

Dal Golgota al Gange

La sofferenza è la superiorità dell'uomo su Dio. Fu necessaria l'Incarnazione perché tale superiorità non risultasse scandalosa.

(Simone WEIL)

Nell'autunno del 1995, nella Teheran degli *ayatollah*, un'appassionata docente di letteratura fa piombare su un gruppo scelto di allieve una domanda terribile e remota: «Chi di voi mi tradirà?». Ha insegnato loro, lei che all'occhiuto regime oppone una salda fede nella letteratura e una scaltra strategia tutta letteraria di dissimulata e apparentemente innocua catechesi, che «alla fine siamo sempre noi a tradire noi stessi, a diventare il Giuda del nostro stesso Cristo». Ma prima e più che lo scandalo del supremo tradimento consumato nell'Orto degli Ulivi, è un testo letterario, è un romanzo inglese a ispirarle quel moto di diffidenza, quella domanda accorata.

Quel romanzo l'iraniana Azar Nafisi – giacché è di lei che stiamo parlando – lo cita ad apertura del suo *Leggere Lolita a Teheran*, mirabile florilegio di letteratura occidentale germogliato nelle fenditure del fondamentalismo mediorientale. E quel romanzo, che all'insegnante iraniana e alle sue scolare presta una sorta di lessico familiare, è *Gli anni fulgenti di Miss Brodie*, della scozzese Muriel Spark: altre latitudini (un'Edimburgo contesa da rigorismo calvinista e malizie erotico-mondane), altra epoca (gli anni Tren-

ta, ma oscurati anch'essi dall'ombra delle dittature), ma lo stesso gruppo di allieve dal perfido candore, al cospetto d'una educatrice esitante tra apostolato e plagio, tra patetiche nostalgie e inquietanti raggiri.

Al centro, incombente sulla narrazione ancorché differito dalla narratrice, alita lo spettro del tradimento; ed è come se su quei frivoli rituali si stendesse l'ombra lunga dell'Iscriota, come se nel cicaleccio delle aule si propagasse l'eco di un'amara sentenza, ma indeterminata, perciò enigmatica: «Uno di voi mi tradirà». Quell'ombra sinistra, quella flebile eco, come un prolungato susseguirsi di repliche sulle ribalte di provincia attraversano i secoli e le civiltà, fondendoli nel calor bianco di un'implacata urgenza; e nell'eterno presente della letteratura. Ed è di questo che tratteremo, e sia pure lungo un percorso erratico e divagante, e sia pure mediante quelle fortuite analogie e quei folgoranti cortocircuiti che solo alla letteratura, appunto – da chi la ritenga futile gioco così come da chi le attribuisca, viceversa, privilegiate cognizioni –, è consentito innescare.

A tradire Miss Brodie, «autoelettasi alla Grazia», sarà nel romanzo della Spark la perversa Sandy, che finirà suora cattolica ma sempre avvertendosi orfana d'un ereditario calvinismo, che per lo meno l'avrebbe fatta sentire predestinata alla colpa con la stessa convinzione con cui l'insegnante l'aveva predestinata ad altre e altrettanto crudeli delazioni. E se la predestinazione di Calvino può ridursi alle anguste misure di miserevoli complotti e il tradimento di Giuda a pettegolezzo provinciale e intrigo di smalziate adolescenti, è segno del destino d'immiserimento dei grandi archetipi originari nella modernità secolarizzata; ma è anche prova della loro bruciante attualità: e infatti è ancora una volta di natura politica, così come quella di Giuda, la proditoria delazione di Sandy, la cui accusa non riguarda metodi e obiettivi della sua invadente educatrice ma certe sue opinabili simpatie eversive, che la rendono più vulnerabile agli strali del sinedrio docente. Anche i sacerdoti e i dottori del Tempio erano in cerca, due millenni prima, di motivazioni legali: e furono queste che Giuda presumibilmente fornì, fu forse questo il suo tradimento.

Nell'ultimo scorcio dell'Ottocento, ma a non molta distanza – geografica e spirituale – dalla Scozia puritana della Spark, era stato

Thomas Hardy a intitolare *Giuda l'oscuro* l'ultimo e il più torbido dei suoi grandi romanzi, aspra e disperata denuncia dei costumi e delle gerarchie dell'Inghilterra vittoriana: e noi gli siamo debitori, avendone saccheggiato il titolo per fregiarne queste pagine, e sia pure a prezzo d'un voluto e sleale fraintendimento. Infatti il protagonista si chiama Jude e non Judas: il primo è il nome del santo, mentre è il secondo di quei nomi a designare il traditore. Perciò, pur in un romanzo non privo di suggestioni bibliche, non si può attribuire all'autore se non indirettamente – come una strizzata d'occhi o peggio un'inconscia connessione – la volontà di far rivivere nel suo personaggio il più famoso – tristemente famoso – dei Giuda evocati dalle Scritture. Però...

Però Jude Fawley rimanda a quell'archetipo per più segrete e tenaci ragioni, oltre il suo nome e la sua qualifica di «*Obscure*»: perché egli è il reietto, è l'escluso dalla Cultura e dal Benessere, è la vittima sacrificale. E il figlio, un ragazzo che è anche lui un povero Giuda per nome e per sorte, finisce impiccato come l'Iscriota e, in un finale tra i più atroci della narrativa otto-novecentesca, impicca egli stesso i fratellini. È anche lui un predestinato alla disfatta e al disfacimento, o, che è lo stesso, al letale privilegio della prevegenza:

[...] era nella sua natura di farlo. Il medico dice che vi sono dei ragazzi tra noi – ragazzi sconosciuti nella nostra generazione – forieri di nuovi aspetti di vita. Pare che vedano tutte le ingiustizie e gli errori prima che siano grandi a sufficienza per saper fare fronte a essi. Dice che è l'inizio di un desiderio universale di non vivere.

Anche Giuda Iscriota vedeva meglio e più degli altri? E anche lui, come il ragazzo di Hardy, affogò nel gorgo del nulla la pena per le offese patite dalla sua gente, comunque lì ed allora irredimibili? È una congettura fra le tante possibili, fra le tante che la letteratura – che abbia fatto rivivere l'Iscriota o che abbia variamente reincarnato il suo crimine – ha suggerito. Vogliamo dire che Giuda è stato di volta in volta testimone, indiziato o accusatore nel processo che la letteratura ha intentato alla storia, o convitato silente a un implacabile dibattito intorno al tema cru-

ziale del Tradimento: di una fede o di un patto, di un mandato o di una gerarchia di norme e di valori, di una identità nazionale o ideologica.

Seguire le sue orme, ben oltre il famigerato Campo del Vasajo, perciò può servire anche ad arricchire il profilo d'un secolo, quello appena trascorso, e di una letteratura come lui votati al dubbio e allo sgomento, alla trasgressione e allo scacco, all'apostasia e al compiacimento per gli stati più torbidi della coscienza e del comportamento sociale, ma pure alla lucida perlustrazione di quei sottosuoli. A devianti e reietti, del resto, Gesù aveva scelto di accompagnarsi; e per la loro salvezza, non per compiacere l'élite farisaica *politically correct*, dichiarava d'essersi incarnato: perciò le sue più persuasive incarnazioni novecentesche, tra letteratura e cinema, non vanno ricercate nell'agiografia esplicita e conformista, e per esempio tra i nazareni glaucopidi e palestrati di Hollywood o tra gli stucchevoli santini da sacrestia di Zeffirelli, ma in certe sue degradate controfigure che si aggirano nei dintorni di Alexanderplatz o nella contea di Yoknapatawpha, o tra gli irredenti replicanti dello scandalo della croce come il sottoproletario di Pasolini che in croce muore per un'umanissima indigestione di ricotta o la peccatrice per abnegazione delle *Onde del destino* di von Trier, martire di un'autodistruttiva Passione al femminile.

E tra quelle figure Giuda si muove da padrone, o meglio da fratello disincantato e comprensivo, tanto da farsi trovare perfino nei covi del crimine e nelle centrali della violenza: non lontano dalla Teheran fondamentalista di Azar Nafisi che abbiamo sfiorato nel nostro girovagante discorrere, giunge notizia che nel covo del leader terrorista dell'Iraq martoriato Al Zarqawi sono state rinvenute, accanto ad armi e mappe e a capi di biancheria intima sexy poco compatibili con l'ideologia jihadista, le pagine strappate dall'edizione araba di "Newsweek" con gli articoli sul *Vangelo di Giuda* appena apparso e clamorosamente pubblicizzato: segno d'una attenzione non peregrina, d'una curiosità fortemente motivata.

