

Antico Testamento e dialogo interreligioso

Giorgio Paximadi

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il rapporto con gli altri dèi

1.1. Il confronto violento

«Elia disse loro: «Afferrate i profeti di Baal; non ne scappi uno!». Li afferrarono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scannò» (1Re 18,40).

Date queste premesse, sembra difficile parlare di dialogo interreligioso a partire dall'Antico Testamento; l'atteggiamento del popolo d'Israele dev'essere piuttosto di rigido mantenimento della forma più rigorosa dello yahvismo, che ordina nel modo più assoluto «non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,3), dove l'espressione si riferisce evidentemente alla presenza di statue cultuali di altre divinità di fronte o accanto ai segni della presenza di YHWH, Dio di Israele, fossero essi l'Arca dell'Alleanza o i cherubini che, nell'assoluto aniconismo della religione di Israele facevano le veci della sua immagine, forse più nelle concezioni ortodosse delle classi sacerdotali e profetiche che nel sentire comune dei devoti. Qualsiasi tipo di defezione a questa adorazione unica di YHWH, che non dev'essere confusa con il monoteismo, è punita con l'applicazione dello *hērem* (cfr. Es 22,19), che comporta l'uccisione di ogni essere vivente e la distruzione dell'eventuale bottino (Dt 13,2-19). L'Antico Testamento non presenta casi di applicazione così rigorosa di questa legislazione, nella quale una legge tipica della guerra sacra viene applicata non a nemici esterni, ma a città o persone appartenenti al popolo di Israele¹; il caso di 1 Sam 22,19, in cui Saul ordina di passare a fil di spada tutti gli esseri viventi della città sacerdotale di Nob perché hanno disobbedito ai suoi ordini dando ricetto a Davide,

¹ I due casi di Gabaa e di Iabes di Galaad sono infatti dubbi e di per sé la rad. *h̄rm* compare solo nel secondo caso. Cfr. N. LOHEINK, *h̄āram*, *TWAT* III, 208.

si riferisce piuttosto al delitto di lesa maestà. In ogni caso il quadro poco edificante della situazione religiosa tanto in Giuda che in Israele per tutta la durata della monarchia, quadro che ci viene tanto dalla storia deuteronomistica che dalla testimonianza profetica², induce a pensare che questa legislazione rigorosa rispecchiasse piuttosto il pensiero delle cerchie di yahvisti ferventi che non il comune sentire della maggioranza della popolazione. La Bibbia ci fornisce alcune notizie in merito a questi gruppi yahvisti, tra i quali possiamo certamente contare i «figli dei profeti», ossia quei gruppi di estatici, organizzati quasi in forma di una sorta di confraternita, di cui la storia deuteronomistica parla, soprattutto in relazione ad Elia ed Eliseo, ma anche a Samuele. Un altro gruppo yahvista, forse più enigmatico ma altrettanto significativo è quello dei Recabiti. Di questo clan familiare (il cui nome deriva da quello del capostipite, Recab) si parla in 2 Re 10, 15-17, indicandolo come alleato dell'usurpatore Ieu, che rovescia la dinastia omride (841) in nome di uno yahvismo particolarmente intransigente. Il modo di vita dei Recabiti viene descritto in Ger 35: essi si astengono dal vino, non praticano l'agricoltura ed abitano in tende, tutte abitudini caratteristiche della vita seminomade, o forse anche di gruppi di artigiani itineranti³. È probabile che in ambienti di questo genere si guardasse con sospetto alle contaminazioni della fede tradizionale. Di questi gruppi di yahvisti ferventi facevano sicuramente parte quei predicatori leviti, caratteristici della tradizione settentrionale, che devono essere stati alla base di quel movimento religioso che diede origine al Deuteronomio. Uno yahvismo particolarmente puro doveva essere anche quello della tradizione sacerdotale.

