segnale dicendo: «Quello che bacerò, è lui; arrestatelo!». E subito si avvicinò a Gesù e disse: «Salve, Rabbi!». E lo baciò. E Gesù gli disse: «Amico, per

2 Cfr. Balmas E., Valeri D., *La Letteratura nell'età del Rinascimento in Francia*, Sansoni Accademia, 1968, p. 361.

questo sei qui!». Allora si fecero avanti e misero le mani addosso a Gesù e lo arrestarono.” (Mt, 26, 48-51)

Giuda Iscariota è l'ultimo dei dodici discepoli nominato da Gesù nel racconto che ne fanno i Vangeli sinottici: la prima menzione si trova infatti nella lista dei dodici (Mc, 3, 13-19; Mt 10,1-4; Lc 6, 12-16). Nel vangelo di Luca, il suo nome è accompagnato dalla precisazione che “divenne un traditore”. Sull'origine del suo nome esistono due versioni: la prima, la più convenzionale, presenta Giuda come l'uomo di Qerriyyot (*Ish-Qerriyyot*), piccola località della Giudea: il prefisso *Ish* evidenzia il ruolo sociale dell'uomo (sindaco o segretario generale della città): Giuda è quindi l'unico giudeo tra i dodici discepoli, in quanto i restanti undici erano originari della Galilea. Questa versione ha la sua fonte in S.Girolamo che precisa che Giuda l'Iscariota – così chiamato per distinguerlo dall'altro Giuda dei dodici, figlio di Giacomo, secondo Luca – “deriva il suo nome dal borgo nel quale è nato, presso la tribù di *Issachare*, sicché è nato in qualche maniera con il presagio della sua condanna. *Issachar*, infatti, significa “salario” a indicare la remunerazione del tradimento.

L'altra versione si fonda sul latino ‘*sicarius*’, cioè “portatore di pugnali”. « Sicario » era uno dei nomi dati agli zeloti (*Qiniim* in ebreo, da *qina*, “geloso”), costruito sulla radice *Qyn*, Caino), setta di giudei fondamentalisti che lottavano con le armi contro il potere romano. Giuda, prima di unirsi al Cristo, avrebbe dunque fatto parte di un gruppo di zeloti: questa etimologia permetterebbe quindi di rendere conto della volontà degli evangelisti di inscrivere il gesto di Giuda nella discendenza del primo fratricidio e del primo tradimento, quello di Caino.

I primi scritti del Nuovo Testamento, le lettere di Paolo, sembrano ignorare del tutto il tradimento di Giuda. Nella prima lettera ai *Tessalonicesi*, Paolo scrive che Gesù resuscitato è stato visto dai dodici apostoli. Marco, il primo degli evangelisti (70 d.C.) offre un semplice schizzo della storia del tradimento di Giuda che sarà narrata con maggiori dettagli da Matteo e Luca (80-90 d.C.). Bisogna attendere il Vangelo di Giovanni per cogliere in Giuda i tratti di un uomo avido che sottrae il denaro della comunità del quale gli era stata affidata la gestione. Giuda è l'unica figura repellente nei Vangeli, non soltanto per il suo tradimento, ma anche per la sua morte vergognosa mediante suicidio. In effetti, la sola persona che si suicida nell'Antico Testamento è Ahitofel, antico consigliere di David, che tradisce per raggiungere il campo di Absalom, figlio di David, che voleva usurpare il trono del padre. Installato sul trono, Absa-

lom chiese consiglio ma non ascoltò Ahitofel, che deluso per non essere stato ascoltato dal suo re e sapendo che il colpo di stato era ormai votato allo fallimento, si impiccò.

Lungo la tradizione secolare del cristianesimo, tra Giuda e Giudeo si è stabilita una relazione etimologica che ha l'apparenza di una paronimia per nulla accidentale, sottesa allo slittamento tra *traduttore* e *traditore*. Del resto il nome di persona e la Giudea derivano dalla stessa radice, *Yehuda*, che sembra legittimare lo spostamento semantico dal tradimento di un uomo ad un popolo di traditori e di infedeli. Anche S. Agostino si compiace di accostare *Iudas* a *Iudaeus*, opponendo l'apostasia di Simone Pietro, "la roccia", al giudeo traditore. Alla paronomasia evangelica dell'uomo-roccia corrisponde l'equazione, che percorre la tradizione cristiana, grazie alla quale *Iudas* diviene la contropartita teologica di *Iudaeus*. Tra i due termini ha luogo un tragico scambio: *Iudaeus* fa di *Iudas* un nome comune, conferendogli un carattere generale e collettivo.

Il nome di Giuda Iscariota, elevato a paradigma del tradimento, attesta il caso esemplare di una traduzione violenta che intende trasferire, trasgredendo ogni regola e ad ogni costo, il nome proprio di colui che diventò un traditore, in un nome comune, coniato per antonomasia. Sta in questo slittamento semantico la prima connessione della pratica della traduzione con il tradimento. Toccherà poi a S. Girolamo, il santo patrono dei traduttori, di fornire l'esempio degli usi di questo tropo retorico, parlando del suo ex-amico traduttore, Rufino, come di un Giuda (*Ep.*,84,8).

Il nome stesso di Giuda compare per la prima volta nella *Genesi* (29,35), allorché la moglie di Giacobbe, incinta per la quarta volta, pronuncia un voto: "Questa volta, renderò merito (odé) a Yahvé; per questo, lo chiamò Giuda". Più avanti, nel § 49,8, si legge: "Giuda, i tuoi fratelli ti loderanno". Secondo l'etimologia popolare, vi sarebbe un nesso tra la lode a Dio e il nome stesso del traditore: tradimento compiuto *ad maiorem gloriam Dei*. Il nome, in ogni caso, contiene un presagio (nomen omen): Giuda è nato per lodare tanto quanto Iscariota, secondo una certa etimologia, sarebbe nato per tradire. Giuda infatti è il nome di uno dei dodici figli di Giacobbe (colui che consigliò di vendere Giuseppe piuttosto che ucciderlo, come racconterà Thomas Mann<sup>3</sup>) e per questo appartiene alla stessa discendenza di Gesù. Egli è, tra i do-

3 Cfr. Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, tr.it. B. Arzeni, Mondadori, Milano, 2006

dici apostoli, l'unico giudeo. Luca, nel suo vangelo, nomina anche un altro Giuda, figlio di Giacomo, che cirrisponde al Giuda Lebbeo in Matteo e al Giuda Taddeo in Marco.

Per evitare ogni 'contaminazione', si è consolidata l'abitudine di singolarizzare il personaggio, distinguendolo dal casato di Giuda, di David e di altri: il Giuda "traditore" sarà contraddistinto dall'aggiunta di una *s* che rimanda al suicidio.

Per di più, l'appellativo di Iscariota, aggiunto alla forma greca del nome giudaico, ha giustificato innumerevoli espedienti polemici, il cui marchio è conservato in tutte le traduzioni. Nessun esegeta ha creduto di dover ricorrere all'unico espediente che potrebbe valere in una traduzione laica, il *non possumus*: l'impossibilità di tradurre una parola che non esiste. Se, infatti, "Iscariota" è un toponimo, come sembrano credere molti traduttori, bisogna tuttavia aggiungere che non esiste alcuna città, in Galilea o altrove, che abbia tale nome. Alcuni esegeti hanno letto in quel toponimo una variante di Gerico, senza addurre tuttavia alcuna prova. Sembra, dunque, che la memoria del luogo di origine di Giuda si sia subito persa, immediatamente sostituita dalle creazioni del demone dell'assonanza che autorizzassero comunque la designazione di una città con questo nome, attraverso slittamenti successivi: *Kariot/Keriot*, *ish Keriyoth*, *Iscariwthsm* identificabili con le rovine di *el-Karjeten* a sud dell'Hebron, lungo la dorsale dei monti della Giudea.

Questo è l'espedito seguito da S. Girolamo, che pure sembra poco convinto della sua legittimità, quando precisa che Giuda Iscariota "derivò il suo nome sia dal borgo nel quale è nato, sia dalla tribù di Issachar, sicché è nato in qualche maniera sotto il presagio della sua condanna. Infatti, Issachar significa 'salario' per indicare il compenso del traditore" (*Commentarium in Matthaeum*, 10,4). Per risolvere il problema, l'esegeta, sostituendosi al traduttore, propone due soluzioni: la prima consiste nell'immaginare un'origine armena: "Iscarioth" deriverebbe dall'aramaico *sagar/sakar*, traduzione dal greco *paradidonai* dei Settanta, "consegnare". Giuda diventa quindi "colui che doveva consegnarlo"<sup>4</sup> e questo soprannome, ricevuto appena dopo la Pasqua, si sarebbe imposto nella sua forma aramaica, tradotta in greco con *o kai paredoken auton*. La tradizione cristiana, peraltro, vuole che il significato di "tradire" (*paradidonai*) venga dislocato ai margini dell'area semantica delle forme verbali:

4 Cfr. W. Klassen, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?*, Londres, SCM Press, 1996, pp.186-187. Nella sua *Kirchliche Dogmatik* (II/2) anche Barth si diffonde su questo verbo fino a farne il nodo della sua condanna di Giuda.

altrove il termine sta per “trasferire”, “trasmettere” “consegnare”, in una polisemia che si sovrappone largamente a quella del tradurre nelle diverse lingue neolatine. Per questo, il termine va tradotto in maniera differente a seconda che ci si riferisca a Giuda o a Gesù, con un procedimento nel quale la traduzione presuppone comunque l’esegesi.

Secondo un’altra ipotesi, già menzionata, Iscariota sarebbe una forma semitizzata di *sicarius*, con una *i* posta dinanzi al nome per produrre l’effetto (illusorio) di una forma semitica. Un traditore predestinato da tutta l’eternità o uno zelota? In questo caso, il nome di Giuda designerebbe una funzione necessaria – un tradimento necessario- che sarebbe stato assunto in seguito come nome proprio, e quindi identificato in un personaggio. Come Tertulliano ebbe a dire a proposito della parola “cristiano”, non si tratta del nome di un crimine, ma del crimine di un nome: criminalizzazione attraverso una denominazione. La posterità si è comportata analogamente con Giuda, che non è il nome di un traditore, quanto piuttosto il tradimento (trasposizione) di un nome, che sta all’origine di una catena di paradossali incongruenze e di ripercussioni inattese.

## 2. Il tradimento di un tradimento

Poiché Giuda Iscariota rappresenta nella tradizione occidentale il tradimento per antonomasia, il suo nome è stato presto inserito in una costellazione metaforica, entro la quale figura la paronomasia classica “traditore/traduttore”, che legge nella traduzione un inevitabile tradimento. Più recentemente, Roman Jakobson nel suo celebre saggio dal titolo *Aspetti linguistici della traduzione* (nei *Saggi di linguistica generale*) – che, per ironia della sorte, pare sia stato vittima di una cattiva traduzione in italiano<sup>5</sup> – suggerisce la formulazione di un’ulteriore paronomasia che accosta e assimila *traditore* e *tradizione*. In questo senso, raddoppiando le paronomasie, bisognerebbe chiedersi come e a qual fine il traduttore adempia alla funzione di primordiale traditore della tradizione a cui appartiene, e se la tradizione in generale, per il suo preteso configurarsi come *corpus* dottrinario omogeneo, non meriti, nell’atto stesso del suo tramandamento, di essere violata e tradita.

La paronomasia in questione, tuttavia, nel suo conio originario che si suole attribuire a Joachim du Bellay<sup>6</sup>, il traduttore

5 Cfr. Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino, 1994.

6 Sembra che il primo a tracciare la famigerata equivalenza fra tra-

tradisce molto più di quanto non traduca: dissipa verità sacre, divulgandole e, perciò, “getta le perle ai porci”. Secondo la tradizione cristiana, a partire da Tertulliano, un “traditore” è uno spergiuro, un apostata, che consegna i testi sacri ai pagani e ai miscredenti, come Giuda che ha consegnato Gesù ai pagani e ai miscredenti per essere giustiziato, così come i traduttori hanno sempre tradito i segreti per i custodi del Tempio<sup>7</sup>.

