

Słowa kluczowe: komunikacja, kerygma, Słowo Boże, przypowieści, ironia Jana, św. Paweł, Babel

Keywords: communication, kerygma, Word of God, parables, Johannine irony, St. Paul, Babel

Stefano Zamboni

ALPHONSIAN ACADEMY, ROME, ITALY

ORCID: 0000-0002-3572-4645

ELEMENTI PER UN APPROCCIO BIBLICO-TEOLOGICO AL TEMA DELLA COMUNICAZIONE

Trattare in modo esaustivo della visione biblica e teologica della comunicazione è un'impresa improba, dal momento che, in un certo senso, tutta la Scrittura e tutta l'opera teologica sono evento di comunicazione. In questo contributo, pertanto, scelgo alcuni elementi fondamentali, cercando di ricavarli da alcuni passi biblici particolarmente significativi a questo riguardo. Dapprima cercherò di mettere in luce alcuni tratti essenziali della Parola di Dio (§ 1), per poi mostrare in che senso Cristo, Parola incarnata di Dio, si riveli come «perfetto comunicatore» (§ 2). Il terzo passaggio considera rispettivamente la difficoltà della comunicazione fra gli uomini e quella connessa all'annuncio del *kerygma* evangelico (§ 3). Infine, proporrò qualche breve riflessione conclusiva (§ 4).

1. DIO PARLA: LE DIMENSIONI FONDAMENTALI DELLA PAROLA DIVINA

Fin dall'inizio della Bibbia, Dio parla. La parola è lo strumento del comunicarsi di Dio in senso forte, poiché è una parola (*dabar*) mediante cui Dio crea (*bara*): «egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto» (Sal 33,9). Il parlare

di Dio è creativo in senso forte, assoluto: istituisce una realtà altra da sé. È quanto emerge dal primo racconto della creazione che apre il libro della Genesi (Gen 1,1-2,4a): mediante il suo *fiat* Dio realizza quanto dice. L'analisi attenta di questo racconto, scritto durante o alla fine dell'esilio babilonese e risalente alla cosiddetta tradizione sacerdotale, mostra come la parola di Dio dia ordine al caos mediante un processo di separazione: separando Dio crea (cf. Beauchamp, 2005). La parola, dunque, proprio perché consente una distinzione, proprio perché affermando una cosa la separa da ciò che nega (*omnis determinatio est negatio*), de-finisce la realtà e la istituisce. La distinzione è al servizio della creazione. Non solo: la parola che distingue e, distinguendo crea, è anche una parola che ritorna su se stessa, su quanto ha operato. L'espressione che accompagna la parola creatrice di Dio – «e Dio vide che era buono/bello» – manifesta il compiacimento per quanto la distinzione, l'ordine strutturato del cosmo esprime. In tal senso la parola di Dio è anche sempre approvazione alla creazione, è il sì pronunciato a un mondo altro da sé, e dotato di un'intima e armonica strutturazione¹.

Proprio perché Dio ha di fronte a sé una creazione altra, all'interno della quale l'uomo emerge quale *imago Dei*, partner capace di libertà e di risposta libera a lui, Dio si può rivolgere all'uomo mediante una parola (*logos*) che si fa dialogo (*dia-logos*). È in fondo ciò che esprime la struttura dell'«alleanza» che dice l'incontro fra due libertà. La libertà infinita di Dio si rivolge alla libertà finita dell'uomo, da lui stesso istituita, e corre tutto il rischio di una libertà consistente, che può volgersi drammaticamente contro Dio². Drama radicale, poiché Dio non è solo colui che fonda la libertà dell'uomo, ma la libera (si pensi al racconto dell'Esodo) perché essa si possa esercitare veramente. L'alleanza ha forma di parola: Dio si rivolge all'uomo o meglio al suo popolo e de-finisce, analogamente al processo creativo illustrato sopra, le condizioni della libertà, ciò che è nell'ordine della creazione e della vita e ciò che le è contrario. Si pensi, in tal senso, alle «dieci parole» (*dekalogos*) che, pronunciate da Dio, devono essere assunte, in risposta, dalla libertà dell'uomo.

Il fatto che Dio si rivolga all'uomo, alla sua libertà, implica che egli possa rendersi comprensibile, parli attraverso parole autenticamente umane. Lo esprimeva in maniera molto limpida Giovanni Paolo II (1979) in un suo discorso:

la stessa Parola divina dappprincipio si è fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture che, da a Abramo al Veggente dell'Apocalisse, hanno offerto al mistero adorabile dell'amore

1 Su tutto questo cf. anche il mio: Zamboni (2020b, 30-34).

2 Su questo mi permetto di rimandare a Zamboni (2020a, 485-490).

salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle generazioni successive, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche.

Il Papa esprime qui quanto aveva già ricordato la Costituzione conciliare *Dei Verbum* a proposito della «ammirabile condiscendenza (*condescensio*)» di Dio, citando a sostegno una mirabile espressione di Giovanni Crisostomo che parla dell'adattarsi (*attemperatio*) di Dio nel suo parlare all'uomo. Per concludere poi in questi termini: «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (Concilio, 1965, 13)³. Giovanni Crisostomo parla qui di *synkatábasis*, ovvero del movimento solidale (*syn*) di discesa, di abbassamento (*katábasis*) verso la condizione umana, inevitabilmente limitata.

