

## Letteratura e religioni nell'Europa attuale: qualche considerazione semiotica

Marcello La Matina  
(Università di Macerata)

### 1. Da dove iniziare?

Ci rendiamo conto che sarebbe utile introdurre il tema del presente numero con una presentazione dello *status quaestionis*, così da offrire al lettore, in anteprima, le coordinate entro le quali collocare almeno il tenore dei contributi qui raccolti. Si avrebbe il vantaggio insito in ogni *frame*: quello di produrre uno spazio centrato sottomesso alle leggi della prospettiva. Abbiamo pensato dappprincipio di procedere in questo modo; tuttavia, man mano che andavamo avanti nella ricerca, ci siamo dovuti arrendere all'idea che così non potesse esser fatto, e per buone ragioni.

Anzitutto, per via del *topic* discorsivo. Discorrere della presenza di tematiche religiose nella letteratura europea contemporanea richiede molte più competenze di quelle che si possano schierare in queste pagine. I ben noti fenomeni della globalizzazione dei media e la conseguente universalizzazione della via digitale come tecnologia di accesso alla parola, letteraria e religiosa, abbisognano di una vera e propria mediologia costruita *ad hoc*. Parimenti, le profonde modificazioni subite dalle comunità europee per effetto delle migrazioni e dei processi di integrazione, della frammentazione degli Stati e delle confessioni religiose, hanno prodotto una deflagrazione e una omogeneizzazione senza precedenti nel

Marcello La Matina, *Letteratura e religioni nell'Europa attuale: qualche considerazione semiotica*, NuBE, 5 (2024), pp. 17-44.

DOI: <https://doi.org/10.13136/2724-4202/1572> ISSN: 2724-4202

costume, nella vita politica e nella stessa vita culturale dei Paesi e delle persone. Un censimento di questi fenomeni, in tutta onestà, va oltre le competenze di una sociologia dei processi comunicativi o di una psicologia sociale.<sup>1</sup>

Infine, Il contesto presente esibisce una costante contrapposizione fra concetti contrari che appaiono riluttanti a lasciarsi iscrivere in un modello generale. La principale è una opposizione interna alla categoria di testo: chiuso vs aperto. In molti casi, essa riscrive sotto altre forme l'antitesi voce vs scrittura; e, come si vedrà in seguito, si tratterà di riconoscere in questo assetto un modo della contrapposizione tra religioso e letterario, tra la voce come presenza e la scrittura

---

<sup>1</sup> Nelle pagine che seguono il discorso verrà condotto con particolare riguardo alla prospettiva della semiotica generativa, la corrente di pensiero elevata a metodo generale dalla Scuola di Parigi e dal suo fondatore, Algirdas J. Greimas, e oggi professata in tutto il mondo. Ferdinand de Saussure preconizzò una "scienza dei segni e della loro vita sociale" e la battezzò *sémiologie*. Da allora si danno molte semiologie e/o semiotiche: quella interpretativa (che si fa risalire a Charles S. Peirce e che è stata sviluppata ottimamente da Umberto Eco e dalla sua scuola), quella testologica (che ha i suoi massimi rappresentanti in János S. Petőfi e François Rastier), quella esistenziale (il cui interprete è Eero Tarasti 2000), per non dire che delle maggiori. C'è anche una semiotica della cultura/ delle culture, che si fa risalire a Jurij M. Lotman, e una sociosemiotica, campo nel quale studiosi come Paolo Fabbri, Gianfranco Marrone, Jacques Fontanille e altri hanno dato prove eccellenti di acribia metodologica. Esistono anche delle semiotiche che trattano specificamente il testo religioso, come Jean Délorme (1982), ma anche Jenny Ponzo (2019) e Massimo Leone (2014), o che tracciano interessanti linee di comparazione tra il discorso semiotico e il discorso dei testi biblici – fra tutti Ugo Volli (2019). Tuttavia, l'unica disciplina che possa oggi dirsi semiotica senza dover aggiungere alcun altro attributo è quella di Greimas. Per questi temi, vedi *exempli gratia* almeno i seguenti lavori: Barthes (1964), Eco (1984), Greimas & Courtés (1979), Greimas & Fontanille (1992), Jurij M. Lotman (1980), Groupe d'Entrevernes (1977), Fabbri (2001), Marrone (2001 e 2024), Volli (2019), Petőfi (1989 e 2004), Rastier (2015), La Matina (2004 e 2020).

come assenza. Anche per queste ragioni, siamo persuasi che nessun racconto potrebbe al momento restituirci il clima frammentario di queste relazioni, perché non c'è letteralmente uno stato dell'arte di cui si possa narrare.

In particolare, non c'è una letteratura esemplarmente ostensibile come paradigma, non c'è un autore che riassume in sé lo spirito dei tempi; ma non v'è neppure una istanza dell'enunciazione – genere letterario, tipo di testo o forma della *performance* – capace di rappresentare questo XXI secolo così come il romanzo fece con l'Ottocento e il poema cavalleresco con il Cinquecento e il Seicento. E, d'altronde, come da molte parti si osserva, non si dà oggi un discorso religioso, ma se ne offrono in modo desultorio solo i materiali: frammenti che, come scaglie di un gigantesco meteorite, attraversano il nostro eone, depositando qua e là una memoria intrisa di passato, ma soprattutto di cose future. Pertanto, se rinunciamo all'idea di un discorso sistematico sullo stato delle cose, non rimane che offrire, così diligentemente come si potrà, quegli spunti e quelle riflessioni che possono servire a uno studioso che voglia muoversi nel ginepraio dei rapporti fra letteratura e religioni nell'Europa odierna.

## **2. Che cos'è l'Europa**

Già, l'Europa. Diciamo, in primis anche dell'oggetto culturale che costituisce il teatro delle nostre riflessioni. Il nostro continente dà oggi di sé una rappresentazione così sparpagliata, da indurre a credere che il suo nome – Europa<sup>2</sup> – sia una parola scritta in un alfabeto che deve ancora essere decodificato. Quell'Europa, che nel saggio *La Bible et les Grecs* (1988) Levinas aveva icasticamente definito come il prodotto logico di due soli fattori, non possiede più quel carattere di unitarietà dovuto al connubio tra l'elemento greco (ovvero il *conatus essendi*

---

<sup>2</sup> Sul nome di Europa, sulla sua origine e i suoi significati, si è scritto tantissimo. Mi piace ricordare qui, per il carattere di inquadramento generale, il lavoro di J.-B. Duroselle (1965).

che certifica l'identità e il permanere delle cose nella loro essenza) e l'elemento ebraico-biblico che sempre Levinas individuava nel divieto di uccidere e nella apertura al trascendente e all'Altro che esso rende possibili.<sup>3</sup>

Certo, l'Europa resta leggibile come palinsesto del "grande codice" che Northrop Frye (2018) riconobbe in filigrana nella produzione letteraria di tutta la storia europea; e rimane anche la società discorsiva che ha prodotto il cosiddetto "canone occidentale" identificato da Harold Bloom. Ma vuol dire questo che l'Europa delle genti, delle migrazioni e delle contese identitarie d'oggi possa riconoscersi ancora in quelle immagini? O che quella sua cultura letteraria sia ancora espressione di una civiltà religiosa? Senza dire di Auschwitz, che ha messo la teologia nell'impossibilità di pensare il tradizionale concetto di Dio, buono e onnipotente; e questo crampo teorico ha pian piano trasformato tutta la letteratura europea nell'unico luogo dove, anziché parlare di Dio, è possibile celebrare la sua *κένωσις*, lo svuotarsi del divino.