1.2. Lo scherno nei confronti degli «idoli»

Il crescere di una concezione esplicitamente monoteistica, forse già in epoca preesilica e particolarmente durante l'esilio e nel periodo successivo, fece sì che a questa attitudine di confronto violento si affiancasse, e poi si sostituisse, un atteggiamento diverso, non meno rigoroso nel rifiuto della divinità straniera, ma improntato piuttosto allo scherno ed alla derisione che incitante alla distruzione. Lo yahvismo preesilico non può infatti essere definito come una religione monoteista, ma

² Cfr., tra gli innumerevoli testi che si potrebbero citare, quello impressionante di Ez 8, che si riferisce agli ultimi anni del regno di Giuda, ben dopo tutti i tentativi di riforma deuteronomistica.

³ La questione dell'origine dei Recabiti è dibattuta: la visione tradizionale li interpreta come un gruppo che, per fedeltà alla tradizione yahvista, ha mantenuto un modo di vita nomadico, mentre, più di recente, ma forse con meno fondamento, si è affermato che si trattasse di un gruppo di artigiani itineranti (fabbrici?) legati ad alcuni tabù a causa della loro professione. Quale che sia l'ipotesi giusta, sembra chiaro che la loro caratteristica fosse un'interpretazione rigorosa dello yahvismo.

piuttosto come una religione monolatrica⁴. Man mano che vengono tratte tutte le conseguenze dell'adorazione del solo YHWH, muta il quadro di fondo: non si temono più gli dèi degli altri popoli come possibili avversari del Dio nazionale, ma si è conquistata la certezza che questi medesimi dèi, oltre che, impotenti e lontani, come già affermava Elia nella scena del Carmelo (1Re 18,27), sono anche inesistenti. Di loro esistono solo le immagini, che diventano emblema della loro fragilità, destinate come sono a deteriorarsi sotto l'azione del tempo e degli agenti atmosferici. Abbiamo così tutta una serie di testi che, a partire da quello famoso del Deuteroisaia (Is 44,9-20), probabilmente di mano successiva a quella del grande profeta esilico, e di Ger 10,1-16, anch'esso forse di epoca posteriore⁵, che identificano le divinità diverse da YHWH con le loro immagini cultuali, e le sottopongono a scherno come finzioni deperibili e ridicole. È indimenticabile il testo citato di Is 44,9-20, in cui il lavoro del falegname è lodato e descritto con vivezza, ma l'impegno che mette quest'artigiano abile e forte nella sua opera è più nobile del lavoro stesso: un idolo che manifesta la sua pochezza nel fatto che è scolpito nello stesso legno che poi il suo artefice impiega per prepararsi la cena e per scaldarsi. Questa tendenza darà in seguito origine ad una vera e propria letteratura satirica, di cui le appendici deutero-canoniche di Dn (Dn 13-14) a proposito di Daniele, il serpente e i sacerdoti di Bel sono un esempio di gusto popolare.

Questa satira nei confronti delle divinità, identificate con le loro immagini cultuali, mostra tutta la sua virulenza se si pensa al grande valore che rivestono le statue divine in tutto il culto del Vicino Oriente Antico. È certo che la critica avanzata dai testi biblici è esagerata: nessuna popolazione del Vicino Oriente Antico ha mai pensato di identificare direttamente le proprie divinità con le statue che le rappresentavano; tuttavia occorre osservare che si riteneva comunemente che in queste immagini la divinità risiedesse, di tanto in tanto o in permanenza, in maniera tale da poter ricevere gli omaggi dei fedeli, per mezzo dei sacerdoti preposti al culto. Tali omaggi erano intesi a soddisfare le esigenze della divinità – queste sì intese in un

⁴ Spesso si afferma che lo stato più antico dello yahvismo sia da caratterizzarsi come un *enoteismo*. Si tratta però di un'affermazione impropria: in effetti l'enoteismo è un'operazione intellettuale consistente nella *reductio ad unum* delle varie divinità per mezzo dell'assimilazione delle loro caratteristiche nella sfera della divinità suprema. Così la religione babilonese è sulla via dell'enoteismo quando considera tutti gli dèi come delle funzioni diverse dell'unico Marduk. Anche la cosiddetta riforma monoteistica di Amenophis IV, il «faraone eretico», altro non è che un'operazione enoteistica. La monolatria dello yahvismo primitivo è invece l'adorazione del solo YHWH perché della sua presenza si è fatta esperienza nella storia del popolo.