Vi è infine un'altra dimensione essenziale del comunicare divino quale emerge della Scrittura. Il comunicare divino, abbiamo ricordato, è creativo in senso radicale; è in relazione a una libertà altra, assolutamente reale; è necessariamente condiscendente e solidale. Il comunicare di Dio è anche, e qui tocchiamo il vertice della rivelazione biblica, comunicarsi, è comunicazione di se stesso all'uomo e alla creazione. È stato Karl Rahner, come noto, ad esprimere con estrema forza il concetto di «autocomunicazione» di Dio. Egli intende il termine «in un senso strettamente ontologico», il che significa che «ciò che viene comunicato o partecipato è realmente Dio nel suo essere» (Rahner, 1990, 163). Questa autocomunicazione significa che «Dio può comunicarsi in se stesso al non divino, senza cessare di essere la realtà infinita e il mistero assoluto e senza che l'uomo cessi di essere l'esistente finito, distinto da Dio» (Rahner, 1990, 166). Si sottolinea così la capacità di Dio di donarsi, di manifestarsi, di comunicarsi all'altro senza che per questo l'altro sia fagocitato nell'essere di Dio e, insieme, il fatto che Dio, pur comunicandosi, rimane sempre un mistero, un mistero assoluto che trascende l'uomo. Il vertice assoluto dell'autocomunicazione di Dio, del suo effettivo dar-si, è nell'incarnazione, nell'evento cioè in cui Dio, nel Logos, assume in sé la *sarx* dell'uomo (Gv 1,14). Ecco perché l'incar-

3 «Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza (*condescensio*) della eterna Sapienza, "affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare (*et quanta sermonis attemperazione usus sit*) (cf. S. Giovanni Crisostomo, *In Gen. 3,8* (om. 17,1): PG 53,134)". Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (Concilio, 1965, 13).

nazione appare come il fondamento radicale della comunicazione⁴. L'incarnazione è fondamento del comunicare non nel senso debole dell'informare, del *notum facere*, ma nel senso forte del *com-municare*, del *mit-teilen*: è radicale compartecipazione, solidarietà. Su questo senso forte, ontologico, si può radicare il senso di comunicazione inteso come «far sapere», «rendere noto».

2. CRISTO, IL «PERFETTO COMUNICATORE»

Il discorso sull'Incarnazione conduce a prendere in esame la figura di Cristo come emerge dal Nuovo Testamento. Nel documento *Communio et Progressio* del 1971 Cristo è definito come «perfetto comunicatore»⁵. Non vi è dubbio che nei Vangeli emerga la grande efficacia della comunicazione di Gesù, che «insegnava come uno che ha autorità» (Mt 7,29), a tal punto che le guardie inviate per arrestarlo sono costrette a riconoscere: «Mai un uomo ha parlato così!» (Gv 7,46). Si tratta di un'autorità che viene da altrove, non da sé. Se egli può affermare di essere la Verità (cf. Gv 14,6) è perché ciò che dice, quello che comunica, non lo dice da sé stesso, ma a partire dal Padre che opera in lui e attraverso di lui (cf. Gv 14,10). Un'indicazione preziosa: l'autorità autentica, anche nel contesto della comunicazione, non è mai semplicemente autoreferenziale, essa si fonda su qualcosa che ci precede, anche se poi questo va certo assunto e fatto proprio. Torniamo alla parola autorevole di Gesù. La sua autorità è riconosciuta, ma per supremo e drammatico paradosso la sua parola non è accolta, è rigettata. Supremo paradosso: il *Logos* viene fra i suoi eppure i suoi non lo accolgono (cf. Gv 1,11). Da qui scaturisce una dialettica fra autorità e rifiuto, fra verità e incredulità che percorre il tessuto narrativo dei Vangeli e si rivela, tra gli altri, in due modelli comunicativi attestati rispettivamente dai Sinottici (le parabole) e dal Quarto Vangelo (il fraintendimento e l'ironia). Essi ci consentono di verificare in che senso valga la definizione, di primo acchito un po' astratta, di Cristo come comunicatore perfetto.

4 Su questo aspetto, cf. Douyére (2013, 31-56). L'articolo è reperibile *online*: <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331>. Dello stesso autore si leggerà con profitto un altro testo che offre uno sguardo panoramico sul rapporto fra cristianesimo e comunicazione: Douyére (2017, 25-46).

5 Cf. Pontificia Commissione (1971, 11): «Durante l'esistenza terrena Cristo si è rivelato il perfetto Comunicatore. Per mezzo della Sua incarnazione, Egli prese la somiglianza di coloro che avrebbero ricevuto il Suo messaggio, espresso dalle Sue parole e da tutta l'impostazione della Sua vita. Egli parlava pienamente inserito nelle reali condizioni del Suo popolo, proclamando a tutti indistintamente l'annuncio divino di salvezza con forza e con perseveranza e adattandosi al loro modo di parlare e alla loro mentalità». Cf. Häring (1989, 190-192).

2.1. Le parabole, «frontiera dell'Evangelo»

Un grande esegeta e vescovo italiano, Vittorio Fusco, ha dedicato studi particolarmente acuti al tema delle parabole⁶, inserendosi nel filone interpretativo inaugurato da Adolf Jülicher che si concentra sul meccanismo argomentativo della parabola, la quale dev'essere vista nel suo complesso e nella sua logica interna per poter cogliere quel messaggio centrale che deve poi essere trasferito nella vita reale. In tal senso la parabola va ben distinta dall'allegoria⁷. Rifacendosi all'episodio di Davide che viene ripreso dal profeta Natan dopo il suo peccato di adulterio (con Betsabea) e di omicidio (di Uria), mediante la parabola dell'uomo ricco che prende l'unica pecora dal gregge del povero per accontentare un ospite (cf. 2Sam 12,1-4), Fusco definisce così la parabola:

è un racconto fittizio utilizzato in funzione di una strategia dialogico-argomentativa che opera in due momenti: dapprima sollecitando, in base alla logica interna del racconto, una certa valutazione (*“Quell'uomo è degno di morte!”*) e trasferendola poi, in forza di un'analogia di struttura, alla realtà intesa dal parabolista (*“Sei tu quell'uomo!”*) (Fusco, 1988, 1085).

A partire da qui si vede come la parabola non sia un semplice raccontino edificante, un apologo di verità universali, ma sia anzitutto un racconto con una logica interna che conduce l'ascoltatore (o il lettore) a una certa conclusione e non a un'altra. Il racconto, con la sua conclusione, dev'essere applicabile alla vita reale: dev'essere cioè possibile operare il trasferimento, anche se non deve essere immediato per non perdere l'effetto sorpresa, per non poter essere scoperto prima del tempo. L'ottimo sarebbe che l'ascoltatore o il lettore non sospetti minimamente all'inizio dove il narratore lo vuole condurre.

