

# AUTORITÀ E MEDIAZIONE

LE RELAZIONI ASIMMETRICHE  
NELLA CHIESA

ILARIA VIGORELLI  
JORDI PUJOL  
FRANCISCO INSA  
(a cura di)

**ROA**  
Studies Series

EDUSC

Ricerche di ontologia relazionale

Settimo volume

Prima edizione 2023

Copertina di Sonia Vazzano

© 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma  
Tel. (39) 06 45493637  
[info@edusc.it](mailto:info@edusc.it)  
[www.edizionisantacroce.it](http://www.edizionisantacroce.it)

ISBN 979-12-5482-173-2

# INDICE

---

INTRODUZIONE	
<i>Ilaria Vigorelli, Jordi Pujol e Francisco Insa</i>	7

## PRIMA PARTE AUTORITÀ DI DIO E MEDIAZIONE UMANA

LA RAPPRESENTAZIONE DI DIO CHE PARLA NELLA BIBBIA	
<i>Carlos Jódar-Estrella</i>	21
MEDIAZIONE E AUTORITÀ: L'ESERCIZIO DELL'AUTORITÀ SPIRITUALE	
<i>Gill Goulding</i>	41
COSCIENZA, MEDIAZIONE E ABUSO	
<i>Paul O'Callaghan</i>	63
IL CORPO CHE APPELLA: MEDIAZIONI ED ESCATOLOGIA	
<i>Ilaria Vigorelli</i>	73
L'ESERCIZIO DEL POTERE COME MEDIAZIONE NELLA CHIESA. RIFLESSIONI DALL'AMBITO DELLA COMUNICAZIONE	
<i>Jordi Pujol</i>	93

## SECONDA PARTE POTERE E AUTORITÀ NELLA CHIESA

POTERE E AUTORITÀ, DELITTO E PECCATO	
<i>Jordi Bertomeu</i>	117
ABUSO DI AUTORITÀ E OBEDIENZA CRISTIANA	
<i>Ángel Rodríguez Luño</i>	135

LE RELAZIONI ASIMMETRICHE NELLA CHIESA. CHE CONFIGURAZIONE DARE AI COMPORTAMENTI “ABUSIVI” E QUALI STRUMENTI DI TUTELA SI POSSONO OFFRIRE <i>Davide Cito</i>	147
ESERCIZIO LEGITTIMO E ILLEGITTIMO DEL POTERE NELLA CHIESA: IL PROBLEMA DELL’ABUSO DI COSCIENZA <i>Samuel Fernández</i>	169
OLTRE I DELITTI DI NATURA SESSUALE: AUTORITÀ, ASIMMETRIA E DINAMICHE DI ABUSO NELLA CHIESA CATTOLICA <i>Daniel Portillo Trevizo</i>	187
LE RELAZIONI ASIMMETRICHE NELLA CHIESA NEL CONTESTO SOCIO-CULTURALE CONTEMPORANEO <i>Cecilia Costa</i>	207
RELAZIONI ASIMMETRICHE: ASPETTI TEOLOGICI E PEDAGOGICI <i>Peter Beer e Angela Rinaldi</i>	225

TERZA PARTE  
LA MEDIAZIONE NELLA CHIESA  
E LA SALUTE RELAZIONALE

LE RELAZIONI ASIMMETRICHE NELLA CHIESA TRA NARCISISMO E ONTOLOGIA RELAZIONALE <i>Giulio Maspero</i>	249
SALUTE RELAZIONALE E CULTURE DELLA COLPA E DELLA VERGOGNA. PROSPETTIVA PSICOTERAPEUTICA <i>Cesaria Maria Cornaggia e Federica Peroni</i>	293
SALUTE RELAZIONALE E CULTURE DELLA COLPA E DELLA VERGOGNA. PROSPETTIVA PEDAGOGICA <i>Marta Rodríguez</i>	309
LA FORMAZIONE UMANA COME PREVENZIONE. PERSONALITÀ DELL’ACCOMPAGNATORE E DELL’ACCOMPAGNATO <i>Francisco Insa</i>	329

## INTRODUZIONE

---

Questo libro nasce da un'iniziativa congiunta di tre enti della Pontificia Università della Santa Croce: il Gruppo di Ricerca di Ontologia Relazionale (ROR) della Facoltà di Teologia, la Facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale e il Centro di Formazione Sacerdotale.

Quando abbiamo deciso di organizzare un *Expert Meeting* trans-disciplinare per studiare insieme il tema dell'autorità e della mediazione nella Chiesa, la crisi degli abusi era già al suo acme e la nostra preoccupazione era quella di cercare una prospettiva teologica che ci aiutasse a vivere nella fede un tale fenomeno e ci conducesse a chiederci quale sia il cammino di conversione, anche intellettuale, che in quanto docenti, giudici o responsabili di percorsi di formazione per seminaristi e laici, ci viene richiesta.

Ne è nata un'esperienza di grande intensità, intellettuale e di preghiera, che ci ha visti convocati da vari continenti per affrontare con competenza e apertura al confronto e al dialogo, le varie questioni che avevamo identificato come centrali, con il desiderio di sottoporci vicendevolmente le domande che tale situazione di scandalo suscitava in noi tutti, mettendo sotto pressione le convinzioni teologiche o antropologiche, pedagogiche o sociali, di cui siamo talvolta inconsapevoli depositari.

Abbiamo voluto riunirci nello spirito del Sinodo, «per ascoltare, insieme all'intero Popolo di Dio, ciò che lo Spirito Santo sta dicendo alla Chiesa» (*Vademecum per il Sinodo sulla Sinodalità*, 2021), senza falsi irenismi, sapendo che avremmo portato visioni e giudizi diversi al tavolo comune, differenze

che provengono dalle diverse attenzioni e metodologie che le varie discipline mettono in atto rispetto ai propri oggetti di studio. La modalità dell'*Expert Meeting* invece, ci avrebbe dato l'opportunità di ritrovare l'eccedenza dell'oggetto che ciascuno di noi indaga a modo proprio, mentre avremmo provato ad esplorare insieme vie nuove di comprensione del fenomeno di male e di misericordia che ci apprestavamo a interrogare di nuovo; nessuno si sarebbe messo nella prospettiva di chi avrebbe dovuto trovare l'argomentazione migliore per "vincere" su chi la pensasse diversamente, bensì volevamo tutti condividere l'atteggiamento di chi vuole capire meglio e anche facilitare la visione di un punto di vista più vario, che da una disciplina differente o dall'esperienza di un altro continente, potesse illuminare o sottoporre a ulteriore scandaglio le posizioni prese da ciascuno nel proprio ambito di riferimento.