⁵ La tematica comunque inizia già in epoca precedente l'esilio: cfr. Ger 2,27: «dicono a un pezzo di legno: Tu sei mio padre, e a una pietra: Tu mi hai generato».

modo molto concreto – in maniera tale da poter mantenere attiva la sua forza vitale benefica. Così agli dèi babilonesi (cioè alle loro statue) si offrivano ogni giorno ricchi banchetti, composti da decine di copiose portate accuratamente cucinate e di bevande di ogni sorta. Il rito centrale dell'offerta prevedeva inoltre che i cibi venissero posti davanti all'immagine su tavole adatte, che si tirassero delle tende perché il dio potesse nutrirsi in tutta riservatezza, e che si eseguisse una musica adatta al banchetto divino. In Egitto la statua della divinità, prima di essere nutrita con ricche offerte, veniva svegliata, lavata, profumata, abbigliata e truccata. Soprattutto in Egitto le offerte, e in generale tutto il trattamento rivolto all'immagine, servivano a dotarla di una forza vitale ed a conferirle una sorta di vita propria, ed avevano inoltre lo scopo di assicurare che il dio ponesse la sua residenza in essa. L'immagine veniva venerata fin durante la sua realizzazione e veniva inaugurata facendola oggetto del rito dell'«apertura della bocca», impiegato anche per le mummie dei defunti, al fine di ridonare al morto l'uso dei propri organi vitali. Si vede dunque che, per quanto il dio non si identificasse direttamente con la sua immagine, tuttavia non si era molto lontani da una sorta di «personalizzazione» dell'immagine stessa.

A questa concezione la religione di Israele rispose sviluppando due concetti. In primo luogo si affermò con forza che YHWH, il Dio d'Israele, a causa del suo dominio universale non ha bisogno di un culto umano per soddisfare le proprie esigenze: «Se avessi fame, a te non lo direi: mio è il mondo e quanto contiene. Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?» (Sal 50,12-13), così anche tutto il sistema sacrificale, che per lo più non offriva alla divinità cibi propriamente detti, ma solo materie prime, e anch'esse in quantità relativamente modica, non si presentava per nulla come un pasto offerto a YHWH⁶. In secondo luogo si negò la possibilità di raffigurare YHWH con un'immagine, perché, nell'evento sinaitico, la manifestazione di Dio non si era legata ad alcun tipo di immagine ma ad una rivelazione per mezzo della parola, e dunque sarebbe stato illegittimo crearne una non giustificata da una teofania: «Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo» (Dt 4,15-16).

Nella concezione della religione di Israele l'immagine divina non fu dunque simbolo della potenza della divinità effigiata e del suo efficace intervento in favore degli uomini, bensì, al contrario, della sua debolezza e nullità: che dio è quello che ha

⁶ Cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, 41.

bisogno di essere nutrito in un'immagine che non parla e non si muove? È degno solo di essere fatto oggetto di una satira feroce.

