

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ

DISSERTAZIONE PER IL DOTTORATO

OSVALDO MURDOCCA

IL CONCETTO DI SALVEZZA NEL CONFRONTO
CRISTIANO-ISLAMICO

DIRETTORE:
PROFESSORE SANDRO BARLONE S.J.

ROMA
ANNO ACCADEMICO 2012/2013

INTRODUZIONE

Motivazione ed originalità. Il Cristianesimo e l'Islamismo rappresentano le due religioni più diffuse nel mondo, come risulta dal testo dell'Istituto Geografico De Agostini che presenta questi dati, aggiornati al 2002:

Cristiani nel mondo : 2.217 milioni circa (36,6%)¹;
Musulmani nel mondo: 1.200 milioni circa (19,6%)².

Data la loro notevole influenza nel mondo, mi sono chiesto se era possibile verificare la presenza di un cammino comune alle due religioni, un cammino capace di condurre alla salvezza l'umanità intera.

L'originalità di questa verifica, credo sia nell'aver fissato l'attenzione proprio sul concetto di salvezza e nel riscontrare discordanze e affinità tra la prospettiva di salvezza cristiana e quella islamica.

Attualità del tema scelto. Un'altra motivazione è dovuta all'attualità dell'attenzione rivolta alla "salvezza" da parte della cultura teologica e delle sensibilità religiose contemporanee, specialmente grazie al dialogo interreligioso e al dibattito che emerge in proposito.

Introduzione all'elaborato svolto. L'elaborato mira a mettere in dialogo e a confronto la prospettiva cristiana della salvezza in Gesù Cristo con le proposte salvifiche della religione dell'Islàm.

Nei primi due Capitoli, verrà illustrato l'annuncio neotestamentario che Dio di Gesù Cristo, mediatore unico e universale, offre la salvezza al mondo intero. In questa parte saranno trattati i seguenti argomenti:

la salvezza cristiana, attraverso la Croce e la Risurrezione di Gesù Cristo. Dopo aver riflettuto sulla Croce come compimento della missione profetica di Gesù e sconfitta del male, si metterà in rilievo come l'evento della Pasqua sia compimento e rivelazione dell'amore trinitario di Dio. La *Trinità* viene colta come la radice ontologica dell'autocomunicazione di salvezza di Cristo. Gli eventi di Croce e Risurrezione evocano l'unico mediatore salvifico.

¹ CARPANETTO D., *Le religioni del mondo*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2002, p.9.

² Cfr. *ibid.*, p.49.

Nel Capitolo 3, saranno esposte le posizioni fondamentali delle proposte religiose dell'Islàm, trattando i seguenti argomenti:

Maometto: cenni sulla sua vita prima della rivelazione del Corano.

Elementi essenziali della professione di fede: unicità assoluta di *Allah*, certezza della missione profetica di Maometto, necessità della preghiera, del digiuno, del pellegrinaggio alla Mecca e dell'elemosina per una dignitosa edificazione della comunità islamica.

Specificità del culto islamico e sue dinamiche interiorizzanti. I primi califfi e l'opera da essi svolta per il consolidamento del credo islamico.

Profezia ed economia della salvezza. Caratteristiche del Corano.

Le principali scuole teologiche e giuridiche che determinarono una serie di diversità tra i principali gruppi di fede musulmana. Sunniti e sciiti.

Nel Capitolo 4, verrà fatto un confronto teologico aperto e nel contempo critico tra i contenuti qualificanti della prospettiva cristiana e della visione islamica della salvezza. Verranno trattati, in questa parte, i seguenti argomenti:

in un primo momento si tenterà un apprezzamento del messaggio centrale del Corano e dunque dell'Islàm: Dio quale Creatore, Guida, Giudice; l'uomo, invece, quale ascoltatore della Parola di Dio e servitore fedele di Dio.

Quindi si parlerà degli argomenti di dialogo dei cristiani con i musulmani: la Parola di Dio, la Sacra Scrittura, la rivelazione e l'ispirazione della Sacra Scrittura, la professione di Dio trino ed uno e l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Si tratta di vedere cosa dice la teologia cristiana sui temi indicati e come nella situazione concreta del dialogo islamo-cristiano, questi stessi temi potrebbero essere discussi e chiarificati.

Capitolo 1

LA SALVEZZA CRISTIANA

1.1 – Il bisogno della salvezza

Una domanda fondamentale di tutte le religioni è la ricerca della salvezza, la realizzazione e la stabilizzazione della salvezza nel mondo. L'uomo vive sempre nella tensione verso il compimento della sua propria vita a confronto con il dolore, il fallimento e la morte. In questa sua realtà limitata e contrastata, l'uomo da sempre ricerca la sua riuscita, la sua identità. Inoltre l'uomo fa anche esperienza del male e scopre se stesso come autore del male.

Per trovare la salvezza sente allora la necessità che il male in tutte le sue possibilità debba essere superato tramite un'azione responsabile da parte dell'uomo stesso e debba essere superato definitivamente e universalmente tramite una riconciliazione con un potere trascendentale. Così scrive **Johannes B. Freyer**: “Poiché l'uomo sente la sua impossibilità di eliminare definitivamente il male in tutte le sue forme con le proprie forze, richiede la mediazione di una salvezza finale”³.

La salvezza, pienezza di vita – Volendo caratterizzare il contenuto della salvezza dell'uomo in generale, ci si imbatte sempre nel termine di vita: essere salvato significa vivere, vivere pienamente cioè vivere nella libertà e nell'amore, poter realizzare i propri desideri più profondi cioè trovare la felicità.

Per ogni uomo il problema della salvezza è senza dubbio quello della riuscita definitiva della propria vita. Ma nel medesimo tempo, l'uomo sperimenta la propria incapacità a realizzare la propria salvezza sul fondamento della sola sua libertà. L'uomo, di fronte ai fallimenti della sua libertà, attende la buona novella di una salvezza che gli riveli la vocazione in lui presente e “gli conferisca la capacità di rispondere liberamente all'appello rivoltogli”⁴.

