



È l'Antico Testamento antiecumenico?

Un caso emblematico: Elia «scanna» i profeti di Baal e Asera (cfr. 1Re 18,40)

di Giovanni Gottardi



1. Premessa

1.1. Elia è il profeta di Tisbe in Galaad (cfr. 1Re 17,1 - 2Re 2,13). Egli compare improvvisamente all'inizio del racconto di 1 Re 17, dopo che è stato fatto un riassunto del regno di Acab (875-853) al capitolo precedente. La Bibbia di lui non fa alcuna presentazione: non sono riferite né la storia della sua vocazione né la sua genealogia, come invece avviene sovente nei libri profetici, tuttavia la sua figura è di particolare importanza. Pare che questo profeta sia stato, per un certo periodo l'unico punto di riferimento per i fedeli di JHWH. Come si usa dire: «Senza Mosè la religione monoteista non sarebbe mai nata, ma senza Elia essa sarebbe certamente morta!». L'importanza di Elia sembra dunque derivare dal fatto di aver, egli, riaffermato lo jahvismo dei padri in polemica con una religione sincretista derivante dai culti fenici (cfr. il culto di Baal Melqart dei Fenici). Egli rappresenta l'araldo di un risveglio religioso che attinge la sua genuinità all'Oreb, dove Elia andrà a rivivere l'esperienza di Mosè (cfr. 1Re 19,1-18). Pure le sue rivendicazioni di ordine sociale (cfr. 1Re 21: il caso Nabot), gli interventi di ordine politico contro Acab e Gezabele, le stesse minacce al popolo si spiegano per la sua fedeltà a JHWH e all'alleanza sinaitica.

1.2. Il racconto del sacrificio/sfida compiuto da Elia sul Monte Carmelo è uno dei brani che più sconcertano il lettore dell'Antico Testamento. Il confronto/scontro tra la posizione religiosa presa dal re Acab e dalla moglie Geza-

bele (cfr. 1Re 16,29-33), legati ai culti naturalistici dei Baal fenici e cananei, e la predicazione di Elia, impegnato nella difesa della fede monoteistica in JHWH (cfr. 1Re 18,21-23), risulta per certi versi paradossale:

- in nome della fede nella propria divinità, ognuno dei due contendenti si ritiene autorizzato ad uccidere i seguaci della divinità avversaria: Gezabele «sterminava tutti i profeti del Signore» (1Re 18-13); Elia finisce con lo «scannare» i profeti di Baal (cfr. 1 Re 18,40);
- in nome della fede jahvista, Elia si ritiene in dovere di deridere la visione religiosa dei seguaci di Baal, fino ad arrivare ad una lettura ambigua e dispregiativa del loro comportamento religioso (cfr. 1Re 18,27). Un modo di fare, questo, che non sembra trovare giustificazione alcuna.

2. Sviluppo del tema Come va sciolto lo «scandalo teologico» e il «paradosso ecumenico» di questa pagina? La risposta si trova ponendo attenzione al testo, nel suo farsi storico e letterario, e al contesto vitale che lo ha generato.

2.1. *Il brano fa parte della cosiddetta «opera deuteronomistica»* (Giosuè - 2Re)¹, un complesso narrativo che originariamente era il frutto delle tradizioni e dei racconti popolari sulla presa di possesso della terra e della prima fase di insediamento e organizzazione della nazione, dopo l'esperienza dell'esodo, fino a coprire tutto il periodo della monarchia. Tradizioni orali che, per quanto concerne il periodo della monarchia, erano state affiancate da una certa documentazione d'archivio (cfr. 1Re 11,41; 14,19; 14,29; ecc.), ma che fin dal principio erano diventate anche motivo e oggetto di memoria e celebrazione liturgica. Una

¹ Sul Deuteronomio e la tradizione deuteronomista, cfr. P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Città Nuova, Roma 1994, 5-27; E. CORTESE, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Dehoniane, Bologna 1985; M. WEINFELD, *Deuteronomy and deuteronomistic school*, Clarendon Press, Oxford 1972.

«storia popolare» che con il passare del tempo era diventata sempre più oggetto di interpretazioni molteplici, usata come strumento educativo di coscienza nazionale e religiosa, finalizzata agli scopi più disparati, non ultimo l'intento «riformistico» della tradizione deuteronomistica.