Nella cosiddetta *Lettera di Aristeo* (II sec. a.C) che contiene la leggenda della gestazione della Bibbia greca dei Settanta, si racconta che i traduttori che avrebbero voluto tradurre la Bibbia prima dei Settanta furono colpiti da follia. Al re che si meraviglia del fatto che la Bibbia non sia stata tradotta pri-

---

uttori e traditori sia stato, nel 1549, Joachim du Bellay, nella sua *Déffense et illustration de la langue française*, ove si accenna ai “mauvais traducteurs... vrayement mieux dignes d'estre appellés traditeurs que traducteurs”.

<sup>7</sup> All'origine del dibattito sulla traducibilità interlinguistica degli enunciati in epoca moderna, si situa la controversia che vide fronteggiarsi a Port-Royal le tesi di Blaise Pascal e di Martin Barcos, contro quelle di Antoine Le Maistre de Saci, traduttore della Bibbia, le cui regole di traduzione riprendono l'impostazione logico-trascendentale della traducibilità, delineata da Antonin Arnaud e Pierre Nicole (cfr. *Grammatica e Logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Ubaldini, Roma, 1969). Secondo quest'ultima infatti, la traducibilità interlinguistica di un enunciato è resa possibile dalla arbitrarietà del segno: arbitraria è l'unione di un'idea con un certo suono determinato; ma l'idea stessa non è arbitraria. Anche se le lingue ritagliano differentemente la sostanza del contenuto (il pensiero), quest'ultima, sempre e ovunque, seleziona e articola l'esperienza del mondo secondo categorie logiche o psicologiche universali. La singolarità del testo biblico, tuttavia, costituisce un'eccezione rispetto a tale assunto trascendentale, per tre caratteri salienti: a) la Bibbia rappresenta il paradigma onto-teo-logico del testo, presentandosi come il Libro per antonomasia; b) la Bibbia è costitutivamente il deposito della Verità, perché in essa è trascritta la parola che Dio rivolge all'uomo; c) Per tale Libro la condizione trascendentale della traduzione, delineata da Arnaud e Nicole non può applicarsi, giacché la pretesa di determinare logicamente il funzionamento del pensiero di Dio è intrinsecamente profanatrice. Si deve pertanto presupporre una scissione incolmabile tra il linguaggio concettualmente traducibile della scienza, che funge da norma della traducibilità in generale, e la Sacra Scrittura. Scissione che va in parallelo con la distinzione tra Autore (Dio) e scrittore teo-logico (i profeti, gli apostoli). Teo-logia è il logos di Dio depositato nel Libro che funge da paradigma di tutti i saperi della Scrittura. Soprattutto l'Autorità teo-logica costituisce un limite assoluto e definitivo della traducibilità. Da essa, infatti, si esplica essenzialmente una forza efficace che agisce sul lettore, al di là della dialettica tra il senso intellegibile e l'ineliminabile oscurità della lettera. In altri termini, in ambito propriamente teo-logico non è la forza che deve essere giustificata, ma la giustizia stessa e la verità vengono fortificate per poter incidere sulla prassi del lettore. Sulla questione della traduzione a Port-Royal, cfr. Louis Marin, *La critique du discours – sur la logique de Port-Royal et les pensées de Pascal*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975; Id., *Pascal et Port-Royal*, PUF, Paris, 1997, in particolare il cap. III “La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible a Port-Royal”, pp. 169-266.

ma, Demetrio dà la seguente spiegazione: questa legge viene da Dio, e i Greci che avevano azzardato la citazione di pagine tradotte avevano perso la vista o erano stati colpiti da turbe mentali: questa era la punizione per aver voluto 'consegnare' le cose divine ai profani (§§313-315). Pertanto se il traduttore non sempre è un *traditore*, rischia comunque di essere un *profanatore*, di rivelare verità nascoste o che non è lecito divulgare. Vorrebbe essere un apostolo, ma si espone sempre al rischio di diventare un Giuda, il patrono dei cattivi traduttori. Questa retorica del tradimento obbliga quindi a interrogarsi sul personaggio di Giuda e sulla strana "consegna" di cui si rende colpevole. Che Giuda sia diventato la metafora del tradimento suggerisce di esaminare come i traduttori abbiano interpretato la sua vita, le sue azioni e i suoi gesti.

Non appare certo casuale che Benedetto XVI nell'udienza generale del 18 ottobre 2006<sup>8</sup>, abbia rievocato la figura di Giuda Iscariota, dopo che era stato appena tradotto e pubblicato, ad opera della *National Geographic Society*, il cosiddetto *Vangelo di Giuda* (2006)<sup>9</sup> il cui incipit è particolarmente significativo: "Parola segreta della rivelazione/dichiarazione che Gesù fece a Giuda Iscariota in conversazione durante otto giorni nel terzo giorno prima di celebrare la Pasqua" (p. 33, 1 – 5).

In esso, infatti, si afferma la tesi secondo cui il tradimento di Giuda era iscritto nel piano divino, poiché la crocefissione di Cristo si configura come momento necessario alla redenzione dei peccati e all'economia della salvezza del mondo<sup>10</sup>.

8 Cfr. ZENIT.org 18/10/2006: *Benedetto XVI presenta la figura di Giuda Iscariota*.

9 Già Ireneo di Lione citava anche un "Vangelo di Giuda" tra gli innumerevoli Vangeli scritti dopo la morte di Cristo, ma del manoscritto si perse ogni traccia fin dal IV secolo dopo Cristo. Per un caso fortuito, nel 1978, in una grotta in Egitto, ne fu trovata una versione in lingua copta risalente al IV secolo dopo Cristo. Dalle testimonianze dei secoli precedenti e da una rigorosa analisi del contenuto si è stabilito che il Vangelo di Giuda fosse stato scritto in lingua greca tra il 130 ed il 170 dopo Cristo. Dall'anno della sua scoperta, il manoscritto copto subì diverse peripezie e passaggi di mano e la sua pubblicazione fu sempre ostacolata per motivi religiosi. Finalmente nel 2006 le motivazioni scientifiche prevalsero su quelle religiose ed il manoscritto fu tradotto e pubblicato dalla *National Geographic Society*. Due sono le caratteristiche fondamentali di questo Vangelo: a) la prima, comune a tutti i Vangeli Gnostici, anche se con qualche variante, è che il Mondo è stato creato da un Dio inferiore insieme ai suoi angeli, mentre Cristo è venuto a farci conoscere il vero Dio altissimo, Padre Nascosto. b) la caratteristica peculiare di questo Vangelo concerne la figura di Giuda: egli è il discepolo prediletto del Signore, l'unico a conoscenza della dottrina segreta di Cristo. Egli tradì Gesù su esplicito suo comando affinché gli eventi si compissero secondo quanto egli aveva progettato.

10 Nel Vangelo di Giuda, quest'ultimo è presentato come il de-

Il discorso di Papa Ratzinger si sofferma, quindi, sui principali nodi teologici del tradimento di Giuda, a partire dalla complessa rete semantica evocata dalla voce: *traditio*

come *terminus technicus* del lessico giuridico. Le parole latine *tradere, traditio, traditor...* si riferiscono all'atto di 'consegnare' qualcuno o qualcosa nella disponibilità di un terzo, e traducono l'area semantica del verbo greco *παράδομι* (consegno, trasmetto, tradisco, divulgo, tramando). Tra le possibili derivazioni dell'appellativo Iscariota, Ratzinger annovera anche "la semplice trascrizione di una radice ebraico-aramaica significante: «*colui che stava per consegnarlo*». Questa designazione è ripetuta per due volte nel quarto Vangelo, cioè dopo una confessione di fede di Pietro (cfr Gv 6,71) e poi nel corso dell'unzione di Betania (cfr. Gv 12,4)".

Nel vangelo di Giovanni, l'insistenza martellante delle forme verbali derivate [ *paredoken* ("consegnò", vulg. *tradidit*); *paredokan* ("consegnarono", vulg. *tradiderunt*)] scandiscono il racconto del processo a Gesù dinanzi a Ponzio Pilato. Il primo evento di questa 'tradizione' è costituito dalla 'consegna' di Gesù agli Ebrei dopo il bacio di Giuda: "*ut eum morti traderent [...] et tradiderunt Pilato praesidi [...] Iudas, qui eum tradidit, quod damnatus esse*" (Mt, 27,1-3)<sup>11</sup>. Giuda è sempre designato dagli evangelisti come il 'traditore' per antonomasia: "*Stabat autem et Iudas, qui tradebat eum,[ho paradidous] cum ipsis*". Tutti i sinottici, peraltro, insistono sulla qualità di apostolo attribuita a Giuda: egli è sempre indicato come "uno dei Dodici" (Mt 26,14.47; Mc 14,10.20; Gv 6,71) o "del numero dei Dodici" (Lc 22,3). Gesù stesso, per due volte, rivolgendosi agli Apostoli, lo indica come "uno di voi" (Mt 26,21; Mc 14,18; Gv 6,70; 13,21).

A loro volta, gli Ebrei "consegnano" Gesù a Pilato: "i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo tennero consiglio contro Gesù, per farlo morire. Poi, messolo in catene, lo condussero e *consegnarono* al governatore Pilato" (Mt.27,2).

Ma la questione decisiva affrontata da Ratzinger concerne la ragione del tradimento di Giuda. Un'ipotesi, largamente accreditata dalla tradizione ermeneutica, rinvia ad una "spiegazione di ordine messianico": Giuda come gli altri apostoli

---

positario privilegiato della dottrina esoterica del Cristo: "Sapendo che Giuda stava riflettendo su qualcosa di elevato, Gesù gli disse: «Allontanati dagli altri e ti svelerò i misteri del regno. È possibile per te raggiungerlo, ma dovrai soffrire molto. Qualcun altro prenderà il tuo posto, affinché i dodici discepoli possano venire ancora al completo con il loro Dio». Giuda chiese: «Quando mi direte queste cose, e quando spunterà il grande giorno della luce per la generazione?»" Ma quando disse questo, Gesù lo lasciò.

11 "Et Iudas Iscarioth, unus de Duodecim, abiit ad summos sacerdotes, ut proderet eum illis" (Mc,14,10).

era convinto che Gesù si recava a Gerusalemme per istaurare il Regno di Dio e il vero Israele, che a loro avviso doveva prendere la forma di una presa del potere politico, sicché ciascuno di essi si chiedeva quale sarebbe stato il loro posto nel futuro governo (Lc 9, 46; Mc 10, 35-40). Questa speranza si fondava sull'acclamazione della folla all'ingresso di Gesù in Gerusalemme, acclamazione messianica poiché Gesù è posto nella genealogia davidica, "colui che viene nel nome del Signore". Così, l'ingresso nel Tempio e la sua purificazione (la cacciata dei mercanti) si inscrivevano in questa prospettiva che segnava il compimento delle Scritture e la profezia di Malachia: "Ecco, dice Dio, che che invio il mio messaggero... Immediatamente entrerà nel Santuario il Signore che voi cercate. (...). Egli purificherà il Figlio di Levi e lo raffinerà come oro e argento" (*Mal* 2,1). Ma entrato a Gerusalemme a dorso di un asino per compiere la profezia di Zaccaria ["ecco che il tuo re viene a te: egli è giusto e vittorioso, montando un asinello" (*Za* 9,9)] e precisa il prezzo del tradimento in 30 monete d'argento (*Za* 11, 12-13). Un altro profeta, Geremia, annuncia che questo denaro, restituito dal traditore, sarà usato per l'acquisto del "campo del vasaio" (*Ge*, 27,9)

Gesù rifiuta tuttavia il potere temporale: rifiuta di dire "con quale autorità" (Lc 20,8) esclude i commercianti dal Tempio, rifiuta di compiere miracoli e si limita a predicare. Un simile atteggiamento è sembrato ad alcuni un tirarsi indietro. Giuda ritiene allora che Gesù abbia *tradito* i suoi discepoli e le folle che lo hanno seguito dalla Galilea. Secondo questa ipotesi, si comprende come Giuda – che era uno zelota, animato da un ideale nazionalistico e rivoluzionario per il quale il potere deve essere conquistato con le armi – nutrisse una convinzione messianica e politica che interpretava l'astensione di Cristo non solo come un tradimento, ma soprattutto come la prova dirimente che egli non era il Messia tanto atteso dagli ebrei, in quanto non compiva atti che attestassero la sua legittimità di Figlio di David e Figlio di Dio. Dal contesto della narrazione evangelica, sembra che la decisione di Giuda venga assunta dopo che Gesù ha pronunciato la parola sul pane e sul vino durante l'Ultima Cena: in essa, infatti, la divisione del pane si collega al corpo infranto dalla Passione e dalla morte; mentre il vino diviene simbolo eucaristico del suo sangue versato in sacrificio. Gesù, dunque, annuncia di acconsentire alla morte, cosa che dal punto di vista messianico che anima Giuda, è propriamente incomprensibile. In questo senso, ciò che traspare dall'atto di Giuda si configura come il tradimento di un tradimento.