Questo desiderio della salvezza come pienezza di vita riguarda evidentemente la nostra esistenza presente. Ma la nostra vita terrena rimane segnata dalla morte, che rende contraddittorio il desiderio di una salvezza assoluta e definitiva nel quadro della nostra esistenza terrena. La realizzazione piena della salvezza chiama in causa la trascendenza del nostro rapporto con Dio. Essa suppone il dono di un altro modo di vivere, di una vita “risuscitata” in Dio.

Ma la buona novella del Regno di Dio, rivelata e realizzata in Gesù Cristo, ci dice che noi abbiamo la certezza che la nostra vita è “salvata” anche in questa nostra esistenza terrena, cioè che essa ha un senso e che può costruire delle cose definitive.

³ Citato in AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Mestre-Venezia 2008, p.143.

⁴ SESBOÜÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.I, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p.26.

La buona novella “ci dice che siamo già radicalmente salvati, qui ed ora, dal male che ci colpisce e da quello che facciamo, a patto che vogliamo ricevere tale salvezza con fede e trarne le conseguenze nel nostro modo di vivere”.⁵

Tale salvezza, nella sua doppia veste di grazia quaggiù e di grazia nel Regno di Dio, è “vita eterna”, perché è il dono della sua propria vita che Dio ci fa nel Figlio suo Gesù Cristo, da lui inviatici per portare a compimento un’alleanza eterna tra lui e l’uomo.

L’uomo, se non avesse peccato, non avrebbe bisogno di salvezza; l’uomo peccatore o meno, è in ogni ipotesi davanti a Dio nella situazione di un bisogno radicale di salvezza. L’essere dell’uomo poggia su uno squilibrio misterioso. In quanto creatura egli è un essere finito e come tale, fra lui e Dio vi è una distanza insuperabile, almeno da parte sua. Egli però è stato anche creato “a immagine e somiglianza di Dio” (*Gn 1, 26*), e in base a questo nuovo titolo egli possiede una vocazione, la vocazione di conoscere Dio, di vederlo e di comunicare alla sua vita. Tale vocazione fa parte del disegno creatore di Dio sull’uomo, che è un disegno di adozione filiale (*Ef 1, 4-5*).

Il paradosso sta nel fatto che l’uomo non può perfezionarsi pienamente come uomo con le sue forze. Da solo non riesce a realizzare la propria vocazione. E’ il risultato inevitabile del disegno che vuol far partecipare l’uomo, un non Dio, alla vita stessa di Dio. L’uomo non può darsi questa vita divina ma può solo riceverla. Ciò indipendentemente da qualsiasi peccato, perché l’uomo può riuscire pienamente come uomo solo in Dio. “L’apice della sua umanizzazione può essere solo una divinizzazione, per cui egli non può ‘salvarsi’ da solo”.⁶

1.2 – La croce gloriosa del Salvatore

Essere salvati da qualcuno – Se lasciata a sé sola, l’umanità non può realizzare la propria salvezza definitiva, allora essa ha bisogno di un salvatore. Per questo la sua storia è così profondamente segnata dalla speranza religiosa, dal desiderio e dalla fede che il mondo divino ascolti l’appello dell’uomo e venga a liberarlo. Questa è la ragione dei vari messianismi, antichi o moderni, onesti o fallaci, che si manifestano in maniera ricorrente. La rivelazione cristiana, la quale radicalizza l’affermazione che l’uomo non può salvarsi da solo, ci annuncia la grande gioia che è nato il nostro Salvatore (*Lc 2, 10-11*). In Gesù di Nazaret, nato a Betlemme, uomo come ognuno di noi, in Gesù costituito Cristo e Signore mediante la sua risurrezione dai morti e manifestato da Dio come suo proprio Figlio, Dio Padre è intervenuto in favore di ognuno di noi con una iniziativa di amore assoluto e ci ha donato il suo Spirito.

⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶ Cfr. *ibid.*, p.28.

In Gesù, morto e risuscitato, mi rendo conto non solo che Dio esiste, ma che io esisto per lui, che vuole essere il mio liberatore e darmi la sua propria vita. “L’atto salvatore, che Dio compie per me, è anche l’atto di un uomo come me, il quale impegna liberamente la propria vita in una missione salvifica, strappandoci tutti alle forze del male e attuando in se stesso per noi il passaggio a Dio Padre suo”.⁷ Infatti colui che ci riconcilia con Dio e ci comunica l’adozione filiale è l’unico mediatore tra Dio e gli uomini (1Tm 2, 5), perché egli è veramente Dio e veramente uomo.

Il mistero della croce: scandalo e follia – Se la nostra salvezza si confonde con la persona del Salvatore, questi è inseparabile dalla croce su cui è stato inchiodato. La croce troneggia sui nostri altari, nelle nostre chiese e nelle nostre case. Portiamo la croce come un’insegna. Il segno della croce apre le nostre preghiere e accompagna le nostre celebrazioni. La croce è il simbolo per eccellenza del Cristianesimo così come la mezzaluna è il simbolo dell’Islàm. Ai giudei che chiedevano miracoli e ai greci che cercavano la sapienza, S.Paolo predicò un “Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani” (1Cor 1, 23).

Scandalo e stoltezza che sono di tutti i tempi e che riemergono oggi. Scandalo della morte del giusto abbandonato nelle mani trionfanti dei malvagi... Scandalo dell’ultimo grido di colui che si sente abbandonato da Dio... Scandalo del silenzio di Dio che lascia fare... Follia della proclamazione che questa croce è la sola nostra speranza... Stoltezza della pretesa che la salvezza di ogni uomo, ieri, oggi e domani, dipenda da essa... E si potrebbe continuare a elencare gli scandali e le stoltezze.⁸

La croce del risuscitato – La croce è inseparabile da tutta la vita di Gesù e dalla sua risurrezione: essa è la croce del risuscitato. Quando si parla della croce, s’intende il momento più commovente del mistero pasquale di morte e risurrezione. Fu un errore attribuire tutta la virtù della nostra salvezza alla sola croce e dimenticare la portata salvatrice della risurrezione. “Se la salvezza dell’uomo è la partecipazione alla vita piena di Dio stesso, il ritorno alla vita e l’accesso alla vita gloriosa del risuscitato annunciano e realizzano già in maniera esemplare il contenuto della nostra salvezza”.⁹

La croce, luogo di vita e di amore – La croce è il luogo della lotta tra la vita e la morte, tra l’amore e l’odio. Nella vittoria apparente della morte e del peccato essa rivela e ottiene la vittoria definitiva della vita e dell’amore, come la liberazione e la conversione degli uomini ridivenuti capaci di attuare in Cristo la loro vocazione e di giungere a Dio. La croce è il luogo di una misteriosa *coincidentia oppositorum*¹⁰ perché un’esecuzione capitale cruenta, che è tutto il contrario della buona novella della salvezza, diventa la manifestazione ultima di un amore più forte della morte.