2.2. *Il brano è parte del ciclo narrativo su Elia (1Re 17,1 - 2Re 2,13)².*

Il fatto che il nostro racconto faccia parte di un ciclo narrativo molto ampio, costruito allo scopo di presentare il primo grande profeta in Israele, non è una cosa trascurabile. Solo l'insieme di tutti questi capitoli ci dice il profilo e la statura morale di questo uomo di Dio che, dopo Mosè, sembra essere stato il vero difensore della fede jahvista. L'elogio della vedova di Zarepta: «Ora so che tu sei uomo di Dio e che la vera parola del Signore è sulla tua bocca» (1Re 17,24), la battuta del re Acab che lo definisce «rovina di Israele» (1Re 18,17), il coraggio del profeta che viceversa dichiara il re un «venduto» (1Re 21,20), la frase finale con cui il discepolo Eliseo lo invoca: «Padre mio, padre mio, cocchio d'Israele e suo cocchiere» (2Re 2,12), sono più che sufficienti per farci intuire la grandezza del personaggio, la molteplicità dei suoi interventi e per comprendere le ovvie ragioni che hanno determinato questa abbondante documentazione agiografica.

2.3. *Questo ciclo narrativo ha un carattere agiografico e panegiristico.*

Il lettore moderno spesso manifesta una sorta di fasti-

² Sul ciclo narrativo concernente Elia, cfr. G. CORTI, *1-2 Re*, in *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 728-745; J. HAUSER - R. GREGORY, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, *Journal for the Study of the Old Testament - Sup* 85, Sheffield 1990; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, «Erfurter theologische Studien» 33 (1977); R. SMEND, *Der biblische und der historische Elia*, in «Supplements to Vetus Testamentum» XXVIII, Leiden 1975, 167-184; «Il mondo della Bibbia», il n. 8/1991; *Dictionnaire de la bible. Supplément*, VIII, 1026-1030.

dio allorché si trova ad affrontare certe pagine della Bibbia in cui «sembra» sia eccessivo il ricorso allo straordinario e/o al miracolistico nel presentare certi eventi o certi personaggi. Ovviamente non è facile risolvere in due parole la complessità di questo problema, si può tuttavia affermare che la bravura narrativa degli scrittori della Bibbia sta proprio qui: nel saper coniugare «letterariamente» il profilo umano del personaggio e la statura spirituale dell'uomo di Dio, nel saper ricorrere alle «descrizioni» del divino senza la pretesa di aver fotografato/catturato con categorie umane il fare salvifico di Dio. In questo senso l'autore sacro è libero di scrivere come crede, purché dica ciò in cui crede; è libero di usare tutte le immagini che conosce, purché indichi ciò a cui è giunto il suo conoscere. Nel nostro caso, l'autore o gli autori sacri non hanno fatto altro che dare «voce letteraria» alla «tradizione orale» di Israele che ha sperimentato in Elia la presenza dell'uomo di Dio e ha colto nella predicazione di questo profeta la logica e la forza della parola di Dio. Non è Israele che ha inventato il profeta Elia, è Israele che se lo è trovato dinanzi: «Il Signore disse ad Elia: Su, mostrati ad Acab ...» (1Re 18,1)!

2.4. *Il racconto persegue una finalità apologetico-pedagogica.*

Come è facile capire dall'andatura della narrazione, lo scopo di questi capitoli non è solo quello di informare, ma anche quello di formare. E normalmente, quando è in gioco un valore che si ritiene vitale e fondamentale, il ricorso alla forma della diatriba e della apologia lo si riscontra come fatto comune a tutte le culture. Sotto questo profilo, possiamo dire che anche il ciclo narrativo di Elia intende educare il lettore al più rigido monoteismo e questo ricorrendo sia ad un linguaggio che non lascia alternative (cfr. 1Re 18,21: «Elia si accostò a tutto il popolo e disse: "Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!"»), sia utilizzando l'effetto descrittivo di una prassi che non prevede scappatoie (cfr. 1Re 18,40: «Elia disse loro: "Afferrate i profeti di Baal; non ne scappi uno!"»). Li afferra-