Ma un campo così kenotico – se mai esso assomigliasse all'Europa odierna – potrebbe al massimo delimitare un'estensione spaziale, senza nulla dire della struttura di ciò che si trova al suo interno. L'Europa così immaginata sarebbe come la *χώρα* platonica, riletta però da Derrida (1967) come mera *différance*, cioè come quel fondamento negativo che permette di articolare i criteri di una teoria che vuole la letteratura come semplice condizione di possibilità per ogni pratica decostruttiva.<sup>4</sup> Senza dire che, anche disponendo di un sapere teoretico "empiricamente motivato", l'idea di imporre una legge prospettica a un oggetto così frastagliato come l'Europa dei nostri giorni, potrebbe risultare scientificamente svantaggioso. La materia da cui prendere le mosse è vasta e screziata al suo interno. Chi ci dice, infatti, che essa, lungi dall'appartenere a quella geografia che può essere spiegata nei termini dello spazio euclideo, non si sia nel frattempo

---

<sup>3</sup> Si veda, per questo aspetto fondativo dell'Europa, E. Levinas (1988, 155-159). Un saggio pertinente a questa prospettiva è anche quello di J.-P. Sonnet (2008, 177-193).

<sup>4</sup> Il riferimento principale è Derrida (1987).

configurata come un oggetto frattale? Un oggetto nel quale l'omotetia delle parti ricorda molto più l'organizzazione delle forme di vita naturale (gli alberi, per esempio) che le strutture lineari della logica del primo ordine. Di quale Europa parla la letteratura? Di quale Europa dicono (o tacciono) le forme del discorso religioso? Secondo una tesi molto comune, l'invenzione dell'Europa fu originariamente letteraria.<sup>5</sup> Lungi dal designare un luogo fisico, essa etichetterebbe piuttosto "a way of thinking about literature and the relations between cultures, not only in European nations, but also in those outside Europe whose languages are European" (Franco 2023, 55). Dovremmo quindi parlare di letterature d'Europa anziché di letterature europee. La nozione di Europa si sarebbe sviluppata per opposizione, come uno spazio contrastivo. In effetti, i riferimenti ad una alterità europea sono molteplici: dalla *Chanson de Roland*, alle avventure di Don Juan, agli amori di Tristano e Isotta, per non dire della contrapposizione tra la visione di Lutero e quella di Erasmo, che diedero vita ad una dicotomia non più riassorbibile tra due distinte concezioni dell'Europa: "quella, rappresentata da Erasmo, di un umanesimo aperto e senza confini, e quell'altra, rappresentata da Lutero, delle nazioni e dei conflitti che le dividono. Sicché, [...] è proprio questa seconda idea di Europa che la storia ha imposto" (*ibid.*).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> In verità, le correnti di pensiero si possono ricondurre a tre: v'è chi ritiene l'Europa una creazione settecentesca, tra questi F. Chabod (1995); v'è chi, come Christopher Dawson (1932), riconduce la sua nascita al Medioevo; infine, ci sono quelli che retrodatano la nascita dell'Europa addirittura all'età antica, tra questi Momigliano (1933, 477-487). Uno studio serio e informato sul tema è quello di G. D'Ippolito, *Europa: un'invenzione dei Greci* (di prossima pubblicazione).

<sup>6</sup> Secondo Rémi Brague – altro autore che al tema ha dedicato più di un lavoro – a permettere che il fiorire di queste contrapposizioni non sfaldasse il disegno europeo sarebbe stato il permanere del suo carattere "romano" (1993, 32-40). Europa sarebbe così diventata una nozione variabile. Al centro di questa analisi sta la persuasione che la storia europea, come lo stesso Brague ha poi scritto, sia la condizione di possibilità della storia del mondo.

### 3. Che cos'è la Letteratura?

In un testo di alcuni decenni fa Roland Barthes metteva sotto la sua lente il sintagma “histoire de la littérature”; e in barba al credito di cui l'espressione godeva e gode tuttavia, trovava che ‘storia della letteratura’ non era che una comoda espressione tautologica: “L’histoire de la littérature, c’est un objet essentiellement scolaire, qui n’existe pas précisément que par son enseignement” (1975, 15). E se la letteratura è ciò che si insegna, veniva fatto di chiedersi che cosa sia letteratura fuori del contesto didattico e, perfino, se essa esista fuori del discorso che la costituisce. Domande invero un po’ provocatorie, ma certo legittime, che sarebbero piaciute al filosofo scettico Sesto Empirico (II-III sec. d.C.),<sup>7</sup> e che intercettavano molte delle preoccupazioni teoriche di quegli anni. La critica letteraria, la filologia testuale, le correnti dello strutturalismo letterario e, più avanti, la semiotica europea provavano a parlare di testo, là dove gli storici della letteratura avevano perlopiù parlato di testi; e cercavano di parlare di significante proprio dove una lunga e incontestata tradizione aveva posto l’accento sul significato della letteratura.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Sesto Empirico fu autore, tra l’altro, di un *Adversus Mathematicos*, nel quale si chiese anche se qualcosa, che venga insegnato, esista; o se non debba la propria esistenza al fatto che viene insegnato. Egli considerava assurda la pretesa che si desse un qualsiasi apprendimento. Ancora godibili sono le pagine dedicate all’oggetto dell’insegnamento, si veda la sezione *Εἰ ἔστι μάθημα* e la successiva, *Περὶ τοῦ διδασκομένου* (Sesto Empirico 1961, vol. III, I, 9-19). Oggi, quando le università hanno spesso moltiplicato i loro oggetti di studio *praeter necessitatem*, questa domanda rimane valida e andrebbe perfino formulata in ben altri ambiti di studio. Sulla decostruzione delle scienze umane antiche, si veda il capitolo dedicato a Sesto Empirico nel bel volume di Andrea Cozzo (2001, 247-302).

<sup>8</sup> Nel testo succitato di Barthes, *Littérature / Enseignement* (1975), si legge tra l’altro una critica al predominio del significato e una bozza programmatica tendente alla perequazione del significante.

Si trattava allora di comprendere la pura letterarietà come un valore indipendente dal piano del contenuto referenziale o paideutico: quel che era da trovare era la letterarietà, o *Literaturnost*, come dicevano i formalisti dei circoli moscoviti degli anni Trenta. Questo spostamento dall'asse del significato a quello del significante avrebbe coinvolto non solo gli *studia humanitatis*, ma tutte le scienze sociali, dalla psicoanalisi di Lacan all'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, dalla narratologia di matrice proppiana alla teoria della comunicazione e dei media della scuola di Toronto. Anche senza scomodare il proclama derridiano "il n'y a pas de hors-texte" (Derrida 1969, 182), questo dibattito ebbe il pregio di rimettere in discussione molte classificazioni anteriori, spesso formulate con criteri extra-letterari, i.e. in termini di retorica dei generi o di sociologia della letteratura.

Possiamo leggere il formalismo come una semplice istanza metodologica, maturata in un punto qualsiasi della storia delle arti. Ovvero, con occhio mistico possiamo intravedere in essa i segni di un malessere della letteratura e, più in generale, delle arti. Se così fosse, dovremmo dire che la forma si dà all'autore come una sorta di Odradek: un qualcuno e non un qualcosa; un principio formativo autonomo, ma non leggibile come istanza enunciazionale. Se così fosse, il formalismo sarebbe un'entità interstiziale, una presenza inconversevole, che sta lì per manifestare il disagio della letteratura dinanzi alla crisi che attanaglia l'Europa delle due guerre. Il formalismo sarebbe anche la dichiarazione di una non più negabile estraneità fra la lettera e lo spirito, fra il testo come dispositivo e la voce come presenza di un autore; o, piuttosto, di un untore che deposita nelle pieghe del testo la sua firma olfattiva, il suo odore.