Dal lavoro di quei due giorni, occorsi il 17 e il 18 febbraio 2023, sono stati elaborati i testi che qui abbiamo raccolto.

La forma dell'*Expert Meeting* prevede una scrittura anteriore all'incontro ed una posteriore. In quella anteriore i temi sono suggeriti da chi progetta le sessioni, che in questo caso prevedevano due relatori e un primo *respondent*. Le sessioni furono complessivamente sei e i temi scelti erano: le caratteristiche delle relazioni asimmetriche nella società contemporanea e la loro posizione e funzionalità nella struttura gerarchica della Chiesa; la differenza tra delitto e peccato; la mediazione di Cristo e le mediazioni umane; le culture della colpa e della vergogna; l'incontro con Dio nella coscienza; l'autorità di Dio e le rappresentazioni ebraico-cristiane del suo modo di comandare.

Nella composizione del testo che qui introduciamo abbiamo ridotto le questioni a tre grandi gruppi, mantenendo le differenze di approcci e di linguaggi nei titoli dei vari capitoli. Le tre sezioni sono quindi dedicate a: (I) autorità di Dio e mediazione umana, (II) delitto e peccato, (III) salute relazionale.

L'intento complessivo del volume non è quello di fornire risposte definitive, ma di aprire la riflessione teologica a domande ben centrate nella realtà della storia della salvezza e dei peccati umani e di offrire riflessioni radicate nella tradizione viva della Chiesa e non ingenuie rispetto alle trasformazioni sociali che stiamo vivendo.

La prima parte del volume è dedicata alla fondazione della mediazione umana nel rapporto con Dio.

Il capitolo di Carlos Jódar Estrella è un grande aiuto per intendere che è l'ineguagliabile potenza dell'autorità divina a dare il valore della mediazione umana, resa perfetta in Cristo, nella sua libertà e piena adesione all'Amore del Padre, e insieme sempre fragile perché vulnerabile al rischio immenso delle volontà umane. Ciò non toglie che Dio sceglie di ricorrere ai mediatori per amore della libertà umana, e nulla può limitare ontologicamente la sua volontà di offrire alla vita umana la salvezza. Jódar sottolinea infatti che la Sacra Scrittura narra ripetutamente la capacità di Dio d'integrare i misfatti dei mediatori, senza negarne la responsabilità personale, e questo è motivo di fiducia nella misericordia di Dio.

Le prospettive che si aprono per gli approfondimenti da parte delle varie discipline teologiche e umanistiche sono paradossali e sfidano direttamente il modo di intendere il senso cristiano della storia e le modalità concrete dell'economia salvifica. Il rapporto tra attività e passività nella risposta umana alle iniziative divine non è mai riducibile ad una regola e appare nella stessa Scrittura assai controverso.

Gill Goulding, dalla profondità della sua opera di collaborazione con la comunità episcopale per la cura degli abusati, approfondisce il portato teologico del dolore delle vittime, affinché non sia trascurato l'impatto che qualsiasi forma di abuso agisce direttamente sul Corpo di Cristo. La riflessione non parte da un'analisi di tipo morale o giuridica, ma esegetica e dottrinale, per divenire mistica e spirituale: solo la contemplazione e l'espiazione possono davvero far sì che la

Chiesa non perda nelle vicende terrene i tratti del volto mite di Cristo, tumefatto e offeso, perdente e insieme glorioso.

Paul O'Callaghan e Ilaria Vigorelli proseguono nell'indagine del paradosso tra mediazione e libertà delle coscienze, sviluppando quali debbano essere le premesse antropologiche e spirituali della forma di una mediazione per il singolarissimo cammino personale, affinché sia rilevata la complessità del fenomeno dell'accompagnamento spirituale nel suo darsi, fenomeno relazionale umano nel quale può agire la grazia di Dio ma non esente da paradossi e vulnerabilità. O'Callaghan, proponendo un percorso storico del concetto di coscienza morale, mette in evidenza le difficoltà che trova l'uomo per riconoscere la volontà di Dio, e conclude che uno dei modi per scoprirla sono gli intermediari umani di cui Dio stesso può servirsi per comunicare alle persone i suoi disegni di salvezza; il mediatore deve tenere sempre presente che non può prendere il posto di Dio, ma deve indirizzare i fedeli verso di Lui rispettando la loro libertà. Vigorelli riflette invece sulle relazioni sane nelle mediazioni a nome della Chiesa, tramite tre concetti che permeano la mediazione e che sono di forte carica antropologica in sintonia con la grazia divina: sintonizzazione emozionale, cura del segreto e attenzione, affinché le relazioni rispettino il santuario della coscienza e promuovano la libertà interiore.

Jordi Pujol mette in luce come la Chiesa è un'organizzazione di alta affidabilità per milioni di persone dalla quale ci si aspetta verità; la comunicazione istituzionale è dunque una risorsa affinché la Chiesa si mostri quale è, una istituzione credibile. Occorre perciò che si rilegga l'identità della Chiesa per poterla narrare e al contempo si torni a narrarla per proteggerla dalle derive sottiacenti la ricerca di consenso o dalle falsificazioni mondane. Pujol articola l'esigenza della trasparenza e la responsabilità come elementi per riguadagnare fiducia. La severità con la quale la società e i social media giudicano ogni azione comunicativa non deve portare ad un

atteggiamento difensivo, ma può essere invece considerato come l'offerta di nuove occasioni di riflessione e di giudizio sugli operati e sui procedimenti intra ecclesiali, dando così un più ampio respiro alla domanda teologica sulla verità del servizio che la Chiesa è inviata a dare al mondo.

La seconda parte si apre sul dibattito giuridico ed ecclesiologico, per inquadrare direttamente il rapporto tra legge canonica, legge di Dio e legge della coscienza. I diversi autori si propongono di indicare alcune cause "istituzionali" degli abusi e di mostrare che lo slogan "tolleranza zero" dev'essere capito da tutta la comunità credente come "impunità zero", in modo da garantire il risarcimento per le vittime, senza smettere di considerare anche i colpevoli come parte del gregge per il quale il Buon Pastore ha dato la vita.