1.3. La critica filosofica

Tuttavia la critica alle altre religioni non assumeva solo quest'aspetto satirico. Il paganesimo sincretistico greco-romano di età ellenistica era ben capace di distinguere tra la divinità e l'immagine che la rappresentava, ed aveva una concezione ben diversa del culto sacrificale. Evidentemente l'armamentario satirico tradizionale poteva funzionare a livello di religione popolare, ed infatti in quell'ambito continuava ad essere presente, ma non poteva essere sufficiente per controbattere una religione ormai reinterpretata sotto l'influsso del pensiero filosofico greco. Di conseguenza l'autore del Libro della Sapienza, pur riprendendo le antiche rappresentazioni satiriche a proposito della fabbricazione degli idoli (Sap 13,10-19), si inoltra in una riflessione più profonda e scopre due altre origini dell'idolatria: l'ammirazione per la bellezza e l'ordine della natura e la divinizzazione dei defunti. Entrambe queste origini sono descritte dell'autore con una certa partecipazione: per coloro che rimangono affascinati dalla creazione e l'adorano al posto del Creatore «leggero è il rimprovero» (Sap 13,6), anche se avrebbero dovuto rendersi conto del fatto che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,5)⁷. La divinizzazione dei defunti è poi presentata descrivendo il caso di un padre che, straziato dal dolore per la morte del giovane figlio (Sap 14,15), gli erige un luogo di culto. Oltre alla teoria evemeristica⁸, l'autore del Libro della Sapienza prende anche in considerazione, come origine dell'idolatria, anche quel culto ellenistico alla persona del sovrano, inteso più come esaltazione delle sue virtù che non come culto religioso propriamente detto (Sap 14,17). In effetti il culto rivolto ai sovrani ellenistici era ben diverso dalla divinizzazione del re caratteristica, ad esempio, della religione egiziana. Il faraone era un dio *tout court*, il cui concepimento era dovuto all'unione tra il dio supremo e la regina, mentre il sovrano ellenistico, non era considerato una divinità in senso stretto, ma gli si attribuiva una serie di virtù di carattere filosofico, quali «benefattore» (*evergete*), a sottolineare la sua «*pietas*» familiare (*filopatore*), e la sua magnanimità nei confronti dei sudditi. La divinizzazione era così sentita come una sorta di metafora encomiastica: si pre-

⁷ La medesima critica si può trovare anche in Paolo: cfr. Rm 1,20-23, anche se l'Apostolo è molto meno disposto a scusare i pagani idolatri.

⁸ Una corrente filosofica razionalistica la quale affermava che gli dèi cui si rende culto non sono altro che uomini divinizzati. Il nome deriva da Evemero di Messene, un filosofo citato dal sofista Crizia.

sta un culto al re perché egli presenta in modo eminente le caratteristiche di benevolenza e di soccorrevole provvidenza che sono proprie delle divinità⁹. Che questo culto non fosse sentito come una cosa molto seria è dimostrato da numerosi esempi. Si può citare l'irresistibile poemetto intitolato «La chioma di Berenice» di Callimaco, nel quale il ricciolo, offerto in voto dalla regina Berenice, moglie di Tolomeo III, per propiziare il ritorno del marito partito per una spedizione bellica, sparisce misteriosamente dal tempio in cui era conservato, viene assunto tra gli dèi sotto la forma dell'omonima costellazione, allora appena scoperta dall'astronomo di corte Conone, e si lamenta del fatto di essere costretto a restarsene in cielo e di non poter più adornare la testa della sovrana. È chiaro che una simile concezione non poteva destare la preoccupazione di nessuno, tuttavia forse la sua stessa frivolezza la rendeva criticabile dal punto di vista della religione d'Israele: si trattava in ogni caso di rendere un culto a ciò che non era Dio. Ad accrescere poi la critica verso questa forma di culto si aggiungeva l'abilità artistica di coloro che scolpivano le statue dei sovrani: fu a causa della bellezza di questi manufatti che il popolo, sedotto, adorò come dio «colui che prima onorava come uomo» (Sap 14,20).

Di entrambe queste forme di critica alle altre religioni si può sottolineare una caratteristica comune: gli uomini che le praticano sono più nobili di esse¹⁰, anche se sono da esse irrimediabilmente corrotti (Sap 14,22-31). L'ammirazione per i fenomeni della natura e per il cielo stellato è cosa bella e buona; l'artigiano che fabbrica l'idolo è un abile artefice che fa cose belle ed utili; pure lo scultore che scolpisce l'immagine del sovrano non è un rozzo scalpellino, ma un grande artista, anche se lavora per motivi non disinteressati; il padre poi, che dedica un tempio al figlio, è una figura profondamente umana e degna di compassione, nel suo accecamento dovuto a troppo amore. Vi è dunque, in quest'approccio alla religiosità altrui un fondo molto interessante: quello che si mette in rilievo è la comunanza nel sentire umano della bellezza e della pietà: l'uomo non è descritto dall'idolo che adora; c'è dell'altro in lui con cui si può dialogare.