⁷ Cfr. *ibid.*, p.30.

⁸ Cfr. *ibid.*, p.31.

⁹ Cfr. *ibid.*, p.32.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p.69.

La Passione di Cristo è salvifica, perché converte un'opera di morte in un'opera di vita mediante il combattimento che ha nell'amore, nel dono di sé e nell'obbedienza le sue armi assolute.

1.3 – Il simbolo della croce

La croce, strumento orrendo e degradante di supplizio e odiosa per le vittime come per i carnefici, subisce una trasfigurazione. D'ora in poi infatti, che sia rappresentata sola o con il crocifisso, essa è divenuta inseparabile da Gesù e fa corpo con lui. La Chiesa venera e adora la croce così come essa adora il suo Maestro e Signore. La vittoria riportata da Gesù col suo modo di morire si ripercuote fin sullo strumento del supplizio. Il legno di morte è diventato l'albero della vita. Lo strumento di supplizio è diventato un trono regale, come proclama la scritta, mediante la quale anche Pilato profetizza a modo suo. La croce inaugura il Regno. "Lo strumento della degradazione è diventato il luogo della manifestazione della gloria".¹¹

Sul volto del crocifisso s'incontrano la tenerezza di Dio e la violenza del peccato. Denunciando la violenza, questo volto rivela la tenerezza. Il segno della condanna diventa il segno della grazia e del perdono già manifestato ai carnefici, cioè in definitiva a tutta l'umanità, e al malfattore che similmente ci rappresenta. Il simbolo della debolezza diventa il simbolo della forza onnipotente, spoglia di ogni violenza. La Passione è il momento in cui il punto culminante della lucidità di Gesù nel compimento della sua missione è posto al servizio del punto culminante dell'amore. Dio si dona all'uomo e ama l'uomo sino a morire a causa del peccato della sua creatura.

La sola denuncia valida del peccato è questa: egli prende il peccato su di sé e ne rinvia l'immagine al peccatore sotto la forma dell'amore martire. Ma in Gesù anche l'uomo si rivolge al Padre in un dono totale di se stesso e lo preferisce alla propria vita. La frattura che il peccato ha prodotto tra Dio e l'uomo lascia il posto alla riconciliazione, che è perdono da un lato e conversione dall'altro, e apre la via alla comunicazione di se stesso, della propria vita, della propria santità e della propria giustizia, che Dio vuole fare da sempre all'uomo. Tutta la circolazione della vita, che rinasce fra Dio e gli uomini e fra gli uomini nemici degli uomini, passa per questo corpo assassinato. Il corpo del Salvatore è il corpo stesso della salvezza. "Attraverso di esso passa la mediazione definitiva e irreversibile".¹²

La croce ci rivela la verità del Padre, che ci ha amato fino a consegnarci suo Figlio. Ci rivela la verità del Figlio, che ci ha amato fino all'estremo della sua obbedienza filiale al Padre e nella sua "pro-esistenza"¹³ in favore dei fratelli. Ci rivela la verità dello Spirito, oggetto incessante di scambio fra il Padre e il Figlio nel corso

¹¹ SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.II, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p.209.

¹² Cfr. *ibid.*, p.210.

¹³ Cfr. *ibid.*, p.211.

della Passione, prima di divenire il loro dono comune agli uomini. Essa ci mostra Dio proteso completamente verso l'uomo in un movimento di dono e di grazia.

Sulla croce il disegno di Dio si compie non esigendo la morte dell'innocente per soddisfare una giustizia offesa, ma cambiando in bene il male che gli uomini hanno voluto fare a Gesù. La croce ci rivela anche la verità dell'uomo, perché ci mostra che cosa significa essere uomo nella giustizia e nella santità sino in fondo, perché ci mostra l'uomo non soltanto liberato dal peccato ma vincitore del peccato per gli altri. Essa ci mostra ancora l'onnipotenza della preghiera che diventa offerta della propria vita al Padre, e trasfigura tutto quello che si poteva intuire del sacrificio: il vero omaggio che Dio chiede all'uomo è vivere così nel dono della propria esistenza. La croce ci manifesta la solidarietà fra la verità e l'amore. Questa verità di Dio e dell'uomo ha la forza di convertirci, così come ha convertito il centurione, il malfattore crocifisso al fianco di Gesù e le pie donne. La croce opera per quello che essa è, per quello che rivela e per quanto adempie, tutto in un medesimo tempo.

La croce converte colui che la guarda con fede. Converte l'intelligenza, il cuore e la volontà e giustifica per pura grazia quanti credono. La croce, comunione totale di Gesù con la vita degli uomini, dona a costoro di comunicare con la vita di Dio. La croce dolorosa prefigura in sé il regno della pace e della vera felicità. "La croce è l'ultima parola di Dio pronunciata nel silenzio della morte, mediante cui tutto è detto".¹⁴

Conclusion – Gesù Cristo è il nostro Salvatore, perché è il *mediatore* fra Dio e gli uomini. Per salvare l'uomo è necessario però che Dio si riveli, per condurre l'uomo a "vederlo". Ma solo Gesù conosce Dio e quindi lui solo lo può rivelare (Cristo Illuminatore). Questa rivelazione è avvenuta dopo aver ottenuto una vittoria, combattendo contro il male, il peccato e la morte. Tale vittoria, che è costata la vita a Cristo e l'ha condotto però alla risurrezione, è detta *redenzione* (Cristo Redentore). La redenzione comporta di conseguenza la *liberazione* dell'uomo da parte di Cristo (Cristo Liberatore). Vedremo in seguito la differenza tra i due termini: *redenzione* e *liberazione*.

