

Alla ricerca di una meta-semiotica delle culture: analisi di segni e metasegni nella cultura e nello stile interpretativo fondamentalisti

JENNY PONZO*

English title: Searching for a Meta-Semiotics of Cultures.

Abstract: Greimas and Courtès define “episteme” as both the hierarchical organization of the semiotic systems of a culture and as metasemiotics of culture. Trying to give a definition of a culture’s episteme can be a valid way for semiotics to study such culture. The question to take into consideration is: how can semiotics manage to describe the episteme of a culture? The study of the interpretative styles that dominate in a culture could be an effective way.

The analysis of a particular interpretative style will be presented in the following essay. Through the study of Biblical interpretation in Christian fundamentalists, it is possible to understand the basis of their culture and the value they attribute to different systems of signs, all hierarchically organized around an essential meta-sign: the Bible. Studying these interpretative styles can be a way to re-think cultures, to elaborate new definitions of concepts and cultural groups, and to construct new systems of classification from a purely semiotic point of view.

Key-words: episteme; interpretative style; meta-sign; Bible; fundamentalism.

Nel *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* di Greimas e Courtès (1979–2007), alla voce “Episteme” si legge:

La nozione di episteme ammette almeno due definizioni possibili. Da una parte, si può designare con il nome di episteme l’organizzazione gerarchica — situata al livello delle strutture semiotiche profonde — di più sistemi semiotici, suscettibile di generare, con l’aiuto di una combinatoria e delle regole restrittive d’incompatibilità, l’insieme delle manifestazioni (realizzate o possibili) che questi sistemi ricoprono all’interno di una data cultura. [...]

* Università di Torino.

Si può anche definire l'episteme come una metasemiotica della cultura, ovvero come l'atteggiamento che una comunità socioculturale adotta in rapporto ai suoi propri segni [...].

Scopo di questo saggio è dimostrare che:

- tra i molti metodi offerti dalla semiotica per analizzare le culture, uno dei più efficaci è lo studio dell'episteme di un gruppo socioculturale, intesa sia come organizzazione gerarchica di sistemi semiotici, sia come atteggiamento di una comunità culturale verso i propri segni;
- l'analisi semiotica degli stili interpretativi può essere uno strumento prezioso nella definizione dell'episteme di un gruppo culturale.

Sarà dunque presentata un'analisi basata su un fenomeno culturale di grande attualità e in rapida espansione in tutto il mondo occidentale: il fondamentalismo cristiano.

La conoscenza comune di tale fenomeno è spesso falsata dal fiorire di stereotipi fuorvianti, tra cui il più diffuso è quello secondo il quale i fondamentalisti sono coloro che interpretano la Bibbia alla lettera. La semiotica può fornire un importante contributo al superamento degli stereotipi e una conoscenza più approfondita e precisa del mondo che ci circonda.

1. La cultura fondamentalista

Il termine "fondamentalismo" fu coniato per indicare un movimento conservatore protestante, nato negli Stati Uniti nel XIX secolo in risposta alla rivoluzione scientifica e al criticismo biblico.

I conservatori, non accettando verità al di fuori della rivelazione divina, elaborarono una teologia che sostenesse le credenze diffuse prima delle nuove scoperte scientifiche. Non negavano che anche i credenti dovessero fare uso della ragione nella lettura dei testi sacri, ma essa doveva servire a colmare le discrepanze tra i passi biblici e a dimostrare che ogni cosa narrata nella Bibbia corrisponde ad un fatto storico realmente avvenuto.

I capisaldi della teologia fondamentalista sono infatti l'ispirazione divina di ogni singola parola della Bibbia (ispirazione verbale) e l'infallibilità del testo sacro (inerranza), unite al principio di affidarsi al senso letterale, il più semplice e immediato, del testo.

Il fondamentalismo è sostenuto da un sistema di pensiero avente per nucleo principi o fondamenti che regolano ogni aspetto della vita individuale e comunitaria. Dato il carattere sacro e assoluto di tali leggi, esse dovrebbero essere accettate da tutti e stare alla base dello stato e della società, come, secondo un ideale ricorrente, sarebbe accaduto in un passato più o meno mitico. Per ottenere questo scopo, i fondamentalisti spesso organizzano forme di opposizione ai sistemi vigenti, servendosi dei più svariati mezzi, dalla semplice predicazione alla partecipazione politica, facendo uso, quando possono, dei più avanzati ritrovamenti tecnologici e mediatici.

Ma il fondamentalismo è soprattutto una forma difensiva, una reazione ai cambiamenti che l'uomo di oggi deve fronteggiare, troppo numerosi, rapidi, profondi, difficili da controllare e accettare. Al relativismo incalzante i fondamentalisti contrappongono una visione radicale basata su certezze assolute.

