

GINO RAGOZZINO
EDOARDO SCOGNAMIGLIO

I DECRETI SUPREMI DI ALLĀH

**La morte,
la fine dei tempi
e l'aldilà
nella fede islamica**

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA



La collana «Hiwâr - Dialogo» nasce dall'esigenza di approfondire in ambito non solo teologico, ma pure storico-critico, socio-politico, culturale e spirituale, il dialogo islamo-cristiano. I saggi proposti raccolgono le firme di esperti e di ricercatori impegnati concretamente nell'esperienza dell'incontro tra cristiani e musulmani. Le tematiche sono presentate in modo semplice, con linguaggio chiaro e immediato. Il logo, progettato dall'artista irakeno Khalil Wisam Pekandi, esprime questo significato: «perché non si spenga la fiamma del dialogo». Il logo riproduce artisticamente le lettere arabe che compongono il termine *Hiwâr* nella forma di due volti che si incontrano.

ISBN 978-88-250-4337-2

ISBN 978-88-250-4338-9 (PDF)

ISBN 978-88-250-4339-6 (EPUB)

Copyright © 2016 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

Introduzione

«Chi siamo? Da dove veniamo? Che cosa siamo diventati? Perché ci troviamo qui? Dove stiamo andando?»: sono le domande di ogni persona e, in particolar modo, dell'*homo religiosus* che cerca di dare un senso alla vita, alle sofferenze e alle gioie vissute, ai fatti della storia (sogni, speranze, attese, eventi particolari, quotidiani e straordinari) e al proprio morire. Ogni sistema religioso presenta una visione particolare del vivere e del morire, investendo e attivando la dimensione simbolica dell'esistenza che meglio esprime il compimento biologico del nostro esserci. Nella morte come nell'amore si ha a che fare con una necessità interiore, una costrizione liberamente abbracciata, che assorbe totalmente e non lascia più tranquilli. Esattamente come nell'amore, il credente di

qualsiasi religione, per ogni risposta data deve arrischiare la propria anima, e neppure allora può essere sicuro dell'esattezza della propria soluzione.

Dal punto di vista cristiano, è chiaro che la vita, così come il nostro morire, è segnata dall'esperienza della pasqua di Gesù Cristo, dalla sua passione, morte e risurrezione. Ogni nostro legame è attraversato dalla pasqua: «Nessuno di noi, infatti, vive per se stesso e nessuno muore per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore. Per questo, infatti, Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi» (Rm 14,7-9). Tutto assume un valore simbolico-pasquale: è la luce del Cristo morto e risorto a riempire di senso e di valore ogni esperienza di dolore e di morte. Gesù ha dato almeno tre significati alla sua morte: come compimento della vita, nel senso che amare è donare la vita fino all'estremo, sino alla fine (cf. Gv 13,1-11); come *transitus* o *passaggio* da questo mondo (il *bios*, la vita fisica, biologica) al Padre (cf. Gv 20,17), perché morire è entrare definitivamente nel regno della vita eterna (*zoé*); come consegna fiduciosa dello spirito per vivere la propria morte attivamente, con libertà filiale, senza

lasciarsi morire (cf. Sal 31,5; Lc 23,46; Gv 19,30)¹.

Nella visione islamica ci si affida – in tutto e per tutto – alla misericordia e all’onnipotenza di Dio: la vita del credente è già tracciata, segnata, dalla volontà del Giusto e del Misericordioso. Solo Dio è il Vivente vero che mai non muore e che di sé vive (cf. 40,65; 25,58; 2,255; 3,2; 20,111), mentre la creatura che non sussiste di

¹ Quest’aspetto del vivere la propria morte è molto importante. Infatti, la morte d’ogni persona è sempre un accadimento accettato passivamente, di fronte al quale l’uomo si trova impotente ed estraneo. Tuttavia, il morire è anche ed essenzialmente l’auto-compimento personale, la «propria morte», un atto interiore dell’uomo. La morte stessa è un tale atto, e non una semplice presa di posizione esterna dell’uomo nei suoi confronti. La morte è, perciò, ambedue queste cose: come fine dell’uomo, in quanto persona spirituale, è compimento operante dall’interno, un attivo portarsi-a-compimento, crescente attività che conserva il risultato della vita e totale prendersi-in-possesso della persona, è essersi-realizzato, è pienezza della realtà personale posta liberamente in azione; come fine della vita biologica, la morte dell’uomo è, contemporaneamente, rottura dall’esterno, in una maniera che non ha rimedio e che colpisce la totalità dell’uomo, è distruzione di natura tale che la «propria morte», come atto interiore della persona, rappresenta contemporaneamente l’avvenimento della più radicale privazione di potenza per l’uomo. La morte è, dunque, azione e passione a un tempo. In questo doppio significato, la morte è occulta, misteriosa, enigmatica, e in sé non ha alcun valore. Ecco perché le religioni provano a dare un significato trascendente o spirituale al proprio morire. Cf. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. 1958 (*Sulla teologia della morte*, a cura di L. Marinconz, Morcelliana, Brescia 1965).