rono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scan-
nò»). Ed è proprio questa difesa ad oltranza del monotei-
simo di JHWH — interpretata sottilmente con i parametri
narrativi della cosiddetta «guerra di JHWH» (cfr. Gs 6,21;
8,26-27; 10,28-42)³ —, che, mentre intende perseguire l'o-
biiettivo della educazione alla massima fedeltà, rivela il li-
mite «stagionale» di questo racconto, sia sul versante teo-
logico che su quello antropologico. L'assoluto di JHWH
sembra non lasciare spazio ad altre forme religiose «pove-
re» e l'obbedienza dovuta a JHWH sembra non tenere con-
to del «crescendo/limite storico» a cui è soggetto questo
stesso apprendimento da parte dell'uomo. C'è da dire, pe-
rò, che l'intento pedagogico e la forma apologetica del rac-
conto non impediscono di capire in modo chiaro che qui
abbiamo un tipico caso, fra quelli a cui fa riferimento la
Dei Verbum (n. 15), in cui l'Antico Testamento non censu-
ra i testi «imperfetti e temporanei» in forza di una succes-
siva esperienza più ricca e luminosa, ma li mantiene come
segno della «pedagogia di Dio», il quale è capace di valo-
rizzare in ogni stagione la parziale esperienza/obbedienza a
Dio.

2.5. *La narrazione risente delle tradizioni profetiche del nord.*

È evidente che con Elia ha avuto inizio la grande stagio-
ne profetica⁴, stagione che ha mostrato le sue primizie pro-
prio nel regno d'Israele, con Elia ed Eliseo prima e con
Amos ed Osea poi⁵. Ovviamente non era difficile scoprire

³ Nell'utilizzo dello «schema narrativo» della guerra santa uno degli obiettivi del racconto è mostrare la superiorità del proprio Dio, anche con l'intento di confermare la tesi che il Dio che vince è il Dio vero. In ogni tempo, infatti, il protagonismo divino è inteso come un giudizio dall'alto: «Victoria enim non potestati est adtributa hominum, sed de coelo potius ministratur» (PAOLO DIACONO, *Historia Longobardorum*, I, 8).

⁴ Le figure precedenti, quali Samuele, Natan, Gad, ecc., non hanno lasciato una traccia in questo senso, anche se hanno esercitato un influsso notevole sulla storia del loro tempo.

⁵ Sul profetismo e i profeti in Israele, cfr. B. MARCONCINI e Collaboratori, *Profeti e Apocalittici*, Elle Di Ci, Leumann (TO)

la funzione salvifica di queste presenze, ben presto riconosciute da Amos nel suo elenco dei segni di grazia (Am 2,11: «Ho fatto sorgere profeti tra i vostri figli ...»); come pure non era complicato capire il compito storico ad esse assegnato da Dio: denunciare ogni forma di idolatria e condannare ogni forma di ingiustizia. È proprio in questa linea che Elia diventa un caposcuola ed è per queste ragioni che finirà per diventare una figura-tipo e un motivo di speranza. Per capire la verità di questa tesi basta osservare il racconto di 1Re 18, che si presenta come la prima grande pagina profetica a difesa del Dio dell'esodo, e il brano 1Re 21, che si impone come la prima carta dei diritti dell'uomo, di quell'uomo cioè che Dio stesso con l'esodo ha voluto per sempre libero da ogni schiavitù.

2.6. *Il nostro brano mostra l'influsso della «corrente riformista», che ha trovato alimento ed espressione nella teologia del Deuteronomio. Oggi, infatti, è abbastanza condivisa la tesi che il complesso letterario che va dal libro di Giosuè fino al secondo libro dei Re sia stato strutturato, nella sua forma definitiva, alla luce e sotto l'influsso della teologia del Deuteronomio e che questo libro, a sua volta, sia da collegarsi con la riforma religiosa promossa dal re Giosia (cfr. 2Re 22-23)⁶. Per cogliere questo aspetto della nostra riflessione bisogna non dimenticare che i testi della Bibbia sono quasi sempre il risultato di molteplici percorsi di andata-ritorno: non è solo il momento storico di partenza che fluisce nella fissazione scritta, ma sono anche i bisogni vitali e il crescendo delle esperienze della comunità fino al momento della fissazione scritta che spingono a recuperare e a rifocalizzare possibili valenze e reconditi si-*

1995; J.L. SICRE, *I profeti d'Israele e il loro messaggio*, Borla, Roma 1989.

