

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
43

L'UMORISMO TRA SACRO E PROFANO

ATTUALITÀ E PROSPETTIVE DI RICERCA

a cura di Cristina Pennarola e Vincenzo Rapone



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

L'umorismo tra sacro e profano

Attualità e prospettive di ricerca

a cura di Cristina Pennarola e Vincenzo Rapone

Federico II University Press



fedOA Press

L'umorismo tra sacro e profano : attualità e prospettive di ricerca / a cura di Cristina Pennarola e Vincenzo Rapone. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 199 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 43).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-423-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-423-0

Online ISSN della collana: 2499-4774

Comitato scientifico

Enrica Amato (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Paola De Vivo, <i>Prefazione</i>	7
Cristina Pennarola e Vincenzo Rapone, <i>Lo spazio dell'umorismo attraverso epoche e testualità: sguardi interdisciplinari</i>	13
Giuseppe Balirano, <i>Queering God: Humour, Iconicity, and the Sacred</i>	21
Carmela Bianco, <i>Un trilemma nell'Antigone di Sofocle: deridere, punire o mortificare?</i>	41
Flavia Cavaliere, <i>Jesus Christ Superstar tra musica, immagine e parola: una rilettura multimodale del racconto evangelico</i>	55
Gaetano Di Palma, <i>Habitator caeli ridebit (Sal, 2,4). Il Deus Ridens nella Bibbia</i>	75
Gianluca Dioni, <i>Irrisio e risus nell'Affektenlehre di Christian Wolff</i>	89
Margherita Dore, <i>«It's God, Isn't it?» L'umorismo dissacrante di Fleabag e il suo doppiaggio in italiano</i>	103
Alessandro Gargiulo, <i>Umore e teologia. Il sacro spazio della benevolenza divina</i>	119
Cristina Pennarola, <i>Arguzia e umorismo nella Bibbia: prospettive storiografiche e metodi di analisi</i>	143
Vincenzo Rapone, <i>Ironia e umorismo nel Libro Sacro: le coordinate teoriche di un orientamento di lettura</i>	167
Anna Romagnuolo, <i>God and Humor in Films: Sacred Subversion and Theological Reimagination</i>	183

Arguzia e umorismo nella Bibbia: prospettive storiografiche e metodi di analisi

Cristina Pennarola*

1. Introduzione

Lo studio dell'umorismo nella Bibbia ha una storia relativamente recente. Uno dei primi studiosi che ha messo in evidenza gli aspetti comici che caratterizzano il Vecchio e il Nuovo Testamento è il reverendo Marion D. Shutter che, alla fine dell'Ottocento, pubblica un articolo e, successivamente, un libro dal titolo provocatorio, *Wit and Humor of the Bible. A Literary Study*. Con molta cautela e una punta di ironia, l'autore si difende dalle possibili accuse di irriverenza e sacrilegio, mettendo in evidenza come le Sacre Scritture raccontino la vita di uomini e donne in altre epoche storiche ed esprimano tutta l'ampia gamma di sentimenti ed emozioni che caratterizzano l'esperienza umana, inclusa la capacità di ridere. L'umorismo non viene definito in modo preciso ma, secondo una valutazione basata sul senso comune, viene identificato con «tutte le forme di giocosità, grottesco, buffo, sarcasmo, ironia, ridicolo», che suscitano una risposta divertita¹. In questo contributo, esamino l'uso dell'arguzia e dell'umorismo nella Bibbia secondo una prospettiva storiografica, attenta a cogliere l'evoluzione negli approcci adottati accanto alle specificità dei metodi di analisi proposti. In particolare, analizzo le principali teorie sul comico alla luce degli *humour studies*² e illustro come queste teorie

* Professoressa associata di Lingua, Traduzione e Linguistica Inglese presso l'Università di Napoli Federico II.

¹ M.D. Shutter, *The element of humor in the Bible*, «Baptist Quarterly Review», 7, 28, 1885, pp. 443-453; M.D. Shutter, *Wit and Humor of the Bible. A Literary Study*, 1893, ed. it. *Arguzia e umorismo nella Bibbia. Uno studio letterario*, traduzione e cura di C. Pennarola, Napoli, 2022.

² Gli studi sull'umorismo hanno una tradizione consolidata in ambito anglosassone: già dal XVIII secolo, sulla base di analisi sistematiche e osservazioni empiriche, sono state elaborate delle ipotesi sul significato e funzionamento dello 'humour' (cfr. M. Billig, *Laughter and Ridicule. Towards a Social Critique of Humour*, London, 2005). In particolare, per *Humour Studies* si fa riferimento al filone di ricerca iniziato con la prima conferenza sull'argomento tenutasi all'Università di Cardiff nel 1976, cui fa seguito la fondazione della International Society

possano essere adattate per esaminare i testi sacri e l'interazione tra umano e divino. Nel tracciare una sintesi di tali approcci, cercherò di rispondere ad alcune domande che possono guidare l'esplorazione dell'umorismo nella Bibbia e la sua interpretazione secondo una dimensione linguistica e socioculturale:

- a) quale spazio viene riservato allo studio dell'umorismo nei contesti laici e religiosi;
- b) come viene percepito e concettualizzato l'umorismo nel contesto biblico e come si possa conciliare con la tradizione esegetica;
- c) quali strumenti di analisi possono essere utilizzati nell'esaminare le possibili tracce di una lettura umoristica della Bibbia.

In particolare, prendendo spunto dallo studio di Marion D. Shutter, estendendo lo sguardo al filone di studio sull'umorismo religioso che inizia a svilupparsi nel XIX secolo e, attraverso una breve analisi di un testo biblico paradigmatico, la torre di Babele (Genesi 11: 1-9), illustro come si caratterizza l'uso dell'umorismo nelle Sacre Scritture. Questo breve esempio di analisi testuale vuole ricondurre la vasta polifonia della Bibbia a quello che mi è più familiare, un sistema di riferimento linguistico-culturale, uno dei tanti possibili nella pluralità di lingue e percorsi di senso in cui la Bibbia è stata letta e meditata.

2. Studi sull'umorismo: angolazioni temporali ed epistemologiche

L'umorismo è un concetto complesso e difficile da definire, il cui studio abbraccia molteplici ambiti, linguistico, culturale, filosofico, psicologico, letterario, politico, sociologico (solo per nominarne alcuni)³. In effetti, molti degli studi che se ne occupano non offrono una definizione, in quanto viene considerata semplicistica e riduttiva rispetto alla complessità del fenomeno; quelli che la propongono, invece, includono nella stessa macrocategoria diverse manifestazioni tra cui giochi di parole, battute, barzellette, parodie, e così via⁴. Secondo la definizione fornita dal dizionario Treccani online, l'u-

of Humor Studies nel 1987. Si consultino, al riguardo: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*, Thousand Oaks, 2014 e S. Attardo, *Stabilità e cambiamento nello studio dell'umorismo*, «Rivista Italiana di Studi sull'Umoreismo RISU», 1, 1, 2018, pp. 4-14.

³ Cfr. J.M. Davis, *Taking humour and laughter seriously: The multi-disciplinary field of humour studies*, «Journal & Proceedings of the Royal Society of New South Wales», 154, 2, 2021, pp. 182-200.

⁴ Cfr. S. Attardo, *The Linguistics of Humor. An Introduction*, Oxford 2020 e D. Derrin *Introduction*, in *The Palgrave Handbook of Humour, History, and Methodology*, edited by D. Derrin – H. Burrows, Basingstoke, 2020, pp. 3-18.

umorismo indica «la capacità di cogliere e rappresentare gli aspetti più curiosi e divertenti della realtà, che possono suscitare il riso o il sorriso, con umana partecipazione, comprensione e simpatia, e non per puro divertimento o piacere intellettuale o indignazione morale, che sono invece i caratteri specifici, rispettivamente, della comicità, dell'arguzia e della satira»⁵.

In realtà, poiché distinguere in modo netto i confini tra diversi generi umoristici si rivela un'impresa ardua, e per di più irrilevante ai fini dello studio dell'umorismo nella Bibbia⁶, ho deciso di evitare demarcazioni rigide quanto controverse tra generi considerati affini, e prendere in esame l'umorismo biblico come un ambito a sé, in cui si manifestano tante forme diverse, sia lievi e giocose, sia sarcastiche e denigratorie.