Consanguineo di quella schiera di tralignati e di marginali, e degli artisti che in quel brulicante sottosuolo si sono consapevolmente inabissati, Giuda sembra infine rivelarsi un eccezionale maieuta (oltre che una evidente proiezione autobiografica) di scrittori sommersi e "irregolari", d'una nebulosa da definire mettendo

in discussione il canone letterario imperante, o addirittura sopprimendolo.

Ed è da questi che riprenderemo le mosse, guardando soprattutto all'Italia ma dal remoto approdo delle rive del sacro Gange. Prestar fede alle leggende, follia per il filologo e scandalo per il credente, è consuetudine e compito per la letteratura che, esplorando le proliferanti diramazioni del possibile, sa muoversi tra incanti e inganni. E a prestar fede a quel miscuglio di testi sacri orientali e di eresie gnostiche cui oggi si dà credito purché riservi qualche *scoop* cristologico – magari da esportare prontamente a Hollywood –, a credere a Basilide o al Corano che fanno scampare Cristo alla crocifissione, e alle scritture hindu che lo fanno rifugiare in India dove, a Srinagar, si venera addirittura la sua tomba, si potrebbe persino ritenere lecito pedinare e scovare proprio laggiù, così fuori dalle coordinate giudaico-cristiane che delimitano e arroccano l'Occidente, le tracce del Messia e pure del suo Doppio speculare, del suo intollerabile ma insopprimibile alter-ego: l'Iscriota, appunto.

Ed è laggiù che approda, nel 1936, il primo degli scrittori italiani “irregolari”, e cioè obliati o dannati, di cui intendiamo parlare, accomunati dall'incontro con Giuda, dalla fascinazione per quella vita venduta, dalla volontà di decrittare quel marchio d'infamia.

Giuseppe Lanza del Vasto non è solo uno scrittore sconosciuto agli storici delle patrie lettere; fu anche un uomo di fede, di pensiero e d'azione altrettanto – e più colpevolmente – ignorato, eccetto che nella Francia laicamente e operosamente cristiana. Era nato nel 1901 nelle Puglie, a San Vito dei Normanni, ma discendeva per via paterna (la madre era belga) da nobilissima prosapia siciliana (per esteso il suo nome suonava Giuseppe Giovanni Luigi Maria Enrico Lanza di Trabia-Branciforte), insomma dalla medesima schiatta dei “gattopardi” palermitani stremati dall'accidia e insidiati dallo *spleen*. Cosmopolita ed enciclopedico (fu musicista, scultore, pittore, orafo, scrittore, saggista), alla stregua di quell'*élite* patrizia isolana colta e irrequieta (e del suo campione immortalato da Tomasi di Lampedusa) anch'egli mirò a un astro alto nel cielo e remoto, inseguendolo con agio ma senza requie: liceo a Parigi, laurea in filosofia a Pisa, collaboratore dell'Enciclopedia

Treccani, fu tuttavia nella patria e all'ombra del Mahatma Gandhi che la sua vocazione intellettuale e il suo cattolicesimo profetico-sapienziale ricevettero l'illuminazione decisiva, come un nuovo battesimo nelle acque del più sacro dei fiumi.

E Gandhi lo ribattezzò *Shantidas*, ovvero servitore di pace, conferendogli addirittura il mandato di rappresentarlo in Europa, di esportarvi la filosofia e la prassi della non-violenza. Dell'universo pacifista e del movimento non-violento Lanza fu perciò un iniziatore e resta tutt'oggi nel Gotha dei *leader* consacrati, soprattutto – come si diceva – in Francia dove visse, fondò le comunità ecumeniche e rural-artigianali dell'Arca e lanciò l'*Action civique non violente*. Ma fu anche artefice d'un originale sincretismo tra fede cristiana e spiritualità induista; e fu romanziere di rango, quando errando e scrutando s'imbattè – in virtù di quell'affinità alla predestinazione che solo la fortuità del caso possiede – nell'ombra di Giuda.

Il suo *Giuda*, pubblicato nel 1938 in Italia da Laterza e in Francia da Grasset, l'aveva scritto alla vigilia del suo "pellegrinaggio" in Oriente (*Pellegrinaggio alle sorgenti* sarà il titolo del libro che lo racconterà, edito nel '43 solo oltralpe); ma un'altra vigilia, funereamente epocale, incombe su quel romanzo e lo carica d'intonazioni profetiche: quella dell'ecatombe bellica, dello sterminio del popolo ebraico, dell'eclissi dell'uomo – nella sua incarnazione occidentale – nella tenebra di quelle catastrofi.

Lanza non condanna e non assolve Giuda, non lo demonizza ma non si lascia tentare dal demone squisitamente letterario del capovolgimento del luogo comune, dell'apologia brillante perché azzardata e impopolare. L'Iscriota non è, dunque, il traditore della vulgata, ma non è nemmeno un rivoluzionario deluso dall'imbelle messianismo del Maestro oppure un esecutore fedele del Suo disegno sacrificale: forme, queste, alterne e speculari impostegli da chi in età moderna ne ha tentato, con illuministico zelo o compiacimento romantico-decadente, la riabilitazione.

Il Giuda di Lanza non è una tesi: è un uomo, carico di tutte le ambiguità e le contraddizioni racchiuse nella sua natura ed esaltate dal suo statuto, dilemmatico e in divenire, di personaggio di romanzo. E di un romanzo dell'ultimo scorcio degli anni Trenta: quando la qualifica di "uomo" era ambivalente contrassegno di re-

sponsabilità disattese e di immeritate sopraffazioni, di inane antagonismo e di sofferta condivisione (e si pensi a certi titoli di Alvaro: *L'uomo nel labirinto*, *L'uomo è forte*, fino ad arrivare al manicheismo post-bellico degli *Uomini e no* di Vittorini e alla declinazione dubitativa, ad opera del Levi di *Se questo è un uomo*, di quella parola svilita).

Quel personaggio-uomo aveva ormai strozzato in gola l'urlo primigenio sprigionato dall'espressionismo e a quell'orrore si era adattato con amorfa disponibilità: quella degli «indifferenti» di Moravia, quella di un'opaca «nuova oggettività» e di un'umanità spenta che sordamente si agita tra deteriorate quinte rurali e squalide periferie operaie. A monte di questa deriva c'era la svolta impressa, al romanzo italiano, da Federigo Tozzi: c'erano la sua prosa scabra e i suoi frammenti taglienti come schegge, c'erano le sue *Bestie* guizzanti e la sua umanità imbestiata. E di un bestiario si sente parte il protagonista di Lanza: anzi d'un brulicante nugolo d'insetti, tanto più vivo e vario nella sua scomposta esistenza sotterranea di quanto non siano i cieli con il loro «azzurro enfatico» e la loro «inutile grandezza». E come insetti – ma d'altra specie, di cui diffidare – gli appaiono anche i santi come quel Giovanni Battista al cui seguito, ad inizio di romanzo, lo vediamo:

È una specie secca, sonora, vibratile, volante, tagliente, senza difetti e senz'affetti e meravigliosamente inumana.

Si gettano avanti come ciechi e cadono di colpo nel segno che nessuno vedeva. Testardi e distratti, come chiusi in un cerchio, eppur presenti alla vita delle larve non nate. Il loro sguardo fulmina il nemico peggio del pungiglione d'una vespa. Il loro perdono annienta il peccatore.

Anti-eroe per antonomasia e prototipo dell'uomo comune, delle sue bassezze come del suo buon senso, Giuda diffida della santità così come della giustizia, che definisce la «cattiveria dei buoni» o, qualche pagina più in là, «combinazione dell'avarizia alla vendetta: collera resa meschina dal calcolo, calcolo reso assurdo dal sangue»; e detesta la retorica umanitaria, dunque pure l'amore troppo indiscriminato predicato dal Figlio di Dio: «Giuda sbuffava d'odio contro l'amore di tutti, contro l'odore dell'amore di tutti». A

fronte di tali insostenibili astrattezze Giuda, come ogni uomo, è materia, sensi, peccato; e di peccato ogni suo atto è inevitabilmente intriso, anche quando egli non pecca:

[...] Giuda aveva smesso ogni atto di concupiscenza. Ma quella aveva colato ad ungere ogni suo atto; e peccava mentre si chinava per aiutar Simone ed Andrea a gettare i pesci dalla rete nel panniere, e il brivido loro empiva le sue mani calde. Peccava mentre dava il bacio di pace ai compagni perché la loro bocca era sapida di salsedine e le loro barbe piene di odori di timo. Peccava quando vedeva la lumaca come lecca la foglia e gli insetti come ferono entro una carogna. Peccava aprendo un fico, peccava tentando il filo d'un coltello, peccava annusando con un grugnito sommesso il pasto grasso e tiepido. Peccava mentre seguendo il maestro lungo il lago gustava co' piedi nudi la fanghiglia. E di notte lo visitavano le immagini ed egli peccava, fra veglia e sonno, usando con esse come volean farlo con l'angelo quelli di Sodoma e Gomorra.