Il commento di Benedetto XVI suggerisce, tuttavia, un'ulteriore direzione, di carattere mistico-teologico:

“In realtà, i testi evangelici insistono su un altro aspetto: Giovanni dice espressamente che «il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo» (*Gv* 13,2); analogamente scrive Luca: «Allora Satana entrò in Giuda, detto Iscariota, che era nel numero dei Dodici» (*Lc* 22,3). In questo modo, si va oltre le motivazioni storiche e si spiega la vicenda in base alla responsabilità personale di Giuda, il quale cedette miseramente ad una tentazione del Maligno. Il tradimento di Giuda rimane, in ogni caso, *un mistero*. Gesù lo ha trattato da amico (cfr *Mt* 26,50), però, nei suoi inviti a seguirlo sulla via delle beatitudini, non forzava le volontà né le premuniva dalle tentazioni di Satana, rispettando la libertà umana”<sup>12</sup>.

Ma qui la parola “mistero” (*mysterium*), al di là delle intenzioni di Ratzinger, rimanda oggettivamente alla voce greca *mysterion*, il cui significato etimologico, che si conserverà per tutto il Medioevo, non designa una dottrina segreta e impenetrabile, quanto piuttosto

“un’azione o un dramma nel senso anche teatrale del termine, cioè un insieme gesti, di atti e parole, attraverso le quali un’azione o una passione divina si realizza efficacemente nel mondo e nel tempo per la salvezza di coloro che vi partecipano. Per questo Clemente Alessandrino [...] definisce conseguentemente il messaggio cristiano come ‘mistero del logos’ ”<sup>13</sup>

Il dramma teologico della Passione e Crocifissione si incentra sul rapporto problematico tra la libertà umana e il disegno salvifico nel quale è inscritto il sacrificio di Cristo.

Nella prospettiva di questa difficile congiunzione, la colpa di Giuda è costituita non tanto dal tradimento – Ratzinger ricorda giustamente anche l’apostasia di Pietro nella notte del Getsemani – quanto piuttosto dalla disperazione che lo indusse al suicidio: un gesto che esprime la disperazione dell’uomo circa l’infinita misericordia divina. Del resto, il pentimento e il ravvedimento appartengono alle possibilità della libertà che Dio rispetta come ineliminabile presupposto della condotta umana. In questo senso, osserva Ratzinger, “Gesù aspetta la nostra disponibilità al pentimento ed alla conversione; è ricco di misericordia e di perdono (...) quando, pensiamo al ruolo negativo svolto da Giuda dobbiamo inserirlo nella superiore conduzione degli eventi da parte di Dio. Il suo tradimento ha condotto alla morte di Gesù, il quale trasformò questo tremendo supplizio in spazio di amore

12 ZENIT.org cit.

13 Cfr. Giorgio Agamben, *Il mistero del male*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 30.

salvifico e in *consegna di sé* al Padre (*Gal.2,20; Ef 5, 2,25*)”.

Parallelamente al suo significato giuridico, la ‘consegna’ di Gesù manifesta, dunque, il suo significato teologico attraverso il rinvio ad una ‘tradizione’ mistica che anticipa e rende possibile la tradizione ‘terrena’ del Cristo. Nelle parole di Paolo di Tarso: “Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo *ha consegnato* [*paredoken*] per tutti noi, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui?” (*Rm 8,32*).

Questa mistica ‘consegna’, sanzionata dalla tradizione divina, è annunciata espressamente dallo stesso Gesù: “«Il Figlio dell’uomo viene consegnato nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma, una volta ucciso, dopo tre giorni risorgerà».” (*Mc,9,31*); la *ratio* di questa ‘consegna’ è chiarita nel vangelo giovanneo: “Dio infatti ha amato il mondo e ha dato (*edoken*) il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna” (*Gv,3,16*). Per questo, come ha osservato Karl Barth, “l’azione di Giuda non deve essere intesa come un invidioso incidente e ancor meno come una manifestazione del regno delle tenebre al di fuori della volontà e dell’opera divina, ma dall’inizio alla fine come elemento della volontà di Dio. Agendo come vuole, Giuda esegue ciò che Dio ha voluto che fosse fatto. Già lui – e non solo Pilato – è un *executor Novii Testamenti*”<sup>14</sup>. L’interpretazione di Barth trova nel commento di Bedetto XVI una profonda consonanza esegetica:

“Il Verbo “tradire” – precisa Ratzinger – è la versione di una parola greca che significa “*consegnare*”. Talvolta il suo soggetto è addirittura Dio in persona: è stato lui che per amore “consegnò” Gesù per tutti noi (cfr *Rm 8,32*). Nel suo misterioso progetto salvifico, Dio assume il gesto inescusabile di Giuda come occasione del dono totale del Figlio per la redenzione del mondo”.

Il dramma della passione di Cristo, che il vangelo giovanneo narra con ricchezza di dettagli, si configura come la rappresentazione di un testo scenico incluso dall’eternità nel piano teologico all’interno del quale i singoli attori eseguono la parte che è affidata loro dall’economia della salvezza. L’ultimo atto di questo dramma ha il suo *climax* nella morte del Cristo descritta ancora come “consegna” del suo spirito al Padre (*paredoken to pneuma, vulg. tradidit spiritum*)” (*Gv, 19,13*).

Inoltre, il termine *paradosis* nel Nuovo Testamento designa altresì, in senso traslato, un insegnamento o una dottrina tramandata nel solco della tradizione: Gesù stesso ne fa uso per criticare il conformismo rituale degli Ebrei. All’obiezione dei farisei che biasimano i suoi discepoli per-

14 K.Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol II, EVZ, Zürich,1940, p. 559.

ché “non camminano secondo la tradizione degli anziani (*kata ten paradysin ton presbyteron*), Gesù risponde adirato: “Voi avete abbandonato il comandamento (*ten entolen*) di Dio per osservare la consegna (*ten paradysin*) degli uomini.” (Mc. 7,8; 7,13). Analoga dicotomia tra *entole* e *paradosis*, mandato divino e tradizione umana compare in Mt.15,3. A questa valenza negativa del termine, corrisponde il significato messianico della *paradosis* di Gesù nel dramma della passione. Essa si iscrive nell’unica, autentica, tradizione cristiana, che si articola nella ‘consegna’ da parte del Padre – e poi di Giuda, di Pilato e degli Ebrei- di Gesù in croce, nel cui sacrificio è adempiuta e abrogata ogni tradizione.

### 3. “È uno sporco lavoro, ma qualcuno doveva pur farlo...”

1. Come si è accennato, nel *Vangelo di Giuda*, questi è presentato come il discepolo che ha il più stretto legame con Gesù. Vi si narra del momento in cui Gesù, raggiunti i suoi discepoli durante i preparativi della cerimonia, ride del loro atteggiamento ispirato alla più meticolosa scrupolosità. I discepoli ne sono disorientati, ad eccezione di Giuda che gli dice: “So chi tu sei e donde vieni, dal regno eterno di Barbelo<sup>15</sup>”. Gesù, quindi, lo prende da parte e gli insegna i misteri del Regno, ma gli annuncia altresì che sarà maledetto dai cristiani. Gli rivela infine i segreti sull’origine del mondo, e gli dice “Tu sorpasserai tutti gli altri, poiché tu sacrificherai l’uomo che mi serve da semiante”. Secondo questo vangelo gnostico, intriso di docetismo, probabilmente scritto dalla setta dei “cainiti” (eredi di Caino), Giuda soltanto era a conoscenza del mistero della creazione degli uomini ed è per questa ragione che egli consegnò Cristo ai suoi nemici. Senza il suo tradimento, non ci sarebbe stato arresto, né processo, né crocefissione, né dunque resurrezione.

Questa interpretazione ha un’importante conseguenza teologica, dal momento che Giuda diviene egli stesso un eroe salvifico: è evidente infatti che, se Gesù – per le sue doti sovrumane – sapeva ogni cosa in anticipo ed ha uti-

15 Nella dottrina gnostica, Barbelo è la prima emanazione dell’Uno inconoscibile, il suo primo Pensiero, luce pura, santa, immacolata e incommensurabile. È dunque il primo degli Eoni del Pleroma gnostico, supremo Eone femminile che precede tutti gli altri ed è l’unico costantemente rivolto verso la sua fonte generativa. Da Barbelo procedono il Primo Pensiero (*Ennoia*) e successivamente tutti gli Eoni.

lizzato Giuda come agente destinato alla sua rovina, Giuda non sarebbe colpevole. Ciò significa che il tradimento stesso è necessario alla salvezza del mondo. Nel romanzo di Nikos Kazantzakis, *L'ultima tentazione di Cristo* (1960), Gesù dice a Giuda: "Dobbiamo salvare il mondo, aiutami"<sup>16</sup>.

2. Un elemento che accomuna le narrazioni dei Vangeli sul tradimento di Giuda è il riferimento a Satana o al diavolo. Giovanni lo sottolinea con particolare insistenza: "Durante la cena, quando il diavolo aveva già messo in cuore a Giuda, figlio di Simone Iscariota, di tradirlo (...)" (Gv 13,1), "Allora, dopo il boccone, Satana entrò in lui [...]" (Gv 13,27). "Egli, preso il boccone, subito uscì. Ed era notte" (Gv 13,30). L'appartenenza di Giuda al regno delle tenebre non ha una connotazione morale, riferita alla bassezza delle intenzioni di Giuda, ma ha un significato strettamente teologico. Se Gesù è venuto per stabilire il Regno di Dio, la sua missione non concerne solo la salvezza di alcuni, ma consiste nell'inaugurare una nuova epoca "nella gioia, la pace e la presenza di Dio" attraverso l'istituzione di ciò che i Padri chiamano la "comunione dei santi". Il regno di Dio si oppone alla "potenza delle tenebre", a colui che Giovanni chiama "il principe di questo mondo", espressione che designa una solidarietà inversa a quella che istaura la venuta di Cristo<sup>17</sup>. Questa è la potenza di Satana, nome che in ebraico significa l'avversario, il nemico, la potenza distruttiva dell'odio. Il suo nome greco è "diavolo" (διάβολος), colui che scinde e divide, fa a pezzi e rende la vita anarchica. Una profonda omologia con la forza del male è all'opera nella stessa narrazione che conduce alla salvezza del mondo. Alla prova a cui viene sottoposto Giuda durante la Cena corrisponde il sacrificio che in essa viene solennemente inaugurato. Al dono parziale del boccone da parte di Gesù a Giuda, dono 'alimentare' da consumare al cospetto di tutti i discepoli, corrisponde il dono 'totale', la 'consegna' orchestrata da Giuda – che, in qualche misura, consiste anch'essa in un'offerta 'alimentare' poiché, con il miracolo della transustanziazione, il corpo stesso di Cristo viene sacrificato e consumato durante la Cena<sup>18</sup>. Individuato mediante

16 Nikos Kazantzakis, *L'ultima tentazione di Cristo*, tr. it., Sperling & Kupfer, Milano, 2012.

17 Questa immagine è ripresa da Gesù al momento del suo arresto: "questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre" (Lc 22,53).