Il bisogno di definire la propria identità e i propri valori genera, presso molti di questi gruppi, una forte intolleranza nei confronti del diverso e la tendenza a tracciare limiti netti tra sé e gli altri. Da una parte si collocano i "salvati", una minoranza vicina a Dio e detentrica della verità, dall'altra coloro che vivono nell'ignoranza e nel peccato, guardati con compassione, disprezzo, sospetto, paura, ostilità.

Ciò che accomuna tutti i gruppi fondamentalisti è la centralità di un testo sacro, attorno al quale ruota tutto il sistema di credenze che regola ogni aspetto della vita (cfr Leone 2008; Guolo e Pace 1998, p. 86).

Secondo i fondamentalisti, come esiste un'unica interpretazione corretta del testo, così (almeno in linea di principio) esiste un solo modo possibile di vivere secondo giustizia.

In questo senso, si può dire che il testo sacro ha un carattere performativo (cfr Crapanzano 2000, p. 16), stabilisce un intero sistema di comportamenti, di costumi, di leggi.

Il fondamentalismo può dunque essere definito come una sub-cultura che nasce e si afferma all'interno di una cultura più vasta, dalla quale rivendica con forza la propria autonomia e che ha elaborato un

proprio sistema di segni e un proprio sistema di lettura dei segni, insomma una propria episteme.

Dal momento che il segno centrale di questa episteme è la Bibbia, è chiaro che lo studio dell'interpretazione biblica è la migliore chiave di comprensione di tutto il sistema di pensiero fondamentalista.

2. Il metasegno fondamentale

L'interpretazione fondamentalista del testo sacro come metasegno è più complessa di quanto potrebbe apparire a prima vista.

Secondo Barr (1977), il nucleo del fondamentalismo risiede non nella Bibbia, ma in un particolare tipo di religione, che è ritenuto la conseguenza necessaria dell'accettazione dell'autorità della Bibbia. In realtà, afferma Barr, si tratta soltanto di un particolare tipo di tradizione religiosa che, anche se in passato si faceva derivare dalla Bibbia, ha finito per predominare sulla stessa Bibbia, facendosi scudo della sua autorità. Questa tradizione da una parte controlla l'interpretazione del testo sacro e dall'altra lo eleva a suo simbolo fondamentale. È quella che Barr chiama "questione della presupposizione": le idee dei fondamentalisti sulla Bibbia non sono giustificate dalla Bibbia stessa, e non si potrà arrivare ad esse se non partendo dalle presupposizioni fondamentaliste.

Come Barr, anche Crapanzano (2000, cap. 1), parla del carattere fittizio della dottrina fondamentalista della Scrittura in particolare per quanto riguarda lo stile interpretativo: il letteralismo che rifiuta l'interpretazione figurativa è usato in modo strumentale o retorico, finisce per essere esso stesso niente più che una figura retorica: "The literalist's antfigurative stance comes to function figuratively".

Il rigore riguardo alla Bibbia dipende dall'importanza che essa riveste nella religione fondamentalista:

For fundamentalists the Bible is more than the source of verity for their religion, more than the essential source or textbook. It is part of the religion itself, indeed it is practically the centre of the religion, the essential nuclear point from which lines of light radiate into every particular aspect. In the fundamentalist mind the Bible functions as a sort of correlate of Christ. Christ is the personal Lord and Saviour, who illuminates everything and enters into all

relationships; the Bible is a verbalized, “inscripturated” entity, the given form in which God has made himself know.

(Barr 1977, p. 36)

Questo spiega la strenua opposizione alla critica moderna che mina una tradizione presentata come unica interpretazione corretta di un testo sacro ritenuto in tutto perfetto.

La funzione simbolica della Bibbia e l'autorità che essa detiene agli occhi dei fondamentalisti possono significare, paradossalmente, che la visione fondamentalista della Bibbia sia trasmissibile senza alcun sostanziale uso della Bibbia stessa. Ciò si accorda con la tendenza fondamentalista a non sottoporre la Bibbia a studi esegetici approfonditi e accurati e, in generale, ad una conoscenza del testo che in molti casi si ferma al livello verbale.

Di fatto, l'autorità del testo sacro si trova ad affrontare la concorrenza di quella della “tradizione” e di quella umana. Spesso, infatti, soprattutto tra gli strati più popolari, l'autorità dei *leaders* è ancora più importante di quella del testo sacro, in quanto essi si presentano come possessori e maestri dell'unica interpretazione vera, quindi, di fatto, sono loro a stabilire quello che il testo dice.

Un'approfondita analisi semiotica condotta in un mio scritto precedente¹ ha dimostrato che il letteralismo non è il principio più importante per i fondamentalisti: per difendere l'inerranza del testo sacro o idee o credenze minacciate dall'esterno essi sono disposti ad accettare letture figurate, interpretazioni poco sistematiche, ibride, che si servono di parametri in contrasto tra loro. Anche all'interno dello stesso schieramento, nonostante l'identità dei presupposti, non sono rare le interpretazioni diverse e contrastanti degli stessi versetti.