Ma non c'è gusto a peccare, senza la torbida umiliazione della confessione. Come dice ancora Giuda, in una pagina pochissimo ortodossa per un cattolico come Lanza, essa «rende intimo e irresistibile» l'imperio dell'istituzione ecclesiastica, fornendole «un prezioso strumento d'investigazione» e «col sapere il potere». Non solo:

Gli permetteva una sana e regolare alternativa del peccare e del pentirsi, una respirazione e una cadenza, un raffinatissimo passaggio dal piacere di peccare alla dolcezza del pentimento. [...] Giuda considerava con disprezzo l'innocente bestialità dei pagani che non altro cercano del piacere. E che sanno essi del piacere? [...] Il piacere è vana cosa per chi non sa dare al piacere peso di peccato, decoro di rischio, profondità di dannazione, misura d'eterno.

Ma che cos'è il peccato, per un Giuda primonovecentesco? A noi pare che Lanza abbia poco a che fare con la sedicente cultura cattolica che in quegli anni s'acquattava nelle pieghe del regime fascista fresco di benedizione concordataria, tra il fraudolento schiamazzo delle conversioni alla Papini e la cautelosa fronda degli abatini del "Frontespizio": sulla sua *religio* fervida e irrequieta sem-

bra semmai riverberarsi l'eco di meno recenti tensioni, maturate all'alba del secolo tra modernismo cattolico e "moralismo" vociano. Etichetta, quest'ultima, tanto appariscente quanto ipocrita, per designare una triade d'intellettuali-scrittori (e animatori o collaboratori della "Voce": parliamo di Giovanni Boine, di Scipio Slataper e di Piero Jahier) troppo schivi e sinceri per figurare nei fasti delle irrilevanti avanguardie di casa nostra, ma troppo insofferenti e innovativi per essere rubricati nelle benedicate storie delle patrie lettere. Del resto, e almeno fino a Pasolini e a Sciascia, l'etichetta di "moralista" ha funzionato sempre e soltanto come una comoda scappatoia per archiviare la moralità e rimuoverne i sostenitori al rango di laiche icone, inaccessibili e perciò fortunatamente inimitabili, venerabili ma fastidiosamente intimidatorie.

Era stato Boine a pubblicare, tra il 1913 e il '14, un romanzo intitolato giustappunto *Il peccato*. E il "peccato", in quel romanzo, era una cruenta iniziazione, era l'inevitabile abbandono d'uno stato di astratta purezza in favore d'una contaminazione piena, volontaria con la «fonda vita del mondo». Era compromissione e trasgressione, era un'aspra dialettica fra «la legge», e cioè quegli indispensabili «argini» che «puntellano il mondo», e «lo spirito», il «bruciante desiderio e sano di vita e di colpa». Il nodo cruciale era dunque il rapporto Legge-Grazia, era (e si badi che sia il cattolico Boine sia il valdese Jahier riscoprivano e divulgavano, in quegli anni, Calvino e il calvinismo) la giustificazione del peccato, ineluttabile e connaturato all'uomo, alla sua legittima volontà di operare nel mondo e di trasformarlo: «perché – scriveva Boine – se operi, strappi, perché se operi rompi».

Anche Scipio Slataper, il *puer aeternus* e la vittima sacrificale della *religio* vociana, si struggeva nel suo romanzo – *Il mio Carso* – della medesima voglia di sporcarsi le mani e di misurarsi con la realtà, di peccare e di salvare: «Sono tra ladri e assassini: ma se io balzo sul tavolo e Cristo mi infonde la parola io con essi distruggo il mondo e lo riedifico». E non è così che penserà e parlerà, due decenni più in là, il Giuda di Lanza del Vasto?

Così parlò Giuda:

[...] la verità divina deve essere gridata nella sua scandalosa straganza e creduta nella sua crudezza. Più verrà pensata, spiega-

ta, risolta, più sarà sozzata, disciolta e corrotta. Errate ben bene e credete meglio. [...] Peccate piuttosto fratelli: peccate volontariamente, deliberatamente, religiosamente [...]. Peccate forte e credete più forte.

Questo il suo vangelo: umano, troppo umano. E reso da Lanza mediante una scrittura greve di umori e furori altrettanto umani: una scrittura terragna, petrosa, tutta rughe e crepe, escrescenze e attriti, asperità e durezza che occultano fango e incubi, ulcere e larve; una scrittura che risale al “frammento” privilegiato dagli scrittori della “Voce” e al “capitolo” messo in auge dalla prosa d’arte della “Ronda”, ma quando la ferocia espressionistica del frammento e la politezza autosufficiente del capitolo si erano ormai estenuate nel crudo e desolato realismo – che altrove si chiamò «nuova oggettività» – degli anni Trenta. Un punto d’arrivo, quell’oggettività spoglia, rude, materica, che tuttavia serba – nel caso di Lanza – viva memoria della prosa lirica e delle impressionistiche epifanie donde aveva preso le mosse: ne scaturisce una narrazione sincopata così come la scrittura che la nutre, e scandita in lasse poetiche interrotte da fulminee dissolvenze.

Il “peccato” cui Giuda ci invita è, allora, anche la lucida contemplazione di quella materia sorda e irredimibile, è l’espressione coraggiosamente impudica della voragine di bruttezza e di disfacimento che ci circonda e ci attrae:

Una cosa bella è per Giuda fredda come pietra, o insipida o dolciastra fino alla nausea, o irritante o umiliante. Nel miglior caso è cosa da ammirarsi da lontano. Ma per venire amate, le cose han bisogno di farsi più vicine, più torbide, più oscure, più sfatte: più brutte. Per essere buona la vivanda deve essere resa informe dalla cottura ed è migliore mentre la masticazione la riduce ad una pappa infame. E che cosa è più desiderabile ed adorata del sesso e che cosa più brutta? Vogliamo musica intorno, grazia, danze, profumi ed ogni apparenza di bellezza, perché più appariscente risalti la verissima e profondissima bruttezza dell’agognata cosa. E senza dubbio commuove e dà stupore il contemplare quell’atroce strappo nel velario, quell’immondo innominabile varco che conduce fin nell’intimo della vita, al pullulio di vermi, di funghi e di limaccio che è la vita di dentro, ombra marcia, abisso di disgusto.

Perché colà s'affaccia l'aspetto e già l'odore della morte e s'offre la via del ritorno e del riposo che ogni vita senza saperlo cerca.

Contraltare d'un Cristo insolitamente silenzioso, messo in ombra dalla sanguigna invadenza dell'Iscriota, quest'ultimo è – potremmo dire forzando Lutero – *simul peccator et iustus*: apostata e apostolo, dannato ed eletto, traditore del suo Maestro e da Lui – come vedremo – tradito; e portatore, nel suo peccato, d'una verità *altra* che lo fa giusto. E perciò può commuoversi al cospetto delle rovine di Sodoma, che gli ispirano accenti di emozionante lungimiranza, tra l'altro sulla alterità omosessuale:

Oggi non c'è più patria in terra per colui che non è omo né donna ma d'una terza specie, di razza celeste, per i figli e sposi degli angeli. Da quel tempo ardon nel vento. La loro fiamma vive di pericolo, sfida lo spirito di pesantezza, rigetta la cenere del costume, sovrasta la natura, cerca l'alto; e, morta, lascia più nero il deserto.

Ma infine chi è quest'antieroe torbido e loico, subdolo e veggente, che talvolta pare un becero castigamatti strapaesano alla stregua del Lemmonio Boreo di Soffici e altrove imprime al suo vaniloquio svolte di sconcertante audacia e di obliqua, pirandelliana congruenza, e sicuramente vede più e oltre rispetto a quei discepoli ottusi, passivi e voltagabbana? Nient'altro che «seguaci», costoro; e Giuda non lo è, egli è l'unico che possa tener testa al Messia: perché è il suo doppio speculare, perché «Giuda senza Gesù non è Giuda, né Gesù senza Giuda, Gesù». E perciò può autocertificarsi: «È, dunque sono».

Quando tenterà di proporre ai condiscipoli la propria *leadership* alternativa, lo farà suscitando dilemmi, seminando confusione, insinuando il demone della critica e del dubbio in quelle menti elementari: un Anticristo, sì, ma che più che all'indefinito e laconico demonio giudaico-cristiano fa pensare al loquace e irriverente dio pagano del biasimo e della contestazione, quel Momo che da Luciano a Leon Battista Alberti, da Giordano Bruno a Giacomo Leopardi ha irriso e ribaltato le certezze consacrate, ha messo in discussione e smascherato i disegni dei potenti, ha svolto a colpi

di corrosivo sarcasmo e di giullaresca balordaggine una sottile ma tenace opera di destabilizzazione.