18 La metaforica 'alimentare' che lega la traduzione del testo biblico al sacramento eucaristico, è un tema centrale nella posizione 'rigorista' sulla traduzione che Martin Barcos sviluppa nel carteggio con Le Maistre de Saci, nell'ambito di Port-Royal. (cfr. Martin Barcos, *Correspondance*, ed. L. Goldmann, PUF, Paris, 1956) Per Barcos, il testo sacro è strutturato intenzionalmente come una mescol-

un frammento del cibo degli apostoli, Giuda ha consegnato interamente Cristo alla “convivialità universale dei fedeli”.

L’oltrepassamento del piano alimentare – ovvero, sostanziale- prefigura il mistero eucaristico, con questa decisiva differenza: Giuda, cibandosi del boccone, diversamente dagli altri apostoli, non consuma il corpo di Cristo e non si identifica con esso, ma con il suo contrario, con il diavolo. Accettando il boccone offerto da Gesù, Giuda apre la bocca e, attraverso questa apertura, fa entrare il diavolo in lui. In un certo senso, Giuda legittima la parola di Cristo per il fatto stesso del suo tradimento. Per questo, come nota Giovanni, l’accettazione del boccone ha un duplice effetto immediato: “Satana entra in lui; Giuda esce [dalla scena]”. Pertanto, se Cristo staccando da sé un condensato del suo corpo – in modo che il suo corpo, reso totalmente puro, possa essere offerto come eucaristia “nei secoli dei secoli”- Giuda ha assunto la funzione di incorporare e, ancor più, di incarnare la parte “cattiva” di questo corpo. Vi si può leggere la cerimonia della scissione, nel senso kleiniano del termine: Gesù scinde la sua ambivalenza, la sua dualità pulsionale, affidando ad un discepolo consenziente la sua parte “cattiva” e assumendo quella “buona” (“Dio è amore”). Fa parte di questa assunzione che egli, all’occorrenza, sia condotto come l’ “agnello di Dio” sull’altare del sacrificio.

#### 4. Le due morti di Giuda

1. L’intreccio polisemico che contrassegna le varianti del nome di Giuda Iscariota ha la sua più vistosa conseguenza

---

anza e un disordine di oscurità e di chiarezza. Di qui la necessità di praticare il testo nella sua irrisolvibile commistione di elementi, perché ove “la chiarezza insegna”, “l’oscurità umilia” e sollecita l’esercizio appropriativo della prassi. L’insegnamento si esprime nella metaforica dell’alimentazione: equivale a consumare e assimilare il nutrimento, cioè il senso, trasformando il cibo del testo nella propria sostanza. Questo metabolismo spirituale implica un’attività del corpo, un esercizio. La tematica è quella del gusto, dell’assimilazione. La metafora alimentare -sostituendosi a quella teorica e teo-logica del discernimento ottico, segnala un rinvio delle forme e delle strutture della lingua alla pratica della parola di Dio nella opacità della sua scrittura: bisogna incorporare il testo e nutrirsi, senza tentarne un ‘rischiamento’. Inoltre, l’assimilazione del nutrimento implica come sua condizione un’umiliazione ascetica che equivale a un rigetto, uno smaltimento di quell’escremento che costituisce l’io del lettore. Questa metaforica della lettura-ascolto si realizza, per Barcos, nella liturgia della Chiesa, nel suo atto centrale: l’eucaristia in cui viene mangiata la parola viva di Dio, in quanto parola-corpo del soggetto divino. Anche Saci compara per ben sette volte la scrittura- lettura con il sacrificio eucaristico. Si tratta di metafore e metonimie performative: non mirano solo ad avvicinare due ordini di realtà, ma a stabilire una continuità ontologica tra questi due ordini. (cfr. Louis Marin, *Pascal et Port-Royal*, cit., pp.182-208).

narratologica nelle due morti che, nel Nuovo Testamento, contrassegnano la vicenda del personaggio: un suicidio disperato, nel vangelo di Giovanni, e una morte infamante, con le viscere che fuoriescono dal corpo, negli Atti degli apostoli. Se pure ne furono coscienti, i primi Padri della Chiesa non hanno cercato di armonizzare le due morti. Tuttavia, è evidente che non bastava che Giuda morisse, ma la sua morte doveva essere sudicia e abietta. Questa è la direzione seguita nel lavoro dei traduttori.

Il Nuovo Testamento riferisce della morte ignominiosa, ovvero scandalosa, di Giuda poco dopo l'arresto di Cristo, secondo due versioni. Stranamente, infatti, il rimorso del traditore e il suo suicidio non compaiono né nel vangelo di Marco, né in quello di Luca e neppure in quello di Giovanni che pure non cessa di presentare l'apostolo fellone in una cattiva luce. La versione più comunemente citata è quella di Matteo:

“Allora Giuda, il traditore, vedendo che Gesù era stato condannato, si pentì e riportò le trenta monete d'argento ai sommi sacerdoti e agli anziani dicendo: «Ho peccato, perché ho tradito sangue innocente». Ma quelli dissero: «Che ci riguarda? Veditela tu!». Ed egli, gettate le monete d'argento nel tempio, si allontanò e andò ad impiccarsi. Ma i sommi sacerdoti, raccolto quel denaro, dissero: «Non è lecito metterlo nel tesoro, perché è prezzo di sangue». E tenuto consiglio, comprarono con esso il Campo del vasaio per la sepoltura degli stranieri. Perciò quel campo fu denominato “Campo di sangue” fino al giorno d'oggi.” (Mt. 27,3-8).

La prossimità tra Giuda e Gesù si esprime nella corrispondenza del corpo di Gesù, appeso sulla croce, e nel corpo di Giuda appeso ad un albero.

La seconda versione è riferita negli Atti degli Apostoli, scritti probabilmente dall'evangelista Luca:

“Giuda comprò un pezzo di terra con i proventi del suo delitto e poi precipitando in avanti si squarciò in mezzo e si sparsero fuori tutte le sue viscere. La cosa è divenuta così nota a tutti gli abitanti di Gerusalemme, che quel terreno è stato chiamato nella loro lingua *Akeldamà*, cioè Campo di sangue. Infatti sta scritto nel libro dei Salmi: *La sua dimora diventi deserta, le nessuno vi abiti, il suo incarico lo prenda un altro.*” (At, 1,18-20)

Qui, al corpo di Gesù trapassato dalla lancia del soldato, dal quale stilla l'acqua e il sangue della salvezza, corrisponde il corpo di Giuda che si squarcia dopo la caduta e le cui viscere impure si spandono a terra in un'orrida decompo-

sizione cadaverica.

Già nel saggio *Giuda Iscariota* (1852), Thomas de Quincey spiega come si debba accordare a Giuda un “non-luogo” perché gli si era fatto torto “con un grave errore di traduzione del testo Greco”<sup>19</sup>. A proposito del racconto di Papia di Ierapoli (70-130 d.C.) sulla morte di Giuda e sullo spargimento delle sue viscere, de Quincey precisa che il cuore e il cervello fanno parte delle viscere, e che le *viscera* “presiedono alle funzioni della sensibilità morale che noi collochiamo nel *viscus* centrale, cioè nel cuore”. Le viscere o i *praecordia* spezzati sono l’equivalente del “cuore infranto” (*broken art*). Dunque, il primo che raccontò la morte di Giuda voleva semplicemente dire che Giuda aveva “il cuore infranto”. Perciò de Quincy commenta: “Tutto diventa chiaro grazie ad una semplice sostituzione del senso figurato con una interpretazione grossolanamente e rozzamente fisiologica”. Pertanto, solo una cattiva traduzione aveva fatto immaginare due o tre morti: suicidio, rottura degli intestini, effusione delle viscere. La filologia, ponendo fine a queste volontarie incoerenze, prodotte per coprire d’infamia l’apostolo traditore, ha restituito alla morte di Giuda la sua dignità. Con questo intento, de Quincey ha collazionato il racconto di Matteo e il passo degli Atti degli apostoli e, attraverso la comparazione con il testo di Papia di Ierapoli e di Teofilatto d’Alessandria, ne ha messo in rilievo l’errore di traduzione<sup>20</sup>.

2. Negli *Atti*, si legge: “*prênês genomenos, elakesen mesos, kai exechuthê panta ta splagehna autou*” (cadde dapprima di testa, si squarciò nel mezzo e ne fuoriuscirono tutte le sue viscere). Per conciliare questa versione con il testo di Matteo, si è preteso che il verbo usato da quest’ultimo, *apangehesthai*, significhi “uccidersi in un modo qualsiasi” e non soltanto “appendersi, impiccarsi”; analogamente, *genomenos* è stato a sua volta traslato in “rigonfiamento, gonfiore” e recepito come equivalente del suicidio: il testo sarebbe conciliabile con l’impiccagione. Ma la filologia moderna non ha trovato alcuna conferma nel lessico greco. Una lettura più allegorica della parola *apênxato* designa tanto l’impiccagione quanto il soffocamento per il dolore.

Ma la catena dei controsensi non finisce qui. San Girolamo utilizza la stessa ambiguità per infangare ancor più Giuda. Relativamente a *prênês genomenos*, egli commette un errore di traduzione che lascia sospettare piuttosto una tra-

19 Thomas de Quincey, *Giuda Iscariota- Judas iscriot*, Feltrinelli, Milano, 2006.

20 Cfr. A. Murray, *Suicide in Middle Ages*, vol.II: *The Curse on Self-Murder*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 335 e ss.).

duzione tendenziosa. Per conciliare il racconto di Matteo con quello di Luca, negli Atti degli apostoli, Girolamo aveva usato in entrambi i casi la parola latina *suspensus* (impiccato) per rendere problematica l'espressione greca *prênês genomenos*. Nel Medioevo, i lettori degli Atti nella *Vulgata* leggevano: *et suspensus crepuit medius et diffusa sunt omnia viscera eius*. Ora il termine *suspensus* significa letteralmente "impiccato", senza designare necessariamente un uomo che si è impiccato da sé (*suspendiosus*).

Sembra quindi che Girolamo abbia intenzionalmente scelto un termine ambiguo che sortisse l'effetto di rendere visibile la dissonanza con la parola impiegata da Matteo: *apangesthai*. Giudicando infamante il suicidio, aveva forzato il testo fino al punto da rendere invisibile la discordanza. Come dire che un 'felice' errore di traduzione aveva risparmiato agli intellettuali medievali la fatica di interrogarsi sulla vera morte di Giuda. Di qui la tentazione di concludere che non è la morte di Giuda ad aver connotato d'infamia il suicidio, bensì piuttosto che Giuda ha ereditato su di sé l'infamia del suicidio, in quanto questa, nell'interpretazione del traduttore, si presentava come la morte più detestabile.

Ma ciò che Girolamo non aveva calcolato, è l'effetto di contaminazione dei controsensi volontari in quella speciosa traduzione che si potrebbe definire come la rivincita del testo sui suoi 'traditori'. Come archetipo del traditore, Giuda finirà per avere diritto, attraverso la parola stessa di Gesù, ad uno sconvolgente *egô eimi*. In *Matteo 26,25*, quando Gesù lo designa come l'esecutore del tradimento, Giuda pone l'interrogativo: "*Mêti egô eimi, Rabbei?*", usando lo stesso *egô eimi* con il quale Gesù ha ripetutamente dichiarato la sua divinità<sup>21</sup>. In *Matteo*, Giuda domanda: "Sono forse io?", ed ottiene la risposta ambigua: "Tu l'hai detto" (*su eipas*), che vale sia come un Sì, sia come una presa d'atto della confessione dell'altro: "sei tu che lo dici" [= non aggiungo altro, *no comment*]. La stessa locuzione "Tu l'hai detto" verrà ripetuta a Pilato quando questi chiede a Gesù se sia lui il re dei giudei; e poi al Gran Sacerdote che vuol sapere se Gesù è il Cristo, ma che evoca altresì il grido dei demoni che sono i primi a riconoscere, nel vangelo di Marco, la divinità del Cristo.