Jordi Bertomeu, Ángel Rodríguez Luño, Davide Cito e Samuel Fernández si confrontano sul difficile inquadramento della differenza tra delitto e peccato, sulla giustizia resa più o meno possibile dalle procedure per la condanna dei delitti e sull'orrendo quanto complesso fenomeno dell'abuso di potere, spirituale e di coscienza, nonché sessuale, e dei risarcimenti dovuti alle vittime.

Bertomeu rimarca che se il potere comporta la possibilità di alterare lo status delle persone, questa asimmetria relazionale è in grado di generare vulnerabilità. Ricorda poi che «Cristo, l'Onnipotente, ha mostrato il suo vero *potere* nella vulnerabilità della croce, insegnando che il governo del Superiore è sempre un servizio per amore». In questo senso, considera necessario che la Chiesa s'interroghi profondamente sui potenziali modi di esercizio irrispettosi e abusivi del potere.

Rodríguez Luño sottolinea d'altro canto che nella società civile quasi tutte le relazioni si possono definire asimmetriche, nel matrimonio, nella famiglia, nel lavoro; e pure nelle istituzioni, nelle università, nella politica, nell'esercito e via dicendo. Per il teologo il problema da affrontare risiede nelle "perversioni" delle asimmetrie, che possono essere dovute a

motivi di personalità, interni ai soggetti in relazione, ma anche favoriti dai contesti istituzionali.

Cito approfondisce questa prospettiva esplorando quali siano le possibilità giuridiche per punire le pratiche abusive “sotterranee”, ma conclude che l’esperienza maturata riguardo agli abusi di minori ha dimostrato che la via giuridica non è l’unica né la principale, perché realmente decisivo è puntare verso una “cultura” di rapporti sani, di autorità e di guida spirituale, che si indirizzino ad accrescere e potenziare veramente la libertà delle persone.

Fernández considera che l’abuso di coscienza o spirituale è una forma specifica di abuso di potere, e propone una distinzione tra l’esercizio legittimo e l’uso improprio del potere ecclesiale nei confronti della coscienza dei fedeli, in base al rispetto della loro libertà e dignità. Dopo aver delineato i tratti definitivi dell’abuso di coscienza, offre delle precise indicazioni operative e propone strumenti di prevenzione e di gestione di tale specifica forma di abuso, inclusa un’azione legislativa più chiara da parte della Chiesa.

Daniel Portillo, Cecilia Costa, Peter Beer e Angela Rinaldi individuano difficoltà culturali e sociali che riguardano il soggetto, l’esercizio della libertà, l’accelerazione storica e l’impatto tecnologico assunti acriticamente, come pure le resistenze interne che richiedono un rinnovamento della cultura istituzionale ecclesiale. Vengono proposte vie di analisi e di prevenzione che introducano dei cambiamenti importanti sotto il profilo delle dinamiche relazionali. L’impatto di tali cambiamenti sarà rafforzato attraverso pratiche, reti e consuetudini sociali che potranno diffondersi grazie all’approfondimento teologico e ad opportuni programmi di formazione. L’auspicio è che si possano imboccare vie riparative dei mali relazionali causati dalla troppo diffusa e inadeguata inconsapevolezza del potere esercitato nelle dinamiche asimmetriche, o dalla cosciente depravazione nutrita da derive autoritarie o da circoli viziosi e incastramenti non opportunamente visti, curati e sanati.

Portillo sottolinea che la crisi degli abusi sessuali ha portato a guardare al di là delle responsabilità personali e a scoprire delle “ecclesiopatie” che tradendo l’identità della Chiesa coinvolgono in qualche modo tutta la comunità. Tra queste spiccano il centralismo, l’autoreferenzialità, il carrierismo, l’atteggiamento difensivo, l’ignoranza degli abusi non fisici, che sono alla base di quelli sessuali, la negligenza di fronte ai casi accertati e un sistema legale che si è dimostrato insufficiente. Tutto ciò richiede un rinnovamento teologico dell’ecclesiologia, che sappia mettere il servizio e l’amore alla base dell’esercizio dell’autorità.

Costa centra la sua riflessione dal punto di vista sociologico. Segnala che ogni società esiste solo come cristallizzazione delle variegate interazioni e interdipendenze tra gli individui che la compongono. La Chiesa, insita nel mondo, non è immune ai cambiamenti della società civile, tra i quali l’orizzontalismo, il desiderio dell’autodeterminazione, il soggettivismo, l’individualismo, il multiculturalismo, il fascino della tecnica, la secolarizzazione, ecc. Sostiene che, sebbene la costituzione gerarchica della Chiesa implichi un esercizio dell’autorità non democratico, richiede anche uno stile partecipativo, attento ai cambi sociali e al *sensus fidelium*.

Beer e Rinaldi considerano nuovamente il carattere asimmetrico delle relazioni, ma aggiungono che ci vuole quindi un uso “morale” della relazione, in cui la parte più forte riconosca il dovere di proteggere la più debole, di valorizzarla, di rispettare la sua autonomia e la sua dignità, e di ridurre in quanto possibile le differenze all’interno di quella relazione. Un uso “immorale” o abusivo, invece, sarebbe quello in cui la parte più forte tenta di trarre un qualche vantaggio a spese di quella più debole. Propongono delle misure per un sano esercizio dell’autorità nella Chiesa, che includono l’*accountability*, la corresponsabilità, la trasparenza, il superamento del clericalismo, la coerenza tra messaggio e azione, e un’adeguata formazione per la crescita della maturità umana di coloro

che dovranno ricoprire cariche istituzionali nelle strutture ecclesiali.

La terza parte è quella più propositiva nella quale, dalla teologia sistematica e spirituale, dalla psicoterapia e dalla antropologia, Giulio Maspero, Cesare Cornaggia e Federica Peroni, Marta Rodríguez e Francisco Insa cercano vie e propongono esempi narrativi per rilanciare la salute relazionale e la formazione sacerdotale, secondo le leggi della maturazione umana e la gratuità dell'azione corroborante della grazia divina. La forza esplicativa dei miti antichi, la letteratura contemporanea, la narrazione di alcuni casi clinici accuratamente scelti e la presentazione di buone pratiche già in atto divengono il terreno comune per incentivare la riflessione trans-disciplinare e il dialogo tra gli esperti.

Maspero sceglie di confrontarsi con le varie versioni del mito di Narciso, e lo reinterpreta o lo "cura", alla luce delle Ricerche di Ontologia Relazionale. Ne emerge l'invito a rimettere al centro della formazione dei futuri sacerdoti una profonda conoscenza biblica e teologica, ben fondata nel dogma trinitario, affinché la vita di fede possa fiorire in un contesto sociale profondamente solcato da violenza e da leggi di necessità.