2.1. *Teorie sull'umorismo*

Nell'antichità l'umorismo è stato studiato sotto il nome di 'riso', che propriamente ne è l'esito e manifestazione, e come 'commedia', annoverata tra i generi letterari. Il suo significato cambia nel tempo, attraverso l'evoluzione dei costumi e della società, riflettendo il contesto storico, politico e culturale delle comunità che usano l'umorismo per le finalità più diverse, e spesso per nessun fine utilitaristico, ma per puro piacere.

Nell'affrontare l'umorismo in quanto oggetto di studio, è necessario distinguere due livelli di analisi complementari, ovvero la produzione e la ricezione del fatto comico, da cui derivano l'intrinseca soggettività e il relativismo interpretativo⁷. L'atto di produzione del comico si manifesta attraverso scelte linguistiche, schemi narrativi e riferimenti culturali e situazionali, basati su codici espressivi codificati e condivisi. La risata ha un valore squisitamente sociale, in quanto non l'individuo ma la comunità ratifica il successo di una battuta o di una situazione comica e vi attribuisce un effetto positivo o negativo in quanto strumento di coesione sociale o, al contrario, di conflitto ed emarginazione⁸.

⁵ <https://www.treccani.it/vocabolario/umorismo/> (ultimo accesso 30 giugno 2025).

⁶ Secondo Salvatore Attardo (*The Linguistics of Humor* cit.), la difficoltà nel distinguere categorie di umorismo riscontrata in circa 2500 anni di storia è prova evidente di quanto elusivo e complesso sia questo ambito di studio. In particolare, per gli studiosi della Bibbia le suddivisioni in generi umoristici possono apparire futili e marginali ai fini dell'esegesi, come sostiene A. Radday (*On missing the humour in the Bible: An Introduction*, in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, edited by Y.T. Radday – A. Brenner, Sheffield, 1990, pp. 21-37).

⁷ Cfr. V. Tsakona, *Humor research and humor reception: Far away, so close*, in *Humorous Discourse*, edited by W. Chłopicki – D. Brzozowska, Berlin, 2017, pp. 179-201.

⁸ Cfr. Billig, *Laughter and Ridicule* cit.

Come l'atto creativo del comico è condizionato dal contesto storico-sociale e dai codici culturali, così l'orizzonte di attese del pubblico è influenzato dal repertorio culturale, dalle conoscenze pregresse, dalla sensibilità etica ed estetica, oltre che dallo stato emotivo contingente dei destinatari. Quello che può risultare divertente per qualcuno, per qualcun altro può apparire insignificante, incomprensibile o addirittura offensivo. Questa estrema variabilità nell'interpretazione dell'umorismo attesta che il comico (come qualsiasi fenomeno sociale) non consiste in una realtà a sé, ma prende forma nel dialogo tra emittenti e destinatari, e nella dinamica tra un'intenzione comica e una risposta divertita o scettica.

La compresenza di questi due livelli – produzione e ricezione – rende l'umorismo un fenomeno complesso, elusivo, condizionato da fattori collettivi e individuali, e dall'evoluzione della società nel tempo. Basti pensare come dal ruolo marginale – se non apertamente negativo – che il comico riveste nell'antichità e fino all'età moderna, si sia passati all'elogio obbligato dell'umorismo come preziosa qualità spirituale e risorsa per il benessere fisico e psicologico che caratterizza l'epoca contemporanea: Michael Billig, nella sua critica dell'umorismo, descrive molto bene il positivismo ideologico della società attuale, che si manifesta nella tendenza ad esaltare gli aspetti positivi della comicità e ad ignorarne gli aspetti più problematici, quali la denigrazione, l'emarginazione e il vilipendio⁹.

Questa premessa sulle varie e imprevedibili dinamiche di costruzione di senso che coinvolgono emittenti e destinatari del discorso umoristico è tanto più necessaria quando l'umorismo riguarda la religione e aspetti del sacro, visto che oltre alle sensibilità, conoscenze pregresse, repertori culturali e percezioni contingenti di ogni individuo, entrano in gioco i sistemi dottrinali e le pratiche di fede, che accentuano il relativismo cognitivista e interpretativo, suscitando reazioni opposte, dal sorriso all'accusa di blasfemia (si vedano i contributi di Giuseppe Balirano, Flavia Cavaliere, Margherita Dore e Anna Romagnuolo in questo volume).

Appare quindi estremamente importante, in una società sempre più globalizzata ma anche frammentaria, esplorare i significati e gli esiti di un fenomeno sfaccettato, ambivalente e controverso. Come suggeriscono gli autori di *Ridere degli dei, ridere con gli dei*, «Anziché abbandonare lo scherzo in zone

⁹ Cfr. Billig, *Laughter and Ridicule* cit., e J. Morreall, *Comic Vices and Comic Virtues*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 23, 1, 2010, pp. 1–26.

marginali e trascurabili della vita e della cultura, non sarebbe male riflettere sui motivi e sulle modalità con cui diverse società lo istituzionalizzano e lo fanno diventare un vero e proprio meccanismo sociale, ovvero un espediente con cui regolare differenze, disparità, asimmetrie, tensioni, conflitti»¹⁰.

Sono due illustri filosofi, Platone e Aristotele, a delineare una teoria del riso, esaminando la comicità nelle sue implicazioni politiche e etiche. Per Platone, proprio gli aspetti meschini e volgari messi in scena nelle commedie con grande dovizia di particolari grotteschi rappresentano una pericolosa minaccia all'ordine pubblico e una forma di irrazionalità deleteria, che si manifesta con la risposta emotiva della risata da parte del pubblico. Pur mettendo in risalto l'aspetto ridicolo delle situazioni e dei personaggi comici, Aristotele, a differenza di Platone, considera positivamente il modo in cui la commedia mette in evidenza gli errori umani e, ridicolizzandoli, li rende innocui. Infatti, i personaggi comici delineati da Aristotele, archetipi dei vizi principali, dall'avarizia alla lussuria, possono riscattarsi attraverso una catarsi comica¹¹.

La critica del divertimento provocato dalla rappresentazione dei vizi umani, espressa da Platone e Aristotele in più punti nei loro scritti, viene generalmente considerata alle origini della teoria della superiorità, secondo cui la risata nasce da un sentimento della superiorità degli osservatori rispetto al malcapitato che si trova ad affrontare situazioni imbarazzanti. In questo caso, l'umorismo nasconde un lato oscuro che si manifesta come denigrazione di un individuo ed esercizio di censura e controllo sociale¹² (si veda il contributo di Carmela Bianco in questo volume).

Nell'antichità spiccano poche voci che mettono in risalto i benefici del riso e della commedia in contrasto con la visione dominante: ad esempio, Cicerone e Quintiliano sottolineano la funzione persuasiva della risata nel discorso politico¹³, mentre Tommaso d'Aquino valorizza l'aspetto lieve, giocoso e ricreativo della commedia e ne sottolinea l'importanza per il ristoro dell'anima¹⁴. Anche nei primi secoli della civiltà medioevale, a causa delle caute raccoman-

¹⁰ F. Remotti, *Introduzione*, in *L'umorismo teologico. Ridere degli dei, ridere con gli dei*, a cura di M. Bettini – M. Raveri – F. Remotti, Bologna, 2020, pp. 7-54.

¹¹ Golden, *Aristotelian Theory of Humor*, in *Encyclopedia of Humor* cit., pp. 61-62.

¹² Cfr. Billig, *Laughter and Ridicule* cit. e J. Morreall, *Humor as Cognitive Play*, «Journal of Literary Theory», 3, 2, 2009, pp. 241-260.

¹³ Cfr. M.S. Celentano, *Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica*, «Eikasmos», VI, 1995, pp. 161-174.

¹⁴ Cfr. J. Morreall, *Philosophy and religion*, in *The Primer of Humor Research*, edited by V. Raskin, New York, 2008, pp. 211-242.

dazioni dei padri fondatori della Chiesa cristiana, venivano sottolineati gli aspetti deteriori associati alla risata, ossia i vizi e le debolezze umane, oggetto di ilarità nelle commedie destinate a un intrattenimento popolare. Tuttavia, l'ampia diffusione nell'Europa medioevale di parodie religiose e poemetti irriverenti scritti in latino attesta che non è solo il popolo incolto e analfabeta ad apprezzare la comicità irriverente, ma anche gli uomini di chiesa amano indulgere in forme di divertimento licenzioso, sia pure in una forma privata e riservata ai membri della categoria¹⁵.