Tale procedimento narrativo è assunto da Gesù per parlare del Regno di Dio, per comunicarne la realtà trascendente. Per questo, il linguaggio parabolico è, a detta di Bruno Maggioni, caratterizzato da tre proprietà: è *inadeguato*, perché assunto dal linguaggio quotidiano, chiamato a rappresentare realtà invisibili e trascendenti come quella del regno di Dio; è *aperto*, capace di alludere al regno, di additarlo; è linguaggio *che costringe a pensare*, poiché va oltre l'ovvio, inquieta (cf. Maggioni, 2003, 8).

6 Mi avvalgo qui di Fusco (1988, 1081-1097).

7 Fusco riporta come esempio il commento di Sant'Ambrogio alla parabola del figliol prodigo nel quale emerge il tentativo di comprendere il significato di ogni particolare: la veste nuova rappresenta la grazia di Cristo, l'anello l'autenticità della fede, il vitello grasso Cristo stesso che nell'eucaristia si fa nostro cibo (cf. Fusco, 1988, 1083).

Per questo le parabole sono ambivalenti: rivelano, ma al contempo occultano. Non a caso, quando Gesù racconta la parabola del seminatore, aggiunge un'e-nigmatica affermazione che risale al profeta Isaia: «Ed egli diceva loro: "A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole, affinché guardino, sì, ma non vedano, ascoltino, sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato"» (Mc 4,11-12). Tale formula sembra legare il discorso sulle parabole alla finalità di non comprensione o di non comunicazione operata da Gesù. In realtà si tratta di una formula che non rimanda intenzionalmente a una finalità: Gesù non racconta parabole per impedire la conversione. Quella frase finale in realtà esprime semplicemente una constatazione: citando Is 6,9-10 l'evangelista vuol dire che è inevitabile, secondo la logica attestata dalla Scrittura, che vi sia opposizione al messaggio di Gesù, che non vi sia conversione ma incomprendimento. Questo perché, come osservano giustamente Donahue e Harrington «il mistero del regno che nel Vangelo di Marco provoca la cecità e la sordità è il paradosso della volontà di Dio manifestata nella croce di Gesù» (Donahue, Harrington, 2006, 131).

Dunque perché Gesù parla in parabole? Da un lato certamente per comunicare, ovvero per esprimere la trascendenza di Dio con parole umane. Qui si rivela in linea con la grande tradizione della parola di Dio che vuole suscitare la comprensibilità nell'ascoltatore. In secondo luogo perché vuole coinvolgere l'ascoltatore nella verità: la verità non è semplicemente comunicata da Gesù all'ascoltatore; essa riveste un carattere relazionale, necessita cioè il coinvolgimento dell'ascoltatore o del lettore nella verità che ascolta. La verità testimoniata dalla Bibbia è sempre relazionale, a partire dalla sua radice trinitaria ovvero, in altri termini, si esprime sempre in un contesto di alleanza. In terzo luogo, proprio la citazione di Isaia ci dice che le parabole eccedono, si inseriscono in una logica di trascendenza, di spaesamento, di contrasto, di alternativa rispetto all'ovvio. Proprio perché interpellano la libertà dell'uomo, le parabole si pongono – e qui torniamo alla proposta di Fusco – come «frontiera del Vangelo», come discorso universale e al tempo stesso proposta di una logica alternativa rispetto a una visione semplicemente mondana:

Le parabole non sono dunque *né il centro* o l'essenza dell'evangelo – sia come unico linguaggio capace di mediare il regno (Fuchs), sia come semplice variante figurata di altri linguaggi non figurati (allegorismo antico) – *né all'opposto un corpo estraneo* in mezzo al materiale evangelico, isolabile e fruibile, prescindendo dall'evangelo, in letture "secolari" o "polivalenti". Piuttosto, esse vanno viste come la *frontiera* dell'evangelo: frontiera

mobilissima su cui l'evangelo, senza mai cessare di essere dono inaudito, messaggio che viene da Dio e *non dagli uomini*, si rivela però veramente rivolto *agli uomini*, capace di farsi carico dei loro interrogativi e di assumere tutto quanto ancora resta in loro di capacità di camminare verso la verità. Gesù certo non è riducibile a Socrate, ma non è neppure estraneo a Socrate, non è da meno di Socrate (Fusco, 1988, 1093-1094).

2.2. Per una comprensione autentica: fraintendimento e ironia giovannea

Se si legge con un po' di attenzione il vangelo di Giovanni, si rimane colpiti da quante volte i personaggi che incontrano Gesù lo fraintendono. Gesù cioè fa un'affermazione, normalmente ambigua, e l'interlocutore risponde fraintendendo, cioè comprendendo l'affermazione in un altro senso rispetto a quello inteso da Gesù oppure non comprendendo affatto.

Per fare un paio di esempi, il dialogo di Gesù con la Samaritana è centrato sul tema dell'acqua, ma mentre Gesù parla dell'acqua viva che lui dà – e che è simbolo dello spirito e della rivelazione divina – la donna di Samaria intende sempre l'acqua materiale che si attinge dal pozzo. Nel dialogo con Nicodemo Gesù parla della necessità di rinascere dall'alto, cioè dallo Spirito, e Nicodemo, uno dei maggiorenti di Israele, comprende che deve nascere un'altra volta: «Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?» (Gv 3,4). Gli esempi si potrebbero moltiplicare, tanto che potremmo dire che praticamente tutti gli interlocutori di Gesù cadono nel fraintendimento. È un modo per dire l'incredulità (che in Giovanni si concentra sulla figura teologica de «I Giudei» che esprimono l'incredulità più generale del mondo), in modo analogo a quanto detto sopra rispetto al messaggio delle parabole. Incredulità e durezza di cuore oppure semplicemente estraneità alla rivelazione. E dunque necessità di pervenire alla fede, alla luce che solo le parole di Gesù offrono (cf. Gv 8,12).