Cornaggia e Peroni propongono una lettura terapeutica del senso di colpa e delle "idolatrie" da esso generate. Lo stimolo è ad osservare da vicino le dipendenze relazionali e a farne oggetto di particolare cura da parte degli educatori ad ogni livello, familiare ed ecclesiale. Per superare gli incastri psichici è necessario che anche le istituzioni ecclesiali e i cammini di discernimento vocazionale non patiscano la sofferenza di un governo la cui leadership sia ignara di tali dinamiche o, ancor peggio, ne sia connivente.

È la cura sviluppata da Rodríguez nel suo capitolo, ricco di risonanze antropologiche e pedagogiche, vagliate da esperienza pluriennale nell'ambito della formazione sacerdotale. Se è vero che la persona si riconosce e si sviluppa nella rela-

zione donale e in tal modo giunge a pienezza, scoprirsi guardati con amore è fonte di crescita umana e spirituale, mentre il contrario rende la persona ferita, piena di senso di indegnità, colpa e vergogna. Date queste premesse antropologiche, la filosofa propone alcune modalità concrete per coltivare la salute relazionale e la cultura dell'incontro, mostrandone il valore specialmente per la maturazione della vita celibataria.

Insa afferma che molte delle misure prese per la prevenzione degli abusi (trasparenza, punizione, ecc.) arrivano troppo tardi, quando il male è già stato commesso. Si propone allora di implementare un approccio preventivo, basato sulla formazione dell'affettività, sia dei soggetti chiamati ad esercitare ruoli di leadership e di accompagnamento spirituale, sia di quelli che si affidano alla guida di altri. Si spiegano alcuni tipi di personalità "a rischio" di diventare abusatori o abusati, e vengono proposti itinerari che aiutino i soggetti a conoscere se stessi, a regolare le proprie emozioni, a stabilire relazioni sane (soprattutto con i coetanei) e a crescere in libertà interiore, evitando di essere trascinati dal desiderio di dominare gli altri o di stabilire relazioni di dipendenza emotiva.

Dopo tutto questo percorso è lecito chiedersi se siamo giunti a punti di convergenza, a intenti comuni rinnovati, ad aperture di orizzonti di lecita speranza. La risposta è indubbiamente sì, e vogliamo proporla qui di seguito come una serie di affermazioni che insieme a tutti gli autori del presente volume mettiamo a disposizione del Sinodo che si svolgerà a Roma nelle due sessioni consecutive di ottobre 2023 e ottobre 2024:

1. C'è bisogno di rinnovare l'esercizio dell'autorità nella Chiesa facendo memoria di che cos'è la Chiesa. La risposta all'esercizio dell'autorità nella Chiesa non viene da fuori, ma dal fare memoria di sé: che cosa siamo in quanto Chiesa? È vitale ritrovare il senso della centralità dell'identità della Chiesa, Popolo di Dio, Corpo Mistico di Gesù Cristo, per il rinnovamento dell'esercizio dell'autorità e dunque di ogni mediazione.

2. Il paradigma di esercizio del potere che presenta Gesù Cristo è quello del servizio, non del dominio. Per servire bisogna mettersi in una disposizione di attenzione, che si manifesta nell'ascolto: in primo luogo nell'ascoltare Dio che interviene nella storia. Chi non ascolta verso l'alto è difficile che poi ascolti gli altri.

3. Nello studio dell'esercizio dell'autorità, delle mediazioni e delle relazioni nella Chiesa, sarebbe auspicabile che la teologia esercitasse un ruolo di guida, nel continuo dialogo con le altre discipline: filosofia, diritto, sociologia, psicologia, comunicazione, e via dicendo. Infatti, l'identità, anche della Chiesa, è relazionale: Essa è *da Dio e per tutti*.

4. Ci vuole una formazione specifica per coloro che dovranno esercitare le diverse modalità di mediazione nella Chiesa: accompagnamento spirituale, leadership di istituzioni, ecc. Oltre agli ambiti di formazione teorica e dottrinale, si deve promuovere in loro la messa in opera di una profonda e valevole conoscenza di sé e un deciso impegno a onorare la legittima autonomia di coloro che si affidano alla loro guida. La cultura intellettuale e dottrinale, fondamentali per l'annuncio cristiano, vanno accompagnate dalla cultura dell'ascolto e del servizio.

Per concludere, forse possiamo spendere un'ultima parola sulla questione della relazione: appare evidente che le relazioni umane sono proprio il punto di forza e il punto di debolezza nella mediazione. Attraverso la relazione passa la vita, ma anche la morte. Ciò non deve portare al rischio di considerare le relazioni in modo dialettico-oppositivo, perché esse provengono dall'ontologia di Dio, uno e trino: nella relazione la reciprocità coinvolge sempre tutti i poli ed essa è terza e al contempo costitutiva delle identità dei soggetti in relazione. Non accade mai che se una perde l'altra vinca.

Anche se l'apparenza porta a credere che vince il più forte, nella Chiesa perde anche chi apparentemente vince. Il servo, invece, vince sempre, se ha maturato la libertà di abbassarsi per andare incontro al debole e se dal debole è in grado di imparare la propria debolezza.

La qualità della relazione è proprio quanto il Salvatore è venuto a restaurare con il dono del Suo Spirito, che è relazione infinita e costituisce la Vita del Padre e del Figlio. Questo dà speranza per le relazioni umane, e riaccende il desiderio di provare a dare la vita per gli altri, nella consapevolezza di poterla ricevere nuova, e di nuovo.