Erano stati dèi pagani, del resto, quei diavoli che saranno banditi ed esorcizzati dalla chiesa. E secoli di demonologia non faranno che ricalcare le tracce caprigne e riprodurre l'afrore ferino di Pan, dio della più brutale delle violenze, ma anche legittimo comprimario nel teatro d'una psiche ancora indivisa dalla lama del peccato. Lanza va oltre quella ferita lacerante, anzi risale – prima che venisse infilata e che la coscienza venisse ripartita fra luce e tenebra – all'Uno, al principio donde s'è originata la frammentazione delle fedi:

[Giuda] sapeva di coloro che rinchiodano ogni essere e ogni santità nell'uno, indi svolgono l'uno, a tre a tre, in un grappolo d'oltre trenta dèi non staccati dall'unità divina e questi traggono la loro scienza dall'aver visto l'Uno in viso nell'estasi. – E sapeva di quei rabbini d'Alessandria che parlano della Sapienza Divina come d'una Persona generata non creata. E Sapienza e Parola sono una sola parola in greco. – E sapeva di ciò che si crede che si sappia nei tempî di Egitto dove si adora in segreto un Dio che è un essere doppio, generatore fin da l'inizio, Dio facentesi Dio e generante se stesso.

Di questa Gnosi sincretista (che «non poteva essere religione di popolo, di tempio, di sacerdoti e di sacrifici, ma d'uomini che in solitudine e nel segreto parlano al Dio rivelato liberamente e senza intermediari»), che prefigura le temerarie congetture teosofiche di Jorge Luis Borges e riporta il cristianesimo alla multiforme varietà della sua genesi e dei suoi primi sviluppi, Lanza è convinto fautore e il suo Giuda scaltro propagandista. Addirittura quest'ultimo concepisce una specie di vangelo ad uso e scorno di quei discepoli creduloni, una sua dottrina bizzarra e blasfema che tuttavia è ben più che una maliziosa impostura, è un'abile reinvenzione del cristianesimo in cui Cristo da Verbo si fa «metafora» e i temi della teologia giovannea, nonché la dottrina trinitaria, vengono rifusi e trasmutati nel crogiolo d'una sfrenata inventiva.

Di questa dimestichezza di Lanza con la storia delle religioni e con gli archetipi originari bisogna tener conto per definire il suo insolito e tragicomico Giuda: costui non è altro che il «briccone

divino», la divinità maldicente e maldestra su cui mediteranno e dibatteranno Jung e Kerényi, l'allegro nichilista senza principi, l'istrione perfido e insolente, il perdigiorno esitante tra ossequio cortigiano e cospirazione anarchica: come il dio Momo, come il *trickster* degli etnologi, come l'anti-eroe della narrativa picaresca successivamente incarnato, nel romanzo del Novecento, nell'anti-personaggio «senza qualità», nell'«uomo di fumo» irresponsabile e immotivato, e dalle nostre parti anche nel giustiziere bifolco della retorica strapaesana e fascista.

Da queste fonti scaturiscono l'astrusa predicazione di Giuda, la sua coazione a ribaltare le opinioni e a confondere gli interlocutori, la sua ambiguità di burlatore malcontento e le sue contraddizioni di adepto infedele, infine la sua familiarità con l'universo infero dell'istinto, della materia, della fisiologia, della morte. Proprio mentre si svolge la trasfigurazione di Cristo, Giuda interroga una carogna per apprenderne le forme e gli esiti di un'anti-trasfigurazione, che non si compia più verso l'alto ma «nella discesa e nel di dentro»:

Insegnami che morte non è arresto, ma luogo e molla della permutazione.

Che saremo un giorno i dediti, gli aperti al puro divenire senza rive, i copolanti con tutto, i partecipi della innumerevole vita, i moltiplicati, i trasfigurati.

Il tradimento di Giuda scaturisce da questa voragine ed è frutto di questa nevrosi distruttiva e autodistruttiva, dell'istinto ferito o tediato piuttosto che d'un calcolo o d'un piano, del disincanto nei confronti di Gesù («ormai lo conosceva tutto») e più dei suoi accoliti («quanto sarei stato più fedele di quelli là!»), il cui scomposto berciare stride nel contrasto con la «silenziosa potenza» dei sacerdoti erti – e certi – nel tempio. E infine è l'effetto di un amore tutto terreno, frustrato dall'inattigibilità del suo oggetto, e di un dolore altrettanto elementare, di grezza e sorda consistenza: il «dolore dell'insensato», che «non ha rimedio di lacrime, non ha compenso di speranza».

Da questo dolore animale è mosso Giuda quando come una bestia al macello s'incammina con la milizia, quando come in *tran-*

ce assiste all'arresto (e la visione di quel tafferuglio ne risulta straniata, deformata come da un grandangolo, in uno scorcio di onirica e stralunata violenza), e quando si congeda dalla sua vittima con una straziante dichiarazione d'amore che è anche un atto d'accusa che rovescia le parti, che rivendica il torto subito dall'appassionato sodale del Figlio dell'Uomo, disingannato e abbandonato dal Figlio di Dio: «Signore, oh! Signore come mi hai tradito!».

E s'impicca al fico, lo stesso ch'era stato maledetto da Cristo per la sua sterilità, e che perciò è «teste dell'ingiustizia di Gesù». Su quell'ingiustizia, sul metafisico tradimento d'un Dio assente o troppo remoto, pochi anni dopo quella vigilia di guerra che aveva visto l'uscita del romanzo di Lanza, sarà un intero popolo a interrogarsi: il popolo di Giuda, o almeno chi ebbe la ventura di sopravvivere alla Shoah.

Anche Cristo, del resto, è stato abbandonato; e prima di spirare ha levato al cielo il suo grido di sgomento. Si direbbe che la tragedia della croce ha uguale esito per entrambi: per Gesù e per Giuda, traditori e traditi, vittime di un medesimo torto, di un'immeritata negligenza. Sulle loro croci (il fico di Giuda è «come una croce torta») si sconta la solitudine dell'abbandono; e viene in mente *Luci d'inverno*, lo scarno e tragico film sul "silenzio di Dio" girato nel 1962 da Ingmar Bergman, con quel pastore luterano tormentato dal dubbio, dall'impossibilità di dar conforto ai suoi fedeli e di dar senso al rito che celebra.

Film nudo, *Luci d'inverno*: spoglio, come in obbedienza all'iconoclastia protestante, o meglio all'austero rigore di quella professione di fede, all'inflessibile senso di responsabilità e all'altrettanto tormentoso rapporto diretto con Dio che la caratterizzano. Film fatto di niente: di silenzio e di gelo, di primi piani di volti segnati, di parole scabre e taglienti. E incastonato fra due culti, fra due celebrazioni del mistero della Passione: ma prima dell'ultimo rito l'umile e mellifluo sacrestano ricorda al pastore, in forma di dubbio, che la Passione di Cristo non fu affatto la sofferenza fisica (bisognava ricordarlo anche a Mel Gibson, che nel suo recente e truculento filmaccio ha ridotto la Passione a mero strazio della carne: se così fosse, rammenta il sacrestano, sarebbe ben poca cosa e assai comune), ma la solitudine; peggio: lo strazio del dubbio. Il silenzio di Dio. Di quel Dio che il pastore Thomas continua tutta-

via, nell'ultima sequenza, ostinatamente a celebrare: «Santo, Santo, Santo...».

Giuda e Gesù. Giuda è Gesù? Certamente è Gesù «fatto peccato», come ha scritto a proposito del romanzo di Lanza l'ebraista Rocco Scibona per un seminario napoletano del 2001, unica occasione a tutt'oggi di un bilancio critico sulla figura e sull'opera del *guru* pacifista. Così parlò, del resto, l'apostolo Paolo, nella Seconda Lettera ai Corinzi (5,21): «Colui che non ha conosciuto peccato, egli lo ha fatto diventare peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui».