3. L'interpretazione dei segni: analisi empirica

Per procedere ad un esempio pratico, risulta particolarmente interessante soffermarsi su una delle spaccature più notevoli all'interno

¹ Contenuta nella mia Tesi di Laurea, “Alla ricerca di uno stile interpretativo: viaggio semiotico tra lingue angeliche e discorsi fondamentalisti”, discussa presso l'Università degli Studi di Torino il 9 luglio 2009 con il Prof. Massimo Leone come relatore.

del mondo fondamentalista: la controversia interpretativa tra fondamentalisti “classici”² e pentecostali.

Mentre per i primi una lettura fedele del testo è guidata dalla ragione, non contraddice mai il testo e ne appiana le discrepanze, aderisce al significato semplice e immediato delle parole, i secondi tendono a leggere il testo alla luce dell’esperienza personale, usando le proprie emozioni e il proprio vissuto come strumento di comprensione. Essi sono legati ad una pratica interpretativa che, più che ai cavilli linguistici, è legata all’azione: ritengono che se il credente saprà interpretare e mettere in pratica correttamente quanto sta scritto dei primi cristiani, potrà ricevere le stesse benedizioni divine che riceverono loro. Mentre per i primi il libro è più come il testo di una legge santa, per i secondi è più come uno strumento miracoloso che consente al credente d’instaurare un rapporto diretto con Dio, di fare agire Dio manifestamente nella propria vita terrena.

Il punto sul quale lo scontro tra le due fazioni è tuttora più acceso è il fenomeno noto come glossolalia o “parlare in lingue”. I primi lo considerano un carisma conferito dallo Spirito Santo ai credenti, come descritto nella finale di Marco, negli Atti e nella prima lettera ai Corinzi, la capacità di parlare lingue angeliche o sconosciute o comunque diverse dai normali linguaggi caratterizzati da una rigida codifica di significante e significato. I secondi invece ritengono che solo agli Apostoli fu dato il dono del parlare in lingue, quindi la glossolalia attuale è un inganno perpetrato da uomini o spiriti malvagi a danno degli ingenui.

La questione è di grande interesse per la semiotica: la glossolalia si configura come un atipico sistema di segni, in cui il significante si manifesta spesso come insieme di suoni inarticolati e il significato come preghiera, lode o ringraziamento generico, o, in presenza di appositi interpreti, come preciso messaggio divino. Questo sistema di segni assume inoltre un forte valore connotativo, perchè è il metasegno che meglio definisce l’identità di determinati gruppi di credenti.

L’analisi di commentari di “fondamentalisti” su questo fenomeno può fornire molte informazioni sul modo in cui essi interpretano i versetti biblici, su come interpretano i segni, anche quelli extra-

² Che si possono identificare con gli evangelici conservatori, vedi Barr 1977.

linguistici, su come interpretano la Bibbia intesa come grande meta-segno.

A titolo esemplificativo, si possono analizzare alcuni passi del libro *Devo parlare in lingue?*, pubblicato nel 2001, nel quale Guglielmo Standridge, evangelico conservatore, per contrastare il fenomeno dilagante della glossolalia si propone di fare chiarezza su ciò che il Nuovo Testamento insegna sul parlare in lingue descritto in At e in 1 Cor, sugli scopi della manifestazione del carisma e sulla sua durezza.

L'autore ritiene che le lingue siano un segno, ma non il segno del battesimo nello Spirito, come invece ritengono i pentecostali.

Nel capitolo nono, l'autore cita Mc 16, 17, dove compare la parola "segno". Standridge mette l'accento in particolare su una parola del testo: il verbo "credere", espresso in greco al participio attivo aoristo. Il tempo verbale fa sì che Standridge concluda che i segni accompagneranno coloro che avevano già creduto, e non coloro che avrebbero creduto in futuro. Le lingue sono considerate nell'insieme dei segni miracolosi promessi da Gesù:

Uno studio e confronto dei passi di At 4:29, 30, 33; At 5:12; At 10:44, 47; At 14:3; Romani 15:19; 2 Cor 12:12; Ebrei 2:4 dimostra che furono proprio gli apostoli o delle persone da loro delegate che hanno manifestato questi segni e che tali segni furono considerati la prova del loro ministero apostolico.