per sé è morta in se stessa perché riceve la vita da Dio². Allāh è l'unico creatore e dispensatore di vita: egli fa vivere insufflando il proprio spirito all'argilla adamitica inizialmente inerte. Nella stessa procreazione, infatti, il ricettacolo dei padri e il deposito delle madri non sono altro che gli strumenti d'una serie d'atti creativi di Allāh. L'escatologia islamica si distingue da ogni altra per una singolare concezione della morte e per l'abbondanza d'immagini oltremondane che essa propone. Per quanto la morte possa essere una calamità (cf. 5,106), essa resta comunque una creatura, e l'onnipotenza divina ha culmine nel potere di liberare l'umanità dalla morte attraverso la risurrezione. Proclamando che «Iddio ha creato la vita e la morte» (67,2), il Corano fa della morte una creatura di Dio e, dunque, le attribuisce valore positivo. L'Onnipotente, spiega il sacro testo, ha creato vita e morte per saggiare gli uomini e per esercitare pienamente su di loro

² In questo senso, Dio è il solo esistente reale. Solo Allāh esiste in sé di esistenza reale: tutto il resto esiste solo per mezzo suo. Allāh è il Reale in assoluto, egli è il Vero in senso dinamico perché la sua parola si realizza sicuramente ed è il sostegno di tutto, mentre tutto il resto è dipendente da lui e soggetto al cambiamento e alla fine. È questo uno dei principi basilari del pensiero del mistico Al-Ghazālī. Dio è la Realtà delle realtà (*ḥaqīqa al-ḥaqā'iq*). Cf. AL-GHAZĀLĪ, *Scritti scelti*, a cura di L. Veccia-Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970.

il proprio potere. Allāh è colui che restituisce la vita ai morti (cf. 2,73). La morte, come ogni altra cosa nell'ordine del creato, appartiene alla volontà di Dio e non può sopraggiungere senza il suo volere. «Nessuno può morire se non con il permesso di Dio, per un decreto nel quale egli fissa il termine della vita» (3,145). L'aldilà, nella concezione coranica, accoglie e compone in organismo peculiare e nuovo immagini già presenti nell'ebraismo, nel cristianesimo, nel mazdeismo e prospetta una complessa vicenda escatologica che si conclude in un quadro sublime del giudizio universale.

È noto che il credo islamico si compone di soli due articoli di fede: l'unicità di Dio e la missione profetica di Maometto. Proclamando «non vi è dio se non Iddio, Maometto è l'inviato di Dio», il musulmano rende quella testimonianza verbale (*shahāda*), tante volte ripetuta nel Corano, che costituisce il primo fondamentale dei suoi doveri.

Assai presto la tradizione musulmana, appoggiandosi allo stesso Corano e a «racconti» (*hadīth*) di detti e fatti del Profeta, esplicitò l'essenza della fede in un insieme di proposizioni altrettanto «necessarie», quali la proclamazione della risurrezione dei morti e la fede nel giudizio

universale³. Un *hadīth* assai celebre dichiara: «La fede consiste nel credere in Dio, ai suoi angeli, alla vita futura, ai profeti, alla risurrezione». In realtà, inizialmente, l'islām fu predicato proprio nella prospettiva del giorno ultimo e del giudizio universale. I capitoli (sūre) del Corano risalenti alla fase iniziale della predicazione di Maometto, ovvero al periodo meccano, riguardano in massima parte l'unicità di Dio e la certezza del suo giudizio.