Lanza restituisce alla Scrittura il suo primitivo vigore, la sua vibrante nudità, anche in forza dell'uso d'un toscano letterario d'obbligo dalla "Voce" a "Solaria", ma che inevitabilmente rimanda alla lingua icastica e fremente di Giovanni Diodati, il seicentesco traduttore della Bibbia in volgare toscano nella Ginevra di Calvino, che fu maestro se non altro di scrittura per innumerevoli generazioni (da Vittorio Alfieri a Gesualdo Bufalino, per dire dei rei confessi). E restituisce, alla tradizione giudaico-cristiana, quell'originario materialismo che, solo successivamente contaminato dallo spiritualismo ellenizzante, poco o nulla sapeva e voleva saper dell'"anima" e d'una sua presunta immortalità; e prometteva, semmai, la risurrezione dei corpi, ma solo dopo che questi avessero subito l'ineluttabile inabissamento nella morte; e pensava e pativa e amava con le viscere in un mondo ammorbato dal peccato.

Viene da chiedersi, allora, come mai Lanza del Vasto, al culmine di questo *voyage au bout de la nuit*, sia approdato allo spiritualismo indiano e all'umanitarismo del Mahatma. Le risposte le troviamo nel già citato *Pellegrinaggio alle sorgenti*. Dove, per esempio, possiamo imbatterci in un'antitesi tutta indiana che però è una replica del rapporto di opposizione-integrazione tra le figure di Gesù e di Giuda. Si tratta del Buddha e di Shiva, in una pagina che non si può non citare per intero:

Fra l'uno, fissato nell'immobile verità conquistata e nell'immacolato vuoto nel Nirvana, e l'altro, Re della Danza, del Furore e del Coito, si apre un abisso.

Il loro stesso sorriso segna il punto culminante del loro contrasto: il sorriso dell'uno impercettibile come l'orlo bianco di un petalo

di fior di loto appoggiato al biancore del petalo vicino; il sorriso dell'altro uguale al filo delle robuste lame.

Sciv e Buddha si sono contesi la medesima terra, la terra sacra dell'India. Sciv ha vinto Buddha: lo ha scacciato dalla terra natia, lo ha cacciato verso il gelido Tibet, la Cina piatta e le languide isole. Qui Sciv regna solo.

Solo, cioè in compagnia degli altri Dei Supremi, degli altri Dei Unici, di Vishnu e di Brahma, come lui supremi, come lui unici e da lui non dissimili più di quanto non siano fra loro le molteplici forme che egli stesso assume a suo piacere.

Buddha si è inalzato per intero alla più alta cima dello spirito.

Ma può uno essere totalmente perfetto quando non è altro che perfetto?

Colui che si è inalzato per intero alla più alta cima, è sorpassato da Sciv: Sciv lo sorpassa per di sotto.

Sciv è sublime, ma Sciv è profondo quanto è sublime.

Ciò che Buddha dimentica e lascia dietro a sé, Sciva afferma e esalta: per distruggerlo.

Mentre Buddha si libera nella luce delle altezze Sciva, sgambettando e ridendo, spazza il cammino nell'inferno, raschia la terra, sprona i vivi, solletica i pigri sotto le ascelle, punge il sedere degli ipocriti, soffia via il turbine al superbo, strappa la veste allo schifiloso e la borsa all'avarò, fa crollare la casa su quelli che leticano, accende la guerra negli imperi imputriditi, distribuisce il dolore secondo la giustizia del Caso, decanta le inquietudini e tempera al fuoco le virtù, e su noi tutti sparge la morte come segno di ritorno e ombra rovesciata della Liberazione Universale.

È proprio in India, allora, che dobbiamo rintracciare le orme dei due grandi antagonisti del racconto evangelico? Di Giuda certamente: ne fa fede il contrasto, suggestivamente tratteggiato e drammatizzato da Lanza, fra l'alto e il basso, fra lo spirito e la materia, fra la suprema indifferenza del Buddha e l'irrefrenabile anarchia del suo concorrente, fra la limpida quiete dei cieli e il limaccioso sottosuolo in cui regna Shiva, irrequieta e beffarda divinità del «di sotto», e abita pure Giuda l'oscuro, fautore di un'analogà rotta «nella discesa e nel di dentro».

Anche la spiritualità induista, dunque, ha un suo cuore di tenebra e ben conosce il dualismo che Lanza ha colto, grazie a Giuda,

nella narrazione evangelica. E di affinità fra l'una e l'altra fede il neofita del gandhismo ne elenca diverse: Rama-Krishna così somigliante al Cristo, Gandhi che mutua la sua dottrina dai vangeli e dal cristiano Tolstoj, l'imperativo dell'Innocenza Assoluta che dalle chiese tralignate d'Occidente trasmigra in quell'Oriente magico e operoso, nel principio gandhiano della non-violenza, nelle modalità sorprendenti e mai più replicate della lotta di liberazione d'un popolo.

C'è un senso, in questa affiliazione a Gandhi alla vigilia del conflitto mondiale, al culmine dell'epoca delle dittature; e Lanza non fu certo l'unico, in quegli anni, ad avvertire il richiamo del colorato Olimpo induista o della compassione buddista. Tralasciando l'esotismo alla Hermann Hesse, anteriore ancorché fino a oggi rinverdito dal culto di massa, e ancor più categoricamente escludendo l'uso nazista delle simbologie orientali (inquietante esempio, dirà Kerényi, di «tecnicizzazione del mito»), sarà meglio far tesoro degli indizi forniti dallo stesso Lanza. E ricorrere, perciò, alla sua tarda autobiografia-apologia intitolata *L'Arca aveva una vigna per vela*, dove – ma con un di più di pedagogica supponenza inerente al nuovo ruolo assunto – egli diede seguito alla narrazione del *Pellegrinaggio* rievocando il decennio successivo al suo ritorno in Europa.

In Francia, da allora sua patria d'elezione, lo scrittore fa due incontri di segno opposto, con due figure diversamente attente a quel patrimonio. Di segno assolutamente negativo, grottesco fino alla caricatura, è il resoconto d'uno sgradevole colloquio parigino con Georges Gurdjiev, il pontefice dell'esoterismo, pronubo d'ogni connubio fra teosofie occidentali e mitologie germogliate in terra d'Oriente. Gli stessi discepoli del discusso pensatore avevano avvertito il visitatore perplesso: «Il più grande difetto dell'insegnamento di Gurdjiev, è Gurdjiev stesso...». Avvertenza, questa, puntualmente confermata dall'incontro con un uomo volgare e maldicente, misogino e borioso, invadente e avvezzo al plagio: «Io modellare voi, io fare voi bella statua...».

Di tutt'altro segno l'incontro, a Marsiglia, con una delle menti e delle anime più belle del Novecento, Simone Weil (e già basterebbe questa sintonia con due figure come lei e come Gandhi, protagonisti assoluti della spiritualità del secolo appena trascorso, a

certificare l'eccezionalità della vicenda intellettuale di Giuseppe Lanza del Vasto):

Passammo tutta una notte al chiaro di luna sulla terrazza della sua camera, di dove si vedeva luccicare il mare oltre i tetti...

Guai a chi pensa male! Non ho mai incontrato persona meno seducente. Girava per le strade e i caffè col suo impermeabile verdastro, le scarpe da uomo, il basco, il viso striminzito, il naso lungo, gli occhietti troppo vicini, il labro molle da cui pendeva una cicca.

Parlava con voce agra e monotona, e, in capo a dieci minuti, non la si vedeva più. Non si vedeva più che la sua anima in cui brilla il fuoco della giustizia.

[...]

L'indomani partiva per l'esilio dove morì di consunzione, o, piuttosto, di compassione.

È quella vampa dell'anima, è quel brivido di compassione che il ritratto di Lanza ci consegna: e poco contano quei tratti irregolari, se il pensiero corre al basco nero di Michèle Morgan sperduta nel porto delle nebbie o allo sguardo trasognato di Arletty contesa dagli *enfants du paradis*... Ma ben altro che una cinematografica *intermittence du coeur* merita il riferimento alla Weil. Nella *Lettera a un religioso* maturata in quegli stessi anni, quella grande donna di pensiero e d'azione, sofferatamente cristiana, confessava di prestar fede al *Bhagavad Gītā* o al *Tao* quanto ne prestava ai vangeli (o a Platone); di ritenere la divinità d'Israele «meno partecipe di Dio e delle verità divine di molti popoli circostanti»; di non escludere che il Verbo «abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù», da Osiride a Krishna. E scriveva:

Ogniquale volta un uomo ha invocato con cuore puro Osiride, Dioniso, Krishna, Buddha, il Tao ecc., il Figlio di Dio ha risposto inviandogli lo Spirito Santo.

Convinzioni, queste, affini all'utopia sincretista del nostro Lanza; e non solo teologicamente *off limits*, ma pure dettate da angosciose preoccupazioni mondane, dalla sanguinosa apocalisse che in quegli anni travolgeva un sistema di certezze, di com-

promessi, di sopraffazioni che l'aveva, con irresponsabile protervia, scatenata:

Tuttavia Israele e Roma hanno impresso il loro marchio sul cristianesimo: Israele introducendovi l'Antico Testamento come testo sacro; Roma facendone la religione ufficiale dell'Impero romano, che era qualcosa di simile a ciò che sogna Hitler.