Qui infatti entra in scena Satana. In *Giovanni*, tuttavia, non si parla del bacio, ma si ritrova l' *egô eimi* con il quale sono

21 Nella scena della resurrezione di Lazzaro, Marta si accosta a Gesù per lamentarsi del suo ritardo (Gv 11,20). Ella infatti non comprende il proposito di Gesù "tuo fratello si alzerà" (v.23), che offre l'occasione di questa proclamazione. "Io sono la resurrezione e la vita", nella quale l' *egô eimi* ha una inequivoca potenza divina.

cominciate le disgrazie di Giuda. Ma questa volta il circolo si chiude su Gesù che pronuncia queste stesse parole. All'elezione (determinazione) di Giuda per il male in forma interrogativa, risponde l'auto-elezione (auto-determinazione) di Gesù per la Passione in una forma affermativa decisa, tanto violenta che quell'*egô eimi* suscita un arretramento, cioè un moto di paura, sottolineata dalla tripla ripetizione della formula. In Matteo (26, 48-49), Gesù agli occhi di Giuda, resta il Rabbi, e ancor più un "compagno" o un "amico", che si sente di nuovo invitato a fare "ciò per cui è venuto qui". Nel *Toledoth Yeshu*, testo ebraico dei primi secoli, che offre la versione giudaica della leggenda nera del cristianesimo, la versione *Wagenseil* mescola la leggenda del combattimento aereo, ma precisa che Gesù e Giuda si sono infangati a vicenda e sono caduti a terra. I discepoli di Gesù hanno tuttavia recuperato il loro Maestro, e ai Saggi e agli Antichi che chiedono chi mai oserà, "a rischio della propria vita", di mettere le mani su di lui, Giuda risponde: "Sono io che ci andrò". Ancora un *egô eimi*.

3. Questi ripetuti incroci di *egô eimi* tra Gesù e Giuda rivela tutto il suo senso non appena si consideri l'origine di tale espressione. Nel *Deuteronomio* 32,39, il testo ebraico contiene un nome divino, quasi intraducibile: 'anî 'anî hu', letteralmente *io, io lui*, che è diventato "io, io sono", e quindi *egô eimi*, nel traduttore di *Isaia* (43, 10 e 25). Questa è appunto la formula che circola nel vangelo di Giovanni, nel quale la commistione topica tra Cristo e Giuda raggiunge il suo culmine con l'introduzione della metafora della 'consegna' (*paradosis*).

Nel tentativo di risparmiare Giuda, Origene arriva al punto di subdorare l'esistenza di "versetti satanici" nel racconto dell'Ultima Cena. L'ingiunzione "Ciò che devi fare, fallo subito" sarebbe rivolta a Satana, se non da Satana stesso. Basandosi sull'epistola ai Romani (8,32) e su Matteo (26, 2), Origene nei frammenti del suo commento al vangelo di Luca, aveva arrischiato l'immagine di Dio che ha consegnato suo figlio, come Giuda ha consegnato Gesù, con motivazioni certamente divergenti, ma unificabili nella stessa economia della salvezza.

Questa problematica è stata ripresa, nel XII secolo, da Abelardo che dà prova della sua acribia dialettica nel cogliere e riannodare i diversi elementi della drammaturgia divina:

"Come è stato ricordato [Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7] nello stesso fatto in cui noi vediamo Dio Padre e il Signore Gesù-Cristo, vediamo altresì il traditore Giuda. Poiché è da Dio Padre che avviene la consegna del Figlio, ed essa fu compiuta dal Figlio, ed anche da quel traditore,

poiché il Padre consegnò il Figlio, e il Figlio consegnò se stesso, come ricorda l'apostolo [Rm 8,32 e Ga 3,20] e Giuda consegnò il suo Maestro. Pertanto, il traditore fece ciò che fece Dio stesso, ma questo significa forse che egli fece bene? Ancorché fece una cosa buona, egli non la fece affatto bene, in quanto la fece in maniera tale da trarne profitto"<sup>22</sup>

In altri termini, secondo Abelardo, il *traditore* non agisce diversamente dal *traduttore*; ma agisce bene? Egli consegna, mette la materia sacra a disposizione del profano. Ma quando la sua opera di traslazione diventa anche una trasgressione? Le riflessioni di Origene datate al III sec. e riprese da Abelardo nel XII secolo mostrano che Giuda non era necessariamente identificabile con l'archetipo del traditore come è accaduto successivamente.

Se si segue il racconto di Giovanni sulla morte di Gesù (Gv 19,30), l'espressione "egli rese l'anima (*paradidonai to pneuma*) è una maniera di designare la morte senza precedenti. I Sinottici impiegano per indicare la morte espressioni affatto abituali (spirare- *ekpnein*, decedere – *aphiemi*). In Giovanni sembra si trovi la prima occorrenza dell'espressione *paradidonai to pneuma* per indicare una morte individuale. Questa originalità è altamente problematica sul piano dell'interpretazione teologica, dal momento che rimanda il "consegnare lo spirito" al "consegnare Gesù" che Giovanni ha già usato per designare il tradimento. C'è stato chi, nel commentare questo passo, ha ritenuto di dover sottolineare che la morte di Cristo evoca un "tapasso pacificato" e, rinviando a Luca (23, 46)<sup>23</sup>, commenta: "Gesù non muore passivamente; la sua morte è un atto volontario"<sup>24</sup>.

Dunque, lungi dall'aver subito la morte, Gesù l'ha scelta. Si tratta di una interpretazione pericolosamente prossima alle versioni apocalittiche degli gnostici, che ritraggono un Cristo sorridente sulla croce<sup>25</sup>. E tuttavia è un'interpretazione congruente con il racconto Giovanni: "io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo" (Gv 10,18). Qui Giovanni impiega il verbo *tithèmi* che significa offrire la propria vita. Ma l'espressione verbale

22 Pietro Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

23 "Gesù, gridando a gran voce, disse: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito». Detto questo spirò".

24 S. Legasse, *Le procès de Jésus*, vol. II, Cerf, Paris, 1995, p. 426.

25 Nell'*Apocalisse di Pietro*, ad esempio, l'autore racconta di aver avuto una visione in cui Gesù appare "sereno e sorridente sull'albero [=la croce]" (cfr. Luigi Moraldi, *Le apocalissi gnostiche*, Adelphi, Milano 2005, p. 28).

*tithemi tèn psuchèn*, che indica il sacrificio della vita, ha un significato prossimo a *paradidomi tèn psuchen*, rendere l'anima. Pertanto, le sottigliezze ermeneutiche degli esegeti che si sono impegnati a distinguere il senso delle due espressioni usate da Giovanni, appaiono dettate dal timore pregiudiziale di associare semplicemente l'offerta della vita alla morte che ci si autoinfligge nel suicidio. Di qui, il controsenso grammaticale per il quale lo stesso "io" che funge da soggetto dell'azione non si "consegnerebbe" alla morte in *Gv* 10,18, per poi consegnarsi successivamente in *Gv* 19, 30: "dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: «Tutto è compiuto!». E, chinato il capo, spirò [*paredoken to pneuma*, vulg. *tradidit spiritum*].

Tra la morte di Gesù e quella di Giuda il confine è definito da una decisione di traduzione, che trova il suo fondamento su considerazioni puramente esegetiche, derivate dalla tradizione cristiana. Il lavoro dei traduttori si è accanito sulla differenza delle due morti volontarie per fare di una il paradigma di un suicidio infamante, e dell'altra il mistero di un sacrificio sublime, laddove né il vocabolario ebraico né quello greco sarebbero bastati a distinguerli. Ma l'ambiguità che si cerca di risolvere nella traduzione latina per evitare che Giuda sfugga alla sua vocazione di traditore, rischia di replicarsi in ogni traduzione in una nuova lingua o in un nuovo *medium*. In ebraico, come in greco, entrambi, Giuda e Gesù, sono morti 'appesi' (a un albero o alla croce).

## 5. Mitografie moderne del tradimento

L'incertezza strutturale della traduzione torna a far valere i suoi diritti fino a tradire le decisioni apodittiche degli esegeti, anche negli episodi più distanti tra loro. La lettura tipologica della Bibbia, impegnata fin dai primi secoli a ricercare 'tracce' anticipatrici dei vangeli nell'Antico Testamento, ha avuto, come si è notato, un effetto di contagio/trasmissione/tradimento della figura del traditore impersonata da Giuda Iscariota

Si veda, ad esempio, come Dante, nel canto XVII del Purgatorio, riferisce della crocifissione di Aman: "*Poi piove dentro a l'alta fantasia /un crucifisso dispettoso e fero/ ne la sua vista, e cotal si moria/intorno ad esso era il grande Assuero, Estèr sua sposa e 'l giusto Mardoceo,/che fu al dire e al far così intero.*" (vv.25-30). Aman progetta l'assassinio dell'ebreo Mardocheo; ma viene 'crocifisso' secondo la Bibbia di Gerusalemme, o impiccato (*Esther* 7,9-10) sul patibolo che egli aveva preparato per Mardocheo. Si ritrova qui l'ambiguità tra crocifissione e impiccagione: ambivalenza la cui eco è

rintracciabile anche negli affreschi della Cappella Sistina, nella rappresentazione della punizione di Aman che ne offre Michelangelo. In un ambito profano, non ci si meraviglierà che le strenue fatiche di traduzione degli esegeti per “tradire” Giuda e farne il traditore che ‘consegna’ Gesù, in un senso ben distinto, come dice Abelardo, dal modo in cui il Padre ‘consegna’ il Figlio, siano miseramente fallite presso alcuni scrittori moderni: da Pierre Drieu La Rochelle ne *I cani di paglia* al romanzo yiddish di Shalom Asch, *L'ebreo dei salmi* e nei racconti dell'ultima trilogia [*Il Nazareno*, *L'Apostolo* e *Maria* (1939-1949)] che urtò notevolmente la sensibilità degli ebrei ortodossi a causa dei soggetti presi dal Nuovo Testamento. In entrambi, il personaggio di Giuda, nel momento dell'impiccagione, proietta l'ombra della croce, quasi che Giuda e Gesù vadano incontro alla stessa morte.

Ma è con James Joyce che l'ambiguità del suicidio ritrova una decisa legittimazione, tradendo l'intenzionalità di ogni traduzione che traccia la differenza tra una forma di suicidio come morte volontaria, e un'altra come atto (del) maligno. Nel dramma *Esuli* (1914)<sup>26</sup>, il personaggio di Robert interpreta il ruolo del buon Giuda, che adempie il desiderio di Gesù di essere tradito. In una delle scene centrali del primo atto, Richard-Gesù rivolgendosi a Robert-Giuda afferma: “C'è una fede ancora più strana che la fede del discepolo nel suo maestro [...] La fede di un maestro nel discepolo che lo tradirà”. Richard-Gesù, nel suo desiderio di crocifissione sa che Robert-Giuda gli è essenziale: deve essere l'elemento docile del suo desiderio di castrazione simbolica. In un certo senso, Giuda è lui stesso una parte della struttura divina. Tutto avviene come se il desiderio di Dio incidesse nel suo corpo la ferita da cui sgorga il sangue divino – Giuda diviene lo spioncino allettante, affinché Dio, dietro la grata, possa spiare i fedeli senza essere visto. Richard, nei panni di Gesù, porta dentro di sé anche un Giuda che lo trafigge.

Ciò che gli sforzi di traduzione dei primi secoli avevano cercato di conciliare, è stato rimesso in libertà dalla modernità letteraria, che ha fatto risorgere, in una nuova luce, i temi cruciali della lingua, della traduzione (dei volontari errori di traduzione) e della morte più o meno involontaria di entrambi i protagonisti. L'esempio di alcune opere fondamentali del sec. XX mostra fino a che punto si è stati disposti a forzare la traduzione (o la sua metafora) per trasformare una morte volontaria in qualcosa di diverso da ciò che essa è, imponendo un “senso unico” laddove il “doppio senso” sarebbe stato

26 J. Joyce, *Esuli*, tr.it. F. Ruggeri, Mondadori, Milano, 1992.

più appropriato. Inversamente, essa aiuta a comprendere la noialgia di un'impossibile lingua originaria essenzialmente refrattaria ai tradimenti delle traduzioni.