Sebbene si faccia risalire a Platone e ad Aristotele la cosiddetta teoria della superiorità, un'attenzione specifica all'umorismo e al comico inizia a svilupparsi solo molto dopo, con l'evoluzione della società dall'ascetismo medioevale alla valorizzazione edonistica dell'individuo e dei piaceri terreni che si afferma nell'Umanesimo¹⁶. *L'elogio della Follia* (1511) di Erasmo da Rotterdam, con la sua esplicita sovversione dell'ordine costituito e l'esaltazione del riso liberatorio e ribelle, di cui si fa portavoce la Follia, può essere considerato una tappa importante nella storia della civiltà rinascimentale e nella rivalutazione del riso. In questa brillante satira che adatta la tradizione classica del poema eroicomico, la Follia prende la parola e si presenta come un'abile oratrice che si vanta di governare tutte le faccende umane, dall'amministrazione alla politica, dalla cura delle anime alla ricerca della conoscenza, grazie al modo in cui lusinga le creature umane nell'illusione delle proprie virtù¹⁷. Pur essendo presentato da Erasmo come uno 'scherzo' o 'facezia', l'*Elogio* trasmette un contenuto profondamente serio e delle scomode verità, usando la figura ambivalente del folle, «peccatore irresponsabile da un lato e trionfatore sulla supposta saggezza del mondo dall'altro»¹⁸. Ispirandosi al Carnevale medioevale e alle feste dei folli, in cui grazie all'anonimato garantito dalle maschere, l'ordine costituito veniva capovolto in un mondo alla rovescia dissacrante e liberatorio¹⁹, Erasmo presenta una sintesi *ante litteram* dell'umorismo, con la sovrapposizione ambigua di discorsi antitetici: da un lato, la satira politica rivoluzionaria e, dall'altro, lo scherzo senza importanza e senza effetto per-

¹⁵ Cfr. Bayless, *History of Humor: Medieval Europe*, in *Encyclopedia of Humor Studies* cit., pp. 299-302.

¹⁶ Secondo Billig, in *Laughter and Ridicule* cit., lo studio dell'umorismo si afferma con il pensiero psicologico moderno e, in particolare, con Thomas Hobbes e la sua teoria sulle intime motivazioni umane, esposta in *Leviathan* (1651).

¹⁷ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, ed. it. con *Introduzione* di S. Cavallotto, Milano, 2004.

¹⁸ *Ivi*, p. 58.

¹⁹ Cfr. M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Texas, 1982 e C.H. Miller, *Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' "The Praise of Folly"*, «Renaissance Quarterly», 27, 4, 1974, pp. 499-511.

ché allineato con il potere. È proprio in questo continuo gioco di allusioni e sottintesi che si manifesta l'ambivalenza suprema dell'umorismo, ossia l'oscillazione di senso tra quanto viene dichiarato e quanto viene sottinteso o rettificato, tra l'intenzione satirica e il 'semplice' scherzo innocuo. Come si può prendere sul serio quello che dice la Follia? Eppure, è proprio la Follia a indicare una strada sensata in opposizione alla finta sapienza dei teologi e alle futili interpretazioni dottrinali di cristiani formalisti e cavillosi: «E ora torno finalmente a Paolo il quale, parlando di sé, dice: *I folli li sopportate volentieri*; e un'altra volta: Accettatemi come un folle, e *non parlo per ispirazione divina, ma quasi come in stato di follia*. Ancora, in un altro punto, dice: *Noi siamo folli a causa di Cristo*. Avete sentito da quale autorità provengono simili elogi alla Follia! Che dire, poi, del fatto che lo stesso san Paolo indica manifestamente nella follia qualcosa di primariamente ed assolutamente necessaria per la salvezza? *Chi fra di voi si crede un sapiente, si faccia stolto per diventare sapiente*. Nel Vangelo di Luca, Gesù chiama stolti i due discepoli ai quali si era unito per la strada. Non so se ci si debba meravigliare, visto che san Paolo attribuisce un pizzico di follia anche a Dio: La follia di Dio, dice, è *più saggia degli uomini*»²⁰.

La conclusione, inaspettatamente, ribalta quanto era stato dichiarato proprio nella dedica iniziale, ossia che la Follia è, per sua natura, dissennata e che quanto afferma può essere solo accolto come uno scherzo e un'occasione di riso. Nell'andamento intricato di tale elogio, le dichiarazioni e le confutazioni della credibilità e autorevolezza della Follia si susseguono e si annullano reciprocamente, mettendo bene in evidenza l'ambivalenza del discorso umoristico, apparentemente sovversivo ma anche conservatore: se la satira è uno scherzo destinato a suscitare una semplice ilarità ma nessun cambiamento radicale e il suo esito è una risata amara, la sua funzione diventa quella di rinforzare lo *status quo*.

Alla fine del XVI secolo, grazie al noto scrittore e commediografo Ben Jonson, si sviluppa la *comedy of humours*, un genere teatrale con un chiaro riferimento alla teoria degli umori di Ippocrate, secondo cui le emozioni – tra le quali viene annoverata la risata – sono riconducibili a fluidi (chiamati anche 'umori'), che circolano nell'organismo umano e risentono del funzionamento fisiologico piuttosto che degli stimoli ambientali. Nel 1711 viene utilizzata per la prima volta la parola 'humour' con il moderno significato di 'umorismo' nel saggio *The Freedom of Wit and Humour* del conte di Shaftesbury. In questo

²⁰ Erasmo, *Elogio della follia* cit., pp. 277-278.

trattato si possono identificare le origini della teoria del sollievo, che mette in evidenza la funzione liberatoria dell'umorismo e la sua capacità di alleviare il nervosismo, le energie destabilizzanti, e gli impulsi negativi attraverso la risata²¹. Tale teoria conosce diversi sviluppi, tra cui il famoso studio di Sigmund Freud sui motti di spirito e la loro relazione con l'inconscio, secondo cui l'umorismo e il senso del comico svolgono un'importante funzione di controllo degli impulsi passionali e aggressivi, che vengono risolti attraverso la risata. È interessante notare come, nell'arco di circa due secoli, l'umorismo evolva da strumento di emancipazione dalle convenzioni e dai freni sociali – come sottolineato da Shaftesbury – a strumento per reprimere emozioni negative e impulsi asociali secondo Freud. In realtà, entrambi gli aspetti sono inclusi nell'umorismo ed è proprio questa ambivalenza, questo essere in bilico tra funzioni opposte (liberatoria e repressiva), che costituisce un'ulteriore complessità di quest'area di studio.

Nel XVIII secolo, grazie alle riflessioni di Kant, si sviluppa la forma più compiuta della cosiddetta teoria dell'incongruenza, accennata anche da altri studiosi nel corso dei secoli, secondo la quale l'umorismo nasce dalla giustapposizione di due oggetti o eventi in contraddizione tra loro che capovolge le attese degli osservatori.

La spiegazione che ne dà William Hazlitt sottolinea la casualità e l'incoerenza nell'abbinamento di concetti o avvenimenti: «The essence of the laughable then is the incongruous, the disconnecting one idea from another, or the jostling of one feeling against another. The first and most obvious cause of laughter is to be found in the simple succession of events, as in the sudden shifting of a disguise, or some onlooked for accident, without any absurdity of character or situation»²². Ad esempio, nel poema eroicomico *Hudibras* di Samuel Butler, il graduale passaggio dalla notte al giorno viene paragonato al cambiamento di colore di un'aragosta bollita²³.

Le tre principali teorie della superiorità, del sollievo e dell'incongruenza, succintamente esposte in questa sezione, cercano di spiegare la natura dell'umorismo, i suoi meccanismi di funzionamento, le finalità implicite e dichia-

²¹ Cfr. J. Morreall, *Philosophy of Humor*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta – U. Nodelman, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/humor/> (ultimo accesso 30 giugno 2025).

²² W. Hazlitt, *Lectures on the English Comic Writers*, London, 1819, p. 6: «L'essenza del riso è quindi l'incongruenza, un'idea disgiunta da un'altra, oppure un sentimento opposto a un altro. La prima e più ovvia causa della risata risiede nella semplice successione di eventi, come nella rivelazione improvvisa di un travestimento, o in qualche incidente inaspettato, senza alcuna assurdità nel personaggio o situazione».