Queste due verità di fede si appoggiano l'una all'altra, giacché il giudizio universale sarà la prova ultima dell'esistenza di Dio uno e unico, il quale quel giorno farà giustizia di coloro che non hanno voluto riconoscerlo. Una delle sūre più antiche (la 99^a) proclama:

Quando la terra verrà scossa da Dio, con violenza,
quando la terra avrà emesso i pesi dei morti,
e l'uomo dirà: «Che cosa avviene?»,
in quel giorno essa narrerà la sua storia,
per ciò che il tuo Signore la ispirerà.
In quel giorno, gli uomini si avvanzeranno in gruppi
staccati, perché vengano loro mostrate
le nostre opere.

³ Per lo studio critico dei detti del Profeta, cf. almeno queste traduzioni: AL-BUHĀRĪ, *Deti e fatti del profeta dell'islām*, a cura di S. Noja, V. Vacca e M. Vallaro, Torino 1982; AL-NAWAWĪ, *Il giardino dei devoti. Deti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel, Società italiana di testi islamici, Trieste 1990.

Allora chi avrà fatto il bene,
anche solo per il peso di un atomo, lo vedrà,
e chi avrà fatto il male, per il peso di un atomo,
lo vedrà⁴.

Fin dall'inizio, l'escatologia ha avuto importanza primaria nella dottrina islamica. È stata poi oggetto di riflessione per la scienza del *kalām*⁵ e ha fornito materia di immaginose elaborazioni alle credenze popolari. Si può, dunque, dire che in nessun altro contesto religioso il pensiero

⁴ Qui e in seguito adottiamo la versione de *Il Corano*, a cura di L. Bonelli, Milano 1960, con qualche modifica. Per quanto riguarda la divisione in versetti, Bonelli segue la recensione kufana. Per lo studio del Corano e relativa bibliografia, cf. B. NAAMAN - E. SCOGNAMIGLIO, *Islām-Īmān. Verso una comprensione*, Padova 2009, 197-276; 546-548.

⁵ Non poche volte autori occidentali, riferendosi al *kalām*, parlano di «teologia» e la equiparano a quella cristiana. In realtà, il *kalām* non vuole essere *intellectus fidei* e non ha struttura organica. Il *kalām* interviene solo dove e quando vede messa in dubbio una verità di fede. Dunque, è apologetica difensiva. Il *kalām* ha un carattere induttivo e, rispetto al diritto, alla tradizione e all'esegesi coranica, assume un valore secondario. Diversamente dalla teologia cristiana, il *kalām* non rivendica uno statuto proprio e si pone, come scienza, fuori dal dogma e dalla dottrina del Corano. La funzione più importante del *kalām* riguarda la scienza dell'unicità che ne riduce molto gli ambiti speculativi a vantaggio dell'organizzazione del culto, della vita morale e sociale, delle sentenze, delle decisioni, dei comportamenti, sia in ambito individuale che collettivo. Cf. NAAMAN - SCOGNAMIGLIO, *Islām-Īmān*, 277-294. Si consideri pure lo studio di R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, Paris 1987; J. VAN ESS, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris 2002.

umano si sia occupato e si occupi tuttora dell'aldilà quanto in quello musulmano.

L'aldilà coranico accoglie e compone in organismo nuovo e tipici elementi già presenti nell'ebraismo, nel cristianesimo, nel mazdeismo (nel corso della trattazione saranno rilevati), e prospetta una vicenda ultramondana che si concluderà nel quadro sublime del giudizio universale.

Nel raffigurarsi l'aldilà, la fede popolare musulmana non ha alcun dubbio sul senso letterale del dettato coranico che, invece, è stato oggetto di riflessione e di disputa da parte dei *mutakallimūn*, i dottori nella scienza del *kalām*, i quali, in conformità della loro natura di apologeti, si sono occupati di escatologia quando «negatori e innovatori» sono venuti a misconoscere punti essenziali della fede islamica in questo campo.

Primamente, il *kalām mu'tazilita*, corrente ispirata a un razionalismo critico, intraprese in nome della ragione una riduzione massiccia delle costruzioni escatologiche popolari, e negò il senso letterale di numerose proposizioni coraniche cercando tuttavia di salvarne l'insegnamento essenziale. Successivamente, gli *ash'ariti* (seguaci di al-Ash'ari, fondatore della corrente «ortodossa») difesero il senso letterale del dettato coranico,

cercando di provare che esso è possibile agli occhi della ragione. Più tardi, i *falāsifa* (filosofi, razionalisti) insistettero su argomenti di ordine filosofico, mettendo da parte ogni forma d'immaginazione. Infine, negli ultimi due secoli, la materia è stata trattata da autori che hanno recuperato il senso letterale del dettato coranico, tenendo però presente quanto è stato elaborato precedentemente dai *mutakallimūn*. Tra questi autori emerge per equilibrio, linearità e chiarezza Ibrāhīm al-Bājūrī⁶. A lui faremo spesso riferimento nel corso di questa trattazione.