Intorno al nodo etico-teologico-politico incarnato dalla figura di Giuda, si collocano due narrazioni esemplari che, tra le innumerevoli riprese della figura di Giuda nella letteratura moderna, si sono impegnate a riscoprire le articolazioni, narratologiche e teologiche, del tradimento necessario nella tradizione-traduzione della modernità: i romanzi di Nikos Kazantzakis, *L'ultima tentazione di Cristo* (1960)<sup>27</sup> e *Giuda* (2014) di Amos Oz<sup>28</sup>.

a) *L'ultima tentazione di Cristo*

Dal romanzo cristologico di Nikos Kazantzakis, Paul Schrader ha tratto la sceneggiatura dell'omonimo film di Martin Scorsese (1988). Tanto il romanzo quanto la magistrale trasposizione cinematografica di Scorsese si concentrano sulle vicissitudini del giovane nazareno durante gli ultimi tre anni della sua vita, quelli della predicazione e della tormentata accettazione del suo compito messianico, fino ai momenti terribili della Passione e Crocifissione. La narrazione si svolge nella forma di una libera reinterpretazione della parabola terrena di Gesù che si discosta dalle testimonianze dei Vangeli e dai testi canonici del Nuovo Testamento, e segue l'andamento di un *Bildungsroman*, che descrive l'enigmatico tragitto del "divenire messianico" del Nazareno. Dapprima questi è infatti rappresentato come un giovane del tutto ignaro della missione che lo attende. L'accento cade sulla sua vita 'umana, troppo umana', invasa e dilaniata dall'ospite ingrato di una voce misteriosa che lo vota al sacrificio per la salvezza dell'umanità. Ad essa, il giovane nazareno oppone resistenza, abbandonandosi alle piccole gioie quotidiane: il lavoro di falegname (inclusa la costruzione di croci commissionate dai Romani), l'amore per Maddalena, gli affetti familiari sullo sfondo (con la figura di Maria in secondo piano). Il ritratto del Cristo appare infatti improntato alla dottrina di Nestorio, secondo la quale la sostanza (*ousia*) umana e la sostanza divina non possono fondersi; sicché, se a ogni sostanza deve corrispondere una persona, in Cristo vi sono due persone distinte, una divina e una umana, che convivono provvisoriamente nella prassi esteriore.

27 N. Kazantzakis, *L'ultima tentazione di Cristo*, tr. it. M. Aboaf e B. Amato, ed. Frassinelli, Milano 2012.

28 Amos Oz, *Habasorah al pi Yehuda Ish Qariyot* (2014), tr. it. E. Loewenthal, *Giuda*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Ma la riluttanza di Gesù è destinata a infrangersi dinanzi all'assedio della pre-potenza divina, che lo costringe ad accettare l'oscuro destino sacrificale. Un'accettazione contrassegnata, da un ultimo, disperato sussulto di umanità, dall' "ultima tentazione" che si realizza in un'allucinata volontà di ritorno all'anonimato di una semplice vita umana, da trascorrere fino ad una serena vecchiaia insieme ai figli e ai nipoti. Nel lento, ma inesorabile cedimento all'oscuro compito salvifico, assegnatogli dall'invisibile Padre celeste, Gesù si rivela un uomo debole e incerto, che infine trova la forza di sedare i suoi dubbi per aderire al personaggio messianico che gli viene proposto da uno spiritato Giovanni Battista, descritto come uno stregone invasato.

Tutto il romanzo è costruito come lo scandaglio del percorso interiore del Nazareno, costellato da sogni e visioni che hanno la potenza ossessiva di una sequenza di allucinazioni e di presagi sulla direzione da seguire.

In questo contesto visionario, Giuda viene raffigurato come l'amico più fidato, il più stretto compagno di viaggio di Gesù per le terre di Israele, al quale confidare i dubbi e gli enigmi che insorgono lungo il cammino. E proprio attraverso il rapporto privilegiato con Giuda, Gesù cercherà di scoprire il segreto della sua terribile missione: sarà appunto l'amico Giuda, il discepolo prescelto, tanto fedele e partecipe da superare ogni esitazione sentimentale ed ogni scrupolo interiore. Giuda viene investito di una missione parallela a quella del Cristo. Egli dovrà assecondare la tragica richiesta di aiuto che Gesù gli rivolge: rendere possibile, col suo personale tradimento, il dispiegarsi dell'economia della salvezza. Nel romanzo, Giuda, lo zelota 'rivoluzionario', si mostra, perciò, come il vero *alter ego* del Cristo: è l'unico, tra i seguaci ondivaghi e pavidì, che si sforza di restituire una giustificazione umana, razionale (e politica), ai misteriosi disegni del 'piano divino', e che mostra una fedeltà tanto accondiscendente con il Maestro, da accettare di tradirlo per coadiuvarne la straordinaria impresa.

Di qui il fondamentale capovolgimento della responsabilità del tradimento: veri traditori del messaggio del Cristo sono coloro che ne tramandano il sacrificio nelle forme istituzionali della tradizione religiosa: tra essi, l'evangelista Matteo, che si sente obbligato a diffondere la leggenda del Salvatore dell'umanità, e Paolo di Tarso che ne utilizza gli elementi misteriosofici per costruire una "dottrina" della Resurrezione come strumento di conversione dei gentili.

Nella mirabile trasposizione cinematografica di Scorsese, Giuda appare come il tassello fondamentale nella vita

di Gesù: dapprima acerrimo oppositore e poi umile confidente, fedele sostenitore e successivamente traditore designato dallo stesso Messia per la realizzazione del destino di Passione che termina con la Crocifissione. Tappa decisiva di questo percorso è il drammatico confronto con Ponzio Pilato sulla pericolosità per l'ordine costituito di chi si impegna a sollecitare un cambiamento del modo di pensare e di agire.

Ma sulla Croce, all'approssimarsi dell'ora nona, Gesù cade vittima della tentazione più subdola e pericolosa, *l'ultima* in ogni senso: gli viene offerta la possibilità di abbandonare il destino sacrificale del Messia, in favore di una vita interamente terrena, dedicata all'amore e ai figli, al lavoro e alla semplicità delle relazioni domestiche. Gesù, dunque, scende dalla Croce, si unisce all'amata Maddalena, poi alla morte di costei, sposa Marta, procrea e si dedica alla quotidianità delle faccende domestiche: il figlio di Dio cede alle lusinghe del corpo e del cuore, precipitando sé stesso e il mondo intero nell'oblio.

La fine del racconto si annuncia con uno scenario ancora più cupo e doloroso, mostrandoci, in una Gerusalemme sull'orlo del collasso, un Gesù ormai vecchio e morente, messo sotto accusa innanzitutto da Giuda, il suo antico e devoto confidente, per non aver completato la propria missione, dopo averlo costretto al tradimento e alla complice alleanza con i sommi sacerdoti del Tempio. Giuda, insieme agli altri apostoli, si accosta al suo capezzale per gli rivelargli infine, con aspri rimproveri, l'inganno satanico di cui è stato vittima e che lo ha spinto a *tradire* la sua originaria missione salvifica: l'angelica fanciulla che, spacciandosi come inviata dal Padre, gli ha concesso di scendere dalla croce e di immergersi nelle anodine vicissitudini di una vita come tante, non è altro che l'ennesimo, perfido tranello di Satana. Cristo, travolto dall'angoscia del rimorso, striscia letteralmente e metaforicamente verso le tenebre, implorando Dio perché gli offra un'altra opportunità di compiere fino in fondo il suo dovere di Figlio. Nel tentativo di riparare al suo tragico errore, Gesù intrattiene un dialogo con Paolo di Tarso che sta costruendo, con i frammenti della leggenda della sua vita, la "dottrina" del cristianesimo. Di fronte alle prediche dell'Apostolo delle genti, Gesù ha un moto d'orgoglio e accusa il suo interlocutore di aver distorto la realtà per farne uno strumento di potere. Amara e pungente la replica di Paolo che sembra evocare le taglienti critiche dell'*Anticristo* di Nietzsche: "Tu non immagini quanto la gente abbia bisogno di Dio, quanto

Dio possa renderli felici. Può fargli fare con felicità ogni cosa, può renderli felici di morire, e loro moriranno. Tutto questo per amore di Cristo". Ancor più derisorio suona il congedo di Paolo dall'autentico Gesù redivivo: *"Sono contento di averti incontrato, perché così ora posso dimenticarti. Il mio Gesù è molto diverso da te, è molto più forte e potente"*.

Nel film di Scorsese, il finale conosce una variante rispetto al romanzo di Nikos Kazantzakis, con una appendice che accenna ad un disperato tentativo di ricomposizione del profilo "nestoriano" del Cristo: il figlio di Dio torna finalmente sui propri passi, per ricongiungersi nell'uomo morente, che questa volta – grazie ad un misericordioso *flash back* divino – accetta di bere fino in fondo il calice del proprio destino e pronuncia – finalmente pacificato e sorridente (come in molti vangeli gnostici), la fatidica frase *"tutto è compiuto"*. Più che un comodo e rassicurante *happy ending*, l'aggiunta di Scorsese riassume e problematizza ulteriormente il travagliato e doloroso cammino di accettazione della fede quasi nei termini paradossali del salto esistenziale di Kierkegaard, al quale è chiamato singolarmente ogni individuo e che qualifica l'essenza del cristianesimo. Scorsese, come Kierkegaard, pur non nascondendosi l'immenso rischio del 'salto', invita tuttavia a 'saltare' nella fede attraverso una comprensione del tempo storico tale che l'eterno possa finalmente incarnarsi in esso ed offrire alla vita almeno un barlume di senso.

#### b) *Giuda* di Amos Oz

Il romanzo di Oz è ambientato nella Gerusalemme del 1959, dove il giovane universitario Shemuel Asch sta preparando una tesi di dottorato su *Gesù in una prospettiva ebraica* che ha il suo centro nevralgico proprio nell'interpretazione della figura di Giuda. Per motivi familiari (i genitori non possono più mantenerlo agli studi e la sua ragazza ha improvvisamente rotto il fidanzamento) accetta la strana proposta affissa in bacheca all'università: in cambio di vitto, alloggio e una modesta paga, dovrà intrattenere un anziano e bisbetico professore, Gershom Wald, leggendo, conversando e assistendo questo vecchio invalido nelle sue maniacali disquisizioni di analisi politica e filologica. Le condizioni del nuovo lavoro vengono illustrate a Shemuel da un'affascinante e misteriosa quarantenne, Atalia, che vive nella stessa casa, in un appartamento riservato solo a lei.. A Shemuel, goffo e impacciato, povero e inelegante viene assegnata una piccola mansarda, mentre il vecchio Wald dor-

me al piano terra, steso tra letto e una poltrona di vimini, circondato da libri e carte, incapace di muoversi se non con l'aiuto di ingombranti stampelle.

Nel corso del romanzo, che racconta i quattro mesi trascorsi da Shemuel in quella casa claustrofobica, si viene a sapere che Atalia, di cui è Shemuel è perdutoamente innamorato, è la nuora del vecchio invalido, il cui unico figlio, è morto tragicamente nella guerra del '48. Due in realtà sono i morti che aleggiano nella casa: Micah, il giovane marito di Atalia e suo padre, Shalatiel Abrabanel, un teorico della pacificazione tra arabi e israeliani, per questa ragione considerato da Ben Gurion un "traditore". Sulla vicenda ideale e politica di Abrabanel, ricostruita nei colloqui con Wald e Atalia, il giovane Shemuel proietta la figura di Giuda che egli si propone di riesaminare attraverso una lettura critica testi evangelici per la sua originale tesi di dottorato. Il personaggio di Abrabanel diviene così la perfetta controfigura della tradizione maledetta che ha assegnato a Giuda Iscariota il ruolo del traditore per antonomasia. L'utopia pacifista viene così derubricata e forzosamente 'tradotta' nell'area semantica della nozione di fellonia da una tradizione storica che ha il suo punto cieco nel legame violento di giudaismo e tradimento. La sorte sventurata di Abrabanel, che la ricerca archeologica di Shemuel colloca nella discendenza dall'archetipo di Giuda Iscariota, diviene così il paradigma del destino che attende la passione utopica di ogni grande leader spirituale, la cui memoria viene bannata come infame tradimento. Alla potenza dilagante di ogni svolta spirituale corrisponde, infatti, una crisi irreversibile della tradizione, che risponde reattivamente classificandola come abiura e mistificante devianza.