²³ *Ivi*, p. 23.

rate, e gli esiti in vari periodi storici. Sebbene siano state applicate soprattutto ai contesti laici, si prestano ad essere applicate anche ai contesti religiosi, offrendo interessanti spunti interpretativi. Nell'*Elogio della follia* si intrecciano, ad esempio, le grandi teorie dell'umorismo: gli uomini potenti ed eruditi si rivelano, grazie al tocco lieve della Follia, inetti, corrotti, arroganti, e ipocriti, assai distanti dall'ideale rinascimentale di virtù e decoro (teoria dell'incongruenza), suscitando negli osservatori un distanziamento sia critico (teoria della superiorità) sia ristoratore (teoria del sollievo). L'umorismo alleggerisce la critica dei costumi e sdrammatizza le ansie morali e religiose dell'età rinascimentale e dei giorni nostri.

3. *Umorismo e religione*

L'umorismo nei contesti religiosi è stato a lungo stigmatizzato per motivi facilmente intuibili: l'aspetto deterioro del comico che presenta le debolezze e i difetti umani come caratteristiche fisse e non emendabili di ognuno, il suo porsi in antitesi alla dimensione sacra che esalta le virtù e l'inesauribile perfettibilità degli esseri umani e, non da ultimo, anche l'emotività associata alla risata insieme al suo potere liberatorio da freni inconsci²⁴. Inoltre, come sottolineato da Saroglou, l'umorismo significa anche la trasgressione dell'ordine costituito e una possibile anarchia di significati svincolati da considerazioni etiche²⁵. Tuttavia, osserva sempre Saroglou come l'umorismo sviluppi l'autocritica, la riflessività e la saggezza, e possa favorire sentimenti di gioia e benessere in linea con la moderna spiritualità.

Recentemente, è stato rivalutato il ruolo che l'umorismo può assumere all'interno della religione, sia come espressione di una logica alternativa sia come uno strumento di evoluzione sociale e politica²⁶; lo schiacciante tabù

²⁴ In realtà, osserva Bettini che l'atteggiamento sospettoso nei confronti dell'umorismo è tipico delle religioni monoteistiche come la religione cristiana in cui Dio, oltre ad essere il supremo amministratore del mondo, ha delle qualità a sé, distinte dalle creature umane (ad esempio, verità, onniscienza, eternità); invece, quelle politeistiche, che identificano nei loro dei le stesse caratteristiche e comportamenti degli esseri umani, sono inclini a considerarli con ironia e disincanto. M. Bettini, *Ridere degli dei*, «Between», VI, 12, 2016, pp. 1-37. Si veda, anche: N. Graham, *Unraveling the seriousness fallacy: a case for (the study of) humor and religion*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», Special Issue on Humour and Religion, edited by P. Martin – N. Graham – C. Hempelmann, 37, 2, 2024, pp. 181-198.

²⁵ Saroglou, *Religion*, in *Encyclopedia of Humour* cit., pp. 637-641.

²⁶ Cfr. P.S. Martin – N. Graham – C.F. Hempelmann, *Introduction to the special issue: Humour and religion, 'you must be joking?!'*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 37, 2, 2024, pp.169-179.

che condannava il comico nell'ambito sacro è stato non solo messo in discussione ma anche abbandonato per adottare approcci religiosi e teologici molto più inclusivi e inclini al sorriso²⁷. Alcune raccolte di saggi hanno indagato i modi sorprendenti in cui la religione e l'umorismo si intersecano e arricchiscono reciprocamente, nonostante siano stati spesso considerati come mondi incompatibili in cui il dogmatismo e la morale dell'una si scontrano con il relativismo e la tolleranza (o cinismo) dell'altra²⁸.

Nella raccolta di saggi, *Holy Laughter: Essays on Religion in the Comic Perspective*, Conrad Hyers mette in evidenza il rapporto dialettico tra sacro e comico come elemento fondante della società umana nelle sue manifestazioni, specialmente quelle religiose: è la capacità di scherzare che impedisce qualsiasi forma di eccesso, fanatismo e sopruso, assicura un'intima armonia in tutte le faccende umane, e favorisce atteggiamenti di apertura mentale, sfidando lo zelo bellicoso e missionario di ideologie e dogmi²⁹.

La dicotomia commedia-tragedia viene utilizzata anche in altri studi che affrontano l'umorismo nella religione, ispirandosi agli strumenti della critica letteraria ma anche alla tradizione retorica classica, ripresa da Northrop Frye nelle sue analisi del mito e delle strutture narrative della commedia e della tragedia³⁰. La visione comica viene identificata con un atteggiamento distaccato, flessibile e giocoso, ed è espressa tramite storie complicate ma con un esito positivo e colmo di promesse per i personaggi coinvolti; la visione tragica riflette un atteggiamento serio, normativo, impegnato, individualistico e si manifesta con delle storie che si concludono in modo drammatico con la sconfitta dell'eroe³¹.

Gardner illustra le varie direzioni in cui si stanno sviluppando gli studi sull'umorismo nei contesti religiosi – filosofica, teologica, antropologica, psicologica – e offre una sintesi delle interpretazioni più significative, tra cui l'approfondimento delle narrazioni mitologiche, e la rivisitazione del sacro attraverso le lenti dell'organizzazione sociale e dei repertori culturali³². La sua ampia rassegna si conclude con la proposta di considerare la dialettica tra

²⁷ Cfr. M.C. Hyers (ed.), *Holy Laughter: Essays on Religion in the Comic Perspective*, New York, 1969.

²⁸ Cfr. Derrin – Burrows, *The Palgrave Handbook of Humor* cit. e H. Geybels – W. Van Herck (eds.), *Humour and Religion. Challenges and Ambiguities*, London, 2011.

²⁹ Cfr. Hyers, *Holy Laughter* cit., p. 13.

³⁰ Cfr. N. Frye, *Fables of identity. Studies in Poetic Mythology*, Harcourt, 1963.

³¹ Cfr. J. Morreall, *The Comic and Tragic Visions of Life*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 11, 4, 1998, pp. 333-355 e J. Morreall, *Comedy, Tragedy and Religion*, New York, 1999.

³² Gardner, *Humour and religion: New directions?* cit., pp. 151-172.

congruenza e incongruenza come l'elemento essenziale che può contribuire a chiarire l'interazione tra umorismo e religione. Per congruenza, Gardner intende l'allineamento tra la fede e il sistema dottrinale secondo un ordine cosmico ideale e futuribile, mentre per incongruenza intende tutto quanto si oppone a tale mondo ideale, che si manifesta negli incidenti, tragici o comici che siano. Tale visione dialettica, che viene applicata da Gardner non solo alle religioni monoteiste ma anche ai miti e a forme di spiritualità moderna, è una rivisitazione della teoria dell'incongruenza adattata alla visione dualistica dell'ordine cosmico e del caos tipica dei sistemi religiosi.

4. *Umorismo nella Bibbia*

Nella prima metà del XIX secolo, Soren Kierkegaard aveva identificato nella religione cristiana alcune incongruenze paradossali come l'incarnazione di un dio che è anche uomo e ne aveva esaltato una visione del mondo intimamente umoristica. Secondo John Morreall, è proprio tale tardiva riabilitazione degli aspetti umoristici nella dottrina cristiana che apre la strada ai moderni studi sul ruolo dell'umorismo nella Bibbia e favorisce approfondimenti storici, filosofici e teologici non convenzionali, come viene illustrato da Vincenzo Rapone in questo volume³³.

4.1. *L'umorismo biblico secondo Marion D. Shutter*

Marion D. Shutter è stato un precursore degli studi sull'umorismo nella Bibbia, che ha voluto esplorare attraverso la letteratura, utilizzando le teorie e le opere di scrittori molto noti, ma non sempre interessati ad approfondire il rapporto tra umorismo e sacro. Gli scrittori citati da Marion D. Shutter per le loro riflessioni sul comico – tra i quali William Hazlitt, R. W. Emerson, E.P. Whipple, A. G. K. L'Estrange, J. H. Shorthouse, Heinrich Heine³⁴ solo

³³ Morreall, *Philosophy and Religion* cit.