Il fraintendimento serve a svelare meglio la portata delle parole di Gesù, a favorire la decisione di aderire alla sua parola: in tal senso dev'essere superato. Esso mostra come di fronte alla parola di Gesù l'interlocutore sia sempre inadeguato e quindi debba sentirsi in «crisi», svelato nella sua menzogna – anche la categoria della crisi è decisiva: «e il giudizio (*krisis*) è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (Gv 3,19). Si tratta anche del passaggio, per riprendere la categoria di

Mc 4,11, dall'essere "di fuori" all'essere "di dentro", del passaggio da una comprensione superficiale, esterna di Gesù, a una comprensione interna, nel mistero⁸.

Analoga al fraintendimento è la cosiddetta *ironia giovannea* che secondo alcuni è addirittura la chiave di volta della rivelazione, il modo in cui si dà la rivelazione nel Quarto Vangelo. L'esempio tipico è il capitolo 9 di Giovanni, in cui si racconta non solo della guarigione operata da Gesù nei confronti di un cieco nato, ma viene messo in scena anche un lungo dialogo fra il cieco guarito e i farisei, nel quale il primo assume il ruolo dell'«ironista», mentre gli altri sono le vittime dell'ironia. Il dialogo tra i farisei e il cieco nato, anzi l'interrogatorio a cui quest'ultimo è sottoposto, culmina nella domanda ironica del cieco risanato che, all'ennesima richiesta di raccontare quello che gli è successo, conclude: «Ve l'ho già detto e non avete ascoltato; perché volete udirlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?» (9,27). Ironia della sorte (appunto!), si scopre che i veri ciechi sono i farisei:

 Gesù allora disse: «È per un giudizio che io sono venuto in questo mondo, perché coloro che non vedono, vedano e quelli che vedono, diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: «Noi vediamo», il vostro peccato rimane» (9,39-41).

Qui si vede come il vero ironista è Gesù stesso: è lui che svela in modo ironico la presuntuosa pretesa dei farisei e la capovolge: proprio perché pretendono di vedere, essi sono i veri ciechi. Non possono perciò giudicare il cieco nato perché lui ora ha riacquisito la vista, è nella luce, mentre essi rimangono nelle loro tenebre.

L'ironia di Gesù, secondo Valerio Mannucci, passa per mille sfumature – *moquerie charmante*, falso candore, freddo sarcasmo, ironia quasi insolente (cf. Mannucci, 1993, 74-75) – ed è finalizzata anzitutto a smascherare la pretesa intelligenza degli interlocutori, la presunzione di sapere, il pregiudizio verso le cose di Dio e degli uomini (cf. Mannucci, 1993, 74). Ma, al contrario di quella di Socrate l'ironia giovannea non ha semplicemente uno scopo negativo o demistificante. Cer-

8 Spesso questo passaggio avviene solo dopo, nella risurrezione. Si veda per esempio l'episodio della purificazione del tempio, con il fraintendimento della parola di Gesù che dice: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,19). I giudei rimangono al senso ovvio, letterale, della parola tempio, mentre Gesù intende il tempio del suo corpo: «ma egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,21-22). La comprensione avviene solo alla luce della risurrezione: il fraintendimento, dunque, per essere superato, ha bisogno di tempo, di un tempo "favorevole". Un tempo che offre nuova luce, e dunque anche di memoria, di custodia delle parole di Gesù.

to, anche questo. Ma c'è di più, c'è un intento positivo: coinvolgere il lettore – quindi anche noi oggi – e farlo passare a un livello superiore, più profondo, nell'intelligenza della parola di Gesù. E così introdurre il lettore nella cerchia di coloro che credendo in Gesù possano davvero comprendere (*crede ut intelligas*)⁹.

3. LA DIFFICILE COMUNICAZIONE: L'ALTERITÀ DELL'INTERLOCUTORE E L'ECCEDENZIA DEL *KERYGMA* EVANGELICO

Da quanto detto a proposito dello stile comunicativo di Gesù, sia nell'utilizzo del procedimento parabolico, sia nel fraintendimento e nell'ironia che costellano i suoi dialoghi, emerge chiaramente come la comunicazione risulti sempre difficile. Non è immediata; richiede anzi una distanza, necessita di un salto. La struttura comunicativa di Gesù, e così giungiamo a questo terzo punto, rivela, a ben vedere, caratteri che appartengono ad ogni comunicazione umana e, *a fortiori*, all'annuncio del messaggio evangelico. È di questi due aspetti che ora si deve trattare prendendo spunto rispettivamente dall'episodio veterotestamentario della torre di Babele (Gen 11,1-1) e dalla figura dell'apostolo Paolo, l'annunciatore per eccellenza del Vangelo.

3.1. *Da Babele a Pentecoste*

L'interpretazione tradizionale legge il testo di Gen 11,1-11 come una punizione di Dio a fronte del tentativo dell'umanità di costruire una torre che si innalza verso di lui. Gli uomini trasgrediscono i loro limiti, cercano di sfidare Dio e di farsi un nome, manifestando così una sorta di orgoglio prometeico. Ma Dio scende per vedere il progetto e decide di punire la tracotanza degli uomini, disperdendoli e confondendo le loro lingue. André Wénin tenta un'altra interpretazione a partire dal contesto in cui si trova il brano (cf. Wénin, 2008, 153-162). Infatti, poco prima nel libro della Genesi troviamo una lista delle nazioni e questa varietà è presentata come una benedizione (Gen 10,1-32). Perché allora inserire qui il racconto di Babele, il cui punto di partenza è l'unità del genere umano e il punto di arrivo una dispersione interpretata come effetto dell'intervento divino di punizione?