Ma se così fosse, questa perequazione del formalismo non sarebbe solo un fenomeno letterario, ma un elemento che il religioso insinua e deposita nel processo compositivo, volendo significarvi il tratto stesso della propria assenza. Il formalismo, insomma, come via negativa, come apofatismo del referente. Quasi che il contenuto di un'opera letteraria potesse essere pensato genuinamente solo come qualcosa che è dato vedere mentre dilegua, in una *Abwendung*. Ipotesi suggestiva e non peregrina, se guardiamo a *The Comforters* di Muriel Spark, o a

*Der geteilte Himmel (Il cielo diviso)* di Christa Wolf; per non dire di *Baltische zielen (Anime baltiche)*, romanzo di Jan Brokken nel quale è concentrata, attraverso personaggi realmente esistiti, una vera e propria storia dell'Europa recente. Anche romanzi come *Il Giuoco dell'Oca* di Edoardo Sanguineti o *Zazie dans le métro (Zazie nel metro)* di Raymond Queneau sembrano obbedire a una estetica della formatività nella quale il principio formale rivendica a scapito dell'autore uno spirito di iniziativa del tutto autonomo. E come Bach ci ha insegnato che Dio può darsi anche nelle disincarnate strutture dell'*Arte della fuga*, così questa letteratura ci mostra che l'assenza di Dio non deve necessariamente manifestarsi come un vuoto tematico, ma può bensì apparire come segno di questo vuoto, ovvero presentimento iscritto nelle pieghe della forma letteraria.

#### 4. La crisi: e dopo?

Emerge così, tra gli altri, anche il tema del rapporto fra la letteratura e la profonda crisi spirituale e religiosa che aveva coperto di una nera caligine l'Europa nei decenni intorno al secondo conflitto mondiale.<sup>9</sup> Il libro importante del comparatista Pascal Dethurens, *De l'Europe en littérature (2002)*, uscito a inizio del presente secolo, ne dà un quadro esauriente, mostrando la specificità del discorso letterario nel determinare il carattere di quella temperie, con particolare attenzione alla rivoluzione letteraria avvenuta tra le due guerre.

È la guerra che inventa una comunità letteraria in Europa e, va aggiunto, è una lettura comparata della guerra, da una letteratura all'altra, che permette di far luce sulla sua vera natura, cioè sul desiderio suicida che la guida da tutte le parti invece che sulla sua legittimità di superficie. Se si prendesse in considerazione solo la letteratura nazionale, la guerra rimarrebbe ininterpretabile (si limiterebbe, appunto,

---

<sup>9</sup> Conviene ricordare in proposito il denso articolo di Paul Valéry (2016, 695-710), insieme all'ormai classico volume di Oswald Spengler (1922).

al suo pathos, o alla sua oscenità), ed è attraversando tutti i discorsi su di essa che riusciamo a renderla un oggetto capace di essere pensato (Dethurens 2000).

Da una parte, l'Europa del Novecento doveva fare i conti con la opprimente rivelazione di Auschwitz e con il senso che questa eclissi di Dio rappresentava per il credente e per le future prospettive del discorso teologico. I libri di Jean Améry (1977) e di Primo Levi (1947), il romanzo di Elie Wiesel (1958), il minuzioso diario di Victor Klemperer (1975)<sup>10</sup> o quello di Etty Hillesum (1981) – per non citare che i primi nomi che si affacciano alla mente – inchiodavano gli intellettuali alle loro responsabilità. Dall'altra parte, si trattava di ridefinire l'oggetto di studio (la letterarietà, la testualità) non più in base alle tradizionali categorie storiciste, ma *iuxta sua principia*. Come maneggiare contenuti così esplosivi? Il campo delle scienze umane e sociali, a partire dagli anni Cinquanta, è pervaso da questa preoccupazione. In un frammento degli anni Cinquanta oggi conservato alla Library of Congress, Hannah Arendt intuiva il passaggio dall'orizzonte epistemico dello storicismo a quello dello strutturalismo: mentre per lo storico ogni fatto è un dato unico e irripetibile, per lo studioso avvezzo alle strutture i fatti sono significativi se e solo se realizzano delle possibilità predisposte da un sistema.<sup>11</sup> Va da sé che giudicare qualcosa disponendo di un sistema previamente stabilito è cosa che demolisce l'idea stessa della unicità di qualsivoglia fatto. E questo ha avuto delle conseguenze negli *studia humanitatis*. Scriveva dunque Arendt:

---

<sup>10</sup> Su questo importante libro di Klemperer si veda La Matina (2021, 29-42).

<sup>11</sup> Il modello di tutto ciò, come è noto, si legge in Louis T. Hjelmslev: "The search for such an aggregating and integrating *constancy* is sure to be opposed by a certain humanistic tradition which, in various dress, has until now predominated in linguistic science. In its typical form this humanistic tradition denies a priori the existence of the constancy and the legitimacy of seeking it. *According to this view, human, opposed to natural, phenomena are non-recurrent and for that very reason cannot, like natural phenomena, be subjected to an exact and generalising treatment.*" (1961, 8). Corsivo mio.

All'interno dell'insegnamento accademico tale ipotesi [sc. l'ipotesi dei criteri pre-stabiliti, da applicare come regola a casi della regola stessa] si è oggi ampiamente affermata, come risulta con estrema evidenza dal fatto che le discipline storiche, le quali hanno a che fare con la storia del mondo e di quanto in esso è accaduto, si sono dissolte prima nelle scienze sociali e poi nella psicologia. Ciò implica che lo studio del mondo storicizzato, nelle sue stratificazioni cronologiche, venga abbandonato a favore dello studio di comportamenti prima sociali e poi umani, i quali a loro volta possono farsi oggetto di una ricerca sistematica soltanto escludendo l'uomo agente, autore di eventi mondani documentabili, e riducendolo ai suoi comportamenti (2001, 17).

Nel caso della letteratura, l'analisi strutturale del racconto ha di fatto reso opaca o inesistente la questione del riferimento semantico. Un testo è un dispositivo che crea la sua "realtà", che produce il suo senso talvolta come un "effet de réel" (Barthes 1968, 84). Come conciliare, allora, l'idea che la letteratura sia un campo di possibilità discorsive retto da schemi canonici ripetibili con l'idea che essa sia capace di mordere sulla singolarità irripetibile del reale, e possa così darsi come denuncia e critica di determinati poteri? Questa domanda ha contribuito a creare l'immaginario nel quale noi tutti ci siamo formati alle scienze del testo. È dunque importante chiedersi come sono oggi i rapporti fra letteratura e religioni in Europa.