*Ilaria Vigorelli, Jordi Pujol e Francisco Insa*



PRIMA PARTE

AUTORITÀ DI DIO  
E MEDIAZIONE UMANA



# LA RAPPRESENTAZIONE DI DIO CHE PARLA NELLA BIBBIA

---

CARLOS JÓDAR ESTRELLA

*Pontificia Università della Santa Croce (Roma)*

Se cominciamo a leggere la Bibbia dall'inizio, la prima azione che troveremo nel primo piano narrativo è quella di Dio che parla. Il fatto è ben noto ma, siccome resta nascosto in molte traduzioni, forse è conveniente riportare qua una traduzione letterale:

<sup>1</sup> Nel periodo iniziale in cui Dio creava il cielo e la terra, <sup>2</sup> la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. <sup>3</sup> E Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu (Gn 1,1-3). [*Si osservi il passaggio dall'imperfetto del secondo piano, al passato remoto del primo narrativo*]

A partire da quel momento, il Dio che parla si ripropone continuamente nei racconti biblici. Risulta difficile, pertanto, esagerare l'importanza dello studio della rappresentazione di Dio che parla nella Bibbia. E il materiale è talmente profuso da meritare indubbiamente una trattazione assai corposa<sup>1</sup>. Entro i limiti di ciò che ci viene chiesto, qua soltanto proporremo un progetto di approccio, che è qualcosa in ogni caso importante in vista di un'analisi più completa dell'argomento. A quello scopo cercheremo prima di individuare un criterio di classificazione applicabile ai passi biblici rilevanti, per poi fare una prima rac-

<sup>1</sup> Un tentativo interessante è quello che si trova in Wolterstorff 1995. Si tratta di una raccolta di prolusioni sull'argomento, con un fondamento linguistico di rilievo. Forse potrebbe giudicarsi un po' limitante la decisa difesa dell'*intentio auctoris* dell'ermeneutica romantica che fa nei confronti del relativismo interpretativo (Derrida) e anche di posizioni più articolate (Ricoeur).

colta dei tratti là contenuti riguardanti l'immagine del Dio che parla.

Il fatto che la divinità rivolga la sua parola all'uomo è un elemento integrante della religione del Mediterraneo Antico (Mesopotamia, Egitto, mondo greco-romano...). Ciò avviene solitamente tramite la mediazione di determinati soggetti che o sono addestrati in tecniche divinatorie o vengono impossessati dalla divinità (divinazione tecnica e divinazione intuitiva)<sup>2</sup>. Si tratterebbe di un processo di comunicazione mediata che potrebbe essere rappresentato così:



Sarebbero due transazioni comunicative successive, miranti alla trasmissione di un unico messaggio. L'asterisco nel secondo messaggio sta a segnalare la tipica difficoltà di qualunque comunicazione mediata, vale a dire, la fatica di mantenere l'integrità del messaggio originale tramite il messaggio emesso dal mediatore<sup>3</sup>.

Lo schema può essere un punto di partenza valido per il nostro scopo. A continuazione tenteremo di fare una panoramica della rappresentazione di Dio che parla nella Bibbia soffermandoci a riflettere sulle quattro azioni rappresentate nel grafico (le freccette): (1) Dio che parla, (2) l'ascolto del mediatore, (3) il mediatore che parla e (4) l'ascolto dei destinatari finali. Per assisterci nelle delimitazioni degli argomenti, cominceremo ognuna delle quattro sezioni esplicitando una singola questione, fra tutte quelle che potrebbero sorgere.

<sup>2</sup> Le considerazioni introduttive (16-93) dell'opera Schökel e Sicre Díaz (1996), contengono molti spunti interessanti per il nostro argomento. Similmente all'opera prima menzionata, la competenza linguistica del p. Luis Alonso rinforza la consistenza dell'approccio che propone.

<sup>3</sup> Anticipiamo che, sarebbe possibile rappresentare il processo divinatorio come un'unica transazione comunicativa nella quale il mediatore non è un secondo emittente, ma il canale. Più avanti ci soffermeremo su questa possibilità.

## 1. DIO CHE PARLA

◇ *Questione: Come è che Dio parla nella Bibbia?*

Sia per la Bibbia che per il suo contesto, risulta scontato che la divinità si comunichi verbalmente<sup>4</sup>. Il fatto stesso di un Dio che parla potrebbe dar luogo ad alcune riflessioni di interesse, ma ci concentreremo specificamente sulla questione della modalità: come è che ciò viene descritto?

È anche comune nella Bibbia e nel suo contesto che la divinità parli tramite mediatori. Non sembra difficile proporre spiegazioni di questo fatto: la verbalizzazione sarebbe qualcosa di umano e, pertanto, la divinità deve prendere possesso di una “bocca” per far sentire la propria voce; la mediazione è richiesta dalla distanza ontologica tra i poli della comunicazione...

Tuttavia, il parlare divino nella Bibbia presenta alcune caratteristiche che, pur conservando legami con la religione naturale, dipingono il fenomeno con tratti singolari. Fra tutte le caratteristiche possibili, vogliamo metterne in evidenza tre: il parlare divino è caratterizzato nella Bibbia come [a] *libero*, [b] *dialogico* e [c] *letale*.

[a] *Libero*. Il parlare divino in contesto politeista non è tutto sommato libero, ma necessario in rapporto al destino (il fato) al quale rimangono sottomesse tutte le divinità. In tale contesto, la religione e la divinazione sono tecniche di controllo e manipolazione del divino. La Bibbia conosce e “gioca” ogni tanto con una concezione di questo tipo (per esempio, le azioni miranti a “placare” Dio: 2Sam 24,25), ma i numerosi interventi divini nelle Scritture ebraico-cristiane danno luogo a una caratterizzazione in contrasto con quella del contesto culturale<sup>5</sup>.

La libertà del parlare divino nella Bibbia riguarda anche le modalità concrete in cui si realizza. Dio parla come e quando

<sup>4</sup> Sulle questioni del contesto culturale della Bibbia, si veda Buccellati 2012.

<sup>5</sup> «Religious culture is, in Israel, acceptance of communicated unpredictability; in polytheism, it is discovery of a predictability that carries its own self-declaration in its patterning and in the rational scrutiny it invites» (Buccellati 1995, 1688).

vuole. Non sembra un problema che si serva di tecniche divinatorie (le sorti, per esempio) o, addirittura, di procedure esplicitamente condannate come la negromanzia (1Sam 28). E, se così vuole, può praticamente fare a meno di una mediazione fisica, facendo sentire la sua voce sospesa in aria (battesimo o trasfigurazione di Gesù). Solo colpisce la totale assenza di riferimenti nella Bibbia alla ricerca della parola di Dio nei sacrifici, pratica comune nel Mediterraneo Antico (gli aruspici, ad esempio).

La libertà con cui Dio parla nella Bibbia limita in certo modo il concetto stesso di mediazione. La mediazione profetico-carismatica della parola di Dio è molto prevalente nella Bibbia, fino al punto di apparire praticamente come normativa. Ma, benché declassi addirittura la mediazione sacerdotale, non sembra capace affatto di condizionare la libertà e l'iniziativa divine.