(Standridge 2001, p. 37)

Se nel caso di At 5, 12 gli apostoli vengono nominati esplicitamente dal testo, negli altri casi la questione è un po' più problematica. Infatti, in At 4, 29.30.33 c'è un'invocazione comunitaria, nella quale "tutti insieme levarono la loro voce" (At 4, 24) pregando il Signore di concedere ai suoi "servi" (At 4, 29) di annunziare con franchezza la parola, e di stendere "la mano perchè si compiano guarigioni, miracoli e prodigi" (At 30), quindi non si parla specificamente degli apostoli. At 10, 44-7 riporta l'episodio di Cornelio, dove a parlare in lingue furono i pagani e non gli apostoli, che ben lungi dall'aver "delegato" in qualche modo i pagani, erano invece rimasti stupiti da quella manifestazione. Tutti gli altri casi riguardano Paolo, il quale diventò apostolo dopo tutti gli altri e non fu presente il giorno di Pentecoste: secondo l'interpretazione di Mc 16, 17 proposta da Standridge, anche Paolo

potrebbe essere considerato come uno di quelli che “avrebbero creduto”, e non come uno di quelli che “avevano creduto” nel momento in cui Gesù stava parlando.

In questo passaggio l'interpretazione è poco letterale, forse per un tentativo di armonizzazione: l'autore cerca ciò che accomuna le varie manifestazioni di segni, per comprenderne la natura.

I segni (prodigi, miracoli), osserva Standridge, servirono allo stesso Gesù per essere “accreditato” tra gli uomini (secondo le parole di Pietro, At 2, 22); inoltre “erano i Giudei che chiedevano o pretendevano segni come prova dell'autenticità del messaggio” (come si evince da 1 Cor 1, 22). Secondo Standridge, “il richiedere dei segni era loro diritto”, come dovrebbe dimostrare At 2, 22. In realtà nei due passi citati non c'è la parola “diritto”, ma non sembra molto lecito neppure dire che il concetto affiori in qualche modo implicito (cosa che comunque, per coerenza ai suoi stessi principi, Standridge non dovrebbe ammettere): in entrambi i casi c'è un atteggiamento di rimprovero verso i Giudei, non la legittimazione del diritto a richiedere segni.³

Ritornando a commentare Mc 16, 17, Standridge si concentra sull'espressione “lingue nuove”:

Le due parole [...] sono glossais...kainais e significano precisamente: parleranno in linguaggi nuovi, nel senso di lingue “diverse” da quelle che essi normalmente parlavano, e non nuove nel senso di “mai esistite prima”. Questo segno è stato pienamente manifestato e la profezia di Gesù fu adempiuta alla Pentecoste.

(Standridge 2001, p. 38)

L'individuazione di un significato “preciso” si basa su una parola greca, *καινος*, che il *Vocabolario della lingua greca* (Montanari 1995) definisce così:

³ Anzi, in Giovanni 20, 29 Gesù sembra valorizzare in particolar modo la fede di coloro che “pur senza aver visto crederanno”, cioè la fede in assenza di segni. In At 2, 22–3 i Giudei vengono biasimati per aver ucciso colui che era stato accreditato da Dio per mezzo dei segni; in 1 Cor 1, 22–3 c'è un prendere le distanze dall'atteggiamento dei Giudei: “E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani”.

- a) nuovo, recente; b) appena inventato, innovato, inatteso, impreveduto, strano
// in senso apocalittico ed escatologico nuovo, rinnovato, recente.

Dire che il significato dell'espressione biblica sia nuovo nel senso diverso e non appena inventato, è un atto d'interpretazione a tutti gli effetti: l'interprete, anche se non lo dice, sceglie tra una serie di accezioni possibili.

In seguito, l'autore mette in relazione il passo relativo alla Pentecoste con le profezie di Gioele citate da Pietro, il quale:

afferma che, come Cristo era stato confermato da Dio come suo Figlio dai segni e dai prodigi che egli fece (At 2:22), così, nel giorno della Pentecoste, il Cristo [...] stava confermando la discesa dello Spirito con la manifestazione di segni (At 2:33).

(Standridge 2001, p. 38)

Ancora una volta l'accento è posto sul segno, parola che però non compare in At 2, 33 (dove Pietro si limita a dire: "ha effuso [lo Spirito Santo] come voi stessi potete vedere e udire"). La correlazione tra At 2, 22 e At 2, 33 non è esplicita nel testo, così come non lo è l'affermazione che i segni avevano confermato Cristo come Figlio di Dio: sono entrambe frutto dell'interpretazione dell'autore, la quale non contraddice né tradisce il testo, ma nemmeno presenta un grado molto alto di literalità.

Per quanto riguarda i tre episodi in cui si manifestò il fenomeno delle lingue, Standridge sottolinea che le lingue parlate erano comprensibili ed esistenti.

A questo punto, si può tradurre l'interpretazione di Standridge in termini semiotici, tracciando una definizione del "segno" delle lingue. Il significante è dato non dall'espressione "parlare in lingue", ma dalla stessa manifestazione del parlare in lingue, il fenomeno reale del parlare in lingue così come esso è descritto in At. Siamo dunque ad un livello più profondo del linguaggio: il significato dell'espressione linguistica è a sua volta significante al quale è legato un determinato significato. Elemento caratterizzante del significante è la comprensibilità delle lingue, senza cui il significante non veicola più lo stesso significato.