Ma la salvezza, portata da Cristo, consiste nell'ingresso dell'uomo in una comunione vitale con il mistero stesso della natura di Dio (Cristo Divinizzatore). Ma l'uomo ha bisogno non solo di essere liberato ma anche di essere reso giusto: è la *giustizia di Dio* che rende giusto l'uomo, assicurandogli la salvezza (Cristo, Giustizia di Dio). Vedremo in dettaglio tutto questo nei paragrafi seguenti.

1.4 – Il Cristo mediatore

La molteplicità delle categorie che sono utilizzate nel Nuovo Testamento (salvatore, redentore, mediatore, ecc.) apriva la via a interpretazioni sistematiche

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p.212.

molto diverse. Le diverse categorie sono catalogabili secondo due movimenti principali:

- movimento discendente: che va da Dio all'uomo attraverso l'umanità di Gesù;
- movimento ascendente: che va dall'uomo a Dio, poiché in Gesù, nel Figlio per eccellenza, è l'uomo a compiere il suo passaggio in Dio.

Tali due movimenti sono fondati sulla persona umano-divina di Gesù, che è perfettamente solidale con Dio e con gli uomini. Tali riflessioni ci riconducono a una prospettiva centrale che è semplicemente la prospettiva della mediazione di Cristo. Gesù è il nostro Salvatore, è la nostra salvezza in persona, perché è il mediatore fra Dio e gli uomini. Il termine *mediatore* fa da legame anche fra il mistero eterno della Trinità sovrana e benevolente e la comunità universale degli uomini, che il disegno di Dio raduna nella Chiesa nel corso dei tempi, al fine di condurre gli uomini al Regno eterno del Padre, del Figlio e dello Spirito. La mediazione cristiana è diventata una persona in Cristo Gesù. Per questo nel Nuovo Testamento Gesù è chiamato *mediatore* ma anche *sommo sacerdote*¹⁵ (come vedremo).

Gesù mediatore secondo il Nuovo Testamento – *L'unico mediatore fra Dio e gli uomini* – L'espressione più concentrata della mediazione di Cristo ricorre in un versetto della *Prima lettera a Timoteo* (1Tm 2, 5-6) in cui Cristo è confessato "il mediatore fra Dio e gli uomini". Il termine sostituisce qui i titoli di *Signore* e di *Figlio* delle altre confessioni: vi è un solo mediatore, così come vi è un solo Signore e un solo Figlio. Il mediatore sta dalla parte di Dio e viene da Dio. Ma tale origine non basta a costituirlo: bisogna che egli stia anche dalla parte degli uomini. Per questo l'incarnazione è espressa sotto la forma della confessione dell' "uomo Cristo Gesù"¹⁶. Cristo è quindi contemporaneamente dalla parte di Dio e dalla parte degli uomini; nella sua persona risiede la condizione della possibilità di ogni mediazione fra Dio e gli uomini. Infine i versetti del testo indicato sopra si concludono menzionando il fatto che Cristo si è dato "in riscatto per tutti".

Così vengono indicati con poche parole il contributo del mediatore e l'attività della sua mediazione. Anche la menzione del "per tutti", variante del "per noi" o del "per i molti", fa parte della primitiva interpretazione ecclesiale della morte e risurrezione di Gesù. A questo uso esplicito del termine *mediatore* fanno eco le innumerevoli menzioni del "per mezzo di Cristo" contenuto nel Nuovo Testamento: la creazione e la salvezza ci vengono dal Padre *per mezzo* di Cristo. La confessione di fede di 1Cor 8, 6 esprime con chiarezza questo "per mezzo" mediatore:

"Per noi c'è un solo Dio ... e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose, e noi siamo per mezzo di lui".

Anche nella *Lettera ai Colossesi* è celebrata la mediazione di Cristo nell'ordine della creazione: "Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui" (Col 1, 16).¹⁷

¹⁵ SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.I,...., p.97.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p.98.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p.99.

Il mediatore di una nuova alleanza e il sommo sacerdote – Mosè era stato il mediatore che aveva promulgato la legge antica (*Gal 3, 19*). L'autore della *Lettera agli Ebrei* presenta Cristo come “il mediatore della nuova alleanza” (*Eb 9, 15; 12, 24*) tra Dio e l'umanità. Il ruolo proprio del mediatore consiste in effetti non solo nel rendere possibile, ma nel realizzare un'alleanza: questa poggia sull'iniziativa del tutto gratuita di Dio, ma richiede una risposta da parte dell'uomo. Cristo attua questi due aspetti della mediazione: da un lato fa dono dell'alleanza, dall'altro in lui e per lui noi abbiamo ora accesso a Dio, poiché egli è “sempre vivente per intercedere” (*Eb 7, 25*) in nostro favore.

Per illustrare la mediazione di Cristo l'autore della *Lettera agli Ebrei* adopera il linguaggio sacerdotale e lo proclama unico e definitivo sommo sacerdote. Infatti nell'antica alleanza “il sacerdozio si presenta come un'impresa di *mediazione*”¹⁸. Il ruolo del sacerdote consiste nell'offrire al popolo la possibilità di comunicare con Dio. Fra gli aspetti ascendenti del ruolo del sacerdote vi è quindi il sacrificio, che stabilisce e riannoda il legame con Dio. Il sacerdote procura al popolo, secondo il movimento discendente, anche i benefici scaturiti dalla relazione allacciata, in particolare il perdono dei peccati, le risposte che provengono da Dio e le benedizioni.