[b] *Dialogico*. Le procedure divinatorie non sono un vero dialogo. Al limite c'è una domanda e la corrispondente risposta. Nella Bibbia invece, il parlare divino si racconta come dialogico, dando luogo ad alcuni effetti rilevanti. Ci soffermiamo su tre.

Il senso degli oracoli si cerca tramite procedure di interpretazione testuale, e non interpellando l'emittente, che non risulta solitamente disponibile. Invece, nel dialogo, il processo di discernimento del senso si sviluppa tramite una successione costruita sull'alternanza dei ruoli fra emittente e ricevente. Mentre nel primo caso si scorge un senso di ineluttabilità, nel secondo ciò che prevale è proprio l'opposto, e cioè, un sapore di lotta per farsi capire e capire l'altro e sé stesso. La rappresentazione estrema di questa dinamica nella Bibbia si trova nell'ardita rappresentazione di Dio che si pente convinto dall'argomentazione umana (cfr. Es 32,14; Ger 26,19; si ricordi anche il famoso dialogo di Abramo con Dio su Sodoma e Gomorra in Gen 18,23-33).

Il silenzio della divinità in contesto divinatorio risulta angosciante, giacché uno trova chiuso l'accesso a una realtà presta-

bilita la cui conoscenza è essenziale per poter prendere *la* decisione giusta (esempio biblico di questa situazione è l'angoscia di Saul quando non ottiene risultati servendosi delle procedure abituali in 1Sam 28,6). Invece, il silenzio di Dio nella Bibbia, benché non manchi di essere presentato come causa di sofferenza, sprona paradossalmente il dialogo (Giobbe), testa e rinforza la speranza, e accentua il protagonismo della creatura libera.

L'immagine di un Dio che dialoga potrebbe avere come effetto secondario il fatto che Dio non sia preso sul serio. Qualcosa del genere capita nel dialogo fra YHWH e Mosè in Es 3-4. Le continue repliche di Mosè finiscono per far arrabbiare YHWH (Es 4,14). La descrizione di una reazione divina del genere non fa apparire Dio come terribile, ma tutto il contrario, giacché una creatura riesce a fargli perdere le staffe. Ma, dopo la conclusione della scena del dialogo, Dio irrompe, questa volta sì terribile, minaccioso e incomprensibile in Es 4,24-26. L'effetto di quel passo (tipica *crux interpretum*) è quello di controbilanciare un possibile malinteso derivato dalla condiscendenza divina. Dio si avvicina, e si avvicina molto alla creatura, ma senza smettere di essere Dio.

[c] *Letale*. La scelta di questo aggettivo non è una mera provocazione. Il mondo concettuale della Bibbia reitera come scontato che una percezione sensoriale di Dio non mediata causa la morte dell'essere umano. Diciamo percezione sensoriale, perché i contatti potenzialmente letali possono essere auditivi (Es 20,19), visivi (Is 6,5) o tattili (2Sam 6,6-7).

La concezione biblica della parola mortale di Dio potrebbe annoverarsi fra gli elementi dell'AT che dipingono quel Dio severo o anche crudele che mise così a disagio Marcione. In realtà, crediamo che esista un paradosso precedente a quello di un eventuale immagine di un Dio non benevolo. Dappertutto nella Scrittura si dice che Dio vuole parlare e parla con le creature umane. Allora, perché mai impiega uno strumento che distrugge l'ascoltatore? È come dire, e in modo assai complicato, che Dio vuole e non vuole comunicare allo stesso tempo.

La tensione concettuale può essere collegata al progetto biblico – tutto sommato molto ben riuscito – di spiegare come sia possibile la libertà umana essendoci allo stesso tempo un Dio infinito, onnipotente, onnisciente ed eterno. È possibile perché Dio è il garante della libertà umana. Ed è l'unico possibile garante.

In Gen 1, ciò che Dio dice, si compie. Si potrebbe ipotizzare che tale presentazione del potere della parola di Dio non fa altro che servirsi dell'immagine dei potenti della terra, i cui ordini vengono prontamente eseguiti per il loro prestigio, sia per la loro capacità coercitiva. Ma, anche se così fosse, il racconto della creazione va assai oltre l'eventuale immagine. Il potere della parola divina appare assoluto, in quanto viene obbedito da entità per le quali l'obbedienza non è affatto un'opzione: il caos primigenio, gli astri, la luce... Se una potenza assoluta di questo genere si rivolge alla creatura razionale e libera, è prevedibile che la libertà stessa risulti travolta. L'essere umano viene annientato (muore). D'accordo con questa logica, la parola di Dio viene descritta come un'arma letale in un famoso asserto delle *Lettera agli Ebrei*:

Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore (Eb 4,12).

Una menzione importante di questo presupposto si trova in Dt 18,15-17:

<sup>15</sup> «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me [*parla Mosè*]. A lui darete ascolto. <sup>16</sup> Avrai così quanto hai chiesto al Signore, tuo Dio, sull'Oreb, il giorno dell'assemblea, dicendo: "Che io non oda più la voce del Signore, mio Dio, e non veda più questo grande fuoco, perché non muoia". <sup>17</sup> Il Signore mi rispose: "Quello che hanno detto, va bene"».

La conclusione del passo attira l'attenzione. Dio stesso afferma che la paura degli israeliti «va bene» e la propone come ragione dell'esistenza della mediazione profetica della parola di

Dio. Quindi, al posto di una ragione strumentale (a Dio serve uno mezzo di comunicazione), la mediazione si raffigura come una sorta di filtro, una procedura a protezione della creatura.

## 2. IL MEDIATORE CHE ASCOLTA

- ◇ *Questione: Se l'ascolto diretto della Parola di Dio causa la morte della creatura umana, come è possibile una mediazione umana?*

Se il contatto diretto con la parola di Dio uccide l'essere umano, una possibile via per stabilire una comunicazione sarebbe l'intervento di una mediazione non umana. L'idea di un essere intermedio fra Dio e l'uomo, spirito come Dio e creatura come l'uomo, servirebbe anche a ridurre in qualche modo la distanza ontologica fra entrambi gli estremi. Infatti, la possibilità di una tale mediazione è contemplata nella Bibbia e riceve un nome molto adatto alla situazione che si contempla: "angelo", dal greco *ángelos* "messaggero", traduzione dell'ebraico *mal'ák*. Tuttavia, anche se non mancano racconti di mediazione angelica nell'ordine della parola (alcuni dei quali così significativi come l'annuncio a Maria), lo standard biblico non è quello, ma si ritorna costantemente a riproporre la mediazione umana di tipo profetico come norma della comunicazione divina, d'accordo con ciò che leggevamo in Dt 18.