⁹ Un altro caso ancora è costituito dall'adorazione dell'imperatore prevista dal culto ufficiale romano. In questo caso l'adorazione era rivolta non alla persona dell'imperatore, ma al suo *genius*, una sorta di spirito protettore che si riteneva proprio non solo di ogni uomo ma di luoghi ed istituzioni. Così in ogni casa si venerava il *genius* del *pater familias*, ma si poteva anche elevare un culto al *genius populi Romani*, o, addirittura al *genius huius loci*.

¹⁰ Cfr. Sap 15,16-17: «Un uomo li ha fatti, li ha plasmati uno che ha avuto il respiro in prestito. Ora nessun uomo può plasmare un dio a lui simile; essendo mortale, una cosa morta produce con empie mani. Egli è sempre migliore degli oggetti che adora, rispetto a essi possiede la vita, ma quelli gliammai».

2. L'universalismo

2.1. Le prime aperture

Anche in epoca più antica però il rapporto con coloro che venerano una divinità diversa da YHWH non può essere descritto soltanto in termini di morte e di sterminio: alcuni episodi della vita di Eliseo, yahvista esigente ed intransigente quant'altri mai, mostrano infatti un'attitudine di simpatia nei confronti di pagani che lo accostano. Si pensi all'episodio della guarigione di Naaman (2Re 5,1-19), capo dell'esercito arameo, e dunque nemico per eccellenza di Israele, che, trattato all'inizio con una certa freddezza, dopo la guarigione viene accolto dal profeta con larghezza di vedute. Naaman, di fronte al miracolo evidente, fa la sua professione di fede yahvista, ma poi chiede al profeta di poter continuare a compiere i doveri richiesti dall'etichetta di corte accanto al suo sovrano, quando quest'ultimo si sarebbe recato ad adorare il dio nazionale arameo Rimmon. L'accettazione del profeta può essere anche dovuta al fatto che Naaman non è un israelita, e che dunque non è tenuto all'alleanza con YHWH; Naaman tuttavia si rende ben conto che la monolatria è una caratteristica essenziale del culto alla divinità di cui è diventato devoto, e che quindi ciò lo pone in contraddizione con i suoi doveri di soldato e di ufficiale di corte. Eliseo lo rassicura, dando un bell'esempio di fiducia nella libertà di quell'uomo, descritto con evidente simpatia come un prode, che vuol essere leale tanto al suo re che al suo nuovo Dio. Ancora una volta una simpatia umana fa da ponte tra due persone che sembrerebbero destinate a combattersi aspramente.

2.2. L'universalismo profetico e sacerdotale

Nella tradizione profetica però, quest'apertura a coloro che non professano il culto a YHWH, non si limita ad episodi isolati: vi è una corrente profetica, certamente postesilica, ma che conosce dei precedenti preesilici, che prevede la possibilità di un ingresso nell'alleanza di YHWH anche di coloro che di per sé ne sono esclusi, perché non appartengono al popolo dell'elezione. Il famoso oracolo di Is 2,2-5, con ogni probabilità appartiene ai testi genuini del grande profeta dell'ottavo secolo, anche se la sua presenza anche in Mi 4,1-3 desta qualche interrogativo, e presenta un intervento storico di YHWH. Tale intervento, anche se è detto realizzarsi «alla fine dei giorni», o, meglio, «dopo i giorni», non implica una realizzazione escatologica, quanto piuttosto il fatto che il Dio di Israele opererà personalmente per rendere il suo popolo conforme alla sua vocazione originaria, quella cioè di costituire un polo di attrazione per tutte le nazioni della terra, cosicché il pellegrini-

naggio al Tempio, che costituisce il cuore dell'esperienza religiosa israelita, divenga possibile per tutte le nazioni, così da inaugurare un'era di pace. Tale prospettiva universalistica conosce poi il suo pieno sviluppo in epoca esilica e postesilica, ad esempio nei testi tritoisaiani di Is 56,6-8 e 60,11-14, al punto che Israele, l'Egitto e l'Assiria potranno essere qualificati insieme come popolo di Dio, come afferma Is 19,21, testo forse di epoca posteriore, qualcuno sostiene molto tardiva, ma comunque in perfetta linea con l'universalismo dell'oracolo del cap. 2.