³⁴ William Hazlitt (1778 – 1830), scrittore, filosofo e pittore inglese, considerava l'umorismo un'energia positiva nella società per la sua capacità di mettere in evidenza gli errori umani in modo lieve e giocoso. Heinrich Heine (1797 – 1856), poeta e romanziere tedesco, denunciò l'ipocrisia della società e la corruzione politica con graffiante ironia, chiarendo il ruolo centrale dell'umorismo e della satira politica come espressione della verità. Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882), filosofo e saggista americano, considerava l'umorismo come una forza spirituale liberatoria, che portava la società umana ben oltre il suo meschino orizzonte quotidiano. Edwin Percy Whipple (1819 – 1886), saggista e critico americano, riteneva che l'umorismo fosse essenziale alla vita morale di ogni individuo e nascesse da una comprensione empatica delle debolezze umane. Alfred Guy King L'Estrange (1832 – 1915), storico e critico letterario irlandese, scrive uno dei primi studi sistematici sulla letteratura comica inglese, *The*

per nominarne alcuni – presentano concezioni dell'umorismo diverse: a volte, catartico strumento di autoconsapevolezza e critica rigenerante, altre volte modalità di rappresentazione dei lati oscuri degli esseri umani. Alcuni autori, compreso lo stesso Shutter, ravvisano nell'utilizzo dell'umorismo un modo delicato e gentile di correggere ed educare; altri mostrano una visione più cupa del riso, che esprime una severa condanna nei confronti delle debolezze umane.

L'approccio utilizzato dal reverendo Shutter nell'avvicinarsi a dei temi importanti e delicati come arguzia e umorismo nella Bibbia è quello della critica letteraria e consiste in sorprendenti paragoni con autori e testi della letteratura inglese: personaggi e situazioni nella Bibbia riportano alla mente personaggi e situazioni di altre epoche storiche e nei mondi immaginari tratteggiati da Shakespeare, Fielding, Dickens e da altri scrittori. Tale abbondanza di richiami intertestuali viene segnalata da Marion D. Shutter attraverso le virgolette delle citazioni e sottili allusioni agli autori, di cui mancano spesso i nomi. Ad esempio, le numerose citazioni shakespeariane sono quasi sempre mimetizzate nel testo sebbene facilmente riconoscibili per un lettore colto e amante della letteratura inglese, che sa apprezzare, ad esempio, il paragone tra Falstaff, in *Le Allegre Comari di Windsor* e i farisei denunciati da Gesù come ipocriti e stolti: «“E quando i farisei ebbero udito la sua parabola, si resero conto che parlava di loro”. Tutto ciò non ci ricorda prepotentemente Falstaff, quando le fate nella foresta gli si rivelano creature di carne e ossa: “Comincio a rendermi conto che sono proprio un asino”?»³⁵.

Guidato dagli episodi biblici che riassume nel suo libro, Shutter finisce col delineare un percorso di lettura biblica divertente e ironico, dalla Genesi agli Atti degli Apostoli, con frequenti richiami intertestuali ai classici della letteratura e al loro diverso modo di intrattenere i lettori.

Ad esempio, l'autore paragona il figliol prodigo nella famosa parabola evangelica a Tom Jones, lo scapestrato personaggio in un noto romanzo di Henri Fielding³⁶: «“Quali tocchi di natura, se non di umorismo”, per usare ancora le parole di Addison, possiamo trovare nella storia, ad esempio, del figliol pro-

History of English Humour (1878), in cui traccia l'evoluzione dell'umorismo inglese passando in rassegna aspetti del comico secondo gli antichi greci e romani. Joseph Henry Shorthouse (1836 – 1903), scrittore e saggista inglese, considerava l'umorismo come un efficace correttivo sociale che, con gentilezza, sollecitava le persone a riflettere su questioni morali ed emendare i loro comportamenti.

³⁵ Shutter, *Arguzia e umorismo* cit., p. 133.

³⁶ H. Fielding, *The History of Tom Jones. A Foundling*, London, 1749. Questo classico della letteratura inglese e del romanzo picaresco è ancora oggi molto popolare.

digo? Cosa ne verrà fuori, alla luce della moderna concezione dell'umorismo? Qui, sicuramente, non manca la vita reale, persino quella dei bassifondi. Ecco un giovane furfante insofferente, tanto simile a Tom Jones come il cuore potrebbe desiderare. Ecco l'ingratitude, i genitori abbandonati, la vita sfrenata, le taverne, le prostitute, cos'altro? Poi mendicare, dare da mangiare ai maiali e vivere di bucce. Infine, quando si scopre che una vita malvagia non soddisfa, la penitenza, come Tom Jones di nuovo. [...] Tuttavia, suo padre lo riconobbe, «e corse e gli si buttò al collo». Non ha atteso alcun accento di pentimento, né ha imposto alcun precetto morale che potesse avvantaggiare i posteri. «Gli si è buttato al collo e lo ha baciato». Sciocco di un padre! Tom Jones viene portato in casa. Fa il bagno. La familiare sensazione di lusso lo assale ancora una volta. È vestito di lino leggero, e ha un anello d'oro al dito, il passato sembra un sogno malvagio»³⁷.

Questi inaspettati paralleli tra il mondo biblico e il mondo moderno occidentale, con improvvisi stacchi tra piani narrativi diversi, mettono in risalto gli elementi comuni a delle società distinte per storia, lingua e cultura e hanno il pregio di evidenziare le vicende umane nella Bibbia, cristallizzata nella sua dimensione sacrale in quanto espressione della sapienza di Dio. Nonostante la lontananza spaziotemporale e l'apparente diversità dei caratteri e delle situazioni, gli accostamenti tra la società ebraica raccontata nella Bibbia e la società occidentale descritta dagli autori citati da Shutter risultano reciprocamente rivelatori: «[...] le persone dei tempi biblici sono separate dalle persone di oggi da un baratro troppo ampio e profondo. Siamo stati abituati a considerarli come appartenenti a un'altra razza, quasi a un altro mondo. È difficile credere che erano "uomini con passioni simili alle nostre". Sembra quasi un sacrilegio dichiarare che avevano le loro follie e debolezze; che facevano cose assurde e ridicole, e talvolta andavano oltre e facevano cose meschine e malvagie. Vi era una grande quantità di natura umana in quei personaggi sublimi»³⁸.

Ispirato dalle sottili somiglianze tra personaggi e storie del Vecchio e del Nuovo Testamento e personaggi e storie moderne, Marion D. Shutter può concludere che è possibile apprezzare la Bibbia proprio grazie ai racconti delle disavventure e fragilità umane che contiene: «Considerata semplicemente come un'opera letteraria, la Bibbia è la più interessante dell'intero universo letterario. Diventa sempre più interessante, man mano che vengono ricono-

³⁷ Shutter, *Arguzia e umorismo* cit., pp. 89-90.

³⁸ *Ivi*, p. 73.

sciuti i suoi grandi elementi umani. Nella storia, nella biografia e nei discorsi più seri, gioca i tenui bagliori di un sano umorismo e i colpi fulminanti del sarcasmo e dell'arguzia. Il libro tocca la natura umana in tutti i punti. Più la vediamo come "letteratura", meno come "dogma", più salda diventerà la sua presa sul cuore umano. Che questi studi frammentari possano aiutare qualcuno ad apprezzare meglio la Bibbia e a gustarla di più, è il desiderio dello Scrittore»³⁹.

Il valore umano e letterario della Bibbia sovrasta quello dottrinale e dogmatico, come numerosi altri studiosi sosterranno dopo Shutter, esaminandone la complessità strutturale e tematica, la ricchezza di temi e forme letterarie⁴⁰, e la massiccia influenza sulla storia della civiltà⁴¹.

4.2. *L'umorismo biblico come area di studio*

L'approccio letterario di Marion D. Shutter viene adottato anche dal suo contemporaneo e connazionale M.C. Hazard, studioso e traduttore della Bibbia. In un suo breve articolo, dopo avere constatato che il contenuto serio della Bibbia e la stessa deferenza dei suoi lettori impediscono di notare gli spunti di umorismo che contiene, Hazard esamina alcuni esempi di umorismo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, tutti riconducibili all'ironia e all'arguzia, e sottolinea che gli aspetti comici non compromettono affatto il valore etico della Bibbia⁴². Episodi tratti dalla Genesi o dai Vangeli vengono riassunti e viene dato rilievo alla loro conclusione ironica, con un duplice obiettivo: a) mettere in ridicolo personaggi arroganti e vanitosi e b) incoraggiare nei lettori atteggiamenti e comportamenti umili e genuini. Ad esempio, la parabola della vedova che ottiene giustizia dal giudice grazie alla sua estrema insistenza viene usata da Gesù per portare a segno il messaggio che pregare ottiene risultati. Lo scrittore commenta argutamente che presentare la vedova assillante come un modello di preghiera è un paragone inaspettato e divertente, ma anche molto efficace.