Speriamo che la pubblicazione di questo nuovo saggio possa favorire ancora di più il dialogo tra cristiani e musulmani e che l'amicizia fraterna prenda il sopravvento sull'odio e sul terrorismo.

⁶ Bājūrī (1198-1277/1783-1861) fu rettore dell'Università islamica al-Azhar al Cairo, in Egitto.

La morte

L'idea che la morte sia un evento originariamente non connaturale all'uomo è pressoché universale nelle religioni d'ogni tempo e d'ogni luogo. I miti dei popoli cosiddetti primitivi raccontano che la morte fece irruzione nella vicenda umana in seguito a una trasgressione o a un errore degli antenati⁷. I racconti mitici sembrano anticipare la sentenza biblica: «La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo» (Sap 2,24), «Dio non ha creato la morte» (Sap 1,13). La Bibbia racconta che la morte è entrata nel mondo quando il primo uomo, dando ascolto al

⁷ Cf. R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, 4 voll., Torino 1963.

diavolo, ha disubbidito a Dio⁸. Adamo meritò la morte a motivo del suo peccato (cf. Gen 2,24). La connessione peccato-morte e l'ereditarietà della condanna, implicite in qualche modo nel Pentateuco, saranno sviluppate dal cristianesimo in base alla dottrina dell'apostolo Paolo (cf. Rm 5,12; 1Cor 15,21-22) e all'interpretazione amar-tiocentrica di alcuni autori cristiani⁹.

È chiaro che, nel libro della Genesi, non si parla di peccato originale o della sua ereditarietà così come invece è inteso nella tradizione cristiana. Nel momento in cui l'uomo non rispetta il comandamento di Dio e s'avvicina troppo all'albero della conoscenza del bene e del male (che simboleggia la sapienza divina e quella umana, ossia i due estremi della moralità come progetto di vita) per coglierne i frutti, egli commette il peccato che è, nella sua struttura radicale, di orgoglio (*hýbris*), di sfida, di essere come Dio conoscitori del bene e del male (cf. Gen 3,5). Lo sbocco di questa sfida è la morte nel suo senso simbolico, ossia globale, relazionale, comunionale, fisico-spirituale: *môt tamût* («certamente

⁸ Un'impressionante consonanza con il racconto biblico si trova in un mito dei Pigmei, raccolto da P. SCHEBESTA, *Origine della religione*, Roma 1966, 200-201.

⁹ Cf. i contributi raccolti in V. SCIPPA (a cura), *La lettera ai romani. Esegesi e teologia*, Napoli 2003.

morrai»). È la condanna per la violazione della legge sacra, ossia la separazione dal Dio della vita fisico-spirituale. L'albero della conoscenza del bene e del male vuol significare che Dio non ha incatenato tutte le potenzialità della libertà, ma ha solo voluto definire i valori morali sui quali esercitare la libertà. È ciò che sa bene la donna, e lo attesta in modo esplicito nella sua replica al serpente (cf. Gen 3,2-3). Tuttavia, aperto il varco, il serpente fa balenare la possibilità di rompere ogni legame, di sfidare Dio anche sull'unico, fondamentale, comandamento. Il precetto divino è maliziosamente presentato come un'assurda e ostile gelosia nei confronti dell'uomo: «Dio sa che [...] si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscitori del bene e del male» (Gen 3,5). Il peccato è, nella sua essenza teologica, un atto di ribellione in cui l'uomo si sostituisce a Dio, arrogandosi la sua sapienza, la sua divinità, la sua signoria sul bene e sul male¹⁰.