Anche la tradizione sacerdotale conosce una linea universalista, chiaramente espressa nelle tavole dei popoli contenute nei capp. 4-5 e 9-11 di Gn. Per la prima volta un popolo, riflettendo sulle proprie origini, non le fa risalire ad antenati mitici semidivini, ma descrive il proprio lignaggio inquadrandolo in una sorta di tavola sintetica ed enciclopedica di tutti i popoli della terra, cosicché il mondo non si identifica *tout court* con il proprio paese, ed il popolo con l'umanità, come accadeva invece, ad esempio per l'Egitto. Israele, per definirsi ha bisogno di guardare attorno a sé e di comprendere che la propria esistenza, e la propria elezione, è in funzione di tutta l'umanità: premessa indispensabile per comprendere che tutta l'umanità esiste ed è chiamata ad entrare in quella medesima elezione.

2.3. L'apocalittica

Con la crisi del profetismo ed il sorgere della tradizione apocalittica, che nell'Antico Testamento è contenuta essenzialmente nel Libro di Daniele, nel trito-Zaccaria e nella cosiddetta «Apocalisse di Isaia» (Is 24-27), probabilmente lo strato più recente del libro, questa dimensione universalistica assume una coloritura decisamente escatologica: è con l'irrompere del «giorno di YHWH», antico tema profetico ormai divenuto la cifra del giudizio finale pronunciato da Dio sulla storia, che si superano tutte le contrapposizioni tra i popoli, i quali si trovano uniti attorno al banchetto messianico, come illustra il famoso testo di Is 25,6-12. L'unità tra tutti i popoli, nell'annuncio apocalittico, si realizza dunque, non più però come il risultato di un processo storico ma come la rivelazione del significato ultimo dell'elezione di Israele. Questa rivelazione non può che avvenire per un intervento diretto di Dio e così il fine della storia coincide con la sua fine.

3. Il dialogo sapienziale

3.1. C'è del buono anche altrove: la letteratura sapienziale

Nelle tradizioni bibliche cui si è accennato finora si è visto come il tema del rapporto tra la fede di Israele e le altre religioni si sia trasformato, pur rimanendo intatta la condanna delle forme concrete con cui si manifesta la religiosità degli altri popoli. L'uomo è più nobile delle proprie forme religiose, e, a qualsiasi stirpe appartenga, è chiamato a partecipare al rapporto di elezione che lega Dio ed il suo popolo. La tradizione sapienziale, fin da epoche molto alte, è però, fra le tradizioni bibliche, quella che entra più direttamente in dialogo con quanto di bello e di buono trova nelle culture di altri popoli, al punto di non avere nessuna remora di recuperare interi testi molto più antichi per offrirli alla meditazione del pio israelita. Il Libro dei Proverbi, sorta di grande antologia o di *summa* dei testi sapienziali, accanto a collezioni di *mešālīm* attribuite ai grandi sapienti della storia di Israele, di cui Salomone è come il paradigma, introduce numerosi testi derivati direttamente dalla letteratura straniera, come le *Massime di Amenemope* (Pr 22,17-23,11), un testo sapienziale egiziano databile al XV sec., o le Parole di Agur figlio di Iakè il Massita, collezione di detti attribuiti ad un sapiente straniero, che per certi versi ricordano il tono di Qohelet (Pr 30,1-14). La giustificazione di tutto questo la si può ritrovare nel famoso *māšāl* «inizio della sapienza è il timore di YHWH», (Pr 1,7) che ricompare come un ritornello in vari luoghi della letteratura sapienziale (Pr 9,10; 15,33; Sal 111,10; Gb 28,28). Il punto di partenza per la valorizzazione dell'esperienza umana è proprio questo: se l'inizio della sapienza è il timore di YHWH, allora dovunque vi sia sapienza, il timore di YHWH può essere considerato come implicitamente presente, ossia, in altri termini, la comune esperienza umana è il vero terreno su cui si può ricercare un dialogo fecondo.