E ancora:

Dal momento che tutta la vita profana dei nostri paesi proviene direttamente dalle civiltà «pagane», finché sussisterà l'illusione di una frattura tra il cosiddetto paganesimo e il cristianesimo, quest'ultimo non sarà incarnato, non impregnerà l'intera vita profana come deve, resterà da essa separato e di conseguenza inattivo.

Parole illuminanti, negli anni bui della guerra, quando a Lanza che le parlava del progetto della Comunità dell'Arca patrocinato da Gandhi, Simone avrà confidato il suo di formare corpi di donne, di infermiere, da contrapporre in prima linea alle SS come un'alternativa di civiltà. Anche Lanza, contrario a prendere le armi, intendeva offrirsi come barelliere; e lo stesso progetto folle (così lo definì con disprezzo De Gaulle) della Weil era dettato da un rifiuto della guerra talmente estremo da rasentare il suicidio.

Eppure Simone Weil, fra le innumerevoli intraprese che riuscì miracolosamente a concentrare nella sua breve vita, aveva anche militato a fianco della Repubblica nella guerra civile spagnola. Il che non le aveva impedito di scriverne così, in una lettera indirizzata e non a caso a Georges Bernanos:

L'essenziale è l'atteggiamento di fronte all'omicidio. Non ho mai visto, né fra gli spagnoli, e nemmeno tra i francesi, venuti per battersi o fare un giro – si trattava in quest'ultimo caso, il più delle volte, di intellettuali spenti e inoffensivi – non ho mai visto nessuno, nemmeno in confidenza, esprimere repulsione, disgusto o solo riprovazione per il sangue inutilmente versato [...]. Si parte come volontari, con idee di sacrificio, e si va a finire in una guerra che somiglia a una guerra di mercenari, con molta più crudeltà e un minor senso del rispetto dovuto al nemico.

Il Bernanos cui la Weil si rivolgeva non era solo l'autore di *Sotto il sole di Satana* e del *Diario d'un curato di campagna*, sorprendenti riflessioni sul Male in forma di romanzo, ma pure de *I grandi cimiteri sotto la luna*, quel *pamphlet* sulla guerra di Spagna appena conclusa che è l'opera d'un polemista straordinario, da allineare ai più radicali esami di coscienza del Novecento anche per la sua eccentricità non etichettabile, per lo stare *fuori, oltre e dopo* di questo cattolico contro la chiesa, di questo conservatore contro la reazione. Come ricorderà Leonardo Sciascia, affratellando due scrittori di diversa natura ma da lui in egual misura amati, mentre Bernanos scriveva *I cimiteri* di ritorno dal fronte franchista, Gide registrava in un celebre libello coevo il suo amaro disinganno di ritorno dall'Unione Sovietica. Due scrittori, secondo Sciascia, pronti come pochi ad alienarsi i lettori pur di non tradirli. E a vivere perciò, come ogni scrittore dovrebbe, nella solitudine e nella «pena».

Come a dire, giacché è di tradimento che parliamo, che lo scrittore tradito dalla storia deve rifiutarsi di tradire a sua volta il proprio mandato (e della storia come tradimento, come inevitabile scacco, come incessante e trasformistica perpetuazione del dominio, Sciascia farà una legge inesorabile e un bersaglio polemico, in linea con la grande letteratura siciliana della «noia» e dell'«offesa»). E deve testimoniare, come fa Bernanos, contro la “grande paura”, la *grande peur* della borghesia pronta ad attivare il circuito della delazione e a scatenare il terrore benedetto dalla chiesa; e contro la guerra, perché la prossima – scrive Bernanos – sarà davvero la «guerra assoluta»:

Essa sarà semplicemente la condizione naturale di una società umana la cui straordinaria complessità è assolutamente sproporzionata alle passioni elementari che l'animano, e che esprimono le più basse norme della vita collettiva [...].

[...] Per gli immensi cimiteri di domani non occorrerà alcuna giustificazione – è lecito pensarlo – nessuno di quei *casus belli* un tempo amorosamente vagheggiati nelle cancellerie. E nondimeno questi cimiteri dovranno riempirsi. [...] Per tali fini pazzeschi, può essere adoperato solo il fanatismo religioso che è sopravvissuto alla fede, la furia religiosa consustanziale alla parte più oscura e velenosa dell'anima umana.

È un «deicidio» che sta per consumarsi, simile a quello consumato sulla croce: perché i deicidi appartenevano e appartengono alla «categoria dei devoti», perché il deicidio era stato ed è ancora «un delitto raffinato, [...] compiuto da preti opulenti, con l'approvazione dell'alta borghesia e degli intellettuali»: che erano gli scribi di quel tempo, che sono i *clercs* laici dell'Europa tra le due guerre, quelli di cui Julien Benda aveva denunciato, nel decennio precedente, la *trahison*, il tradimento cioè della loro vocazione – che «non è di questo mondo» –, abiurata in favore della politica, o per dir meglio «dell'organizzazione intellettuale degli odi politici».

La guerra di Spagna fu uno spartiacque, nella storia della coscienza europea: il bene e il male vi si presentarono come mai in passato limpidamente contrapposti, così come il biancovestito eroe della valle solitaria fronteggiava il lugubre antieroe del male, da un capo all'altro d'una polverosa *main street*, nel cinema western americano che in quegli anni spalancava gli spazi della frontiera all'Italietta autarchica del regime e impartiva lezioni di libertà alla generazione di Vittorini, in preda ad «astratti furori» e in cerca di «nuovi doveri».

Non poteva più, quella generazione, restare prigioniera della chimera d'un fascismo sovversivo e antiborghese, quando il fascismo correva in aiuto della reazione, dell'esercito, della chiesa. E perciò è a quei frangenti che in buona parte rimontano tante «conversioni» dei nostri intellettuali, che magari furono più tardive e tortuose ma che loro stessi, nel dopoguerra, retrodatarono ed enfaticizzarono. L'operazione più brillante, la più formidabile delle autoassoluzioni rinverginanti, fu in tal senso il *Diario in pubblico* di Vittorini, una scaltra e selettiva crestomazia in cui anche i suoi scritti più dichiaratamente fascisti venivano abilmente ritagliati e montati in chiave antifascista.

Ai «redenti», agli «intellettuali che vissero due volte», Mirella Serri ha intitolato un libro di recente uscita, nel quale ha documentato le doppiezze, le dissimulazioni, i compromessi disseminati nel «lungo viaggio attraverso il fascismo» di cui aveva parlato nel dopoguerra, con intenti assolutori, Ruggero Zangrandi. In quel libro coraggioso e ingeneroso la studiosa spostata in avanti la data di tante conversioni, smaschera più d'una «fronda» (il mito,

per esempio, delle riviste di Bottai, oggi millantate come incubatrici dell'antifascismo, in realtà colpevolmente obbedienti: e in primo luogo alla turpe campagna razziale), infine oscura qualche icona dell'antifascismo: da Muscetta a Guttuso, da Cantimori ad Argan, addirittura al limpido martire Giaime Pintor.

La doppiezza, la dissimulazione (non sarà un caso se Muscetta chiosava *La dissimulazione onesta* di Torquato Accetto e Cantimori rubricava esempi di "nicodemismo" nel secolo diviso dalla lama della Riforma e oppresso dalla morsa della Controriforma) appartengono all'area, semantica e comportamentale, del tradimento, così come la "delazione" stigmatizzata da Bernanos nei suoi *Cimiteri* (e si veda un grande film maledetto di pochi anni dopo, *Il corvo* di Clouzot, splendido ritratto in nero della provincia della Francia di Vichy, sordidamente dedita alla denuncia anonima e a torbide vendette).

Quel clima irrespirabile l'aveva riprodotto, in Italia, Corrado Alvaro nel suo romanzo *L'uomo è forte*, del 1938 (che straordinario laboratorio, quell'ultimo scorcio degli anni Trenta, per la letteratura europea e per la riflessione sui destini collettivi!), capolavoro di quella «nuova oggettività» di cui s'è detto, nonché (se è lecito aggiungere a quella un'altra proposta di catalogazione storiografica) del nostro esistenzialismo letterario. Un atto d'accusa, il romanzo di Alvaro; e un'analisi dei comportamenti e della psicologia individuali e collettivi nelle dittature, come quelle che al regime comunista intanto dedicavano il Simenon delle *Finestre di fronte* e il Koestler di *Buio a mezzogiorno* (per non dire di Gide, e più tardi di Orwell, di Silone e degli autori del *Dio che ha fallito*).