Come in questo esempio, è la predicazione di Gesù che, grazie allo stile comunicativo ricco di metafore, esagerazioni e battute ironiche, sembra meglio riflettere la tendenza umoristica nascosta nelle Sacre Scritture. Lo studio di Terri Bednarz ricostruisce meticolosamente circa 150 anni di ricerche e inter-

³⁹ *Ivi*, pp. 163-164.

⁴⁰ Cfr. L. Ryken, *A Complete Handbook of Literary Forms in the Bible*, Wheaton, Illinois, 2014.

⁴¹ Cfr. R. Alter – F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Massachussets, 1987.

⁴² M.C. Hazard, *Humor in the Bible*, «The Biblical World», 53, 5, 1919, pp. 515-519.

pretazioni del personaggio pubblico di Gesù (dal 1862 al 2010), che mettono in evidenza come la sua predicazione spesso utilizzi strategie umoristiche disorientanti e di grande impatto sul popolo⁴³. La copiosa letteratura sintetizzata nello studio affronta anche questioni di metodo e, in particolare, i seguenti aspetti: come sia possibile identificare esempi di umorismo nei Vangeli; quali siano le manifestazioni e le funzioni dell'umorismo usato da Gesù. Le risposte date dagli studiosi tra la fine del XIX secolo e l'inizio del secondo millennio, pur nella loro varietà di approcci, convergono nel riconoscere Gesù maestro autorevole e guida carismatica, incline a usare figure retoriche ma anche effetti defamiliarizzanti per catturare l'attenzione e farsi comprendere dalla grande folla che lo seguiva.

Rispetto ai Vangeli, l'umorismo nell'Antico Testamento sembra più problematico e controverso, probabilmente per gli aspetti legati alla conoscenza della lingua, cultura e società ebraica. La dialettica tra una visione comica e una visione tragica, che era stata applicata all'analisi della religione da Conrad Hyers e altri studiosi (cfr. paragrafo 3), può diventare uno strumento euristico per esplorare anche la Bibbia, e dare rilievo ai tanti contraddittori aspetti della vita umana, dal ridicolo al comico, dall'eroico al sacro⁴⁴.

Nella raccolta di saggi *On humour and the comic in the Hebrew Bible*, vengono messi in evidenza numerosi esempi di umorismo biblico, e si sottolinea il loro valore ai fini dell'esegesi. Sebbene non vi sia formulata una teoria dell'umorismo biblico (ma vengono proposti numerosi approcci diversi), viene sollevata una questione importante ai fini della comprensione e dell'interpretazione dell'umorismo nelle Sacre Scritture, ovvero la dialettica tra l'intenzionalità del testo e la risposta dei lettori⁴⁵. Questo aspetto diventa cruciale nel caso di un testo come la Bibbia, che non solo non è dichiaratamente comico ma è posizionato come 'parola di Dio'. I curatori della raccolta offrono diversi esempi di interpretazioni che hanno travisato l'intenzione comica negli episodi biblici, identificandola là dove non era presente, oppure non riconoscendola dove era presente. Tali imbarazzanti esempi di interpretazioni erranee invitano alla cautela, sensibilizzando i lettori contemporanei – anche quelli

⁴³ T. Bednarz, *Humor in the Gospels. A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863-2014*, London, 2015.

⁴⁴ Cfr. C. Exum, *Tragedy and Comedy in the Bible, Special Issue*, «Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism», 32, 1985; C. Hyers, *The Comic Vision and the Christian Faith. A Celebration of Life and Laughter*, Eugene, Oregon, 1981; J.W. Whedbee, *The Bible and the Comic Vision*, Cambridge, 1998.

⁴⁵ Y.T. Radday – A. Brenner, *Between Intentionality and reception: Acknowledgement and application (a preview)*, in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* cit., pp. 13-19.

più eruditi ed esperti di esegesi biblica – ai rischi di forzature interpretative dovute allo scarto temporale, linguistico e socioculturale tra comunità di parlanti profondamente diverse.

Rimane la questione cruciale: come e secondo quali criteri è possibile stabilire l'intenzione umoristica dei testi biblici e decidere che una risposta divertita sia appropriata al testo biblico esaminato o, al contrario, infondata? Questa domanda è particolarmente significativa sia per l'importanza attribuita alla Bibbia come testo sacro per diverse comunità di credenti sia per la difficoltà nello stabilire l'intenzione umoristica di testi affidati alla trasmissione orale e scritti in epoche remote da autori anonimi. La risposta che offre Yehuda T. Radday è chiara e consiste in tre criteri che permettono di stabilire l'attendibilità di una determinata interpretazione: la conoscenza che l'interprete ha della lingua originale; il contesto di riferimento immediato ed esteso; lo stile e scopo complessivo del testo esaminato⁴⁶.

Può essere utile applicare questi criteri alla *querelle* tra Hershey H. Friedman e John Morreall, riguardo alla presenza o assenza di umorismo nella Bibbia⁴⁷. La tesi di Friedman che l'Antico Testamento sia interamente permeato da una comicità sottile, spesso basata sul sarcasmo, viene criticata da Morreall, che contesta molti esempi di comicità analizzati nell'articolo, in particolare negando la comicità sia delle risposte sarcastiche, sia delle macabre disavventure che capitano a coloro che si ribellano a Dio.

Friedman ribatte elencando quattro fattori che possono influenzare la percezione dell'umorismo nella Bibbia: 1. l'uso del testo originale o di una traduzione che ne conservi lo stile e la retorica; 2. le aspettative del lettore e interprete; 3. la conoscenza dell'intera Bibbia; 4. la disponibilità a cogliere elementi comici anche nell'umorismo macabro, ad esempio, nelle sventure e punizioni esemplari che gli stolti e malvagi attirano su di sé con la loro condotta⁴⁸. Gli esempi e le argomentazioni negli articoli di Friedman e nell'articolo di Morreall portano a conclusioni opposte: per Friedman, la comicità colma di sarcasmo e ironia avvicina Dio alle sue creature mostrandolo in una luce profondamente umana; per Morreall, la Bibbia è, al contrario, priva di comicità.

⁴⁶ Radday, *On missing the humour in the Bible* cit.

⁴⁷ H.H. Friedman, *Humor in the Hebrew Bible*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 13, 3, 2000, pp. 257-285; J. Morreall, *Sarcasm, irony, wordplay, and humor in the Hebrew Bible: A response to Hershey Friedman*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 14, 3, 2001, pp. 293-301.

⁴⁸ H.H. Friedman, *Is there humor in the Hebrew Bible? A rejoinder*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 15, 2, 2002, pp. 215-222.

Questo scambio di idee tra due autorevoli studiosi dimostra: a) quanto sia problematico e controverso lo studio della Bibbia in relazione agli aspetti comici e umoristici e b) come sia importante definire questo territorio largamente inesplorato usando criteri che integrino i fattori soggettivi legati alla ricezione con elementi oggettivi legati alla codificazione testuale e al contesto storico-culturale. Ad esempio, i criteri di Friedman sono simili a quelli indicati da Radday, con alcune differenze: il primo criterio viene esteso da Friedman anche alla lettura della Bibbia tramite una traduzione sensibile a catturare la retorica dell'originale⁴⁹, mentre gli altri due criteri corrispondono alla conoscenza approfondita e integrale della Bibbia. Le aspettative del lettore e la sua disposizione ad accogliere sarcasmo e umorismo macabro come esempi di comicità riguardano la ricezione, e rappresentano un ulteriore e valido criterio in aggiunta ai tre indicati da Yehuda T. Radday.

Il cristianesimo moderno ha mostrato un interesse verso le sottili interazioni tra umorismo e pratiche religiose rispetto al passato (si vedano anche gli interventi di Gaetano Di Palma e Alessandro Gargiulo in questo volume). Non solo l'esegesi biblica ha messo in evidenza giochi di parole e figure retoriche che inducono al sorriso, ma ha anche iniziato a rivolgersi a un più vasto pubblico, che include persone prive delle conoscenze specifiche della lingua e cultura ebraica, e greca neo-testamentaria, al quale offre la cosiddetta teologia ridente, *theology of laughter*. Partendo dalla concezione che la Bibbia sia un racconto di avvenimenti umani in determinate epoche storiche e di come questo racconto si intersechi con il divino, una parte della teologia contemporanea interpreta gli equivoci e i disastri in modo benevolo e divertito come un'opportunità per le creature umane di acquisire consapevolezza delle proprie debolezze e rallegrarsi per l'azione risolutiva di Dio, che riscatta i fallimenti del mondo⁵⁰.