Sostenitore della necessaria pacificazione tra arabi ed ebrei, Abrabanel già negli anni cinquanta del '900 era convinto che ci fosse la possibilità di far convivere ebrei e palestinesi che avevano pari diritti di abitare quei luoghi. Nelle lunghe discussioni serali tra Shemuel e il vecchio Gershom Wald, si delinea la differenza di visione politica che aveva diviso gli ebrei: da un lato, l'utopia di Abrabanel, contrario all'idea di stati nazionali o binazionali, e in generale ad "un mondo diviso in frontiere, bandiere, monete ed eserciti diversi, destinati a confliggere e a distruggersi reciprocamente"<sup>29</sup>. Nella sua prospettiva pacifista, il progetto dello Stato di Israele si configura come un tragico errore<sup>30</sup>; al suo posto, auspicava un mandato internazionale, con un progressivo e control-

29      *Ib.*, p. 242.

30      Giuda, cit. p. 240.

lato flusso migratorio degli ebrei sradicati, rinunciando alla rivendicazione di uno Stato ebraico. Sul fronte opposto, il pragmatismo di Ben Gurion, difeso da Gershom Wald, che ha saputo proporsi come un “pifferaio magico” alla guida del suo gregge per condurlo “al massacro. Al macello. Alla cacciata. All’odio eterno fra le due comunità”<sup>31</sup>

I sionisti, seguaci di Ben Gurion, cominciarono a vedere in Abrabanel un traditore della causa decisiva ebraica. Gli avevano affibbiato il soprannome “lo sceicco”, “spada dell’Islam”, diffondendo ignominiose maldicenze: che si sarebbe venduto agli arabi in cambio di grandi somme di danaro, perché sarebbe stato in verità il figlio bastardo di un arabo<sup>32</sup>.

Con l’obiettivo obliquo di salvare la memoria di Abrabanel e le ragioni ideali del suo impegno politico, Shemuel si dedica alla costruzione di un inedito “vangelo di Giuda”. Seguendo il metodo razionalistico di Rabbi Yehuda Aryeh da Modena, autore del testo incompiuto *Scudo e Spada* (metà del sec.XVII), Shemuel si dedica ad una lettura ‘critica’ del Nuovo Testamento, dalla quale emerge un radicale capovolgimento ideale della figura di Giuda, il cui travagliato tragitto esistenziale coincide con l’itinerario del più devoto e fedele discepolo di Gesù: il più autentico fondatore di un cristianesimo diverso e incompatibile con la versione “dottrinaria” di Paolo di Tarso.

All’inizio della fabula, Giuda Iscariota, rampollo di una nobile famiglia della Giudea, viene inviato dalla casta sacerdotale di Gerusalemme al seguito del Nazareno, affinché, infiltrandosi tra i suoi apostoli, potesse ascoltare e decifrare le implicazioni politico-religiose del suo messaggio e valutare la veridicità dei prodigi che la massa gli attribuiva, per riferirli al Sinedrio. Obbediente al suo mandato, Giuda diviene un privilegiato confidente di Gesù, il più fidato tra gli apostoli, tanto da assumere l’incarico di tesoriere. Ma una svolta sorprendente interrompe il corso degli eventi: ascoltando la Parola, Giuda diviene un fervente seguace, il primo a credere con un autentico atto di fede alla divinità di Gesù e alla sua onnipotenza, ed è perciò disposto per amore del Cristo ad incarnare il doloroso paradosso del “traditore fedele”, diventando l’emblema del nesso tra giudaismo e tradimento. Fu così che il più colto dei discepoli, l’uomo “razionale, lucido e scettico, venuto dalla città di Keriot” si trasformò in un fervente seguace del Salvatore e del suo messaggio: diventa Giuda *il cristiano*, il più entusiasta degli apostoli.

31 Ib., p. 245.

32 Ib., p. 246.

Ma nulla appare sufficiente a scalfire il tragico mitologema antisemita che fa di Giuda il “giudeo deicida”. Come osserva il vecchio Gershom Wald con riferimento all’ostracismo subito da Abrabanel, semmai Pilato avesse ordinato di crocifiggere anche Giuda alla destra di Cristo,

“ora Giuda sarebbe considerato un santo dai cristiani, e la statua di Giuda Iscariota in croce farebbe bella mostra in una infinità di chiese, milioni di bambini cristiani porterebbero il nome di Giuda, molti papi l’avrebbero adottato salendo al soglio. Ciononostante [...]l’odio per gli ebrei ci sarebbe comunque. [...] Con o senza Giuda, l’ebreo avrebbe continuato a incarnare il ruolo del traditore per quei fedeli. [...] Mentre il dissidio che c’è tra noi e gli arabi musulmani non è altro che un piccolo episodio della storia, un episodio breve e passeggero di cui tra 50, 100 o anche 200 anni non resterà memoria, quel che c’è tra noi e i cristiani è una cosa profonda e oscura che durerà ancora cento generazioni”<sup>33</sup>

Giuda è infatti l’attore principale, o piuttosto l’oscuro regista, della Passione e morte del Figlio dell’uomo: è lui che convinse Gesù ad abbandonare le campagne della Galilea e a recarsi finalmente a Gerusalemme, perché diffondesse il suo Verbo e compisse i suoi strabilianti prodigi e dinanzi al popolo gerosolomitano e, quindi, sotto gli occhi del mondo intero. Recandosi a Gerusalemme, infatti, Gesù avrebbe impavidamente sfidato le minacce della classe sacerdotale e del potere politico di Roma; sarebbe stato finalmente crocifisso, ma si sarebbe miracolosamente liberato, scendendo dalla croce perfettamente integro, tra lo sbigottimento di tutto il mondo: “dai sacerdoti ai più umili contadini, romani, idumei ed ellenizzanti, farisei e sadducei e esseni, samaritani, ricchi e poveri, centinaia di migliaia di pellegrini saliti a Gerusalemme da tutto il paese ed anche dai paesi vicini per la festa di Pasqua: tutti sarebbero caduti in ginocchio, nella polvere”<sup>34</sup>.

Ed è proprio per la fede incrollabile che anima il suo amore che Giuda si sforza di aiutare Gesù a superare l’angoscia del dubbio sulla propria identità di Messia, e a spingerlo verso la prova estrema della Croce, dalla quale “il figlio di Dio” uscirà miracolosamente illeso per dare inizio al Regno

33 Ib., p. 272. Su queste considerazioni poggia lo scetticismo del vecchio Geshom che all’illusorio messaggio cristiano della redenzione universale – al quale, in qualche misura, si sono nutriti tutti i grandi rivoluzionari, da Fidel Castro a Mao Tse Tung, fino a Jean Paul Sartre e ad Abrabanel- oppone il realistico disincanto di Ben Gurion, accompagnandolo con l’amaro sogghigno “*perché il mondo non ha rimedio*” (p. 273).

34 Ib., p. 166.

dei Cieli.

Il capovolgimento paradossale del “vangelo di Giuda”, nella meticolosa decostruzione critica di Shemuel, ci mostra infatti un Gesù assalito dal terrore “umano, troppo umano” della morte: inclina a sottrarsi all’atroce prova della Passione e della Crocifissione, supplicando che gli venga risparmiato il tormento dell’agonia: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Gv 12:27). Dinanzi ai dubbi e alle incertezze di Gesù, Giuda decide quindi di architettare la crocifissione, che costituirà l’occasione per mostrare al mondo l’onnipotenza del Figlio di Dio. Pertanto, sul fronte opposto, si impegna a convincere i mandanti della cattura di Gesù, (i grandi sacerdoti e le autorità romane) sulla necessità di condannare a morte il Nazareno<sup>35</sup>. Perciò, la diceria dei 30 denari fissati come prezzo del suo tradimento è una pura invenzione degli antisemiti dell’età successiva. Anche il famigerato bacio di Giuda

“il più famoso bacio della storia, non è stato certo un bacio di tradimento: gli emissari dei sacerdoti del Tempio venuti a prendere Gesù alla fine dell’Ultima cena non avevano certo bisogno che Giuda Iscariota indicasse loro il suo maestro. Solo pochi giorni prima, infatti, Gesù era comparso davanti al Tempio e di fronte a tutto il popolo, come una furia aveva capovolto i banchi dei cambiavalute. Tutta Gerusalemme ormai lo conosceva”<sup>36</sup>

Semmai, quel bacio voleva essere il gesto affettuoso del

35 Ai dubbi e all’angoscia di Gesù alla vigilia della sua Passione, corrispondono i dubbi e l’angoscia di Giuda dinanzi all’irremovibile decisione del Cristo, secondo una variante del suo ‘vangelo’ eretico nella quale viene descritto come un fedele emissario che umilmente e dolorosamente accetta la missione del tradimento affidatagli da Gesù. Oz cita Nathan Agmon [meglio noto come Nathan Bistitzky], che nel 1921 pubblica il dramma *Yehoshua di Nazaret: alla vigilia dell’Ultima cena*. In esso Giuda torna da Caifa, e lì viene a sapere che il Sinedrio ha deciso di crocifiggere Gesù. Qui è Giuda che implora Gesù di fuggire da Gerusalemme per evitare la condanna a morte. Ma Gesù rifiuta di fuggire; dice di essere stanco e voler morire: impone a Giuda di aiutarlo a morire, tradendolo e testimoniando, a conferma dei timori di Pilato, che si è proclamato Re dei Giudei. A questo punto, Giuda dopo aver implorato fino allo spasimo il suo amato Maestro di esentarlo da quella terribile missione, si scontra con l’inflessibile pulsione di morte del Cristo: “Ti ordino di tradirmi perché voglio morire in croce”. Dopo ripetute, inutili insistenze, Giuda lo abbandona per rifugiarsi nella sua città: ma una terribile forza interiore, lo costringe a tornare indietro: si inginocchia ai piedi di Gesù, gli bacia mani e piedi e accetta il terribile compito affidatogli. (cfr. *Giuda*, cit., pp. 271-272).

36 Ib., p. 270.

seguace più fedele: un'estrema testimonianza di vicinanza spirituale per confortare il Cristo nella difficile prova che stava per affrontare.

In questa prospettiva, il vero "tradimento" avviene durante la morte in croce di Gesù. In quel momento Giuda, sentendosi a sua volta tradito da colui nella cui divinità aveva fermamente creduto, compie un'abiura interiore, perde la fede, e insieme ad essa, il senso della propria vita. Fino all'ultimo istante dell'ora nona, fino al grido disperato del Cristo morente «Eli, Eli, lamà sabactàni?» (Mt, 27,46), Giuda assiste fiducioso alla sua lunga agonia, in trepida attesa del suo riscatto. Ma Gesù muore dissanguato da uomo comune, invocando Dio (e non il Padre) mentre tenta invano di liberarsi dal supplizio della Croce.

La perdita della fede unitamente alla perseveranza dell'amore per Gesù, alimenta nell'animo di Giuda un crescente sentimento di colpa. Ma il peccato più grave, che rimprovera a se stesso, ha assunto ormai la forma paradossale del pentimento per il suo eccesso di fede: "ho creduto in Lui molto più di quanto lui non credesse in se stesso"<sup>37</sup>. Riconosce di essere stato corresponsabile nell'indurre Gesù a promettere "terra e cielo nuovi", un regno ultramondano per la redenzione dell'umanità<sup>38</sup>. Solo Giuda lo ha amato come si ama Dio, ed anzi più di quanto abbia amato Dio stesso -il Dio dell'Antico Testamento è *troppo* geloso, rancoroso e vendicativo, per essere davvero amabile. Ma ora Giuda sa di averlo ucciso con le sue mani: ha orchestrato la sua morte in tutti i particolari, lo ha persuaso a rimuovere dubbi e le indecisioni, affinché varcasse l'ingresso a Gerusalemme, teatro della sua fine. Egli si rimprovera di aver causato la morte dell'uomo che più amava e ammirava, e che da quel momento, dopo la morte di Gesù, il corso del mondo sarà immodificabile, durerà in eterno senza senso. Perciò, divorato dai rimorsi, si impicca: "così morì, il primo cristiano. L'ultimo cristiano. L'unico cristiano"<sup>39</sup>

#### 6. Il marchio di Giuda nella lingua dell'antisemitismo

Come osservava il vecchio Wald nel romanzo di Amos Oz, il dissidio che alimenta l'antisemitismo moderno non ha le sue radici nel conflitto tra ebraismo e islamismo, che può considerarsi un "piccolo episodio della storia" del quale probabilmente, in un futuro non troppo lontano, "non resterà memoria"; esso rimanda piuttosto al solco "profondo e oscuro" che divide dall'origine cristiani ed ebrei e che "du-

37 Ib., p. 290.

38 Ib., p. 288.

39 Ib., p. 169.

rerà ancora cento generazioni”<sup>40</sup> Il capitolo più tormentato della storia di questo dissidio, che si perpetua attraverso la figura di Giuda Iscariota delineata dai Padri della Chiesa, è indubbiamente rappresentato dall’ideologia nazista.