La storia di Dale (che, disgustato dal vecchio mondo, ritorna al suo paese diventato simil-comunista) è quella della sua caduta nella spirale che congiunge senso di colpa e bisogno di confessione e di espiazione, del suo bisogno d'insospettabilità che induce comportamenti da colpevole, della sua impossibile storia d'amore con Barbara che non potrà che denunziarlo, del suo rapporto con un Potere kafkiano occulto e capillare (ma è davvero così, o quell'incubo si recita nel teatro d'una coscienza soggiogata?) e con un Inquisitore che è un replicante di quello dei *Fratelli Karamazov* (con le sue sinistre teorie giustizialiste, poi ereditate dal procuratore Riches del *Contesto* di Sciascia), infine del delitto inevitabi-

le, della fuga e della prigionia, fino all'*impasse* della chiusa inconclusa.

Memorabile, quel romanzo di Alvaro. E tra i pochi veramente "europei", cioè all'altezza delle crisi epocali e dei conseguenti interrogativi, che la nostra avara letteratura possa vantare. E non solo la nostra: l'osannato *1984* è ben poca e schematica cosa al cospetto della rappresentazione, offertaci dallo scrittore calabrese di pronunzia mitteleuropea, dell'introduzione del tradimento, arma delle dittature e fondamento delle ideologie.

Ecco perché ci si interroga sulla natura del male, sulla fenomenologia del tradimento. Lo fanno i curati di Bernanos, con il loro terribile, indecoroso candore che fa pensare a Dostoevskij; così, nel *Journal* del curato di campagna, il curato di Torcy si rifiuta di identificare il male con il criminale come fanno gli storici e i filosofi, che perciò «non si fanno nessun'idea del male in se stesso, di quell'enorme aspirazione del vuoto, del nulla». Lo stesso Giuda è solo «il banchiere dei Dodici; e chi ha mai visto in regola la contabilità d'una banca?». Il Signore, legittimando Giuda, legittima perfino il capitalismo, ché non è questo il Male; è quel vuoto metafisico, è il grande nulla della modernità alienata, in cui solo la povertà serba la memoria del «Paradiso perduto»: e perciò – sostengono Bernanos e il suo portavoce, rischiando lo scandalo d'un paradosso insostenibile – va mantenuta e anzi scelta, va «amata d'un amore profondo, riflessivo, lucido – da uguale a uguale –».

Il pauperismo di Bernanos s'iscrive in una voga tutt'altro che effimera, maturata a cavallo del primo conflitto mondiale tra intellettuali che finalmente realizzavano il sogno d'interloquire senza mediazioni col popolo in armi: in Italia erano ancora i "moralisti" vociani a farsene portavoce, capofila un Jahier «terribilmente conscio e fiero della responsabilità della [sua] posizione di povero», solo dalla quale prendendo le mosse è possibile «imparare ad esser giusto». Per lo scrittore-ufficiale (e figlio d'un pastore evangelico) e per il suo popolo di contadini-alpini, nella povertà risiede la giustificazione, il segno paradossalmente anti-calvinista (o meglio anti-weberiano) d'una singolare, impervia predestinazione. Come Jahier dirà nei suoi versi ostici e sgraziati, originalissimi e misconosciuti, prototipo e raro esempio d'una poesia "politica"

in Italia (e d'un tono e d'una cadenza politico-profetiche di cui è possibile pedinare le tracce fino a un Vittorini, o altrimenti a Pasolini): «Chi è salito più in alto? / Perché, io, voglio scendere quanto è salito».

Di siffatti pronunciamenti, solitamente ci si sbarazza taccian-doli di “populismo”. Ma il “populismo” di Jahier è della stessa natura di quello che sarà ossessivamente rimproverato a Pasolini: il loro amore straziato per un popolo conculcato e cruentato, e la condivisione del suo calvario, hanno a che fare, invece, assai più con l'azzardo di una fede – pasolinianamente, col «religioso errore» – che con un *tópos* letterario o un pregiudizio ideologico. E avevano già trovato il loro terreno elettivo di coltura nell'inquieta cultura cattolica francese, a partire dal Péguy romanticamente (e religiosamente) anticapitalistico dell'*Argent*, dalle nostalgie rurali e municipali di Claudel e dello stesso Péguy con il suo culto del *travail artisan*, fino a quel Maritain sotto la cui ala aveva esordito Bernanos e al quale Lanza del Vasto invierà il suo *Giuda*, ricevendone il 21 aprile 1939 l'approvazione epistolare e perfino la qualifica di «capolavoro».

Ripartiamo dunque da Bernanos, in questo nostro andirivieni critico che a taluno apparirà eterodosso, ad altri divagante e ple-torico, ma che è dettato dal rispetto nei confronti di temi che vanno tutt'al più prudentemente circoscritti e di opere che come corpi astrali s'illuminano a vicenda di là da distanze siderali; e ripartiamo per tornare a Lanza.

L'abate Donissan, sprovveduto e impetuoso protagonista di *Sotto il sole di Satana*, opera prima dello scrittore francese, improvvisamente (e casualmente, anzi al fondo dello smarrimento e dell'angoscia) si era accorto di possedere un insolito dono: quello di cogliere nei suoi occasionali interlocutori la «rifrazione dell'anima». Era quella stessa *radiance* che anni prima Joyce e i suoi personaggi avevano visto sprigionarsi dalla superficie solo apparentemente opaca e compatta della realtà, svelandone l'intima essenza. Ma Bernanos non si limitava a una pigra replica di quelle fortuite epifanie, giacché il suo buon prelado s'avvedeva che quanto emergeva ai suoi occhi di quella segreta sostanza «era totalmente e semplicemente l'effervescenza, l'espansione, la dilatazione della carità».

E così riconduceva le epifanie joyciane, ovvero quel repentino schiudersi della materia che ne illumina il nucleo segreto e rivelatore, alle loro matrici teologiche, alla *claritas* irradiante di cui il joyciano Stephen Dedalus aveva letto nelle pagine di Tommaso d'Aquino; di più e meglio: alla Grazia, cioè a quel dono gratuito che non è l'uomo a meritare ma è Dio a elargire e non in relazione ai meriti ma all'imperscrutabile disegno della "elezione". A quella Grazia che, prima di affiorare trionfante sulle labbra del moribondo curato di campagna del successivo romanzo di Bernanos («Tutto è Grazia»), tornava in quel primo scorcio di Novecento ad attraversare i dibattiti all'incrocio tra giansenismo cattolico, "risveglio" protestante e "moralismo" laico; e non a caso: ché la crisi dei fondamenti teoretici e dei modelli compositivi tradizionali si risolveva nella disponibilità all'illuminazione gratuita, alla vertigine dell'"oltre" che svuota e scompagina le forme.

E ai meccanismi deterministici e finalistici della "formazione", di quella *Bildung* rettilinea e univoca che aveva governato il romanzo, e che da Goethe a Freud ambiva ad anettere al dominio dell'Io cosciente i territori dell'inespresso, si avvicendavano perciò i percorsi tortuosi ed erratici della "individuazione", nell'accezione junghiana di un inabissamento nei labirinti della psiche, polverizzata nel caos d'un campo di battaglia tra una pluralità di istanze.

Oppure della "elezione", della febbrile attesa e della incondizionata "disponibilità" (termine, si sa, caro al massimo esegeta del "romanzo del Novecento", Giacomo Debenedetti), della tormentosa incertezza intorno ad antitesi quali appunto quelle tra la Legge e la Grazia, il peccato e la giustificazione, la libertà e l'appartenenza, come dimostravano Jahier e Boine con la loro riscoperta dell'intransigente teologia della predestinazione di Giovanni Calvino e con il loro rapportarsi, e sia pure per divincolarsene, a quell'ortodossia; e più con i loro romanzi, che al fuoco di quei temi arrovantavano una scrittura tutta lampi e schegge, sussulti di ribellione e aneliti di pacificazione, cicatrici immedicabili di una "formazione" ormai drammaticamente amputata.

Vogliamo dire che la nuova forma del romanzo, che prima sgretola le forme chiuse del *Bildungsroman* e poi inaugura un nuovo «tempo di edificare» (lo slogan è di Giuseppe Antonio Borgese) su

rinnovate fondamenta (o senza fondamenta? l'«uomo senza qualità» di Musil non è privo di talenti, ma per l'appunto di valori certi, di fondamenti stabili), è ispirata da una nuova, laica *religio* della ricerca e del dubbio, che si avventura senza rete negli abissi dell'incertezza e dell'insignificanza, che li percorre senza bussola né meta accettando di perdersi, regredire, deviare lungo tragitti labirintici e imprevisti crocevia, vigilati da perturbanti epifanie.