## **5. Le sfide della differenza**

Che nel sentire comune letteratura e religioni appaiano cose del tutto differenti è piuttosto scontato: da un lato, abbiamo dei riti e quelle che John Rawls chiama "comprehensive doctrines" (1993, 37); dall'altra, abbiamo delle storie e dei lettori appassionati. E però, a guardar bene, le storie, i lettori e gli autori si trovano anche nel campo delle religioni: cosa sono la Torah, il Qu'ran o il libro dell'Apocalisse se non dei magnifici pezzi di narrativa? Ed è corretto dire, all'inverso, che i mondi possibili entro i quali si muove il Piccolo Principe configurano quella

“sospensione della credulità” (Searle 1975, 157) che chiede al lettore di aderire in tutto alla matrice di mondo creata dall'autore: dunque, anche un romanzo è una “comprehensive doctrine”. E lo stesso potrebbe dirsi dei rituali letterari e di tutta una serie di sacramentali e di oggetti devozionali che accompagnano le varie fasi la crescita culturale dei lettori come degli autori. Il lettore che ha aperto, anche distrattamente, *Se una notte d'inverno un viaggiatore* sa di cosa stiamo parlando. Viste come società del libro o del testo, le comunità religiose e quelle letterarie hanno in comune molte cose ed è difficile distinguere le loro formazioni discorsive, perché molto in esse nasce da una coltura primordiale che ha a che vedere con le religioni. René Ladmiral ha scritto una volta che nell'etimologia “biblio-” c'è un effetto di antonomasia che ci ricorda che in ogni libro che leggiamo c'è un po' della Bibbia, di cui proviamo nostalgia (1991, 24). E Borges disse in una sua conferenza:

Forse, se siamo panteisti, non bisogna prendere troppo sul serio il fatto che ora siamo individui differenti: siamo differenti organi della divinità continua. Ossia, lo Spirito Santo ha scritto tutti i libri e legge anche tutti i libri. Visto che è, in diverso grado, in ognuno di noi (1981, 51-52).

Se rinunciamo a forme triviali di differenziazione (ad esempio: le religioni riguardano Dio mentre la letteratura no), potremmo provare a decostruire alcuni concetti comuni. Uno di questi è il concetto di canone. Nel discorso religioso è canone un elenco delle letture permesse, dei testi che possono e debbono essere comunicati dalla casta sacerdotale al gruppo esteso dei credenti, dei seguaci. Esso introduce una discontinuità tra almeno due soglie di accesso ai testi. Il canone è una circoncisione che costruisce una società discorsiva a due velocità. Lo scopo è di preservare una sorta di calco della voce del dio o del profeta che lo rappresenta. Non molto diverso è in letteratura, dove canone oltre ad essere un elenco approvato è anche una gerarchia di preferenze estetiche; ovvero, è quel che Foucault chiamerebbe un apriori storico (1969). Esso delimita il campo

del possibile e apre alla assiologizzazione di una società di discorso. Ogni differenziazione tra l'uso religioso e l'uso letterario del concetto di canone<sup>12</sup> mette capo a una insignificante significanza. Non va meglio con il concetto di testo, sebbene venga declinato in modi apparentemente diversi tra le religioni e le società discorsive di tipo letterario. Per un verso, il Testo (o il Libro, religioso o letterario) funziona come un dispositivo capace di creare e normare una comunità: ha un valore nomotetico. Anche prima che la letteratura sorgesse, nelle culture orali/aurali dell'antichità il testo orale era il *σύνδεσμος* della comunità aristocratica, il collante da cui dipendeva il riconoscimento dello status personale e il funzionamento della sintassi sociale. Ed era anche il bordo tangibile di quel complesso di norme e schemi sociali che vivevano in modo sommerso nella forma di *ἄγραφα νόμιμα*, le voci non scritte dell'enciclopedia tribale. La memoria orale del testo – in quel caso, un poema in versi, preservato oralmente – era un meccanismo capace di gestire l'amnesia strutturale, consegnando all'oblio il superfluo e generando incessantemente il passato. Per altro verso, sia nelle religioni sia nella letteratura, il testo è un oggetto/dispositivo che organizza e rende visibile il significativo. Con la nascita delle moderne letterature, il senso della costruzione formale del testo letterario si ritaglia una dimensione preponderante e il concetto di testo diviene il centro di ricerche sistematiche: dalla linguistica del testo alla testologia semiotica, dalla critica testuale, dalla semiotica del testo alla filosofia del testo. Ad onta di tutto questo lavoro teorico, il testo, come tipo, rimane pressoché

---

<sup>12</sup> La nozione di canone – che deriva dalla parola greca *κανών* (che, a sua volta, presuppone una radice semitica), originariamente indicava un bastone, una canna o altra protesi usata nell'atto di misurare una grandezza dello spazio. Viene oggi usata nei campi più disparati, dalla letteratura all'arte, al diritto e alla religione e meriterebbe un approfondimento che non possiamo svolgere nel contesto di questo articolo. Essa ha ricevuto, nei secoli, diverse investiture, che hanno enfatizzato ora l'aspetto estensivo (il canone come elenco, lista, rassegna) e ora l'aspetto intensivo (il canone come criterio da estrapolare, come insieme di proprietà strutturali o estetiche).

indefinibile.<sup>13</sup> E si trova sempre più a dipendere dal concetto di lettura, che viene diversamente declinato: nelle religioni la lettura è una pratica che risente di una divisione del lavoro linguistico data anteriormente; nella letteratura, leggere è semplicemente l'atto originario che costituisce la comunità letteraria e viene graduato in un clima di autodeterminazione.

Forse, allora, è possibile introdurre una differenza tra letterature e religioni basandoci sul concetto di lingua? Per esempio, potremmo chiederci: la letteratura è una lingua? In una accezione larga, essa può esserlo; ma, se è così, allora essa è lingua senza dover essere espressione di una nazione: è una lingua che non ha patria, una lingua in esilio. Nessun letterato può seriamente rivendicare una autoctonia, ma sempre le opere letterarie, anche le più nazionaliste, commettono a un altrove (in quei casi, la Nazione è un ideale storico e uno spazio trascendente). Destinata all'erranza spaziale, la letteratura è allora una lingua utopica, che abita lo spazio transitoriamente, a volte protetta dal suo debole mordente referenziale; altre volte dalla stessa innocenza del significante di cui è intessuta. La letteratura non è responsabile dei contenuti che vengono ad abitarla: per questo sopravvive alle ideologie, alle istanze di controllo (religiose, politiche, per esempio) che cercano di colonizzarla. Commentando brevemente *Giuseppe e i suoi fratelli* nei suoi *Testamenti traditi*, il grande scrittore boemo Milan Kundera

---

<sup>13</sup> János S. Petőfi, grande linguista e semiologo, ha lavorato per moltissimi anni (in Ungheria prima, in Germania poi e da ultimo in Italia) a una definizione comprensiva del testo come oggetto segni complesso. E ha riconosciuto ben presto che la 'proprietà di essere un testo' non può essere stabilita sulla base di criteri sintattici o semantici: non esiste quindi una definizione di 'testo' che valga per tutti gli oggetti di tutte le culture umane. Qualcosa è un testo – osserva Petőfi – se è un comunicato che, in un dato contesto, soddisfa le aspettative socialmente determinate circa ciò che in una data cultura possa essere assunto come testo. La domanda giusta è quindi "quando è testo?". Per gli aspetti generali della questione, si veda János S. Petőfi (1989, 207-243).

osserva molto acutamente come, nella pratica romanzesca, i temi religiosi possono essere usati per compiere delle profanazioni dagli effetti desacralizzanti:

Dio, che nella Bibbia esiste fin dall'origine dei tempi, diventa qui una creazione umana: è Abramo a inventarlo e a trarlo dal caos politeista, dapprima come deità superiore, poi per farne l'Unico; Dio, consapevole di dovere a lui la propria esistenza, esclama allora "È incredibile fino a che punto mi conosce questa misera creatura. Non è forse grazie a lui che comincio a farmi un nome? In verità, voglio ungerlo" (1994, 19).