⁶ Nell'interpretare i capitoli 2Re 22-23, circa il ritrovamento del libro della legge come base della riforma di Giosia, si deve fare attenzione al genere letterario della «invenzione del documento fondatore»: un *topos* della cultura neo-babilonese. Cfr. J.P. SONNET, *Le livre «trouvé». 2 Rois 22 dans sa finalité narrative*, in «Nouvelle revue théologique» 116 (1994) 836-861.

gnificati del momento storico iniziale. Ecco perché la corrente deuteronomista, mentre ha recuperato e rimeditato la memoria degli eventi fondanti e degli uomini-guida del passato li ha anche saputi rilanciare proprio perché «nel presente» li sentiva indispensabili e significativi. Infatti, nella nostra stessa sezione, non abbiamo a che fare solo con un Elia del sec. VIII, di cui si vuole conservare una specie di elogio funebre, ma ci troviamo a disporre di una confessione di fede circa un uomo di Dio sentito sempre vivo e percepito come attuale, «figura e modello» per qualunque ipotesi di riforma.

2.7. *Il ciclo narrativo su Elia si avvale di una lettura della storia fatta a partire dalla «fine» della monarchia.* L'opinione che l'«opera deuteronomista», specie per quanto concerne la valutazione dei re di Israele e di Giuda e la monarchia nel suo complesso, sia stata determinata dalla predicazione profetica e abbia trovato ulteriore conferma nella negatività degli avvenimenti e delle figure regali che hanno messo fine al regno del nord (721 a.C.) e al regno del sud (597.587 a.C.) è un dato fuori discussione. La stessa tesi teologica, variamente sottesa ai vari libri e riconducibile allo «schema» peccato - castigo - pentimento - liberazione, spinge a ritenere che il redattore finale, singolo o scuola, dell'insieme dei testi da Giosuè a 2Re si sia ispirato ad un progetto di lavoro che ha l'aspetto di un bilancio finale e al tempo stesso promozionale — nel senso di «riformistico» —, possibile solo a chi disponeva della chiarezza del poi e della conferma della storia. Come a dire che chi, nei secc. VII-VI, raccoglieva la storia passata nella tonalità deuteronomista non solo intendeva non lasciare nell'oblio il ruolo storico di Elia, ma si proponeva esplicitamente di mostrare che la storia aveva dato ragione al profeta. Infatti, scrivere una storia disponendo della «fine» di questa storia — la tradizione D arriva fino al tempo dell'esilio⁷ — consentiva al redattore finale di capire meglio i protagonisti e di valutarli con più verità. Par-

⁷ Cfr. *Bibbia-TOB*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1992, 34.

tendo da una «finale» storica che si era rivelata un giudizio punitivo di Dio (cfr. la fine della monarchia, la caduta di Gerusalemme, l'esilio di Babilonia...), tornava facile e doveroso non solo apprezzare ed elogiare i profeti che ne avevano anticipato le cause e predetto gli effetti, ma diventava quasi un obbligo rilanciarne i messaggi e ricuperarne gli intenti salvifici: «Perché ripongano in Dio la loro fiducia e non dimentichino le opere di Dio, ma osservino i suoi comandi. Non siano come i loro padri, generazione ribelle e ostinata, generazione dal cuore incostante e dallo spirito infedele a Dio» (Sal 78,7-8).