Va sottolineato che la precedenza va alla mediazione di tipo profetico (carismatica), perché chiaramente si colloca nel discorso biblico come preferita a una mediazione di tipo sacerdotale (istituzionale ereditaria). Il fatto che il sacerdozio eserciti una mediazione con la divinità anche di tipo comunicativo è un dato di fatto nei dintorni del mondo biblico (Mesopotamia, Egitto, Grecia, Roma). La Bibbia sembra accettare il presupposto e i sacerdoti israeliti sono equipaggiati con strumenti per svolgere tali mansioni (*urim e tummim*: Es 28,30; Nm 27,21). Nonostante ciò, oltre alla già menzionata assenza di collegamento fra parola di Dio e sacrifici, i racconti biblici in cui si vedono i sacerdoti

esercitare la mediazione della parola di Dio sono molto scarsi e praticamente marginali (Gdc 20; 1Sam 22-23). Quindi, sembra che, pur ammettendo che il sacerdozio possa essere mediatore della parola, la Scrittura dipinge una logica secondo la quale, quando Dio vuole dire qualcosa di rilevante, solitamente si serve del profetismo carismatico. Ma si deve aggiungere che, anche se ci sono indizi di tensione fra profetismo e sacerdozio, non mancano nemmeno i punti di contatto: dei tre profeti maggiori della Bibbia Ebraica, due sono sicuramente sacerdoti (Geremia e Ezechiele) e pure molto probabilmente anche il terzo (Isaia).

Tornando alla questione della possibilità di una mediazione umana, troviamo un passo nel *Libro dei Numeri* che sembra contenere la risposta al quesito:

<sup>5</sup> Il Signore scese in una colonna di nube, si fermò all'ingresso della tenda e chiamò Aronne e Maria. I due si fecero avanti. <sup>6</sup> Il Signore disse: «Ascoltate le mie parole! Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, *in visione* [*mar'á*] a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. <sup>7</sup> Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa. <sup>8</sup> Bocca a bocca parlo con lui, *in visione* [*mar'ê*] e non per enigmi, ed egli contempla l'immagine del Signore. Perché non avete temuto di parlare contro il mio servo, contro Mosè?» (Nm 12,5-8).

Dobbiamo ammettere che il testo risulta un po' deludente. Sembra che stia per dare la formula della possibilità della mediazione umana della parola di Dio, ma alla fine l'ambiguità del detto non permette di chiarire le idee. Le due parole ebraiche tradotte in italiano come "visione" soltanto si distinguono nella vocalizzazione. Prima dell'introduzione delle vocali, i due termini erano identici (*mr'h*), dando luogo a una dichiarazione divina strana: "Con Mosè non parlo in *mr'h*, ma in *mr'h*". Non sembra possibile risolvere l'ambiguità, anche perché non c'è modo di sapere con ragionevole certezza perché si scelse a suo tempo una vocalizzazione o un'altra, sia qui che nelle altre occasioni in cui appare quella catena di consonanti. E chiaro che entrambi i termini si riferiscono a quello che si vede, ma non è possibile

identificare sfumature<sup>6</sup>. Allora, invece di rimpiangere ciò che il testo non dice, prendiamo atto di quello che infatti dice:

(1) Ci pensa Dio a “filtrare” in qualche modo il suo parlare in modo che possa essere ricevuto dal mediatore. Dunque, la risposta alla domanda sulla possibilità di una mediazione umana della parola di Dio è che Dio stesso la rende possibile. Pensandoci bene, una risposta di questo genere era praticamente l’unica via di uscita per una struttura di mediazione così particolare, nella quale il polo più debole (di gran lunga) è allo stesso tempo mediatore e destinatario. Le obiezioni alla procedura scelta potrebbero essere molteplici. Almeno tante quante si sono fatte lungo la storia alla convenienza e al realismo dell’Incarnazione.

(2) L’affermazione che Mosè sia un caso unico di comunicazione non mediata con Dio (cfr. anche Dt 34,10) implica che il processo di mediazione nella trasmissione della parola di Dio è un fatto normativo. L’esistenza di un’eccezione ribadisce la libertà divina. Il concetto stesso di eccezione non regge se non nei confronti di una norma, collegabile all’importante concetto biblico di fedeltà divina: Dio cerca positivamente di farsi capire dall’uomo.

Gli elementi menzionati fin qui, servono anche a illustrare il modo in cui Cristo porta a pienezza il concetto di mediazione: salva veramente la distanza ontologica (perfetto Dio, uomo perfetto) e non come potrebbero farlo le creature angeliche (cfr. Eb 1-2); e fa convergere in sé i ruoli di sacerdote e profeta, dirigendo la tensione fra la mediazione istituzionale e quella carismatica.

<sup>6</sup> Detto al margine, in questo passo Dio afferma che non parla direttamente che con Mosè e lo fa parlando direttamente con Aronne e Maria. Il paradosso serve a ricordare che per studiare la modalità del parlare di Dio nella Bibbia servono allusioni dirette all’argomento. I numerosi passi in cui Dio parla direttamente con qualcuno non servono di fondamento per l’idea di una comunicazione divina non mediata. Semplicemente focalizzano totalmente nel contenuto del messaggio, omettendo qualsiasi indizio riguardo le circostanze in cui avviene la comunicazione.

### 3. IL MEDIATORE CHE PARLA

◇ *Questione: È capace un mediatore umano di trasmettere un messaggio divino senza travisarlo o corromperlo in qualche modo?*

A ciò che ci risulta, nella Bibbia non si contempla la possibilità di un travisamento della parola di Dio da parte del profeta o mediatore che sia, né per incompetenza, né per infedeltà. Si registrano casi di una pretesa infondata di trasmettere un messaggio da parte di Dio, ma si tratterebbe di un processo falso, non di un processo fallito. La stessa cosa si potrebbe dire delle comunicazioni divine nel contesto religioso del mondo biblico. Sembra esserci un principio generalizzato, secondo il quale, se la divinità vuole dire qualcosa, sicuramente riesce.