Il significato, a sua volta, risponde a un criterio di pertinenza che va oltre una definizione di tipo dizionariale dell'espressione linguistica.

stica, e che non tiene conto del contenuto (o del significato) dei discorsi fatti in lingue, ma si concentra sulla manifestazione delle lingue di per sé.

Segno=	Significante: parlare in lingue esistenti e comprensibili
	Significato: 1. discesa dello Spirito Santo 2. autenticità del ministero apostolico

Il segno del quale parla Standridge potrebbe anche essere considerato un segno connotativo:

SEGNO		SIGNIFICATO
SIGNIFICANTE		1. Discesa dello Spirito Santo. 2. Autenticità del Ministero apostolico.
SEGNO		
SIGNIFICANTE "parlare in lingue"	SIGNIFICATO Azione di un parlante che si esprime in lingue che non conosce ma comprensibili ed esistenti	

Leggendo l'interpretazione di Standridge secondo la teoria della semiosi di Peirce, si può dire, semplificando un poco, che l'interpretante del segno "parlare in lingue" è l'azione dello Spirito Santo, e l'interpretante dello Spirito Santo è Dio: una catena corta, ben lontana dalla semiosi illimitata, perchè dopo pochi passaggi giunge all'interpretante logico-finale per eccellenza.

Il segno delle lingue, secondo Standridge, oltre alla comprensibilità in assenza d'interpreti, ha un'altra caratteristica molto particolare. L'autore dice che i casi in cui "la Bibbia conferma l'uso di lingue

nuove [...], ciò è avvenuto in presenza degli apostoli e come risultato del loro ministero” (Standridge 2001, p. 39).

Dunque, il ruolo degli Apostoli è fondamentale: il segno sembra essere tale solo se si manifesta in loro presenza e in relazione al loro operato. Quale posizione occuperebbero in uno schema della comunicazione come quello di Jakobson? Potrebbero essere i mittenti del messaggio: sono essi che operano i segni. Ma questo ruolo non compete loro, almeno non in prima istanza. Sembra più corretto considerare gli Apostoli come canali. Può apparire strano classificare delle persone come canali, ma questo è dovuto al fatto che gli schemi della comunicazione sono pensati a partire dallo studio delle interazioni tra uomini, mentre in questo caso l'interazione avviene non solo tra uomini e uomini, ma tra uomini e Dio.

Gli Apostoli sono individui particolari, vissuti in un certo momento storico. Ciò determina un'altra caratteristica peculiare del segno delle lingue: la sua “mortalità”. Si può ancora pensare a questo segno, ma esso non potrà mai più attuarsi. In termini hjelmsleviani, sul piano dell'espressione questo segno mantiene una forma astratta, ma tale forma non potrà mai più essere accompagnata da una sostanza.

Questo perchè non esiste più un canale atto a veicolarla, e perchè la funzione di quel tipo di comunicazione è venuta meno.

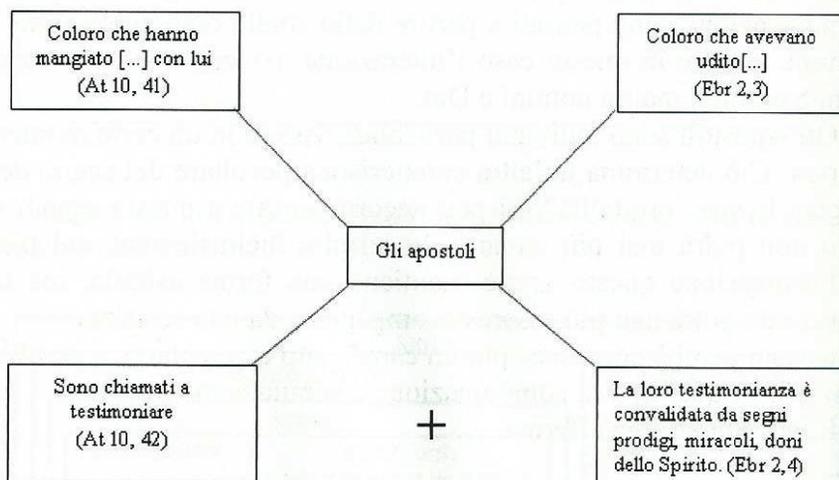
Infatti Standridge afferma:

Questo ministero particolare degli apostoli, come testimoni, il cui ministero sarebbe stato confermato da segni, è attribuito, in Ebrei 2:4, in primo luogo, soltanto a chi aveva personalmente visto e ascoltato il Signore, e, in secondo luogo, è descritto come qualcosa di ormai concluso quando quell'epistola fu scritta. Ciò corrisponde alla funzione, precisa ed irripetibile, degli apostoli, che furono chiamati ad accompagnare personalmente Gesù durante il suo ministero e a testimoniare di Lui dopo la sua morte. (At 10:41,42)