2.8. *Il tutto è orchestrato e valutato col metro espresso dal Sal 106,34-39.*

Uno degli aspetti che maggiormente lasciano sorpreso e scandalizzato il lettore che accosta la pagina di 1Re 18 è la maniera con cui Elia fa fuori i profeti di Baal: «“Afferrate i profeti Baal; non ne scappi uno!”». Li afferrarono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scannò» (v. 40). Ancora una volta, però, per capire la Bibbia bisogna comprendere l'intento pedagogico e la mentalità con cui viene tradotta una tesi. È evidente che scopo del nostro brano è quello di mostrare che non è possibile «zoppicare con i due piedi» (1Re 18,21), ossia seguire contemporaneamente JHWH e Baal. Inoltre, è chiaro che il redattore, quando scrive la sua opera, ha già presenti gli effetti nefasti che l'idolatria ha portato alla nazione (cfr. Ez 8-11). Da queste premesse è possibile intuire l'impostazione narrativa dell'autore jahvista, il quale si esprime secondo «la mentalità di quel tempo», esprimibile in due battute: 1) chi non segue JHWH, secondo la logica della «guerra santa», merita la morte; 2) chi segue JHWH non può tenersi vicino persone che possano mettere in pericolo la fede monoteista (cfr. questa stessa logica in Dt 20,10-15.16-18). L'intento dell'autore, quindi, è quello di inculcare la fedeltà a Dio, non quello di insegnare come far fuori il nemico ... Ed è questa mentalità che troviamo nel Deuteronomio (cfr. Dt 7,1-6) e nei salmi e che viene usata per spiegare le varie catastrofi, compreso l'esilio:

«Non sterminarono i popoli come aveva ordinato il Signore, ma si mescolarono con le nazioni e impararono le opere loro. Servirono i loro idoli e questi furono per loro un tranello. Immolarono i loro figli e le loro figlie agli dei falsi. Versarono sangue innocente, il sangue dei figli e delle figlie sacrificati agli idoli di Canaan; la terra fu profanata dal sangue, si contaminarono con le opere loro, si macchiarono con i loro misfatti» (Sal 106,34-39).

2.9. *In questa narrazione lo sfondo, che fa da contro luce, è la cultura e la religione cananea.*

È un dato indiscusso della storia che Israele, fin dai primi momenti dell'insediamento, si è trovato a vivere e a convivere con altri popoli. Nell'Antico Testamento ritorna spesso una lista stereotipata di popolazioni pre-israelitiche — «gli Hittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Pereziti, gli Evei, i Cananei e i Gebusei» (Dt 7,1; cfr. 20,17; Gen 15,19-21; Es 3,8.17; 34,11; Gs 3,10; ecc.) —, ed è facile capire che lo scopo di questo rimando non è primariamente «storico», ma fondamentalmente «teologico». Si vuole cioè ricordare ed elogiare la bravura di JHWH, che «ha donato la terra» ad Israele dopo averla tolta alle nazioni pagane, e si vuole indicare ad Israele «come vivere nella terra» — in risposta al dono —, senza contaminazioni di fedi e senza cedimenti idolatrici (cfr. Gs 24,1-24; e il caso «eccezione» di Raab, Gs 2,1-24 e 6,17-25). In questo intreccio di tradizioni e di interpretazioni è facile capire il ruolo che Israele finisce per assegnare alle fedi e alle pratiche religiose degli altri popoli, al mondo sacrale e culturale dei «gôîm» (pagani): ogni spazio concesso ai Baal è visto come un furto fatto a JHWH, ogni riconoscimento dato alle fedi dei popoli è considerato un cedimento ed una legittimazione di idolatria. Ovviamente Israele, allorché fissava questa teologia e suggeriva questa pedagogia, non intendeva rivolgersi a coloro che si trovavano al di fuori di Israele, ma stava dimostrando le esigenze della fede ai membri del popolo di Dio, gente che si trovava in crisi di fede ed era esposta al pericolo di perderla (cfr. l'aspetto apologetico del Deutero-Isaia). In questa situazione

di emergenza, si potrebbe dire che Israele non voleva togliere la fede agli altri, ma stava difendendo «a sangue» la propria ...! In tutta questa sequenza di elementi che il racconto testimonia, la religione cananea e la pratica religiosa della regina Gezabele, fenicia per nascita e per cultura (cfr. 1Re 16,31), figurano non solo realtà «alternative» allo jahvismo, ma sono viste addirittura come realtà — anche in sé — totalmente «negative».

3. Conclusione

Alla fine di questo percorso ci possiamo chiedere: «Qual è l'intenzione didattica e, quindi, la verità salvifica che il testo propone? Quale visione dell'altro, del "diverso religioso", è possibile ricavare?». Spunti per un avvio di risposta.