Ora, secondo Wénin, già nel versetto iniziale («tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole»: v. 1) si suggerisce non tanto l'unità delle lingue, quanto piuttosto l'uniformità, l'assenza di distinzione; impressione confermata dal v. 3 in

9 «Come il "fraintendimento" (...), anche l'ironia è progettata allo scopo di includere i lettori nel circolo degli "insiders", cioè dei credenti che possono comprendere "dal di dentro". Essa non ha lo scopo – come l'ironia di Socrate – di far emergere la verità che inchioda l'interlocutore nella sua ignoranza, bensì di esporre la verità e di includere l'interlocutore nel circolo di coloro che l'hanno riconosciuta e accolta» (cf. Mannucci, 1993, 80). Sull'ironia socratica imprescindibile è il rimando a Kierkegaard (2018).

cui si rappresentano gli uomini intenti a dirsi l'un l'altro la stessa cosa («venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco») in una ripetizione pappagallesca, a cui nessuno obietta. Insomma, «tutti sembrano inglobati in questo “noi” di stampo autistico» (Wénin, 2008, 156)¹⁰. Questi uomini, poi, cuociono mattoni: il testo suggerisce che essi compiono quest'azione ancor prima di avere un progetto. Si tratta perciò di un lavoro ripetitivo, da schiavi, come quello che faranno gli israeliti in terra d'Egitto. Un'altra sfumatura: usano mattoni e non pietre, come per evidenziare il carattere uniforme della costruzione, la sua “razionalità” geometrica. Questa attività sfocia poi in un progetto, quello di costruire una città con una torre «la cui cima tocchi il cielo» (v. 4). Costruire una città è un fatto non solo tecnico, ma presuppone un'idea politica; la torre non è solo un punto di riferimento visibile, ma è probabilmente un tempio, ha una dimensione religiosa. La torre ha la «cima» nei cieli: ma il termine si può leggere anche come «capo», nel senso che quella torre e quella città hanno bisogno di un capo politico, uno che dia compimento al progetto politico di questi uomini¹¹. L'invito «facciamoci un nome» (v. 4) alluderebbe così a una sottomissione volontaria a un capo, per paura di essere dispersi sulla faccia della terra. Sono gli uomini che vogliono farsi un nome: essi non lo ricevono, ma vogliono crearselo da sé, per la paura di venir dispersi e così perdere la propria identità. Il progetto di cui qui si parla è dunque il totalitarismo, che scaturisce, da un lato, dalla paura di un popolo e dalla sua diffidenza verso la alterità e, dall'altro, dall'abilità di un capo che sfrutta questa debolezza per farsi un nome e esercitare il potere.

A questo punto si pone l'intervento di Dio (11,5-9). Potremmo pensare che Dio “sacralizzi” il progetto degli uomini, insediandosi lui stesso alla sommità della torre. Invece il progetto totalitario è in radicale contraddizione con il piano di Dio che fin dalle prime pagine della Genesi, come si è visto sopra, è all'opera «nel distinguere, nel separare, in modo che possa costruirsi un'armonia ricca della diversità, grazie a dei legami di alleanza che rispettino le differenze» (Wénin, 2008, 159). Ecco perché Dio interviene a fermare questo processo di uniformità che altro non è se non un progetto di morte. Confondendo le lingue degli uomini, Dio nega il sogno di una uniformità autosufficiente e afferma come vitale l'alterità, la differenza. Da qui la conclusione di Wénin, che sottolinea un elemento decisivo per ogni comunicazione:

10 Secondo Silvano Petrosino Babele si può descrivere in questo modo: «tutti insieme, ma sempre e solo perché mossi da un'unica pulsione, da quell'“attività macchinale”, per dirla con Nietzsche, che spinge ciecamente verso un'unica città, una sola torre, un'unica lingua, all'insistente ricerca di un solo nome» (Petrosino, 2007, 25-33, qui 29).

11 Per Wénin si può pensare a Nimrod di cui si è fatto cenno in Gen 10,10.

Avvalorando la diversità, [Dio] accentua la difficoltà di qualsiasi comunicazione, in modo tale che nessuno creda di comunicare o di essere in comunione, se non ha innanzitutto accolto l'alterità dell'altro, se non ha accettato e attraversato le sue differenze, rispettandole (Wénin, 2008, 161)¹².

Tradizionalmente si ritiene che il superamento di Babele avvenga nell'evento della Pentecoste (At 2,1-13), tanto che il percorso di una corretta comunicazione si potrebbe definire come il passaggio «da Babele alla Pentecoste»¹³. Nella Pentecoste, infatti, il dono dello Spirito dato agli apostoli è quello di potersi esprimere in altre lingue, in modo che tutti possano comprenderli nella loro lingua nativa: non siamo in presenza di una lingua universale, neutra, ma della valorizzazione di ogni lingua nella sua peculiarità. Si tratta di un evento in cui non si annulla la differenza, ma si manifesta anzi un'unità che è compiuta rivelazione della differenza. Basti qui citare un passaggio particolarmente felice di un'omelia pronunciata dall'allora cardinale Ratzinger nel duomo di Speyer il 3 giugno 1990:

l'unità creata dallo Spirito Santo non ha assolutamente a che fare con l'egualitarismo, che era invece il modello di Babilonia: la cultura tecnica dell'unità. Mentre a Babilonia, secondo il racconto biblico, si voleva imporre a tutti una sola lingua, gli apostoli parlano in ogni lingua e l'unità dello Spirito risulta proprio dalla pluralità della comprensione (Ratzinger/Benedetto XVI, 2006, 61).

A partire dal sommario richiamo a questi due episodi biblici, appare come la comunicazione fra gli uomini sia sempre segnata da difficoltà, ma al tempo stesso sfidante. Appare faticosa, ma necessaria. E la fatica di superare le barriere linguistiche vale in un certo qual modo quale paradigma per ogni comunicazione che ci mette di fronte all'alterità dell'altro, al suo sfuggire alla nostra "presa". In tal senso la laboriosità che implica lo studio di una lingua straniera e la faticosa introduzione a una cultura diversa porta ad evidenza la dinamica di ogni comunicazione: se vuole essere autentica non può in un certo senso che essere faticosa, perché implica di tenere conto della diversità dell'altro, prevede tempi lunghi di studio, di comprensione, di ingresso progressivo nel mondo vitale dell'altro.