Per l'autore della *Lettera agli Ebrei* il termine *sommo sacerdote* o il termine *pontefice* ha il vantaggio di dire sinteticamente il rapporto di Gesù con Dio e la sua relazione con gli uomini. Cristo è costituito sommo sacerdote per dichiarazione divina, sul fondamento della sua figliolanza (*Eb 5, 5-6*). Egli può stabilire “realmente una comunicazione perfetta e definitiva tra l'uomo e Dio”¹⁹ perché viene da Dio e perché è venuto verso di noi abbassandosi.

Lo scambio “ammirabile” – La Scrittura parla della mediazione di Cristo anche facendo appello al tema dello scambio. Nella persona di Gesù avviene uno scambio misterioso fra Dio e gli uomini. Non si tratta formalmente dello scambio fra la sua divinità e la nostra umanità e che la liturgia qualificherà come “ammirabile”.

Si tratta in primo luogo, dello scambio fra la sua ricchezza e la nostra povertà: “Gesù Cristo da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà” (*2Cor 8, 9*), nonché dello scambio fra la sua forza e la nostra debolezza: “Egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio verso di voi” (*2Cor 13, 4*).

Spinto al limite, tale scambio diventa lo scambio fra la sua pienezza e il nostro nulla. L'amore di Cristo, che supera ogni conoscenza, ci riempirà infatti della “totale pienezza di Dio” (*Ef 3, 19*), ma questa comunicazione della pienezza ci viene da colui che prima si è abbassato, “diventando simile agli uomini e facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce” (*Fil 2, 7-8*). In *Gal 3, 13* lo scambio avviene tra la maledizione e la benedizione. L'amore di Cristo per noi è stato tale da indurlo ad accettare di essere maledetto agli occhi della legge perché questa era l'infamia sacra che colpiva colui

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p.100.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p.101.

che veniva “appeso a un legno” (Dt 21, 23). “In cambio però egli ci comunica la benedizione stessa di Dio, che non è altro che il suo proprio Spirito”.²⁰

*Origine della mediazione di Cristo*²¹ – La stessa Scrittura ci rivela che la mediazione di Cristo non si limita al momento della sua passione, morte e risurrezione. Essa ha origine al momento stesso della creazione. Il Verbo, che agli occhi del Padre è colui che eternamente deve incarnarsi, è il mediatore della creazione prima di essere – ma anche perché deve essere – il mediatore della salvezza. Egli è il Figlio “per mezzo del quale” Dio “creò l’universo” (Eb 1, 2). In maniera simile la mediazione di Cristo continua dopo la risurrezione. Eternamente presente e attiva anche fra noi nella sua Chiesa mediante il dono del suo Spirito.

Significato di: “per noi”, “per i nostri peccati”, “per la nostra salvezza” – Il senso salvifico della morte di Cristo è messo in luce con due formule ripetitive: “per noi” e “per i nostri peccati”. Il Simbolo niceno-costantinopolitano, ispirandosi ad altre espressioni soteriologiche del Nuovo Testamento, adotta maggiormente il punto di vista dell’ “in favore di”, quando dice: “Per noi uomini e per la nostra salvezza”.

“Per noi “ – Le formule “per noi”, che sono le più numerose, ricorrono nei vari testi del Nuovo Testamento. Troviamo queste formule in Paolo (Gal, Rm, 1-2Cor, Ef, 1Tm, Tt, Eb), in Marco, Luca, IGv, IPt. Questo elenco²² permette di individuare una dominante molto netta: nella maggior parte dei casi il “per noi” significa “in nostro favore”. Il “per noi” è spesso direttamente collegato con l’iniziativa dell’amore di Dio e di Gesù nei nostri confronti. In nostro favore e per amore il Padre ha dato il Figlio, il Figlio ha dato se stesso, ha dato la propria vita in riscatto, ha versato il proprio sangue, ci ha dato il proprio corpo e il proprio sangue da mangiare e, rispettivamente, da bere.

In questo contesto le formule di Gal 3, 13 (“Cristo...divenuto maledizione per noi”) e 2Cor 5, 21 (“Colui che non conobbe peccato”, Dio “lo fece peccato per noi...”) assumono un ben diverso valore. Questo “per noi” è universale: si tratta della moltitudine degli uomini. Le formule “per noi” e “in nostro favore” equivalgono a dire “per la nostra salvezza”, dal momento che l’attività di Cristo è messa in moto dalla nostra miseria: quando noi eravamo peccatori (Rm 5, 8), quando avevamo bisogno di essere liberati da ogni iniquità (Tt 2, 14) e di poter vivere davanti a Dio.

Il “per noi” connota anche il senso di “al nostro posto” in Gal 3, 13 e 2Cor 5, 21, testi che oppongono la benedizione e la giustizia di Cristo alla maledizione e al peccato che egli si addossa misteriosamente a causa nostra e, quindi, in un certo senso “al nostro posto”. Sembra di scorgere qui un cenno all’idea di sostituzione.²³ Ma ciò equivarrebbe a dimenticare il movimento di scambio. Lo scambio fra ciò che Cristo riceve e subisce da parte nostra e ciò che egli ci dona è espresso in maniera più

²⁰ Cfr. *ibid.*, p.102.

²¹ Cfr. *ibid.*, p.118.

²² Cfr. *ibid.*, p.132.

²³ Cfr. *ibid.*, p.133.

diretta che non la sostituzione. Davanti a Dio, Cristo ci rappresenta tutti nel nome stesso della solidarietà che la sua incarnazione e la sua condizione umana hanno stabilito con noi. Il “*per noi*” accompagna sia l’idea di redenzione o di giustificazione, sia quella di sacrificio.

“*Per i nostri peccati*”²⁴ – La formula “*per i nostri peccati*” è meno frequente, anche se forse più primitiva. Tale formula ricorre nei testi *Gal, Rm, 1Cor, Eb, 1Pt*. Cristo è morto per i nostri peccati: tale è la buona novella della salvezza. Il *per* significa “a motivo di” o “a causa di” e, d’altra parte, “per liberarci da”. Il senso “a favore di” non può riguardare i peccati ma indica gli uomini peccatori.