3.2. Il dialogo sul destino dell'uomo tra Giobbe e Qohelet

Il punto più acuto di questo dialogo, svolto dalla letteratura sapienziale lo troviamo senza dubbio nei due libri di Qohelet e di Giobbe. Il primo si presenta come una meditazione, dal tono forse pessimistico e nostalgico ma pacato, sulla caducità della vita umana, che non porta però ad una posizione disperata ma piuttosto alla valorizzazione delle gioie semplici della vita, vissuta alla luce di una provvidenza divina. Il secondo, Giobbe, è la più acuta meditazione biblica sul grande tema della teodicea, svolta con una libertà di spirito impressionante, in cui la posizione corretta, e premiata da Dio, è svolta da un giusto pagano (Giobbe, infatti, non è presentato come un israelita), mentre la posizione tradizionale del retribuzionismo, così

caratteristica, ad esempio della teologia deuteronomistica, è sostenuta da pii israeliti ed è tacciata di insufficienza e di inconcludenza. La sfida di Giobbe a Dio è fortissima: di fronte al suo dolore egli non vuole una risposta teorica, ma vuole la compagnia di Dio stesso e lo sfida a rivelarsi, facendosi Egli stesso mediatore tra la sua potenza infinita e non evidentemente amichevole per l'uomo e la sofferenza che colpisce il giusto (Gb 17,3). La sola risposta possibile per l'uomo è la rivelazione di Dio, e Giobbe la chiede insistentemente (Gb 31,35-37), conscio della sua innocenza. La risposta di Dio, che si rivela a lui «nella tempesta», ossia con la modalità della teofania sinaitica, evento fondatore della religione di Israele (Gb 38,1), ribadisce l'ultima incomprendibilità e trascendenza dell'agire di Dio (Gb 38,2ss.), ma implicitamente afferma una verità sconvolgente: è la domanda del dolore umano, l'intimo stridore che egli avverte tra il proprio desiderio di felicità e la condizione di dolore che si trova a vivere, che provoca la rivelazione del volto di Dio, pur sempre incomprendibile, ma non più lontano, e Giobbe ne è appagato: lo conosceva per sentito dire, ed ora i suoi occhi lo vedono (Gb 42,1-6).

3.3. La Sapienza, possibilità aperta a tutti

La Sapienza è ciò che permette alla vita umana di essere degna e gradita a Dio, indipendentemente dalle condizioni sociali ed etniche in cui si trova chi la possiede. È questo il messaggio che si trova nel Libro della Sapienza, realtà desiderabile da tutti gli uomini, particolarmente dai potenti (Sap 6,12-21), perché è una partecipazione allo stesso mondo divino (Sap 7,22-8,1). Attraverso di essa l'uomo può giungere all'intimità con Dio. Il fatto che abbia preso dimora in Israele (Sir 24,12) non ha altro scopo che di renderla raggiungibile a tutti (Sir 24,18-21).

È su questa base che si può applicare la categoria di "dialogo interreligioso" all'Antico Testamento: non sono le forme religiose concrete che l'uomo sviluppa per rispondere alle sue domande, forme che sono sempre parziali, quando non corrotte e condannabili, ma il fondo stesso della sua umanità, il desiderio di bellezza e di giustizia che pervade il suo cuore, a costituire la possibilità di un dialogo fra gli uomini. La rivelazione di Dio, YHWH Dio di Israele, che fa storia con il suo popolo, è la forma concreta con cui la Sapienza si rende incontrabile all'uomo. La Scrittura è la testimonianza di questa storia, ed in essa l'uomo, qualsiasi uomo, può trovare la risposta alle sue domande più profonde (Sir 24,22). Il vero dialogo interreligioso è in fondo il dialogo tra l'uomo e Dio.