12 Nella stessa linea si esprime Priotto (2007, 11-19). Sull'episodio, si vedano anche Ska (2003), Mello (2004).

13 Cf. il *forum* organizzato dalla *Rivista di teologia morale* 46 (2014)182 dal titolo «Da Babele a Pentecoste. Per una teologia ed etica del dialogo nel mondo contemporaneo», con interventi di Accattoli (2014), Bartolomei (2014), Zucal (2014), Coccolini (2014), Lorenzetti (2014), Zamboni (2014).

Ci mette in guardia, pertanto, da una comunicazione facile, ovvia, dalla tentazione di una comunicazione senza mediazione. L'unità che la comunicazione auspicabilmente istituisce passa allora necessariamente per il riconoscimento dell'alterità e il rispetto della differenza.

3.2. Paolo e la «parola della croce»

Paolo rivela, anche nel suo stile, un'attenzione al rapporto fra la cultura pagana e la novità cristiana, fra l'inculturazione che presuppone l'accettazione di una serie di categorie intellettuali, di tradizioni culturali proprie del mondo antico, e la proclamazione dirompente del *kerygma* evangelico.

In At 17,16-34 troviamo Paolo all'areopago di Atene, il luogo del confronto intellettuale per eccellenza con la tradizione pagana più nobile e attrezzata della greccità pagana. In questo contesto Paolo utilizza con maestria risorse della argomentazione ed eloquenza del suo tempo cercando non solo di accattivarsi la simpatia e la benevolenza dei suoi interlocutori ma anche di aprire uno spazio perché l'annuncio del *kerygma* possa essere realmente compreso ed eventualmente accolto. L'episodio si conclude, come noto, con la frase ironica (ancora una volta!) degli astanti: «quando sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: “Su questo ti sentiremo un'altra volta”» (At 17,28). Da qui l'idea che l'esperienza di Atene segni una cocente sconfitta nell'attività missionaria di Paolo. In realtà, a ben vedere, l'episodio rappresenta un modello di inculturazione del messaggio cristiano che lo rende ancora attuale. Dopo aver condotto un ragionamento di ordine filosofico, arricchito dalla citazione di un poeta pagano (cf. At 17,28: «...come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: “Perché di lui anche noi siamo stirpe”»), Paolo invita alla conversione, ovvero all'adesione del messaggio evangelico ma in una modalità sapienziale e in una forma retorica che incrocia il mondo culturale pagano (a prescindere dalle differenze fra il Paolo delle lettere e il Paolo degli Atti). Da qui il significato profondo dell'episodio narrato da Luca, il quale

se non rimodella in modo creativo la filosofia greca, fa però qualcosa di più importante: la riconosce come un *partner* legittimo con cui dialogare nell'approccio a Dio. Egli non trova necessario condannare “i vostri poeti” allo scopo di asserire la verità del Vangelo. Il cercare “a tentoni” Dio da parte di tutti gli uomini – espresso in una statua o in un monumento religioso, nella poesia o nella filosofia – può servire come base per ascoltare “il Signore del cielo e della terra”. Luca non costruisce o canonizza una “teologia naturale”; egli mostra semplicemente Paolo che raccoglie le incipienti

brame di questo popolo “straordinariamente religioso” e le dirige verso il proprio obiettivo (Johnson, 2007, 270)¹⁴.

Ma anche nel Paolo delle Lettere possiamo rinvenire una tensione feconda fra *paideia* ellenistica e *parresia* evangelica. Come nota Emmanuel Dumont (cf. 2003, in particolare 377-379), Paolo assume termini propri della retorica classica (*ethos*: la condotta dell’oratore; *logos*: la forza dell’argomentazione; *pathos*: suscitare i sentimenti in vista della persuasione) e li trasforma in modo radicale. Si consideri questo passo:

Anch’io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l’eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio (1Cor 2,1-5).

Rispetto all’*ethos*, considerato da Aristotele come il più potente mezzo persuasivo, Paolo sostituisce alla figura del predicatore quella del Messia: lui si presenta come debole (1Cor 2,3) mentre si fa forte della potenza del Messia. Ma anche il *logos* deve essere risemantizzato. Il grande pericolo è la *sophia logou* – la sapienza del discorso che rende vana, che svuota la croce di Cristo (1Cor 1,17). Il *logos* autentico – e il solo salvifico – è il *logos tou staurou*. Ciò che conta è far emergere la potenza di Dio: «Il nostro Vangelo, infatti, non si diffuse fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con la potenza dello Spirito Santo e con profonda convinzione: ben sapete come ci siamo comportati in mezzo a voi per il vostro bene» (1Ts 1,5). Paolo non condanna l’arte oratoria in sé, ovvero la tecnica della comunicazione; egli stesso la utilizza in modo sapiente. Si pensi, per esempio alle pagine piene di ironico disprezzo di sé (1Cor 4,6-13; 2Cor 11,1-12,10) finalizzate a confutare chi è gonfio di sé, mentre solo la forza di Dio, che si mostra nella debolezza (2Cor 12,5. 9-10), è salvifica. Non solo: Paolo rivendica la sua capacità di adattarsi ai diversi interlocutori (1Cor 3,1-2; 9,19-23), il che è un’espressione della carità.

¹⁴ Si realizza qui quanto chiede la Prima lettera di Pietro (3,15): «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logon*) della speranza che è in voi».

L'importante, per Paolo, è che la tecnica comunicativa non ostacoli in nulla lo scandalo della croce, che rimane eccessiva, perché divina. Nessuna tecnica retorica può rendere pienamente comprensibile una realtà che viene da Dio, dalla sua trascendente alterità, e interpella così radicalmente la libertà dell'uomo. Una teologia della comunicazione, per Paolo, è possibile solo a partire dalla croce (cf. Dumont, 2003, 384)¹⁵. La croce che si fa parola (la «parola della croce»: 1Cor 1,18) è al tempo stesso croce della parola: crisi, giudizio posto nel cuore di ogni comunicazione perché risponda in essa la *dynamis* della trascendente Parola divina¹⁶.