⁴⁹ L'importanza di una traduzione esperta e sensibile che sappia riprodurre lo spirito e la lettera del testo originale rimane, indubbiamente, uno degli elementi fondanti della lettura biblica, come segnalato da diversi studiosi, tra cui: E. Nida, *The Sociolinguistics of Translating Canonical Religious Texts*, «Traduction, terminologie, redaction», 7, 1, 1994, pp. 191-217, e R. Alter, *The Art of Bible Translation*, Princeton, 2019.

⁵⁰ Si consultino i seguenti testi: G.A. Arbuckle, *Laughing with God. Humor, Culture and Transformation*, Collegeville, Minnesota, 2008; H.R. Macy, *Discovering Humor in the Bible. An Explorer's Guide*, Eugene, Oregon, 2016; B. Edgar, *Laughter and the Grace of God: Restoring Laughter to its Central Role in Christian Faith and Theology*, Cambridge, 2019.

5. Un esempio di analisi

Per esemplificare l'evoluzione degli studi sull'umorismo biblico, esaminerò un noto passo della Bibbia attraverso gli strumenti di analisi che sono stati presentati nei paragrafi precedenti e alla luce della teoria generale dell'umorismo verbale (*General Theory of Verbal Humour*) elaborata da Victor Raskin e Salvatore Attardo⁵¹.

Come è noto, l'espressione 'torre di Babele', o semplicemente, 'Babele' indica una moltitudine di lingue parlate e si riferisce una situazione di incomunicabilità, in cui ogni individuo parla una lingua diversa rispetto agli altri e non riesce né a capire né a farsi capire. Sebbene tragga le sue origini dalla Bibbia e da un particolare avvenimento raccontato nella Genesi, ha perso la sua connotazione religiosa e viene utilizzata nei contesti più diversi, come tante altre espressioni bibliche diventate proverbiali e adottate nel linguaggio comune. Ecco il racconto: «Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: "Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco". Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: "Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra". Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: "Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro". Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra» (Genesi 11, 9-11).

Questo racconto, come molti racconti biblici, è semplice e breve: uomini che viaggiano arrivano in un posto e inventano una nuova tecnica di costruzione, il mattone. Decidono, allora, di costruire una torre alta fino al cielo e il Signore, che li osserva, lo impedisce «confondendo la loro lingua»; così, cessano di costruire la città e vengono dispersi su tutta la terra. Si possono notare alcuni dettagli mancanti: non viene specificato il motivo per cui gli uomini

⁵¹ S. Attardo – V. Raskin, *Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model*, «HUMOR: International Journal of Humor Research», 4, 3–4, 1991, pp. 293–347.

si spostano dall'Oriente; non viene indicato il loro nome sebbene sia proprio il loro nome che vogliono rendere immortale. Diversi studiosi hanno fornito un contesto più preciso e hanno ricostruito la storia degli uomini che fondano la città di Babele, popolo guidato da Nimrod, un potente guerriero che stabilisce un regno per sé e per i suoi a Babilonia (anche chiamata Babel), Uruk e Akkad⁵²; la loro potente tecnologia del mattone e del bitume li può rendere ancora più forti e avidi di compiere nuove grandi imprese; dal momento che nei tempi antichi le grandi imprese si traducono in vittorie militari e conquiste di altre terre, si comprende bene che i popoli vicini possano sentirsi minacciati e il Signore ritenga opportuno fermare il loro progetto.

Questa semplice storia sospesa nel tempo è stata interpretata come il racconto di un atto di superbia umana che ha ricevuto una punizione esemplare: gli uomini, grazie al loro ingegno e al mattone che hanno appena inventato, si propongono di costruire una torre così alta da raggiungere il cielo; il Signore non solo impedisce l'attuazione del loro progetto ma, imbrogliando le loro lingue, erode il senso di coesione di un popolo che parla (e pensa) allo stesso modo e li disperde per il mondo. Accanto a questa interpretazione comunemente adottata dalla chiesa, altre interpretazioni sottolineano altri aspetti diversi e suggestivi: ad esempio, la clemenza del Signore che, invece di distruggere la società umana per la sua arroganza, si limita a rendere il loro comune progetto irrealizzabile per la mancanza di una lingua comune; la contrapposizione parodistica tra la distopica Torre di Babele e la scala verso il cielo nella visione di Giacobbe (Genesi 28, 10-18). Osserva Northrop Frye: «The demonic tower signifies the aspect of history known as imperialism, the human effort to unite human resources by force that organizes larger and larger social units, and eventually exalts some king into a world ruler, a parody representative of God»⁵³.

La storia si apre con un'immagine di unione (una sola lingua e le stesse parole) e si conclude con l'immagine opposta, una confusione di lingue e una dispersione di uomini. Il contrasto tra l'inizio e la fine della storia, le mire am-

⁵² Cfr. B.B. Beitzel (ed.), *Biblica. The Bible Atlas: A Social and Historical Journey Through the Lands of the Bible*, New York, 2007; R. Bell, *What Is the Bible? How an Ancient Library of Poems, Letters, and Stories Can Transform the Way You Think and Feel About Everything*, San Francisco, 2017; J.P. Isbouts, *Atlas of the Bible. Exploring the Holy Lands*, Washington, 2018.

⁵³ N. Frye, *Words With Power: Being a Second Study of The Bible and Literature*, San Diego, 1990: «La torre demoniaca significa l'aspetto della storia conosciuto come imperialismo, lo sforzo umano di unire le risorse umane con la forza, organizzando unità sociali sempre più grandi e, infine, celebrando un qualunque re come sovrano del mondo intero, un'imitazione parodica di Dio».

biziose ed espansionistiche degli uomini e la loro umiliazione pubblica, può essere considerata divertente per una serie di motivi: prima di tutto, l'incongruenza nella sequenza narrativa che culmina nel capovolgimento delle aspettative iniziali; in secondo luogo, il senso di superiorità che proviamo rispetto agli uomini ambiziosi e alla loro disavventura; infine, il sollievo per l'esito, in definitiva, innocuo del giudizio divino, che non ha comportato nessuno spargimento di sangue ma un semplice movimento di confusione e dispersione. In particolare, al movimento ascensionale della torre che gli uomini vogliono elevare fino al cielo corrisponde una nuova traiettoria che si articola sul piano orizzontale e che ridimensiona le ambizioni umane indirizzandole verso altre terre, non più verso il cielo.

Appare chiaro che la drammaticità della storia si accompagna a un nucleo comico: la minaccia di un popolo tecnologicamente avanzato e in grado di costruire una torre alta fino al cielo viene stemperata dall'intervento del Signore; invece di una punizione esemplare e letale come il diluvio (verificatosi nel capitolo precedente, Genesi, 10), Dio capovolge il progetto degli uomini di farsi un nome che li consacri forti e potenti e confonde tutte le loro parole. Come viene suggerito da Anidja⁵⁴, questa sequenza di eventi potrebbe essere interpretata come una burla divina; tuttavia, in linea con schemi mentali consolidati e la diffusa concezione religiosa di un dio guardiano dell'ordine e delle distanze gerarchiche tra terra e cielo, è stata interpretata come la storia di un castigo divino.

Nei generi caratterizzati da un intento umoristico – dalla commedia alla satira, dalla barzelletta agli spettacoli comici – gli elementi linguistici e discorsivi che innescano la reazione divertita del pubblico possono essere diversi: figure retoriche; battute fulminanti; forme di incoerenza testuali; un vocabolario eccessivamente sofisticato o, al contrario, troppo umile per l'argomento trattato e così via. Secondo la Teoria generale dell'umorismo verbale⁵⁵, si possono identificare sei risorse conoscitive che permettono di identificare l'umorismo e studiarlo a fondo: il linguaggio (che include ambiguità, polisemia insieme ad altri aspetti), la strategia narrativa (ad esempio, una conversazione, una storia, filastrocca o un indovinello come cornice dell'evento comico), il bersaglio (chi o cosa viene preso di mira), la situazione (ossia il contesto e la rappresentazione mentale dell'evento umoristico), il meccanismo logico sul

⁵⁴ G. Anidja, *The Religion of Translation*, in *The Routledge Handbook of Translation and Religion*, edited by H. Israel, London, 2022, pp. 81-99.