Il romanzo di Mann (1933-1943) è un testo che, pur rispettando in tutto il linguaggio religioso tradizionale, ne rovescia i termini, ottenendo effetti parodistici affini a quelli che Voltaire da una parte e Leonardo Sciascia dall'altra hanno ottenuto con i loro romanzi filosofici in parodia: rispettivamente *Candide, ou l'Optimisme* (1759) e *Candido, ovvero un sogno fatto in Sicilia* (1977). Anche in queste due opere, che si richiamano a distanza, si compiono atti di profanazione, che sono possibili grazie all'uso di stilemi del significante volutamente costretti a girare a vuoto, a ripetersi, a comparire decontestualizzati. Accade in letteratura quel che accade in molte delle opere musicali di Igor Stravinskij, dove un tema, un frammento melodico o una costellazione ritmica sono ripetuti con insistenza, sottratti al divenire della composizione, per essere esposti come stolti *junks*, come espressioni deittiche che mordono la propria stessa carne linguistica. Penso segnatamente al *Concerto in re per archi* (1946) o alla parodistica e geniale scrittura contrappuntistica del balletto *Pulcinella* (1920; composto *d'après* Pergolesi), che imita, straniandolo, il linguaggio musicale del Settecento europeo. In tutti questi casi una lingua comune o colta viene parodiata a mezzo del solo straniamento del significante che ne fa una sorta di *monde renversé*. Chiediamoci allora: anche le religioni funzionano come lingue? Tutti questi esempi – ed altri ancora possibili – depongono per il sì. E se le religioni sono lingue, se il loro significante, indipendentemente dal significato verso cui è intenzionato, può assumere una

autonomia espressiva che ha per effetto la profanazione del contenuto di partenza, allora occorre concluderne che anche le lingue religiose sono indipendenti da una data comunità di parlanti. Sicché, possono bensì avere una patria, ma, per indole, sono anch'esse votate all'erranza, questa volta nel tempo. Sono lingue ucroniche, la cui prestazione è la creazione di un simulacro che annunci la patria come ipostasi non consumabile, come *olam ha-ba*.

## 6. Piccola teoria dell'enunciazione letteraria e religiosa

Se finora i nostri prelievi ci hanno condotto a conclusioni in parte aporetiche, forse è il caso di provare a usare il metodo semiotico. Se non possiamo dire – in termini non triviali – che cosa è letteratura e che cosa è religione, forse possiamo trovare fra il religioso e il letterario degli scarti differenziali. Abbandonando perciò ogni tentazione ontologica, annidiamoci fra le differenze che i due fenomeni lasciano cogliere ad uno studio tipologico. Ogni religione scaturisce da un fare informativo: c'è qualcuno che annuncia o che semplicemente si rappresenta come figura di enunziante. Questo attante, soggetto agente di una azione informativa (=l'annuncio), può essere figurativizzato da un dio o da un profeta ovvero anche da un messaggero. In quanto soggetto agente di un fare trasformativo, egli convoca una comunità. Di solito, nei racconti fondativi, è importante che il luogo figurativizzi una esclusività del messaggero o del messaggio: è un deserto, o un luogo isolato, o una condizione di isolamento (per esempio, una malattia, una detenzione, una condizione di trance o di *ένθουσιασμός*); parimenti, la temporalizzazione presenta sovente figure contrapposte al tempo ordinario della vita o del lavoro, o vi introducono il seme della trascendenza come nel racconto dell'Annunciazione. Sia come sia, il sintagma costitutivo di una religione è la chiamata, la *κλησις*. C'è un chiamante e ci sono dei chiamati, che vengono convocati dalla voce del chiamante. Le comunità religiose sono caratterizzate dalla presenza della voce. Tracce di questo rimangono nelle lingue antiche: *Qahal* o *Qohelet* in ebraico, *έκκλησία*, *άγγελος*, *όμιλία* nel greco cristiano e nelle sue trasposizioni

latine, *Qu'ran*, cioè recitazione nella chiamata di Mohammed. La presenza del dio non è altro che una ratifica della presenza della Voce chiamante. Le società discorsive religiose sono perciò delle comunità cletiche.

Assai diverso il quadro nelle comunità letterarie, le quali nascono quando piccoli gruppi di persone – almeno secondo l'esperienza dell'antichità greca e mediterranea, ma anche come avvenuto in Cina – si imbattono in un oggetto iscritto. Sono delle comunità transitorie, come per esempio i pellegrini che vanno a Delfi o dei viandanti che, senza averlo programmato, si imbattono in una iscrizione votiva o funebre e decidono di leggerla.

Il primo esempio di comunità letteraria lo troviamo in alcuni paesi come l'Egitto, la Mesopotamia e poi nella Grecia e a Roma, dove era costume segnalare la tomba di un defunto attraverso un monumento contenente una iscrizione. I Greci cominciarono a scrivere epigrafi in versi, esametri o distici elegiaci, forse perché per i Greci – come osserva Salvatore Nicosia – “ogni superamento del mero dato informativo, ogni tensione sul piano concettuale, ideologico, sentimentale ed espressivo, comporta ipso facto la scelta della forma poetica” (1992, 29-30). Secondo questa spiegazione, la letteratura moderna non è tanto un tipo di comunicazione basata su un testo fittizio, quanto una forma di vita che si sviluppa dalla *trouvaille* di un testo scritto che non è in nessun caso la trascrizione di un testo orale. Infatti, l'iscrizione, funeraria o votiva, nasce come scrittura priva di una ancestrale orale, come accade invece con l'epica. Ma mentre questa, a causa della sua composizione e fissazione orale/aurale appare come “la trascrizione di una voce”, risulta impossibile scorgere nelle iscrizioni arcaiche greche “degli enunciati orali successivamente affidati alla scrittura” (Svenbro 1991, 29). E ciò non per motivi accidentali, bensì – come ha in larga misura mostrato Jesper Svenbro – per ragioni legate alla strategia enunciativa che fa da cornice alla trascrizione, soprattutto funebre o votiva.

Si osservi ora la Figura 1, che raffigura nel tradizionale diagramma ideato da Greimas e Rastier (1968) le possibilità di porre in serie quattro termini secondo le relazioni di contrarietà (S1 vs S2), contraddizione (S1 vs non-S2 ed S2 vs non-

S1), implicazione (non-S2 -> S2 e non-S1 ->S1) e subcontrarietà (non-S1 vs non-S2). Quello qui sotto è il quadrato semiotico delle due società discorsive.

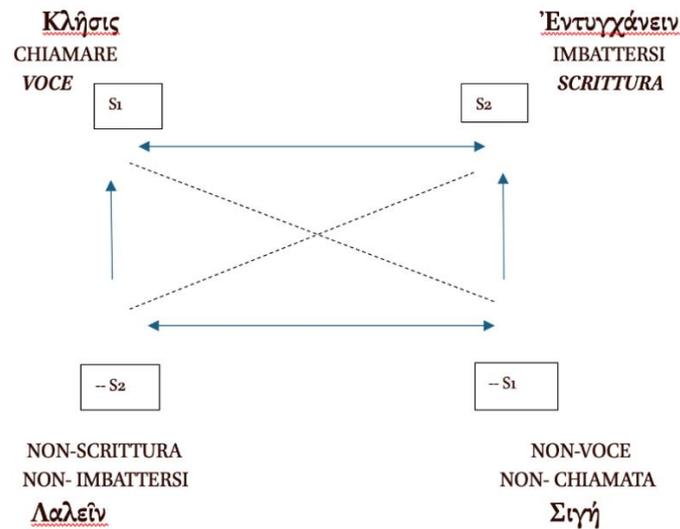


FIGURA 1

Osservando i vertici del lato superiore, lo scarto rispetto alle comunità religiose è evidente. Là si dà la presenza di una voce nella chiamata (*κλήσις*), qui si dà l'assenza di una voce nella iscrizione di un oggetto; lì qualcuno chiama, mentre qui ci si imbatte casualmente in una iscrizione priva di una voce rivendicabile. A testimonianza della casualità e transitorietà di questi incontri tra viandanti e iscrizioni c'è la parola che già nel greco antico indica i lettori: essi sono *οἱ ἐντυγχάνοντες*, quelli che si imbattono. L'evento costitutivo della comunità letteraria è perciò l'atto di leggere l'iscrizione, il testo, così da formare il suo significante. Il lettore antico non era, come per noi moderni, il ricevente, ma era l'editor del testo, colui che ne fissava l'esecuzione.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Quanto importante fosse la figura del lettore ce lo dicono i numerosi testi, in prosa ma più spesso in poesia, che l'antichità ellenistica e imperiale ci ha lasciato. Gregorio di