(Standridge 2001, p. 39)

Standridge non tiene conto della dubbia autenticità dell'epistola agli Ebrei, e non fa cenno al fatto che, in base alla sua interpretazione, Paolo non potrebbe essere ascritto tra coloro che udirono e videro Gesù. At 10, 41–2 non parlano specificamente di segni operati per mezzo degli Apostoli, ma dell'apparizione del Risorto solo a coloro che lo avevano accompagnato durante la sua predicazione, i quali sono inca-

ricati di “annunziare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio” (At 10, 42): la connessione tra Ebr 2, 4 e At 10, 41–2 si basa sul fatto che in entrambi i passi c’è un riferimento a coloro che sono stati testimoni in prima persona: coloro che hanno “mangiato e bevuto con lui dopo la risurrezione” e coloro che avevano udito la salvezza promulgata dal Signore sono identificati, quindi l’interpretazione di Standridge è esattamente la somma di ciò che ciascuno dei due passi dice a proposito di quei testimoni. Questo tipo di interpretazione può essere considerato letterale.



A questo punto si pone la questione del destinatario.

Secondo Standridge, il dono delle lingue, come segno, non era destinato a coloro che lo possedevano (gli Apostoli e alcuni di coloro che in qualche modo erano legati al loro ministero). L’unico destinatario (collettivo) fu il popolo ebraico. Così Standridge interpreta 1 Cor 14, 22, dove si parla di un segno non per i credenti, ma per i non credenti. E aggiunge:

Dato che Paolo aveva, nel versetto precedente, citato le profezie di Isaia, nelle quali Dio aveva detto che avrebbe parlato a “*questo popolo*” con altre lingue, è più che chiaro che le lingue autentiche, parlate alla Pentecoste, avevano un solo scopo preciso: avvertire il popolo ebreo che il Messia era venuto [...].

Tale messaggio, confermato da un segno preannunziato, poteva servire solo ai Giudei, che conoscevano la profezia di Isaia. Per i pagani, invece, che neanche la conoscevano, il segno delle lingue straniere non poteva avere alcun valore o significato. Anzi, se i pagani avessero sentito questo “segno”, non avrebbero potuto che concludere che chi parlava così era un pazzo (vedi 1 Cor 4:23).

(Standridge 2001, p. 41)

Questo passo merita alcune riflessioni. In primo luogo, spicca il riferimento a “questo popolo”: alla luce di questa espressione viene interpretato non solo il passo contiguo di 1 Cor, ma anche l’episodio della Pentecoste. In secondo luogo, l’interpretazione secondo cui le manifestazioni delle lingue siano state destinate al solo popolo ebraico sembra quanto meno poco letterale. Essa si basa totalmente sulle parole della profezia di Isaia, e ciò provoca alcune importanti conseguenze: non tiene conto del fatto che il testo non dice che a casa di Cornelio o tra i discepoli di Efeso ci fossero degli Ebrei; ignora che il testo non dice che solo i non-ebrei presero per pazzi i discepoli il giorno della Pentecoste; provoca una contraddizione interna nel discorso interpretativo generale: in 1 Cor 14:23 (che non parla esplicitamente di pagani, ma di non iniziati o non credenti, che in teoria potrebbero essere anche ebrei), Paolo dice che il sospetto di pazzia potrebbe ricadere su coloro che parlano in lingue al modo dei Corinzi, modo che Standridge distingue nettamente da quello descritto in At; infine, l’interpretazione di Standridge non tiene per nulla conto del fatto che le lingue hanno un senso non solo come manifestazione in sé, ma come enunciati che hanno un significato ben preciso, che veicolano un messaggio coerente col ministero apostolico, presumibilmente rivolto a chi è in grado di comprendere la lingua usata.

Così, è evidente come un’interpretazione che è letterale per un verso (in quanto interpreta una quantità di versetti a partire da un’unica espressione, “questo popolo”), finisce per non esserlo per molti altri aspetti.

Tutti i dati ricavati dall’interpretazione di Standridge si possono inserire in uno schema della comunicazione:

Emittente: Dio	Canale: gli apostoli	Destinatari: i Giudei
	Messaggio: dono delle lingue	
	Codice: azione dello Spirito	

Interpretando 1 Cor 13, 8 Standridge sostiene che il dono delle lingue sarebbe “lentamente scomparso”. Invece,

i doni della profezia e della conoscenza, che riguardavano un ministero di intervento diretto di Dio, al di fuori delle Scritture, sarebbero stati aboliti. Ciò indica un’azione immediata, che indubbiamente è avvenuta nel momento in cui le chiese ebbero fra le mani una copia scritta del Nuovo Testamento. [...] Oggi non è più necessario che Dio avverta gli Ebrei della venuta del Messia per mezzo del segno di altre lingue, perchè essi possono leggere le Sacre Scritture e, sotto l’influenza dello Spirito Santo, convincersi di peccato e credere in Gesù Cristo [...]. E, difatti, questo è ciò che avviene in tutto il mondo: migliaia di ebrei si sono convertiti e fanno parte della Chiesa, esattamente come i credenti gentili.