Vogliamo dire che le modalità di questo rinnovato narrare sono quelle dell'abbandono e dello svuotamento, della rinuncia alle arroganti pretese dell'Io, della gratuità del gesto immotivato e della rivelazione non cercata, del dislocamento del "centro" e dei fondamenti da una realtà – sia interiore sia oggettiva – ormai disintegrata a un "oltre" inconoscibile, a un'interrogazione indiscriminata, a un'inerte "disponibilità".

Sulla inservibilità della volontà e sulla docilità alla grazia («la scelta, nozione di basso livello»), rifletteva e scriveva Simone Weil, contrapponendo la *pesanteur* alla *grâce* e finendo col teorizzare qualcosa di simile al superamento della memoria volontaria in Proust e alle coeve epifanie romanzesche, anzi riscattandone di fatto l'apparente casualità – e l'inefficienza dei personaggi, la loro mancata "formazione" – nel segno della condiscendenza, della leggerezza, dell'attesa. Il Bene scelto e perseguito ha la stessa volgarità del Male, invece la santità è una necessità interiore al pari dell'abiezione; il vero bene non si oppone al male ma lo trascende e lo cancella.

Pubblicando nel 1947 queste riflessioni della Weil in forma di aforismi, ricavate dai manoscritti, il curatore Gustave Thibon ringraziava Lanza del Vasto, *ami personnel* dell'eterea e combattiva Simone, per l'aiuto prestato. E chi meglio di Lanza, del resto, aveva fatto oggetto di riflessione saggistica e d'invenzione romanzesca quei temi contrapposti e specchiati, la pesantezza e la grazia, la santità e l'abiezione? E non solo nel suo *Giuda*, giacché pure il *Pellegrinaggio alle sorgenti* può leggersi come un romanzo: un romanzo *on the road*, un racconto iniziatico, la narrazione ondivaga e avvolgente di quello che Jung avrebbe definito un «processo di individuazione»: dove il Sé junghiano, il *mandala* simbolico, l'alchemica *coincidentia oppositorum*, è come nel *Giuda* la Croce.

Nel cuore dell'India e al culmine della propria iniziazione il pellegrino, infatti, s'arresta di fronte al cimento di meditare sul nulla; ma il suo guru lo soccorre narrandogli come lo stesso Râma-Krishna avesse superato l'*impasse* aggrappandosi – dolorosamente – a un simbolo:

«Così dunque, lungi dallo scartare ogni immagine», concluse lo Sâdakh, «cercate di formarvene una e di darle tutta la potenza possibile in voi. Sceglierela tale che possiate fissarvi tutt'intero».

«La Croce».

«Sì, prendete la Croce».

Da allora progredii rapidamente in quella via tracciata fin dall'infanzia e percorsa dai miei padri, dove potevo sperare che il Salvatore mi venisse incontro».

Cristianesimo e induismo si compenetrano nella liberazione dalle spoglie dell'ego («non sono questo Io, l'Io non è nulla») e nell'anelito a una salvezza che «provenga dalla fede» piuttosto che dalle opere («L'atto, buono o cattivo, avvince l'uomo alla catena delle cause. Ogni atto lascia nell'anima una fondiglia che la offusca»): e come non pensare al *sola fide* della teologia protestante, e al protestante Albert Schweitzer che nello stesso scorcio degli anni Trenta studiava la spiritualità indiana, dalle origini vediche a Tagore e a Gandhi, come necessario complemento mistico dell'etica del «rispetto per la vita»? Cristianesimo e induismo, infine, convergono nella venerazione «dell'Unico, dell'Infinitamente Amabile», giacché altro è per gli indiani quell'unico Dio dai tanti «che la gente adora»: «Una cosa è certa: che gli Indù conoscono Dio come noi. Ma non a Lui innalzano templi, non a Lui rivolgono preghiere».

All'incrocio fra la tradizione cristiana e l'ascesi induista, fra la ricerca esistenziale e la sperimentazione romanzesca, fra la tragedia della guerra e l'utopia della pace, il dittico *Giuda-Pellegrinaggio* si propone come un percorso di liberazione che procede dalla disperazione creaturale alla purificazione e alla conciliazione; e, quanto alle scelte espressive, discioglie e fa confluire la ferocia espressionistica – e la poetica frantumata ed esclamativa del frammento – nelle acque più serene e nell'alveo più lineare d'una distesa narrativa.

Una narrativa “non-violenta”? Definizione azzardata, anche se è difficile sottrarsi alla suggestione della definizione della non-violenza adottata da Lanza: «Una benevolenza meravigliata e misericordiosa verso tutto quello che vive». Inevitabile, allora, l’evoluzione della scrittura di Lanza in direzione del saggio e del diario, l’abbandono delle ambiguità del romanzo in favore dell’edificazione. Quella “non-violenza” è infatti, prima che una norma di comportamento, una modalità della conoscenza: fortemente inclusiva e cioè non astrattamente conciliante alla maniera della “tolleranza” illuministico-occidentale ma riposante nella non-opposizione, tesa alla fuoriuscita dal conflitto, fondata sulla «assenza di disputa», insomma sull’*Ashram*, l’Eden propugnato e prefigurato da Gandhi.

L’Eden cristiano, a detta del Lanza-*guru* della più tarda *Introduzione alla vita interiore*, fu abbandonato a causa d’una trasgressione che preannunciava la *ratio* occidentale del giudizio che divide e del dominio che sfrutta:

Il Peccato Originale è il male di aver mangiato-il-Frutto-della-Conoscenza-del-Bene-e-del-Male. [...]

Mangiare significa prendere possesso con la violenza e degradare per se stessi. *Frutto* significa *godimento* e *profitto*. Il peccato è dunque nell’aver *tirato a sé e degradato la Conoscenza per il godimento e il profitto* [...].

La Conoscenza non appena Adamo l’ha sottratta a Dio per il suo profitto, si degrada e si secca. Diventa la *Conoscenza-del-Bene-e-del-Male*, conoscenza per divisione e per opposizione, conoscenza oggettiva, cioè esteriore, conoscenza astratta, cioè «tirata fuori da», conoscenza dei rapporti, relativa e vuota di sostanza, conoscenza decaduta, che guarda verso il basso: conoscenza della materia.

Scienza positiva e giustizia punitiva.

Nella Conoscenza Originale, nell’unità anteriore degli opposti, forse Giuda e Gesù potevano ancora tendersi la mano. E specchiarsi l’uno nel destino dell’altro. E chissà che non lo fecero già quando l’uno baciò l’altro, che a sua volta lo chiamò «amico». Comunque possono ancora farlo, magari specchiandosi nelle acque del fiume sacro e riconoscendosi l’uno nell’immagine dell’altro.

L'utopia di Lanza, dai pochi che di Lanza hanno scritto, è stata accostata ora al pensiero di Aldous Huxley ora a quello di Vinobā Bhāve, discepolo del Mahatma. A noi pare piuttosto il frutto d'una personale iniziazione, d'un percorso irripetibile, il cui esito sopporta solo un'analogia, irrelata e immotivabile come tutte le analogie: quella con i cortocircuiti storico-filosofici, con gli sconcertanti accostamenti, con la teologia agnostica di Jorge Luis Borges, di cui a proposito di Giuda diremo più avanti.

E invece non faremo, qui e ora, che aggiungere una suggestione, che dissepellire una traccia: a unire i due libri, *Giuda* e il *Pellegrinaggio*, in un unico percorso, che è quello biografico dell'autore ma può alludere a una via comune, è anche un accidente fortuito, che ci piace – come piacque a Lanza – promuovere al rango d'un «segno»: ed era proprio un segno che l'autorizzasse, era la prova necessitante di una chiamata, ciò che Gandhi aveva chiesto al pellegrino quando costui gli manifestò l'intenzione di raggiungere le sacre Sorgenti. Lanza mostrò allora al maestro una manciata di rupie, inaspettatamente pervenutegli come retribuzione da parte d'un editore per un manoscritto affidatogli e poi dimenticato. Quella somma era la stessa che gli occorreva per raggiungere la meta ultima del pellegrinaggio, lo stadio finale dell'elevazione. Lanza e Gandhi in questa coincidenza ravvisarono un'incoraggiante indicazione; noi, qualcosa di più.

Infatti ciò che Lanza non dice, ma che si scopre tenendo d'occhio le date, è che quello era il compenso per *Giuda*. Il prezzo del riscatto è il denaro di Giuda. E a quel prezzo, di traviamiento e disperazione, il pellegrino potrà purificarsi; grazie a quei trenta denari conati nella sofferenza l'uomo-Giuda sarà liberato.