Se ora proiettiamo questa coppia di contrari sul quadrato semiotico (vedi Figura 1), possiamo dedurre altre relazioni concettuali utili a definire il micro-universo semantico in cui si collocano tanto le comunità religiose quanto quelle letterarie. La chiamata e l'imbattersi sono i sintagmi costitutivi delle comunità rispettivamente religiose e letterarie. Nel quadrato *Κλήσις* (S1) e *Ἐντυγχάνειν* (S2) sono, come abbiamo detto, i contrari. Da ciascuno prende forma una comunità differente: cletica quella religiosa, transitoria ed ecdotica quella letteraria. Basata sulla presenza della voce la prima, e fondata sulla vacanza istituita dalla scrittura la seconda. Ma oltre alla presenza di una Voce e al trovamento di una Scrittura, altre situazioni narrative sono possibili. E anche di queste il nostro quadrato vorrebbe dar conto.

Ad esempio, cosa succede in una comunità religiosa (in una società discorsiva costituita attorno alla convocazione di una voce) quando questa Voce non si fa sentire più? O quando gli eventi – come nel caso della *Shoah* – fanno parlare di una “eclissi di Dio”, o di uno *Tzimtzum*? O, anche, quando una voce prima considerata profetica e ispirata viene a tacere? Che ne è delle rispettive comunità? Alcune possono sciogliersi, è vero. Ma più spesso, le comunità che sopravvivono si adeguano al silenzio della Voce e instaurano un regime vicario: se la voce non parla, abbiamo però le sue parole del passato: possiamo trascriverle e da esse trarre delle regole di vita. Possiamo, in altri termini, trasformare quella esperienza vocale in una amministrazione della parola parlata. Sicché, il silenzio o *Σιγή* (non-S1); non un qualsiasi silenzio, ma quel silenzio che è dato dal non udirsi più la chiamata, dal non esservi più la presenza di una voce che convocava. Questo sintagma (non-S1) configura quelle condizioni nelle quali l'assenza di una figura di chiamante (profeta, dio o inviato) getta la comunità religiosa nell'aporia sul da farsi. Il silenzio, l'eclissi del dio – così frequentemente ritratta nella produzione

---

Nazianzo, autore del IV secolo d. C., ha scritto un delizioso carme che contiene preziosi consigli di lettura. Da esso vogliamo trarre solo una riga: “Usa prudenza se *t'imbatti* / in libri di poeti”.

letteraria recente – non è la fine di tutto, né lo scioglimento della comunità esistente. Il silenzio del chiamante determina una funzione vicaria: quella di una grammatica del divino o del religioso, incaricata di sopperire all'assenza di chiamate. Esso è anche figura di una condizione dalla quale l'Altro, il trascendente, è giudicato assente. Varie forme di rispetto formale di una ritualità stipulazionale o forme di devozionismo sono figurativizzazioni di questo sintagma.<sup>15</sup>

D'altra parte, cosa succede in quei casi in cui non possiamo più imbatterci in una scrittura che vada compitata, prima ancora che interpretata? Ciò è accaduto per esempio in filologia, quando gli studiosi si sono resi conto che, dopo la grande messe dei manoscritti medievali e dei papiri sommersi sotto le sabbie del Sahara o di Ercolano, non erano più possibili altri atti di *έντυγχάνειν*. Questa limitazione tocca però una comunità, tutto sommato, ristretta. Che cosa accade alle masse? Quando si verifica per l'umanità intera una condizione analoga al non poter più imbattersi del filologo? Il filosofo coreano Byung-Chul Han ha più volte additato i pericoli di una società dove agli oggetti si sono sostituite le informazioni, alle cose le non-cose. La letteratura è un insieme di cose, ha un tenore cosale perché è fatta di forme significanti che oppongono resistenza al soggetto che vi si imbatte. Esse danno prova dell'*obicere* di ogni *obiectum* (Han 2022).

Ma cosa succede oggi con la comunicazione digitale? Succede che diventa difficile esperire la presenza dell'opera: leggere un libro significa tenerlo in mano, sfogliarlo, ricevere impressioni tattili e olfattive; al contrario, la relazione con un *e-book* o con i frustuli di un'opera che venga smembrata in una piattaforma digitale appare priva di autentico contatto con qualcosa. Inoltre, la perdita di una cosa

---

<sup>15</sup> Varie sono le forme che la risposta a questo silenzio o eclissi del divino può prendere. Accanto a teologie di carattere argomentativo – quasi delle vere grammatiche del divino – è rilevante il tentativo, compiuto inizialmente nei paesi di lingua tedesca e poi in Francia – di sviluppare la sensibilità verso il tessuto narrativo della rivelazione cristiana. Sono nate quasi contemporaneamente la “teologia narrativa” di Bern Wacker, la semiotica del discorso religioso di Jacques Délorme e la retorica biblica di Roland Meynet.

in cui imbattersi determina un cambio di prospettiva nell'atto stesso della lettura: il predominio del significato e dell'informazione sulla forma e sul significante: "L'opera d'arte come cosa non è una mera latrice di pensieri. Non *illustra* nulla". E ancora:

L'aspetto problematico dell'arte odierna consiste nella sua tendenza a comunicare un'opinione preconstituita, una convinzione morale o politica. Essa cerca cioè di comunicare informazioni. [...] L'arte non è più artigianato, che privo di intenzioni, modella la materia in una cosa. [...] L'arte è colta da una smemoratezza cosale (Han 2022, 68-69).

Una società di tal sorta ha eletto la *achose* in luogo della cosa. E là dove non si sono cose, non c'è altro che il metadato, l'informazione che parla in luogo della cosa assente ma che impedisce di fare esperienza della cosa stessa. Diviene, anche per questo motivo, possibile immaginare una condizione nella quale sia impossibile imbattersi in una scrittura trovata per caso. Ciò si verifica sempre più frequentemente. Non esistono quasi più le cose inscritte, nessuno può imbattersi in un oggetto sconosciuto, dal momento che sempre tutto è sotto le dita di ogni utilizzatore di *smartphone*. Non-S2 rappresenta pertanto quel perenne muoversi entro il chiacchiericcio, il *λαλεῖν*, ma anche l'impossibilità di imbattersi in oggetti privi di metadati. La figura di questo chiacchiericcio che non incontra più nessun oggetto iscritto è la *chat*, la perenne esposizione alla parola altrui. E la figura della non-cosa rimpiazzata dai metadati è l'infoma. Propongo di chiamare grammaticali e vicarianti le comunità che nascono per ovviare al silenzio della Voce chiamante, o alla perdita di un contenuto trascendente, e *chat-infomiche* quelle che sono incessantemente private della facoltà di imbattersi in una scrittura senza voce come in un oggetto senza metadati.