L'annuncio della Parola è rivolto ad ogni uomo. La comunicazione dell'E-vangelo è universale, certo, ma come afferma Olivier Abel una tale universalità riveste un carattere particolare. Essa, infatti, è *metaforica*, poiché si esprime in parabole, in metafore, sotto forma di racconto; in tal senso non si dà intuizione diretta, im-mediata, della Parola di Dio (si potrebbe qui completare parlando della “struttura sacramentale” della comunicazione di Dio). È poi *reiterativa*, nel senso che non è cumulativa, astratta, come la conoscenza matematica. Occorre appropriarsene, ricominciando sempre di nuovo. È un *immer wieder*: ogni generazione deve riscoprirla, con la persuasione che lo Spirito guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Infine, è *resistibile*: non si impone come una verità scientifica, una legge cogente, ma si offre alla libertà, e quindi anche al rifiuto (cf. Abel, 2004).

4. ALCUNE TESI RIASSUNTIVE

A questo punto si possono trarre alcune conclusioni generali sulla comunicazione, dal momento che la Scrittura e la riflessione teologica, oltre a riflettere sul mistero di Dio, intendono portare una luce decisiva sulle realtà di questo mondo. Saranno formulate come delle tesi brevi, che intendono riassumere quanto detto fin qui, ma aprire anche spazi di riflessione ulteriore.

a) *Nella comunicazione, oltre a dire qualcosa, si dice sempre anche qualcosa di sé, si dà se stessi.* Lo si è visto in riferimento a Dio, che comunica sempre se stesso (autocomunicazione), donandosi all'uomo per ammetterlo alla comunione

15 «Une théologie de la communication découle d'une théologie de l'histoire sous le signe de la Croix» (Dumont, 2003, 384).

16 Si veda anche quanto scrivevo nel mio saggio: Zamboni (2007, 124-125) a proposito della dialettica fra *logos* e *tauros*, fra l'annuncio di salvezza proclamato dall'Apostolo e l'evento scandaloso della crocifissione del *Kyrios*.

con sé (cf. Concilio, 1965, 2)¹⁷. Lo si potrebbe rinvenire anche nella figura del profeta, che è chiamato a portare una parola (*pro-phemi*) che sovente prende carne nella sua stessa persona. Si pensi, solo per fare qualche esempio a Osea, che deve sposare una prostituta (cf. Os 1,2), a Geremia, chiamato invece a non sposarsi (cf. Ger 16,1-2), a Ezechiele, che non deve fare lutto per l'improvvisa scomparsa della sposa (cf. Ez 24,15-18) (Settembrini, 2010, 1090). Quanto più una comunicazione è autentica e profonda, tanto più essa tocca la "carne" di colui che comunica.

b) *L'autorità della comunicazione non è mai solo in colui che comunica: essa viene da altro, anzi dall'Alto*. Lo si è visto nella pretesa veritativa di Gesù: il suo essere la Verità (Gv 14,6) deriva dal rapporto col Padre suo, da cui tutto riceve. La comunicazione è autorevole in quanto vissute nell'orizzonte di una verità non semplicemente posseduta ma radicalmente donata. Non solo: l'autorità si può esercitare se tocca veramente le corde dell'interlocutore. Analogamente alla donna di Samaria dopo il dialogo con Gesù («Mi ha detto tutto quello che ho fatto»: Gv 4,39), il destinatario di una comunicazione autorevole dovrebbe poter confessare con meraviglia di essere stato raggiunto da una parola viva, che lo tocca intimamente; che in questa comunicazione "ne va di lui".

c) *Ogni comunicazione presuppone la libertà dell'altro e ne corre il "rischio"*. Se Dio ha voluto correre il rischio della libertà dell'uomo per poter essere conosciuto e amato liberamente (cf. Ricoeur, 2001, 149)¹⁸, anche nei rapporti di cui facciamo esperienza quotidianamente la qualità della nostra comunicazione è direttamente proporzionale al rispetto della libertà dell'altro, anzi alla sua cordiale accoglienza. Come emerge da quanto si è detto a proposito delle parabole di Gesù e dalla *krisis* generata dalla sua parola, la comunicazione reclama un coinvolgimento libero ed è perciò sempre esposta al rischio del fraintendimento, dell'indifferenza, dell'opposizione.

d) *La comunicazione è inevitabilmente difficile; la presunta immediatezza o trasparenza della comunicazione è una tentazione pericolosa*. Lo si è visto in particolare nel racconto biblico della torre di Babele, in cui la facilità e uniformità della comunicazione è a servizio di un progetto totalitario e chiuso in se stesso. Lo denuncia con estremo rigore il filosofo Byung-Chul Han che mostra come nesses-

17 «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (Concilio, 1965, 2).

18 «Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même le risque qui s'appelle l'Homme» (Ricoeur, 2001, 149).

na parola domini nel discorso pubblico quanto il termine “trasparenza”: un termine apparentemente positivo che nasconde in realtà il rischio di un livellamento assoluto, la negazione di ogni differenza, la violenza di una uniformità estesa in ogni aspetto del vivere. «La società della trasparenza», scrive, «è un *inferno dell'Uguale*»; «l'obbligo di trasparenza riduce l'uomo a un elemento funzionale di un sistema» (Han, 2014, 10-11). In tale società la comunicazione è senza alcuna trascendenza e si degrada perciò a pura “informazione”. La società della trasparenza è vuota, non ha spessore; per riempire il vuoto moltiplica la massa di informazioni che però non fanno altro che rendere più evidente – e più desolante – il vuoto stesso (cf. Han, 2014, 64-70).

e) *Ogni comunicazione ha a che fare con un “segreto”, ospita un nucleo irriducibile di incomunicabilità.* In una conferenza del 1997, Jacques Derrida ha riflettuto con grande acume sul fenomeno odierno della mondializzazione televisiva e sul ruolo giocato in essa dalla religione, soffermandosi in particolare sulla religione cristiana, dalla spettacolarizzazione della fede nel mondo dei telepredicatori protestanti americani all'uso della potenza della tecnologia mediatica da parte di Giovanni Paolo II. Richiamando l'episodio biblico del cosiddetto sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19), Derrida si interroga su quel che Dio abbia potuto dire ad Abramo e ipotizzando, «con assoluta certezza e senza bisogno di sapere altro, che avrà dovuto significare un qualcosa che sintetizzerei così: “soprattutto niente giornalisti” (*surtout pas de journalistes!*)» (Derrida, 2014, 6). Si tratta, a ben vedere, del riconoscimento che ogni comunicazione, tra uomo e uomo e, *a fortiori*, tra Dio e l'uomo, ha sempre qualcosa che sfugge alla nostra presa, ha un elemento ineffabile, trascendente, altro.