3.1. Prima di tutto bisogna dire che la Bibbia, in questo brano, non sta rispondendo alle nostre domande di interesse ecumenico, ma intende mantenere la memoria di un grande profeta, fedele alle esigenze dello jahvismo. È quindi una pretesa fuori posto cercare una risposta «in recto» al nostro problema, sul come cioè si debba costruire il rapporto con l'altro, con il diverso religioso. Questo non significa che non ci possa essere un qualche elemento illuminante per noi, ma sarà sempre una risposta «in obliquo». Bisogna, infatti, ricordare che in questo momento della sua storia Israele è autocentrato e non considera il diverso come oggetto di attenzione, anzi «il diverso» — specie religioso — è sentito sempre più come minaccia, come pericolo (cfr. in modo analogo il motivo della «donna straniera» nei libri sapienziali: Pr 22,14; 23,26-28; 2,11.16-19; 5,1-14; 6,20-35; 7,1-27). La reazione al diverso, quindi, è di difesa, anzi di sterminio ..., e il caso Raab figura l'eccezione che conferma la regola (cfr. Gs 6,24-25: «Incendiarono poi la città e quanto vi era, soltanto l'argento, l'oro e gli oggetti di rame e di ferro deposero nel tesoro della casa del Signore. Giosuè però lasciò in vita Raab, la prostituta, la casa di suo padre e quanto le apparteneva, ed essa abita in mezzo ad Israele fino ad oggi,

perché aveva nascosto gli esploratori che Giosuè aveva inviato a Gerico»).

3.2. Va osservato poi che il nostro racconto, nel suo livello più arcaico, mette il lettore di fronte a quella che è stata la prima fatica e il primo problema «interno» di Israele quale popolo di Dio, ossia la comprensione monoteistica di JHWH. Tutti sappiamo che il popolo dell'Antico Testamento ha impiegato secoli prima di arrivare alla formulazione di Es 20,3-5 e alla chiarezza di fede del Deutero-Isaia. Sotto questo profilo il ciclo narrativo circa l'attività profetica di Elia rivela sia il limite teologico degli ingredienti antichi, sia il rincaro apologetico degli interessi riformistici recenti.

3.3. Non va poi dimenticato il fatto che la tesi teologica del racconto, ossia la verità e l'assoluto del monoteismo jahvista, è qui espressa utilizzando la mentalità e gli schemi legati in qualche modo al genere letterario della «guerra santa», che si potrebbe in parte ricondurre al vecchio detto: «Mors tua, vita mea», nel senso che la religiosità «diversa» dell'altro è sentita come minaccia e pericolo da cui bisogna cautelarsi e difendersi! Ora questa forma comunicativa, chiaramente «datata», domanda al lettore odierno grande attenzione, proprio per distinguere la confessione di fede sull'assoluto di JHWH dalle modalità didattiche con cui si cercava di inculcarla nei posteri.

3.4. Riassumendo si può dire che l'intenzione didattica dell'autore nel racconto di 1Re 18 non è quella di insegnare «come far fuori il diverso», ma come essere fedeli al Dio dell'esodo; egli non vuole inculcare «il disprezzo delle altre religioni», ma stimolare a mantenere pura la fede jahvista cercando i modi veri con cui esprimerla (cfr. DV 11-12). Evidentemente siamo ben lontani dalla prospettiva e dal linguaggio del Concilio Vaticano II (cfr. NA 2) e dal modo con cui il documento *Dialogo e annuncio* ci insegna a guardare «gli altri»: «Da questo mistero di unità ne deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso

mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri sono ignari che Gesù Cristo è la fonte della loro salvezza. Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo. È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come loro salvatore»⁸.

Un cambio di linguaggio, questo del documento *Dialogo e annuncio*, che rivela il cuore del nostro problema. L'ecumenismo, infatti, non è rinuncia ai valori acquisiti, ma apertura ai nuovi nel cambiamento degli atteggiamenti e dei metodi che si rivelano superati. È sotto questo profilo che la Bibbia stessa, specie l'Antico Testamento, rimane sempre «datata»! Tutti sappiamo, infatti, che l'insegnamento della Bibbia non vale per il peso o la scientificità della cultura dello scrittore sacro, ma per l'autenticità e la verità dell'esperienza di Dio che egli testimonia e intende tramandare ai posteri.

⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO — CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti* sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, n. 29, in EV 13,319.