Per fare di Giuda il vero traditore che ha consegnato Gesù e si è macchiato di una ripugnante morte volontaria – mentre Gesù, consegnato al sacrificio dal Padre celeste, ha corrisposto al suo compito accettando di morire- i traduttori si sono trasformati in esegeti e hanno sostituito il metodo della traduzione con la fede: “Là dov’era la traduzione, la fede deve avvenire”, sembrano dire ai traduttori i seguaci di Agostino che rammentava polemicamente a san Grolamo che la sola ragione non può averla vinta sulla tradizione.

Questo scenario si ripropone, sotto il nazismo, con conseguenze spaventose. In *Montauk*<sup>41</sup>, Max Frisch evoca la sua visita a Berlino presso i genitori della fidanzata ebrea: “Vedo una sfilata di divise brune e sento il coro: «Morte a Giuda!» (*Juda den Tod!*). Così dovevano cantare gli studenti, come ricorda lo stesso Joseph Ratzinger rievocando gli anni della sua infanzia in Germania, e com’è confermato anche da Victor Klemperer<sup>42</sup>. Nelle pagine della stampa nazista, ed in particolare nell’organo del partito, il *Völkischer Beobachter* era costantemente mantenuta la confusione tra giudeo e Giuda (*Jud- Juden e Judas*): il trionfo della paronomasia.

All’interno del partito nazista (NSDAP), gli espulsi verranno normalmente etichettati come “Giuda”. Durante una rappresentazione della Passione nel villaggio bavarese di Oberammergau, un giornalista americano avrà la sorpresa di vedere Hitler paragonato al Cristo mentre Ernst Röhm, vittima della Notte dei lunghi coltelli, vestirà i panni del Giuda di turno. Ma anche nel campo avverso, il nome di Giuda resta altrettanto infamante. Per gli oppositori politici del nazismo, anche gli antisemiti sono ancora dei Giuda: sulla bocca dei resistenti, nelle loro denunce contro i collaborazionisti che cospirano con le *Schutzstaffel* alle vendette

40 Ib., p. 272. Su queste considerazioni poggia lo scetticismo del vecchio Geshom che all’illusorio messaggio cristiano della redenzione universale – al quale, in qualche misura, si sono nutriti tutti i grandi risolutonari, da Fidel Castro a Mao Tse Tung, fino a Jean Paul Sartre e ad Abrabanel – oppone il realistico disincanto di Ben Gurion, accompagnandolo con l’amaro sogghigno “*perché il mondo non ha rimedio*” (p. 273).

41 Max Frisch, *Montauk*, tr.it. Einaudi, Torino, 1978.

42 Victor Klemperer, *LTI La lingua del Terzo Reich – Taccuino di un filologo*, tr.it P. Buscaglione Candela, Giuntina, Firenze, 2011. Su Klemperer mi permetto di rinviare al mio saggio “Filologia dell’orrore: Victor Klemplerer e la Shoah”, in *Auschwitz dopo Auschwitz*, a cura di M. Latini e E. S. Storace, Meltemi, Milano, 2017, pp. 121-138.

e alle epurazioni pubbliche, si parla di essi come gli “ultimi servi di Giuda”. Analogamente, mentre tutti i difensori degli ebrei erano dei Giuda agli occhi dei nazisti, la stampa mondiale, in occasione del patto Molotov-Ribbentrop, presentava lo stesso Hiler come un Giuda.

Un Giuda meno convenzionale è possibile rinvenire negli archivi del futuro ministro della Propaganda di Hitler. Nel 1918, Joseph Göbbels scrive una *pièce* teatrale sotto l’influenza di *Così parlò Zarathustra*, dei grandi romanzi di Dostoevskij e degli scritti di Marx ed Engels. In essa si racconta la storia di un emarginato che vuol seguire un uomo del quale egli pensa che intenda instaurare un “nuovo e vasto impero”. Ma divenuto discepolo di Gesù, si rende conto, con grande turbamento, che il regno del Padre non è di questo mondo. Agli occhi di Giuda, è degna di uno spirito meschino la sollecitudine consolatoria con la quale si promette alla gente, affranta e disillusa dalla vita, una felicità puramente ultraterrena. Perciò, Giuda decide finalmente di tradire il suo Maestro impegnandosi ad instaurare il Regno di Dio sulla terra. Ma appena esegue il suo piano, consegnando il Maestro ai sacerdoti del Tempio, ne comprende l’esito tragico: “E tuttavia, che i cieli mi siano testimoni: non è per denaro che Giuda è diventato un traditore”. Infine, egli non ha avuto altra scelta che quella di espiare la sua colpa suicidandosi. Un suo amico prete, avendo avuto notizia della *pièce*, chiese al giovane Göbbels di distruggere il testo, ritenuto scandaloso e offensivo per la fede cristiana. Lo stesso Göbbels, vent’anni dopo, dimenticherà volentieri ciò che credette di aver compreso da giovane: che il tradimento di Giuda non era un’evidenza e che tutti i giudei non erano Giuda. Ma fatto sta, che ora spettava proprio a lui soltanto di decidere, in funzione del presente, il senso delle parole evangeliche e che, pertanto, era più utile riprendere i miti e le manipolazioni dei primi secoli, delle quali egli da giovane aveva denunciato l’assurdità.

Per Ingeborg Bachman, nata nel 1926 e cresciuta all’ombra del “lavaggio del cervello” del ministro della Propaganda di Hitler, la catastrofe tedesca si è concretizzata con l’inesorabile contaminazione della lingua ad opera della *‘Lingua tertii imperii’*, attraverso un paziente lavoro di traduzione-tradimento-tradizione (*Übertragung*). Se è lecito vedere nella Bachmann una sorella intellettuale di Thomas Bernhard, le si presterà volentieri questa diagnosi che riassume, meglio di ogni altra constatazione, il “decesso reale e costante” della lingua, come suona la formula burocratica nei certificati di sepoltura: “Le parole tedesche sono sospese come pesi

di piombo sulla lingua tedesca (...) e conservano ogni volta lo spirito ad un livello tossico per questo spirito. Il pensiero tedesco così come la parola tedesca sono improvvisamente paralizzate sotto il peso umanamente indegno di questa lingua che opprime ogni pensiero già prima che venga espresso (...)”<sup>43</sup>. Il tedesco che ella praticherà è *orientato verso* l’utopia: “Il mondo è un tentativo che si è sempre rinnovato nella stessa maniera, con lo stesso risultato” come si dice in uno dei suoi più avvincenti racconti<sup>44</sup>, prima di propugnare l’avvento di una lingua che sfugga alle determinazioni biografiche, storiche e geografiche. Ed è così facendo, insiste Thomas Bernhard in *Estinzione*, che si attinge la pienezza della lingua tedesca. Di qui la rivolta contro questa lingua di morte, sottoposta ad esame autoptico anche da Celan, da Adorno o da Kemplerer.:

“Qui, dalla parte dove noi ci troviamo, il mondo è il peggiore di tutti i mondi possibili e nessuno finora è riuscito a capirlo, ma dove si trovava lui nulla era deciso. Ancora nulla. Per quanto tempo ancora? E all’improvviso capii: tutto è una questione di lingua... Si trattava soltanto di sapere se sarei riuscito a salvare il bambino dalla nostra lingua fino a quando lui stesso non ne avesse fondata una nuova e non fosse riuscito a dare inizio a una nuova era”<sup>45</sup>

È il narratore di *Tutto* che parla, preoccupato che “anime malate” inoculino nel suo bambino, fin dai suoi primi babet-

43 I. Bachmann, *Estinzione – Uno sfacelo*, tr. it. A. Lavagetto, Adelphi, Milano, 1996, p. 12.

44 I. Bachmann, “Tutto” in *Trentesimo anno*, tr.it. M.Olivetti, Adelphi, Milano, 1985. In questo racconto, emerge il marchio linguistico dell’utopia dell’autrice. L’evento che genera il processo è la procreazione: “Quando sposai Hanna non fu tanto per lei quanto perché aspettava il bambino. Non avevo scelta, non doveti prendere alcuna decisione”. La nascita del figlio determina quindi l’entrata in una nuova dimensione dell’esistenza: “Il bambino che aspettavamo ci trasformò”, “Cominciai a vedere tutto in funzione del bambino”. E se questo ‘tutto’ significherà all’inizio prefigurarsi un ruolo educativo con tutto quello che comporta in termini di riproduzione sociale, giunge un momento – quando il bambino “un giorno disse le prime parole” – in cui questo padre decide che sarà il bambino a scoprire il mondo e a denominarlo, nella prospettiva che egli possa diventare un nuovo “primo uomo: “In passato avevo creduto di dovergli insegnare il mondo. Dopo quel muto dialogo con lui cominciai ad avere dei dubbi e a ricredermi. Non era forse in mio potere tacergli il nome delle cose e non insegnargli l’uso degli oggetti? Egli era il primo uomo. Con lui tutto aveva inizio e non era escluso che grazie a lui tutto potesse cambiare radicalmente”.

45 Ingeborg Bachmann, “Tutto” in *Il trentesimo anno*, tr. it. M. Olivetti, Adelphi, Milano, 1985.

tii, i deleteri miasmi di una lingua corrotta. Questa lingua dell'Altro, che avvelena la lingua materna dall'interno, non è altro che la lingua del diavolo e dei suoi discendenti, la cui specifica abilità consiste nel "tirare la sua lingua nella nostra lingua". Per questo il narratore del racconto di Bachmann aggiunge: "non conoscevo una parola di queste lingue e non ne trovai alcuna", "non avevo che la mia della quale ero incapace di varcare le frontiere", al fine di tradurre attraverso le necessarie trasgressioni di senso che questo atto presuppone, questa lingua in un'altra. Si percepisce, dunque, la posta che è in gioco nella scrittura nascente: l'invenzione di una lingua materna, o meglio ancora "maternizzante", che non sia la lingua della madre, poiché il bambino perde la sua innocenza fin da quando non è più rinchiuso nel mutismo dell'infanzia. Di fatto, la lingua materna ereditata è soltanto la lingua della madre, che è essa stessa la madre della lingua – o forse, sarebbe meglio dire, la 'madre-patria' per connotarne la bivalenza sessuale e le ambivalenze politiche del suo processo generativo. È una lingua a "senso unico" e a "senso vietato". In questa ricerca di un'utopia linguistica, come Bachmann dice nelle *Lezioni di Francoforte*, cioè di "un linguaggio unico che non ha ancora mai regnato, ma che regola il nostro presentimento e che noi imitiamo", si ritrova l'eco di Mallarmé: "*Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême*"<sup>46</sup>

Il destino che ci assegna a parlare la lingua dell'altro, fa sì che quando Giuda 'traduce' Gesù, ne fa un Salvatore e che quando gli esegeti traducono Giuda ne fanno un reietto. Lo psicodramma della dannazione si replica ad ogni tradimento o traduzione; giacché traducendo non si fa altro che tradurre-trasmettere-tradire. La traduzione prima ancora di essere una pratica linguistica, è una metafora di se stessa, che non è mai esente dal pericolo di scivolare nel suo paronimo maledetto. Questa è *la sola* lezione che si può trarre da venti secoli di antisemitismo e da qualche suicidio obliquamente riformulato in morte volontaria e colpevole, a meno di non perseguire ostinatamente la direzione inversa.

46 Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, éd. Bertrand Marchal, 2 vol., Paris, Gallimard, 1998-2003, t. II, p. 208.