## 7. “*Del presente reale*”

Dopo aver tentato una piccola ricognizione fenomenologica dei rapporti tra letteratura e religione in Europa, abbiamo posto attenzione al loro modo di darsi come società discorsive. Abbiamo individuato nei tratti della presenza (della Voce) e della assenza (di un Autore nella scrittura) lo scarto distintivo molare. Ciò che ogni volta deve essere presupposto perché si dia una comunità religiosa è una Voce chiamante. Mentre ciò che permette di dar vita a quelle comunità transitorie e spesso occasionali che chiamiamo letterarie è la *trouvaille* di un oggetto inscrito, che per comodità chiamiamo testo. Lo scarto non potrebbe essere maggiore. Una presenza della Voce può darsi se vi è un evento di chiamata, una *κλήσις*, mentre una assenza della voce stessa è proprio il carattere che ritroviamo nelle iscrizioni arcaiche – che abbiamo assunto, forti anche delle osservazioni di altri studiosi – come modello delle comunità letterarie: testo letterario è ciò in cui ci si imbatte, è il termine di un *έντυγχάνειν*. Il crinale su cui si svolge la vicenda delle influenze tra letterature e religioni è per noi quello stesso della presenza/assenza di qualcosa che sia reale: una Voce è una presenza reale, mentre la scrittura, traccia di un assente, presentifica proprio questa assenza, scoprendo un vuoto di essere.

Alcuni anni fa George Steiner (1990) scrisse un libro in cui si interrogava sui rapporti fra il testo letterario e la cosiddetta letteratura secondaria. La sua tesi sosteneva che la superfetazione di introduzioni, commenti, apparati critici e note di corredo finisse con lasciare in ombra l'unica cosa che dovrebbe contare nella società letteraria: il testo, il manufatto che un autore ha lasciato in luogo della propria presenza. *Von realer Gegenwart (Del presente reale)*, questo il titolo del libro, è un atto di denuncia contro un andazzo ormai quasi inavvertito, ma dalle conseguenze perigliose. E in quel libro Steiner voleva proprio suscitare una ribellione dei letterati e dei lettori contro lo strapotere della letteratura secondaria, al fine di liberare le opere di letteratura dalla schiavitù del commento a tutti i costi, affrancando la letteratura da ogni metadiscorso. Parte cruciale del discorso di

Steiner – quella che ha suggerito il titolo – è che nell’opera si ha la reale presenza della vita, del mondo, di Dio. L’espressione rievoca il contenuto dell’esperienza del sacramento della comunione eucaristica, dove ha luogo la reale presenza del corpo e del sangue di Cristo. Nell’edizione tedesca – ma non in quella inglese o italiana – si può leggere una illuminante postfazione di Botho Strauß,<sup>16</sup> dalla quale vogliamo ricavare qualche riga essenziale al nostro discorso:

Nella celebrazione dell’eucaristia la delimitazione, la fine del segno (e del suo significare), è ben definita: il sacerdote consacrato trasforma il pane di grano e il vino della vite nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo. In questo modo si estingue la sostanza di entrambi gli elementi nutritivi e si preservano solo le loro forme esteriori. A differenza della teoria del linguaggio razionale, l’uno (il segno, il pane) non sostituisce l’altro mancante (il corpo reale), ma assume la sua alterità. Di conseguenza, in una poetica sacrale si dovrebbe dire: la parola albero è l’albero, poiché ogni parola è sostanzialmente parola di Dio e quindi non può darsi alcuna differenza pneumatica tra il creatore della parola e il creatore della cosa (1989, 307-308).

Forse, i rapporti fra letteratura e religioni dovrebbero interrogarsi su quanto ancora rimane di questa reale presenza del testo e, nel testo, della sua ipostasi divina. Forse, le opere di letteratura dovrebbero essere guardate più che lette, osservate come si osserva una icona bizantina: alla quale è merito non la ricchezza cromatica dispiegata dall’iconografo, quanto la permeabilità alla luce e alla differenza ontologica tra colore e ori, linee e argenti. Senza quegli ori, questi colori si ridurrebbero a un impasto privo di voce, a una scrittura di assenti. Sono le reali presenze che, ci dicono Steiner e Strauß, salvano la letteratura dall’essere

---

<sup>16</sup> Per la conoscenza di questo testo di Steiner e della importantissima postfazione di Botho Strauß sono debitore verso Roswita Bertelons, che è anche autrice della traduzione delle righe qui citate.

un gioco lezioso di rimandi intertestuali, restituendo la voce alla scrittura e sottraendo quest'ultima alla dittatura della sigetica.

## 8. Epilogo: gli ultimi rotoli di Krapp

A volte, i segni dell'indicibile si rendono visibili solo per allusioni. Accade così che un testo teatrale, scritto a metà Novecento, divenga profezia e, insieme, memoriale di una storia lontana, fatta di testi e di ricordi, speranze e disincanto.

La scena è la tana del signor Krapp, protagonista della famosa *pièce* di Beckett (1958). È sera e quest'uomo corpulento sta seduto alla scrivania, aprendo compulsivamente cassette dai quali tira fuori scatole zeppe di bobine, di nastri incisi anni prima. Tutta l'azione ruota attorno a questi rotoli magnetici. Giunto alla fine della sua vita, Krapp vi cerca la propria vita di trent'anni prima. Compulsandoli come fossero un testamento e, in un continuo andirivieni temporale, ascolta i propri sogni giovanili, commisurando le aspettative di allora alla delusione di un presente orfano di ogni futuro. La voce metallica del giovane Krapp si alterna al timbro stentoreo dell'uomo maturo, il quale realizza via via, nella sgraziata polifonia del sé di ora e del sé di allora, che il vuoto racchiuso tra questi due estremi è il solo contenuto della sua vita, il Niente: "Appena finito di sentire quel povero cretino per il quale mi prendevo trent'anni fa, difficile credere che abbia mai potuto essere tanto coglione" (Beckett 1962, 183).

Così come è difficile per lo spettatore resistere alla tentazione di leggere tra le righe di questo dramma il rovesciamento di una narrazione epocale, corale, anch'essa fatta di attese e memoria, storie e profezie. Forse, egli si chiede, in questo ossessivo *scrolling of coils* si nasconde un'immagine biblica: i rotoli vengono interrogati; una voce chiosa quella storia e quel passato che non si sono realizzati. È, questo, un monologo a due voci? O vero un dialogo a una voce? Ad ogni istante si ha l'impressione di trovarsi a cospetto di una letteratura che si sfa, di rotoli che non contengono alcuna *Torah*, di *midrashim* che non raccontano

una storia. Dappertutto, la parola e la voce incisa di Krapp – questo personaggio che appare quasi un anti-Qohelet spento e desinente – sono diventate *hevel*, vanità e fumo senza consistenza. Nessuna presenza reale abita queste voci e neppure i rotoli che le contengono. Quale immagine migliore di questo *hevel*, per annunciare la distanza che l'Europa di metà Novecento andava scoprendo tra il testo (il Testo) e il suo messaggio salvifico? Quale allusione più efficace per dire di una nascente estraneità tra letteratura e religione? Esse erano sempre state le cifre e il carattere del continente europeo, ma adesso, il panorama è mutato e con esso i modi di un possibile dialogo tra queste istanze testuali.

## **Bibliografia**

- Améry Jean 1987, *Intellettuale a Auschwitz, (Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, 1977)*, tr. it. di Enrico Ganni. Bollati Boringhieri, Torino.
- Arendt Hannah 2001, *Che cos'è la politica?, (Was ist Politik?, 1993)*, tr. it. di Marina Bistolfi. Edizioni di Comunità, Milano.
- Barthes Roland 1964, *Éléments de sémiologie*. Communications, 4, 91-135.
- Barthes Roland 1968, *L'Effet de réel*. Communications, 11, 84-89.
- Barthes Roland 1975, *Littérature / Enseignement. Entretien avec Roland Barthes*. Pratiques, 5, 15-21.
- Beckett Samuel 1962, *Teatro. Aspettando Godot – Finale di partita – L'ultimo nastro di Krapp – Giorni felici*, tr. it. di Carlo Fruttero. Mondadori, Milano.
- Bloom Harold 1994, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*. Houghton Mifflin Harcourt, New York.
- Borges Jorge Louis 1981, *Oral, (Borges Oral, 1979)*, tr. it. di Angelo Morino. Editori Riuniti, Roma.
- Brague Rémi, 1993, *Europe : tous les chemins passent par Rome*. Esprit, 1940, 189 (2), 32-40.
- Chabod Federico 1995, *Storia dell'idea di Europa*. Laterza, Bari.