(Standridge 2001, p. 42)

Questo passo introduce un concetto di fondamentale importanza: la centralità del testo scritto, segno che contiene tutti gli altri segni, e rende quelli che non rientrano al suo interno superflui e privi di significato, se non addirittura latori di una connotazione negativa, malvagità, fuorviante.

Secondo l’interpretazione di Standridge (che in fondo non giunge a spiegare in modo soddisfacente la differente tempistica dell’abolizione dei tre doni), la profezia e la conoscenza diventano superflui nel momento in cui prende forma il testo scritto. Un’ipotesi plausibile sul motivo di questo assunto è che l’autore interpreti “ciò che è perfetto” in 1 Cor 13, 10 come un riferimento al testo sacro: la Scrittura e, in particolare, il Nuovo Testamento, sono visti come opera perfetta di Dio, che contengono tutta la conoscenza che Dio ha destinato all’uomo su passato, presente e futuro. Questa ipotesi è compatibile con la convinzione di Standridge di poter comprendere, in base alle scritture il piano eterno di Dio, che più volte è espressa nella sua opera.

Al contrario di quel che si potrebbe pensare considerando che i fondamentalisti sono molto legati al principio dell’interpretazione let-

terale, anche per loro il testo comprende più livelli di significato. La lettura letterale, pur non ammettendo la possibilità che il significato possa nascondersi al di sotto della lettera del testo, di fatto ammette un livello di lettura che, per usare la metafora spaziale, sta al di sopra della lettera del testo. In altre parole, il significato letterale di ogni singolo passo della Bibbia dipende dal significato che, a monte, viene attribuito al testo in sé.

In questo caso, ad esempio, emerge con chiarezza che il significato che Standridge attribuisce al testo sacro influenza il significato che individua negli episodi relativi al parlare in lingue. Il testo è visto come un metasegno complesso: è un segno che contiene in sé altri segni. Il significato di ogni segno è il prodotto del significato del singolo passo per il significato del testo in cui è incluso.

Il testo sacro è dunque ciò che insieme sostituisce i segni come le lingue e li contiene, dal momento che essi, anche se sotto forma di narrazione, non hanno perso il loro significato. Si può dire che a cambiare non è stato tanto il significato del segno, quanto il significante: il significato è veicolato da un significante in origine legato alla pratica dell'oralità (non tanto intesa comunemente come uso di linguaggio orale, quanto di azione dello Spirito che si serve dell'apparato fonatorio-orale umano per manifestarsi), e poi è stato cristallizzato (e mediato) dall'uso della scrittura, che ha aggiunto ancora maggiore autorevolezza al messaggio di base, ulteriormente convalidato dalla convinzione (espressa dall'autore) che il testo sacro sia verbalmente ispirato.

Il segno che trasmette il messaggio di Dio, dunque, non è più un segno che si manifesta nella realtà attuale per mezzo di uomini o fatti prodigiosi. L'unico segno ammesso dai fondamentalisti è il testo sacro, immenso metasegno che, di fatto, si manifesta davvero nella realtà, in primo luogo come oggetto concreto che tutti possono vedere, toccare, addirittura possedere⁴.

Il valore intrinseco della Scrittura, che entra a far parte dell'argomentazione con la sola forza della sua esistenza più che per il suo

⁴ Barr afferma: "For fundamentalists [...] the Bible is a verbalized, 'inscripturated' entity, the given form of words in which God has made himself know [...]. The Bible is thus the supreme tangible sacred reality. If you possess a Bible, you have the earthly essence of the church" (1977 p. 36).

contenuto, è forse alla base della certezza che Standridge esprime in questo brano:

[...] possiamo dire con certezza che le Scritture insegnano che il dono di parlare in veri linguaggi, mai studiati, per avvertire gli Ebrei della venuta del Messia, non esiste più. [...]

Gli apostoli non affidarono il loro messaggio ed i loro poteri a una successione apostolica umana, come affermano la Chiesa romana e alcuni neopentecostali, ma scrissero ciò che avevano visto, come testimoni oculari [...] Questi scritti apostolici sono, per noi oggi, la chiara e fedele testimonianza di chi aveva conosciuto ed era vissuto con Gesù, esattamente come lo erano state le loro parole mentre erano in vita.