“*Per la nostra salvezza*”²⁵ – La formula “*per la nostra salvezza*” è ben attestata nel Nuovo Testamento, ma non ha una funzione omologa alle due precedenti nei riassunti della fede. Essa non è letterariamente associata alla menzione della morte e della risurrezione di Cristo, mentre l’idea della salvezza è chiaramente inclusa nelle due formule precedenti. A buon diritto il Simbolo niceno-costantinopolitano ha aggiunto al “*per noi*”, la frase “*e per la nostra salvezza*”. La sua formulazione mette al centro del *Credo* quel che sta al centro del Nuovo Testamento: l’annuncio della nostra salvezza ad opera dell’evento di Cristo.

Questo insieme di formule costituisce la matrice di ogni dottrina cristiana della salvezza mediante la morte e risurrezione di Gesù. La salvezza è per noi, in primo luogo, un dono che Cristo ci fa, lui che è stato nella sua vita come nella sua morte il “proesistente”, colui che vive *per* i suoi fratelli così come vive *per* il Padre.

1.5 – Il Cristo illuminatore: la salvezza mediante la rivelazione

Così scrive lo studioso **H. Turner**: “E’ fuor di dubbio che il concetto di Cristo maestro di verità, apportante... la conoscenza e l’illuminazione, è un elemento fondamentale della dottrina cristiana della redenzione. Una dottrina della croce, che non spiegasse in che cosa il mondo è reso migliore da essa, non può pretendere di rappresentare la totalità della tradizione cristiana”²⁶. Questa prospettiva dottrinale è fondamentalmente biblica ed è esplicitata nei primissimi testimoni della tradizione, quali sono i Padri Apostolici e gli apologeti.

La testimonianza della Scrittura – Se la salvezza dell’uomo consiste nell’entrare in comunione vitale con Dio, non può esservi salvezza per lui, senza che egli “conosca” Dio. “Conoscere Dio” non può essere il frutto del solo sforzo dell’uomo. Per questo bisogna che Dio si riveli, manifesti veramente il suo mistero e stringa con l’uomo una relazione viva, per condurlo alla fine a “vederlo”. Tale è il fine della “rivelazione”

²⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p.134.

²⁶ TURNER H.E.W., *Jésus le Sauveur. Essai sur le doctrine patristique de la Rédemption*, Cerf, Paris 1965, p.51.

effettuata nel corso dei due Testamenti. Per Dio farsi conoscere dall'uomo e realizzare la salvezza di questi sono due cose inseparabili e che procedono appaiate. Non vi è amore senza conoscenza: il fatto che Dio riveli il suo mistero e il fatto che egli conceda di comunicare vitalmente con esso sono un'unica e medesima realtà. "La salvezza è la vita, ma la vita è conoscere amorosamente Dio"²⁷. Simbolo della conoscenza è la luce. Nel *Benedictus* Cristo è detto "un sole dall'alto" (*Lc 1, 78*).²⁸

Gesù, maestro di verità e rivelatore del Padre – Gesù è un maestro di sapienza a motivo del suo annuncio del Regno. Ma la sapienza che egli insegna viene da Dio, che lui solo conosce e può rivelare. Tutto il *Vangelo* di Giovanni presenta Gesù come il rivelatore del Padre che l'ha inviato. Egli dice solo quanto il Padre gli ha insegnato (*Gv 8, 28*). Ma Gesù non è solo un maestro di sapienza e di verità, bensì è in se stesso la verità (*Gv 14, 6*). Ora la sapienza era nascosta in Dio e non poteva essere accessibile all'uomo, se Dio non la rivelava. In Gesù la sapienza viene sulla terra per divenire mediatrice della rivelazione divina. Gesù è un "mistagogo" che conduce al mistero di Dio, perché lui stesso viene da Dio. In termini giovannei Gesù è la Parola, il Verbo di Dio. "E' la nostra salvezza in quanto ci fa conoscere il Padre".²⁹

"Guarderanno a lui che hanno trafitto" – Non solo la Parola di Gesù ha valore di rivelazione salvifica. Tutti gli atti della sua vita, la sua morte e infine la sua stessa persona sono rivelazione di Dio. Perciò guardarlo, contemplarlo nei misteri della sua esistenza ha per noi valore di salvezza. Giovanni, che nel suo *Vangelo* insiste molto sul "vedere" e presenta la Passione secondo un modo contemplativo, ci propone la scena del sangue e dell'acqua come testimonianza di ciò che egli ha visto e scorge in essa il compimento della profezia di Zaccaria:

"Guarderanno a colui che hanno trafitto" (*Gv 19, 37*).

Per lui questo "vedere" è diretto al "credere". Nelle lettere apostoliche l'esempio di Cristo è l'oggetto di un invito a imitarlo. Il gesto dell'abbassamento e dell'elevazione (sulla croce) di Cristo, vissuto nello spogliamento completo, è quel che i cristiani devono imitare. In un contesto analogo la *Prima lettera di Pietro* esorta in maniera ancora più esplicita: "Cristo soffrì per voi, lasciando a voi un modello, così che voi seguiate le sue orme" (*1Pt 2, 21*).³⁰

La luce e le tenebre – La salvezza portata da Cristo è concepita come la vittoria della luce proveniente da Dio sulle tenebre, in cui l'umanità geme. Nell'Antico Testamento, Dio è il creatore della luce (*Gn 1, 1-5*), si riveste di luce come di un manto (*Sal 104, 2*) e infine si rivela come la luce eterna, che ha nella sapienza un suo riflesso (*Sap 7, 26*).

I racconti lucani dell'infanzia di Gesù celebrano nella gioia il Cristo-luce: nel suo cantico Zaccaria canta la nascita del precursore, che preparerà le vie alla visita

²⁷ SESBOÜÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.I,...., p.140.

²⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p.141.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p.142.

del “sole dall’alto”, apparso “per illuminare quelli che stanno nelle tenebre e nell’ombra di morte” (Lc 1, 79). Il vegliardo Simeone, prendendo Gesù fra le braccia, dice: “I miei occhi hanno visto la tua salvezza...: luce che illumina le genti e gloria del tuo popolo, Israele” (Lc 2, 30-32). Più volte Giovanni metterà sulle labbra di Gesù affermazioni solenni sul suo rapporto con la luce: “Io sono la luce del mondo. Chi mi segue non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita” (Gv 8, 12). Anche gli scritti paolini descrivono la nostra salvezza come il passaggio dal regno delle tenebre al regno della luce. Il passaggio dalle tenebre alla luce deve tradursi nel cambiamento delle opere: “Eravate infatti tenebre, ma ora siete luce nel Signore: comportatevi da figli della luce. E il frutto della luce è precisamente ogni sorta di bontà, di giustizia e di sincerità” (Ef 5, 8-9).³¹

Rivelazione e salvezza oggi – Il tema della salvezza mediante la conoscenza conserva tutta la sua pertinenza. Occorrerà riflettere sull’uomo e sulla rivelazione cristiana.

L’uomo e la conoscenza – L’uomo è persona e soggetto, ed è similmente libertà. In quanto tale egli è invitato a possedere se stesso. La presenza a sé e l’impegno in una vita responsabile esigono che egli si conosca nella sua identità profonda e in base alla sua vocazione. Non può vivere come un uomo senza coscienza di sé: l’esercizio di questa coscienza di sé mette in moto un bisogno insopprimibile di conoscenza. In lui conoscenza e volontà, conoscenza e amore sono indissolubilmente legati. Egli è colui che pone tutte le domande.

Scopre di essere un mistero mai spiegato, un desiderio mai appagato; per questo sente in sé un’angoscia congenita. Se l’uomo è fatto così, la salvezza non può venirgli che attraverso la rivelazione della conoscenza di ciò che egli è e di ciò che è l’Assoluto, a cui egli tende con tutto il suo essere. La comunicazione che Dio gli fa di sé non può pervenirgli che nell’ “unità fondamentale di conoscenza e di amore”³². Comunicarsi significa per Dio farsi conoscere e amare in maniera diretta. Entrare in comunicazione con Dio significa per l’uomo conoscerlo e amarlo. Non è possibile amare senza conoscere.

Nella grazia come nella gloria la salvezza dell’uomo è quindi fatta di conoscenza e di amore. Per questo il Vaticano II ci presenta Cristo come colui che, con uno stesso movimento, rivela pienamente Dio all’uomo e manifesta l’uomo a se stesso: “Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l’uomo e gli manifesta la sua altissima vocazione” (*Gaudium et Spes*, 22). In Cristo la vocazione dell’uomo è contemporaneamente rivelata e realizzata: “tale realizzazione è nel medesimo tempo il dono fatto a tutta l’umanità di poter realizzare la propria vocazione in Cristo”.³³

Questo breve compendio antropologico dimostra in misura sufficiente che la dimensione della rivelazione e della conoscenza è essenziale nel Cristianesimo. Per

³¹ Cfr. *ibid.*, p.145.

³² Cfr. *ibid.*, p.156.

³³ Cfr. *ibid.*, ivi.

questo la rivelazione di Dio si comunica attraverso il linguaggio delle Scritture ispirate da Dio. Per questo il Verbo stesso di Dio è diventato in Gesù parola umana per rivelarci il Padre (*Gv 1, 18*), dal momento che egli è il solo a conoscerlo veramente (*Mt 11, 27*). Per questo l'annuncio della parola è essenziale al ministero della nuova alleanza, al ministero del vangelo, vangelo di salvezza (*Ef 1, 13*).

Per questo la preghiera, quale atto di intelligenza e di amore, è essenziale alla vita cristiana, che non può andare disgiunta dalla contemplazione. Per questo ogni cristiano è tenuto ad approfondire il contenuto della propria fede. La fede, infatti, dà da comprendere e da pensare. Per questo la teologia ha una funzione necessaria nella vita della Chiesa. La teologia è l'espressione di una fede che non cessa mai di cercare di comprendere (*Fides quaerens intellectum*) in nome di un desiderio di conoscere. "Tale è la ragione per cui la teologia ha approfondito, per esempio, il mistero della Trinità detta *immanente*, cioè della Trinità eterna, presupposto e fondamento della sua manifestazione nell'economia della salvezza".³⁴

La rivelazione come salvezza – Rivelazione e salvezza sono due termini interscambiabili. Il "conoscere" è un atto esistenziale che impegna tutta la persona fatta di volontà, amore e libertà. Esso conduce al godimento perfetto. Per questo la visione eterna promessa all'uomo è chiamata "visione beatifica".³⁵ Da parte sua la salvezza cristiana si rivolge a uno spirito vivente, creato a immagine stessa di Dio e animato dal desiderio di comunicare con lui. La storia della salvezza ci mostra del resto che rivelazione e attuazione di questa salvezza procedono di pari passo. Ciò vale dell'Antico Testamento come dell'itinerario dell'esistenza di Gesù. Con la sua parola e i suoi atti Gesù rivela il mistero del Regno, cioè il mistero di Dio che si comunica agli uomini. Il mistero pasquale è la manifestazione ultima e definitiva del mistero trinitario che si comunica agli uomini e si compie col dono dello Spirito, dono di luce e forza di amore e di conversione.

1.6 – Il Cristo redentore

Il modo in cui Gesù soffre la sua Passione è il punto culminante della rivelazione del Dio trinitario e del suo amore assoluto per gli uomini. Tale rivelazione è forza di vita e di conversione: essa è salvezza. Questa salvezza si è rivelata sotto la forma di un combattimento oneroso e vittorioso, sostenuto da Cristo contro le potenze del male, del peccato e della morte. Tale vittoria, che è costata la vita a Cristo e l'ha condotto alla risurrezione, è comunemente detta redenzione. Questi due termini, *vittoria* e *redenzione* costituiscono un'espressione importante della mediazione compiuta da Cristo. Il termine *redenzione* "è stato talmente preponderante da arrivare a esprimere la totalità della salvezza".³⁶

³⁴ Cfr. *ibid.*, p.157.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p.158.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p.161.