- Cozzo Andrea 2001, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*. Carocci, Roma.
- Dawson Christopher 1932, *Making of Europe*. Sheed and Ward, London.
- Délorme Jean, Geoltrain Pierre 1982, *Le discours religieux*, in Jean-Claude Coquet (éd.), *Sémiotique: l'École de Paris*. Hachette, Paris.
- Derrida Jacques 1967, *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris.
- Derrida Jacques 1969, *Della grammatologia*, (*De la grammatologie*, 1967), tr. it. Jaca Book, Milano.
- Derrida Jacques 1987, *Chora* in AA.VV., *Poikilia. Études offertes à Jean Pierre Vernant*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Dethurens Pascal 2002, *De l'Europe en littérature. Création littéraire et culture européenne au temps de la crise de l'esprit (1918-1939)*. Droz, Paris.
- Dethurens Pascal 2000, *1914, ou l'invention de la littérature européenne*, in Michèle Finck et al. (éd.), *Littérature et expériences croisées de la guerre, apports comparatistes. Actes du XXXIXe Congrès de la SFLGC*, <https://sflgc.org/acte/pascal-dethurens-1914-ou-linvention-de-la-litterature-europeenne/>, [01/07/2024].
- Duroselle Jean Baptiste 1965, *L'idée d'Europe dans l'histoire*. Denoël, Paris.
- Eco Umberto 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi, Torino.
- Fabbri Paolo 2001, *La svolta semiotica*. Laterza, Bari.
- Foucault Michel 1969, *L'Archéologie du savoir*. Seuil, Paris; tr. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1971.
- Franco Bernard 2023, *Europe in Literature*. Culture as Text, 1, 1-2, 55-71.
- Frye Northrop 2018, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*. Vita e Pensiero, Milano.
- Greimas Algirdas J., Rastier François 1968, *The Interaction of Semiotic Constraints*. Yale French Studies, 41, 86-105.
- Greimas Algirdas J., Courtés Joseph 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Seuil, Paris.

- Greimas Algirdas J., Fontanille Jacques 1992, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'ame*. Seuil, Paris.
- Groupe d'Éntrevernes 1977, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, avec une étude de Jacques Géninasca, postface de Algirdas Julien Greimas. Seuil, Paris.
- Han Byung-Chul 2022, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale, (Undinge: Umbrüche der Lebenswelt, 2021)*, tr. it. di Simone Aglan-Buttazzi. Einaudi, Torino.
- Hillesum Etty 1996, *Diario 1941-1943, (Het verstoorde leven, 1981)*, tr. it. di Chiara Passanti. Adelphi, Milano.
- Hjelmslev Louis T. 1961, *Prolegomena to a Theory of Language, (Omkring sprogteoriens grundlæggelse, 1943)*, tr. ing. di Francis J. Whitfield. University of Wisconsin, Madison.
- Klemperer Victor 2010, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo, (LTI. Notizbuch eines Philologen, 1975)*, tr. it. di Paola Buscaglione Candela. Giuntina, Firenze.
- Kundera Milan 1994, *I Testamenti traditi, (Les Testaments trahis, 1993)*, tr. it. di Ena Marchi. Adelphi, Milano.
- Ladmiral, Jean René 1991, *La traduction: des textes classiques?*, in Salvatore Nicosia (a cura di), *La traduzione dei testi classici. Teoria Prassi Storia. Atti del Convegno di Palermo (6-9- aprile 1988)*. D'Auria, Napoli, 9-29.
- La Matina Marcello 2004, *Cronosensività. Una teoria per lo studio filosofico dei linguaggi*. Carocci, Roma.
- La Matina Marcello 2020, *Archäologie des Signifikanten. Musik und Philosophie im Gespräch*, übersetzt von Roswita Bertelons. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- La Matina Marcello 2021 *Linguaggio e violenza, ovvero l'eroismo minuzioso di Victor Klemperer*, in Clara Ferranti, Nicola Santoni (a cura di), *Noi, la vostra bandiera. Studi e interventi per la Memoria della Shoah nelle università*,

- nelle scuole e nei musei d'Italia. Con un saggio di Esty G. Hayim.* EUM, Macerata, 29-42.
- Leone Massimo 2014, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione.* Mimesis, Milano.
- Levi Primo 1947, *Se questo è un uomo.* De Silva, Torino.
- Levinas Emmanuel 1988, *La Bible et les Grecs*, in Id., *À l'heure des Nations.* Minuit, Paris, 155-159.
- Lotman Jurij M. et al. 1980, *Tesi per lo studio semiotico della cultura.* Pratiche, Reggio Emilia.
- Marrone Gianfranco 2001, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo.* Einaudi, Torino.
- Marrone Gianfranco 2024, *Della significazione. Testualità, traduzione, culture.* Mimesis, Milano.
- Momigliano Arnaldo 1933, *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli isocratei.* Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, 61, 11, 477-487.
- Nicosia Salvatore 1992, *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica.* Sellerio, Palermo.
- Petőfi János S. 1989, *Language as a Written Medium: Text*, in Neville Edgar Collinge (ed.), *Encyclopedia of Language.* Routledge, London – New York, 207-243.
- Petőfi János S. 2004, *Scrittura e Linguaggio.* Carocci, Roma.
- Ponzo Jenny 2019, *Religious Narratives in Italian Literature after the Second Vatican Council. A Semiotic Analysis.* De Gruyter, Berlin – New York.
- Rastier François 2015, *Arti e scienze del testo. Per una semiotica delle culture.* Mimesis, Milano.
- Rawls John 1993, *Political Liberalism.* Columbia University Press, New York.
- Searle John R. 1975, *The Logical Status of Fictional Discourse.* New Literary History, 6, 2, 319-332.

- Sesto Empirico 1961, *Sexti Empirici Opera* recensuit H. Mutschmann, vol. III *Adversus Mathematicos*, libros I-VI continens, iterum edidit J. Mau. Teubner, Leipzig.
- Sonnet Jean-Pierre 2008, *La Bible et l'Europe: une patrie herméneutique*. Nouvelle revue théologique, 130, 2, 177-193.
- Spengler Oswald 1963, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (Braumüller, Wien-Leipzig, 1918; Beck, München, 1922). Beck, München.
- Svenbro Jesper 1991, *Storia della lettura nella Grecia antica, (Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne, 1988)*, tr. it. di Valeria Laurenzi. Laterza, Bari.
- Strauß Botho 1989, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt, Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, in George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen einen Inhalt?*. Carl Hanser Verlag, München, 1990 (ed. orig. George Steiner 1989 *Real Presences*, Faber & Faber, London).
- Tarasti Eero 2000, *Existential Semiotics (Advances in Semiotics)*. Indiana University Press, Bloomington.
- Valéry Paul 2016, *La Crise de l'esprit* (1919), in Id, *Œuvres*, édition, présentation et notes de M. Jarrety, I. Librairie Générale Française, Paris, 695-710.
- Volli Ugo 2019, *Il resto è interpretazione. Per una semiotica delle scritture ebraiche*. Salomone Belforte, Livorno.