¹⁰ La teologia della creazione, oggi, diversamente dalla visione islamica, non può fermarsi su questa «caduta», ma deve ripartire dalla benedizione e dalla promessa che Dio ha garantito per il suo popolo: «Ti benedirò – dice il Signore ad Abramo – tu stesso diventerai una benedizione, benedirò coloro che ti benediranno [...] e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,2-3). La «caduta» è solo una distrazione, un momento di crisi, che lascia il posto alla grazia di Dio, alla storia della salvezza che rilegge e riscrive l'immagine e la

L'*Avesta* recente, testo sacro dello zoroastrismo, ben sensibile all'enigma doloroso della morte, ne propone la soluzione postulando «in principio» l'esistenza di due spiriti gemelli, ugualmente eterni, l'uno buono l'altro cattivo¹¹, e attribuendo al primo tutte le cose buone, in primo luogo la vita, e al secondo tutte le cose

somiglianza di Adamo in Cristo, volto del Padre e rivelatore del vero umano. Così il tempo, la nostra storia, non è un male necessario, un fardello che pesa sulle nostre spalle, bensì lo spazio della nostra salvezza, il *kairòs* in cui Dio si rivela e ci viene incontro rispettando la nostra libertà e favorendo la realizzazione dell'umano nella sua pienezza, ossia ristabilendo – per noi in Cristo, rivelazione del vero umano simbolico – le giuste relazioni con il cielo, la terra e gli altri uomini. La Bibbia parte sempre da un legame positivo tra Dio e l'uomo attraverso il principio dell'alleanza o del patto. Tra il Creatore e l'uomo vi è un legame sottilissimo, il filo comune dell'alito di vita – un respiro comune (cf. Gen 2,7: *nishmat-hajjim*) – che non è il soffio o spirito (*rúah*) posseduto anche dagli animali. È, invece, una realtà posseduta solo da Dio e dall'uomo nella sua materialità limitata e caduca (la «polvere del suolo»). Questo respiro, anello di congiunzione – *link* – tra Dio e l'uomo, è come «una fiaccola divina che scruta tutti i segreti del cuore» (Pr 20,27). È la capacità di penetrare i misteri della coscienza, nonché la sorgente della morale e dell'auto-coscienza. Per la parte esegetica, cf. almeno G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, vol. 2/4, Brescia 1978; G. RAVASI, *Bereshit... En archè. Genesi 1-3: il canto della creazione e della redenzione*, in C.M. MARTINI - G. RAVASI E ALTRI (a cura), *Il libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Milano 2002, 1-18. Cf. anche G. RAVASI, *Il libro della Genesi (cc. 1-11)*, Roma 1991.

¹¹ Cf. *Yasna* 30,3.

cattive, in primo luogo la morte¹². Lo zoroastrismo risolve il problema del male, e specificamente della morte, postulando due distinte creazioni: tutte le cose buone sono creature di Ahura Mazda, il «saggio signore»; tutte le cose cattive provengono da Angra Mainyu, lo «spirito malvagio». La più orrenda creatura di Angra Mainyu è, appunto, la morte.

Da tutta la tradizione religiosa precedente riguardo alla morte, il Corano si distacca nettamente, proclamando: «Iddio ha creato la vita e la morte» (67,2). Facendo della morte una creatura di Dio, il testo sacro dell'islām le attribuisce qualità positiva. Come poi spiega il versetto ora citato, Allāh ha creato la morte «per mettere gli uomini alla prova, per vedere chi di essi operi meglio». La morte è, dunque, un evento voluto da Dio per l'esercizio della sua autorità di giudice e restauratore della giustizia. Nella prospettiva coranica, la morte è il momento della verità. Con la morte si stabilisce un limite, un termine, nel quale gli individui sono liberi (entro i confini che la volontà creatrice di Dio determina e permette) di condurre la loro esistenza per la retta via che li riporta a Dio (cf. 1,5), o di unirsi ai miscredenti.

¹² Cf. *ivi* 30,4.

Indice

<i>Introduzione</i>	pag.	5
1. La morte	»	15
2. L'angelo della morte	»	27
3. L'interrogatorio nella tomba	»	33
4. Il soggiorno nella tomba	»	39
5. La risurrezione dei morti	»	43
6. Il raduno dei risorti	»	49
7. Il giudizio universale	»	53
8. Modi e strumenti del giudizio	»	57
Il libro	»	61
La bilancia	»	65
Il ponte	»	67
9. Il paradiso e l'inferno esistono già?	»	71
10. Gli enigmi dell'A 'rāf	»	75
11. La dimora dei dannati	»	85

12. La dimora dei beati.	pag 101
13. Punti fermi	
dell'escatologia islamica.	» 113
Giudizio individuale	» 114
Giudizio universale	» 114
Inferno e paradiso.	» 115
Intercessione del Profeta	» 115
Remissione dei peccati.	» 115
Saggezza preventiva	» 116
Appendice.	» 117