Quest'ultimo punto ci pone nel cuore del tema oggetto di queste riflessioni. Viene ad evidenza come la comunicazione sia un vero e proprio *mistero*. È trascendente, poiché sfugge ad ogni presa definitiva, e al tempo stesso sfidante, perché reclama un sempre di più: un'attenzione inesausta alla voce della verità e un'accoglienza cordiale dell'alterità dell'altro, di ogni altro.

Bibliografia:

- Abel, O. (2004). Les chrétiens et la communication. *Études*, 400 (1), 75-86.
- Accattoli, L. (2014). Il dialogo in papa Francesco. *Rivista di teologia morale*, 46, 177-182.
- Bartolomei M.C. (2014). Il dialogo nella comunità ecclesiale. *Rivista di teologia morale*, 46, 183-188.
- Beauchamp P. (2005). *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris : Éditions du Cerf.
- Coccolini G. (2014). La dimensione pubblica della fede cristiana. *Rivista di teologia morale*, 46, 197-202.
- Concilio Ecumenico Vaticano II (1965). *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei Verbum"*, 18 novembre 1965.
- Derrida J. (2014). *Quel che il Signore disse ad Abramo*. Roma: Castelvecchi (or. *Surtout pas de journalistes!*. Galilée, Paris 2005).
- Donahue J.R., Harrington D.J. (2006). *Il Vangelo di Marco*. Torino: LDC.
- Douyére D. (2013). L'Incarnazione comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien. *Questions de communication*, 23, 31-56.
- Douyére D. (2017). Le christianisme en communication(s). *Communication & langages*, 189, 25-46.
- Dumont E. (2003). La dialectique de l'Évangile et de la rhétorique chez saint Paul. *Nouvelle Revue Théologique*, 125, 374-386.
- Fusco V. (1988). Parabola/Parabole. In P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1081-1097.
- Giovanni Paolo II (1979). *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica, 26 aprile 1979*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/april/documents/hf_jp-ii_spe_19790426_pont-com-biblica.html (2021.11.27).
- Han B.-C. (2014). *La società della trasparenza*. Milano: Nottetempo.
- Häring B. (1989). *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. II: La verità vi farà liberi (Gv 8,32)*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Johnson L.T. (2007). *Atti degli Apostoli*. Torino: LDC.
- Kierkegaard S. (2018). *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate*. Milano: Rizzoli.
- Lorenzetti L. (2014). Umanesimo cristiano e umaneshimi laici. *Rivista di teologia morale*, 46, 203-209.
- Maggioni B. (2003). *Le parabole evangeliche*. Milano: Vita e Pensiero.
- Mannucci V. (1993). *Giovanni, il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*. Bologna: EDB.
- Mello A. (2004). Babele e Gerusalemme. *Parola Spirito e Vita*, 50, 3-44.

- Petrosino S. (2007). Il fenomeno della società plurale: identità e differenze oggi. In A. Trevisol, E. Scognamiglio (a cura di), *Nel convivio delle differenze. Il dialogo nelle società del terzo millennio*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 25-33.
- Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali (1971). *Istruzione pastorale "Communio et progressio," 23 maggio 1971*.
- Priotto M. (2007). La torre di Babele (Gn 11,1-11). *Parole di vita*, 51/6, 11-19.
- Rahner K. (1990). *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Cinisello Balsamo: Paoline.
- Ratzinger J./Benedetto XVI (2006). *Vieni, Spirito Creatore. Omelie sulla Pentecoste*. Torino: Lindau.
- Ricoeur P. (2001). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Settembrini M. (2010). Profezia. In R. Penna, G. Perego, G. Ravasi (a cura di), *Temi teologici nella Bibbia*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1082-1091.
- Ska J.-L. (2003). Una città e una torre (Gn 11,1-9). In Id., *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: EDB, 255-277.
- Wénin A. (2008). *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*. Bologna: EDB.
- Zamboni S. (2007). *Chiamati a seguire l'Agnello». Il martirio, compimento della vita morale*. Bologna: EDB.
- Zamboni S. (2014). Il cristiano e il dialogo. *Rivista di teologia morale*, 46, 211-218.
- Zamboni S. (2020a). Libertà. In O. Aime, B. Gariglio, M. Guasco, L. Pacomio, A. Piola, G. Zeppegno (edd.), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*. Bologna: EDB, 485-490.
- Zamboni S. (2020b). *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia*. Roma: Aracne.
- Zucal S. (2014). L'uomo "essere dialogico". *Rivista di teologia morale*, 46, 189-196.

ELEMENTS FOR A BIBLICAL-THEOLOGICAL APPROACH TO THE ISSUE OF COMMUNICATION

SUMMARY

This article aims to provide the basic elements for a theology of communication. To exhaustively deal with a biblical and theological vision of communication is a daunting task, since, in a certain sense, all Scripture and all theological work is an event of communication.

In this contribution, the author seeks to derive fundamental elements from particularly significant biblical passages in this regard. In the first place, he highlights characteristics of the Word of God, through which God creates the world and communicates himself to humankind. Next, he clarifies the sense in which Christ, the incarnate Word of God, reveals himself as the “perfect communicator” and he studies the narrative mechanisms and the theological value of parables and Johannine irony and misunderstanding. Then he considers the difficulty of human communication relying on the biblical episode of the Tower of Babel, and connects this to the proclamation of the evangelical kerygma, to which the figure of the Apostle Paul bears particular witness.

At the conclusion of the article, the author proposes some general considerations on communication. The author formulates these as “brief theses”, which not only summarize the itinerary undertaken but also intend to open space for further reflection.

Article submitted: 22.11.2021; accepted: 20.12.2021.