⁵⁵ Attardo, *The Linguistics of Humor* cit.

quale si basa la comicità (che coincide con la spiegazione degli aspetti umoristici identificati nel testo), e due copioni in opposizione, ossia rappresentazioni stereotipiche e antitetiche di una determinata azione, ad esempio l'elemosina come pratica devota e gesto caritatevole oppure come ostentazione della propria ricchezza ed espressione di vanità, come spesso evidenziato dai Vangeli.

Nel breve racconto biblico, gli indizi del discorso umoristico consistono nel parallelismo di alcune parole e frasi antitetiche:

1. «Facciamoci un nome» in opposizione a «confondiamo la loro lingua»: la prima frase si riferisce al peso della reputazione nel tempo e a come il valore di un individuo e di un popolo venga trasmesso tramite le parole tramandate di generazione in generazione a sfidare gli esigui confini temporali della breve esistenza umana; la seconda frase, «confondiamo la loro lingua», enunciata da Dio, si riferisce alla capacità divina di controllare e confondere il potere umano legato alla parola.
2. L'intento degli uomini di «Non disperderci per tutta la terra» viene rovesciato nelle parole e nell'azione di Dio: «Il Signore li disperse di là su tutta la terra». È interessante notare che la parola degli uomini riflette la considerazione altrui (il 'nome') e ha una funzione relazionale, mentre la parola di Dio agisce e porta a risultati concreti e visibili. Nel momento in cui il Signore dice: «Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro», si manifestano dei cambiamenti: «il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra». Non solo gli uomini non riescono più a farsi un nome (in effetti, già dall'inizio della storia non vengono nominati), ma le loro parole vengono confuse e perdono i loro significati.

Applicando la teoria generale dell'umorismo verbale al racconto biblico, si possono identificare altre interessanti risorse conoscitive. La strategia narrativa è quella del racconto eziologico, che spiega il motivo per cui Babele è stata chiamata in questo modo con riferimento all'ebraico 'balal' che significa confusione: il racconto delle origini del nome Babele presenta un retroscena ironico visto che gli uomini che volevano farsi un nome non vengono per niente nominati mentre la città dove ha inizio la loro dispersione è ricordata nei secoli. Il bersaglio è il gruppo di uomini costruttori per la loro ambizione di realizzare una torre che arrivi fino al cielo, ambizione che suggerisce copioni contraddittori: il desiderio umano di elevarsi spiritualmente e il desiderio altrettanto umano di controllare la terra e il cielo, sfidando il potere divino. Il meccanismo logico che innesca la situazione comica è la confusione di lingue che determina anche una confusione di idee e obiettivi: gli uomini, non com-

prendendo più la lingua gli uni degli altri, smettono di costruire la torre e si disperdono per tutta la terra.

Il capovolgimento delle aspettative dell'anti-eroe è uno dei *topoi* ricorrenti della letteratura comica e le commedie abbondano di tipi sciocchi, violenti e vanitosi i cui sogni di gloria miseramente falliti alimentano il riso degli spettatori. Questo episodio biblico usa lo stesso meccanismo umoristico della commedia degli equivoci, ovvero il pubblico ludibrio degli stolti. Tuttavia, la sua collocazione nelle Sacre Scritture e la sua interpretazione classica come atto di punizione divina ha inibito una lettura lieve, sensibile agli aspetti comici ma anche al grande potenziale di quello che a una prima lettura appare un disastro. In realtà, l'improvvisa moltitudine delle lingue, che rende necessaria la traduzione e mediazione tra più lingue, può essere considerata positivamente come una tappa significativa del percorso evolutivo umano, da cui traggono origine il multilinguismo e il multiculturalismo: modi diversi di codificare il pensiero e le emozioni, di rappresentare verbalmente l'esperienza e la conoscenza, di interagire con gli altri, e di stabilire il proprio controllo sul mondo.

6. *Riflessioni conclusive*

Questo contributo ha tracciato lo sviluppo dello studio dell'umorismo nella Bibbia all'interno della macro-area degli studi sull'umorismo, e ha messo in evidenza i seguenti elementi:

- a) l'atteggiamento deferente nei confronti della Bibbia ha per molti secoli impedito di esplorarne gli aspetti umoristici;
- b) l'interesse in quest'ambito manifestato alla fine dell'XIX secolo attesta un cambiamento di sensibilità religiosa, con un'enfasi sul dialogo tra umano e divino e sugli aspetti umoristici che possono avvicinare Dio alle sue creature (teologia ridente);
- c) la tensione tra la produzione e la ricezione dell'evento umoristico aggiunge ulteriore complessità all'analisi della Bibbia in chiave umoristica, sia perché l'intenzione umoristica degli autori non può essere accertata sia perché la risposta dei lettori dipende da molte variabili soggettive e contingenti;
- d) le principali teorie dell'umorismo – superiorità, sollievo e incongruenza – esplorano aspetti legati alle sfere affettiva, emotiva e cognitiva e possono essere adattate a un quadro di riferimento religioso, come nell'esempio della Torre di Babele;
- e) il metodo di analisi più utilizzato è quello della critica letteraria secondo

alcune varianti: stabilendo dei paralleli tra situazioni narrative nella Bibbia e in altre opere letterarie; identificando gli aspetti comici accanto a quelli tragici nelle storie bibliche; analizzando forme di ironia, sarcasmo e umorismo macabro in alcuni episodi biblici; analizzando l'ampia gamma di generi letterari e figure retoriche usate nella Bibbia;

- f) la teoria generale dell'umorismo verbale di Raskin e Attardo presenta il vantaggio di esaminare dati linguistici oggettivi sui quali fondare un'interpretazione testuale possibilmente svincolata dalla soggettività cognitiva ed emozionale che emerge nelle principali teorie (superiorità, sollievo, incongruenza).

Grazie alla stratificazione millenaria di riflessioni e interpretazioni, la Bibbia resta un testo aperto e continuamente autorigenerato tanto nel rapporto con il passato – manoscritti e reperti archeologici – quanto nel rapporto con la società contemporanea rappresentata dalle tante lingue (e culture) di destinazione. Come sottolinea Robin Bell⁵⁶, paragonando la Scrittura a una gemma dalle molteplici sfaccettature, ogni interpretazione, per quanto consolidata, non esaurisce tutte le potenzialità di significato del testo, che viene continuamente rimesso in gioco da nuove prospettive, metodi di analisi e traduzioni. Un semplice passo può avere tanti significati diversi, come dimostrano le interpretazioni divergenti e sovrapponibili di passi delle Sacre Scritture e la copiosa e inesauribile letteratura biblica⁵⁷. È importante che tale ricchezza di significati venga esplorata e valorizzata, ovunque ci porti, anche negli adattamenti moderni e nelle interpretazioni umoristiche che sfidano la concezione antiquata di un Dio severo guardiano dell'ordine costituito, capace di giudicare e castigare ma incapace di cogliere gli aspetti ridicoli, patetici ed esilaranti delle nostre disavventure umane.⁵⁸

⁵⁶ Bell, *What is the Bible* cit., p. 79.

⁵⁷ Un esempio affascinante è costituito dalla raccolta di saggi curata da Lawrence Kushner che, ognuno in modo diverso, interpretano il passo biblico «Surely GOD was in this place and I, I did not know» (Genesi 28: 11): L. Kushner, *God Was in This Place and I, I Did Not Know: Finding Self, Spirituality and Ultimate Meaning*, Woodstock, 1993.

⁵⁸ Le riflessioni di un cristiano agnostico sulla piattaforma Reddit appaiono rivelatrici delle contraddittorie rappresentazioni di Dio che circolano comunemente: «Da quello che ho visto e da quello che mi è stato raccontato, il Dio cristiano mi spaventa. Mi è stato detto che è amore incondizionato, ma a me è sempre sembrato condizionato. Devi donare tutto il tuo amore o la tua fede ad un essere sconosciuto, altrimenti vieni condannato alla dannazione e alla punizione eterne. Mi sembra malevolo. Ho sentito dire che l'inferno è semplicemente la 'separazione' da Dio. Dio è tollerante nei confronti del libero arbitrio degli esseri umani che non credono. Ma come può essere tollerante se l'alternativa è così terrificante? Quindi quello che vorrei chiedere è: nei testi religiosi o nelle scritture, Dio (o Gesù) ha il senso dell'umorismo? Ridono? O hanno fatto ridere gli altri? Mi spaventerebbe trovarmi nel regno di un dio privo di umorismo.» https://www.reddit.com/r/AskAChristian/comments/1njmzk2/does_god_have_a_sense_of_humor/ (ultimo accesso 9 marzo 2026).