È relativamente frequente nel Mediterraneo Antico che la non interferenza del mediatore nella consegna del messaggio sia raffigurata tramite un'immagine estatica del profetismo. Il profeta dice ciò che la divinità vuole, perché la capacità del mediatore di dire la sua è stata disabilitata. In questo caso, sicuramente va modificato il grafico di comunicazione riportato all'inizio. Non ci sarebbero due transazioni comunicative, ma soltanto una, nella quale il mediatore non è che il canale:



Dato che nemmeno i mediatori biblici sono in grado di storpiare il messaggio divino, non sarebbe preferibile questo grafico per rappresentare anche il profetismo della Bibbia? Nella nostra opinione, lo schema unitario è in certo modo accettabile, ma non preferibile a quello duale, perché ciò che troviamo nella Bibbia ha delle peculiarità rispetto a ciò che occorre nei suoi dintorni.

La Bibbia conosce e non esclude un profetismo di tipo estetico, ma chiaramente non lo predilige. Perfino, in un racconto come quello di Balaam (Num 22-24), dove un riferimento all'estasi avrebbe trovato uno spazio ragionevole, il profeta è caratterizzato lucido, anche se, per intervento divino, fa l'opposto di quello per cui è stato commissionato. Infatti, l'immagine del profeta consapevole e padrone delle proprie potenze è assolutamente prevalente da un punto di vista quantitativo e qualitativo nella Bibbia. Ciò significa che, quando si dà per scontato che il mediatore sempre riesce a trasmettere fedelmente il messaggio, non si intende che Dio annulla la libertà e le (in)competenze del mediatore, ma che in qualche modo le integra nel suo disegno di comunicazione.

Due racconti di vocazione molto noti servono a illustrare questo punto:

<sup>10</sup> Mosè disse al Signore: «Mio Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono mai stato prima e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua» <sup>11</sup> Il Signore gli disse: «Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non sono forse io, il Signore?» (Es 4,10-11).

<sup>6</sup> Risposi [*parla Geremia*]: «Ahimè, Signore Dio, ecco io non so parlare, perché sono giovane» <sup>7</sup> Ma il Signore mi disse: «Non dire: Sono giovane, ma va' da coloro a cui ti manderò e annunzia ciò che io ti ordinerò. <sup>8</sup> Non temerli, perché io sono con te per proteggerti». Oracolo del Signore. <sup>9</sup> Il Signore stese la mano, mi toccò la bocca e il Signore mi disse: «Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca» (Ger 1,6-9).

In entrambi i casi, il protagonista resiste alla chiamata dichiarando la propria incompetenza in vista della missione di mediatore della parola. Anche nei due casi, la risposta divina, invece di contraddire l'obiezione, la fa diventare irrilevante annunciando che sarà Dio a parlare per mezzo del soggetto scelto. Ma poi, nei racconti su come Mosè e Geremia portano avanti il loro compito, i due profeti vengono caratterizzati pienamente attivi e, addirittura, in discussione con Dio su condizioni ed esito della propria missione (cfr., per esempio, Es 5,22-23 o le famose

“confessioni” di Geremia in Ger 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18).

L'immagine biblica della mediazione della parola di Dio trova corrispondenza con lo sviluppo della riflessione teologica sull'ispirazione scritturistica. L'idea che la divinità comunichi anche tramite uno scritto non è ovviamente qualcosa di esclusivo del cristianesimo. E anche in questo caso si riscontra una deriva praticamente naturale verso l'esclusione delle potenze del mediatore, in forma di annullamento (estasi) o di inibizione (una sorta di postino che si limita a consegnare la lettera). Un processo del genere sembra avvenuto nel giudaismo rabbinico e nell'Islam. Nel cristianesimo però, l'ispirazione estatica o meccanica è stata sempre respinta, se vogliamo con una certa fatica, ma decisa e ripetutamente. Il seguente passo della *Dei Verbum* può essere considerato un punto di arrivo per la dottrina cristiana dell'ispirazione biblica:

Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte (*Dei Verbum*, n. 11).

Spicca in questa affermazione il sintagma «come veri autori», perché, quando si descrive il concorso di Dio e l'uomo nella produzione di un effetto, non è raro che si ritenga che la libertà umana venga, se non annullata, menomata in qualche modo nel processo. Si dubita, per esempio, che san Paolo possa essere chiamato autore della *Lettera ai Romani*, allo stesso modo che si dice che Dante sia l'autore de *La Divina Commedia*. È infatti evidente – si argomenta – che la *Lettera ai Romani* produce senso al di là di ciò che san Paolo poteva ragionevolmente prevedere. Riteniamo vera l'affermazione, ma è altrettanto vera se viene applicata a Dante e a *La Divina Commedia*. L'ispirazione biblica non distrugge il perfetto controllo dell'opera da parte del suo autore, perché tale controllo non esiste tanto per cominciare. Ciò che implica l'ispirazione è l'assunzione che il senso emanato da un testo biblico nel

processo di allontanamento dal suo autore umano non sfugge però alla volontà divina di comunicarsi.

Servendoci ancora del paragone con l'ispirazione biblica, potremmo dire che lo schema unitario sarebbe applicabile al parlare biblico di Dio, ma spiegando che il mediatore fungerebbe da canale secondo la propria natura libera, diversa da quella di un foglio di carta o delle onde sonore. È la stessa cosa che si fa quando si impiega il concetto di "strumento" per descrivere il ruolo dell'agiografo nella stesura dei libri biblici, cioè, si deve aggiungere che è uno strumento con il pieno possesso delle proprie potenze, secondo la sua natura umana. A questo punto, riteniamo più conveniente lo schema duale che, evidenziando efficacemente la presenza dell'agire libero dell'uomo, favorisce un approccio più organico all'argomento.

#### 4. IL DESTINATARIO CHE ASCOLTA

◇ *Questione: Come discernere se qualcuno parla veramente da parte di Dio?*

Con tutto quello che è stato detto fin qui, forse si comincia a sospettare che, malgrado Dio abbia deciso di parlare e difatti parli, colui che vuole o deve ricevere il messaggio non avrà davanti a sé un compito facile, visto che la stessa libertà umana trasparirà nel vero e nel falso profeta. Poi, le voci che lungo la storia hanno preteso di trasmettere un messaggio divino sono così tante da rendere inutile esemplificare. Come si fa, secondo la Bibbia, a districarsi in tale giungla di parole? Di nuovo, come ci è capitato con Nm 12, il Pentateuco contiene una risposta diretta alla domanda:

<sup>18</sup> «Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. <sup>19</sup> Se qualcuno non ascolterà le parole che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. <sup>20</sup> Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire». <sup>21</sup> Forse potresti dire nel tuo cuore: «Come riconosceremo la parola che il Signore non ha