Il credente oggi non ha, perciò, bisogno di porre la sua fede in nuovi segni (segni che Dio non ha promesso e che non fornisce), e non ha neppure bisogno di segni per confermare che la sua fede è autentica. Lo Spirito Santo comunica al suo spirito la certezza che egli è divenuto figlio di Dio. (Romani 10:17).

(Standridge 2001, pp. 39–40)

Il ruolo predominante dato al testo da una parte limita molto il ruolo dell'interprete, vincolandolo alla lettura letterale, senza l'ausilio di metodi critici per risolvere le inevitabili impasse interpretative (dovute in primo luogo alle discrepanze), dall'altro lo eleva quasi al rango degli apostoli e degli autori biblici. Infatti, la lettura proposta dall'interprete è attribuita da una parte alla logica e dall'altra allo Spirito Santo. Lo stesso principio che legittima la Bibbia è invocato a legittimare questo tipo di interpretazione.

D'altronde, in tutte le culture e le comunità il vero potere è quello di controllare l'interpretazione dei segni.

4. L'importanza degli stili interpretativi per una meta-semiotica della cultura

Da questo esempio si evince come lo studio degli stili interpretativi possa condurre alla comprensione della meta-semiotica delle culture.

Inoltre, l'analisi semiotica può portare al superamento di stereotipi come quelli relativi al fondamentalismo, che è una realtà troppo complessa e sfaccettata per essere appiattita da un termine tanto abusato.

Uno studio sistematico degli stili interpretativi potrebbe inoltre portare ad una tassonomia nella quale ciascun interprete sia classificato solo e soltanto in base ai procedimenti interpretativi che mette in atto, e non in base ad etichette intrise di pregiudizi.

Quindi, lo studio degli stili interpretativi potrebbe aumentare la nostra conoscenza delle singole culture e condurre ad un nuovo modo di classificarle secondo una griglia prettamente semiotica.

Riferimenti bibliografici

- Ammerman T.N. (1987) *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Barr J. (1977) *Fundamentalism*, SMC Press, Londra.
- Bartkowski J. (1996) *Beyond Biblical Literalism and Inerrancy: Conservative Protestants and the Hermeneutic Interpretation of Scripture*, "Sociology of Religion", 57, 3: 259-72.
- Brasher B.E. (2001) *Encyclopaedia of Fundamentalism*, Routledge, New York.
- Corsani B. e C. Buzzetti (a cura di) (1996) *Nuovo Testamento Greco-Italiano* (Testo greco: 27a ed. dell'opera di E. e E. Nestle, a cura di B. Aland et al. Testo italiano: versione Conferenza Episcopale Italiana. Testo delle note italiane tratto dall'edizione italiana della *Traduction Oecuménique de la Bible*), Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma.
- Crapanzano V. (2000) *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, The New Press, New York.
- Eco U. (1990) *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- Eisenstadt S.N. (1994) *Fondamentalismo e modernità: eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma.
- Greimas A.J. e J. Courtés (1979-2007) *Semiotica: Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di Paolo Fabbri, Mondadori, Milano.
- Guolo R. e E. Pace (1998) *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Harding S.F. (1991) *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, "Social Research", 58, 2, 373-93.
- Harris H. (1998) *Fundamentalism and Evangelicals*, Oxford University Press, Oxford.
- Jelen T.G. (1989) *Biblical Literalism and Inerrancy: Does the Difference Make a Difference?*, "Sociological Analysis", 49, 4: 421-9.
- Jelen T.G., C. Wilcox e C.E. Smidt (1990) *Biblical Literalism and Inerrancy: A Methodological Investigation*, "Sociological Analysis", 51, 3: 307-13.
- Keane W. (1997) *Religious Language*, "Annual Review of Anthropology", 26, 47-71.
- Leone M. (2008) *Stile semiotico del fondamentalismo religioso* in www.unito.academia.edu/MassimoLeone/Papers.

- MacArthur J.F. Jr. (1987) *I Carismatici: prospettiva dottrinale del movimento carismatico*, Edizioni Centro Biblico, Napoli.
- Montanari F. (1995) *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino.
- Ruthven M. (2007) *Fundamentalism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Samarin W.J. (1972) *Tongues of Men and Angels: the Religious Language of Pentecostalism*, Macmillan, New York.
- Samarin W.J. (1973) *Glossolalie as Regressive Speech*, "Language and Speech", 16, 77–89.
- Sandeen E.R. (1962) *The Princeton Theology: One Source of Biblical Literalism in American Protestantism Author(s)*, "Church History", 31, 3: 307–21.
- Scippa V. 1982. *La glossolalia nel Nuovo Testamento: ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, M. D'Auria editore, Napoli.
- Standridge G. (2001) *Devo parlare in lingue?*, Associazione Verità Evangelica, Roma.
- Theissen G. (1983) *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttinga.