La testimonianza della Scrittura – La vita di Gesù: un combattimento vittorioso –
Gli evangelisti ci mostrano abbondantemente che la vita di Gesù è stata un combattimento, vittorioso con le conversioni e le guarigioni e coronato di gloria con la vittoria della croce. Questa vittoria avrà la sua manifestazione piena quando Cristo, alla fine, consegnerà il Regno a “Dio Padre, dopo aver annientato ogni principato, potestà e potenza”.³⁷

Il popolo che Dio s'è acquistato in Cristo – La vittoria di Cristo è stata onerosa: gli è costata la vita, cioè ha pagato di persona. Questo carattere oneroso, nel Nuovo Testamento, è espresso in termini di compera o riscatto, cioè di acquisizione o di redenzione-liberazione. Ricordiamo le espressioni più significative:

- **Gal 3, 13** : “Cristo ci ha comprati dalla maledizione della legge”;
- **1Pt 2, 9** : “Voi siete una stirpe scelta... un popolo che Dio si è acquistato ”;
- **Sal 74 [73], 2** : “Ricordati di questo popolo che ti sei acquistato da tempo, che hai riscattato quale tribù della tua eredità”.

Nell'ambito di un medesimo mistero, il tema della redenzione evoca il lato negativo, lo strappamento dalla schiavitù, e quello positivo dell'acquisizione, “secondo il quale il popolo diventa l'oggetto del possesso amoroso di Dio”.³⁸

La redenzione: liberazione e riscatto – Il “riscattatore” mette in rilievo il carattere oneroso di una liberazione. A Dio non è bastato “comprare” il suo popolo, ha dovuto “riscattarlo”, riprenderselo, perché il peccato glielo aveva in qualche modo rubato. Tale riscatto è anche una liberazione: queste sono le due forme del termine *redenzione*. Nella sua duplice forma essa è presente nel Nuovo Testamento.

Il termine *redenzione*, nell'Antico Testamento, si riferisce sempre alla liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, che sfocia nell'alleanza del Sinai. Per acquisire il suo popolo Dio lo libera e diventa il redentore d'Israele: “Io sono Jhwh ...Vi libererò dalla servitù e vi affrancherò...Vi prenderò per me come popolo e sarò per voi Dio” (*Es 6, 6-7*). Formule analoghe si ritrovano, soprattutto nei *Salmi*, ove la redenzione, intesa in un senso spirituale e universale, diventa l'oggetto della preghiera del credente: “Libera Israele, o Dio, da tutte le sue angustie” (*Sal 25[24], 22*). Nei profeti e nei *Salmi* Dio è per eccellenza il “riscattatore” d'Israele, il suo redentore. Jhwh riscatta il suo popolo non con uno spirito di vendetta ma accostandosi a lui con amore. Questo tema ritorna in modo particolare nel libro di **Isaia**.³⁹

Il termine *redentore* (*Is 41, 14*) è legato a quello di *salvatore* (*Is 43, 11-12*) e a quello di *creatore* (*Is 43, 15*), perché si tratta del popolo che Dio si è formato (*Is 43, 21*). Questi interscambi di vocabolario ci dicono non solo che la redenzione è salvezza, ma anche che è nuova creazione, così come la creazione originaria era già offerta di salvezza. La creazione avvia la storia della salvezza, e la redenzione è la

³⁷ Cfr. *ibid.*, p.162.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p.164.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p.166.

ripresa salvatrice. Risalendo alle origini, il tema della creazione guarda anche all'avvenire. La grande speranza messianica viene espressa in termini di redenzione. Il Messia riscatterà e salverà definitivamente il suo popolo.

Da che cosa l'uomo è liberato? – La redenzione suppone una schiavitù. Da che cosa l'uomo è dunque riscattato? Fondamentalmente dal peccato. La redenzione si compie mediante il combattimento vittorioso di Cristo contro il peccato. Dietro il peccato c'è il demonio e anche la morte, vinta dalla risurrezione di Cristo. La morte è la morte eterna dell'uomo, conseguenza del peccato, simboleggiata concretamente dalla morte corporea che Gesù ha accettato di subire per distruggerla con la sua risurrezione.

La redenzione non è dunque comprensibile senza un riferimento esplicito alla risurrezione: Cristo, al termine del suo combattimento vittorioso, è passato dalla morte alla vita. Tale passaggio egli l'ha compiuto per noi, affinché possiamo passare a nostra volta dalla morte alla vita. La realtà della risurrezione di Cristo è dunque simbolo della nostra salvezza, “come liberazione dal peccato e dalla morte e come dono della vita piena e definitiva”.⁴⁰

Il prezzo del riscatto – Per questo riscatto, il Nuovo Testamento dice che il prezzo versato è stato il sangue di Cristo (*Ef 1, 7*), (*Eb 9, 12*) e (*1Pt 1, 18-20*). Questo sangue esprime la realtà onerosa della morte di Cristo. Tale sangue non è stato sparso nel corso di un sacrificio cultuale, ma mediante l'atto di un sacrificio esistenziale. Il “*per noi*” che anima tutta la sua esistenza ha condotto Cristo a dare la propria vita.

Il sangue di Cristo significa che la nostra redenzione gli è “costata” la vita. La medesima cosa è detta tre volte nel Nuovo Testamento col termine di riscatto o prezzo del riscatto: (*Mc 10, 45*), (*Mt 20, 26*), (*1Tm 2, 5-6*). Il che equivale a dire che Cristo è venuto a “pagare di persona”, la cosa gli “è costata cara”; il suo atteggiamento di servizio si è spinto fino alla morte, che fu il “prezzo del riscatto” pagato dalla sua generosità. Gli uomini gli stanno a cuore, e per questo egli paga il prezzo più caro. Altre espressioni del Nuovo Testamento ci dicono la medesima cosa, collegando l'atteggiamento di Gesù non più col servizio ma con l'amore: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i suoi amici” (*Gv 15, 13*).

E' questa “l'origine dell'affermazione della fede primitiva, che interpretava la morte di Gesù come morte redentrice, come una morte per i nostri peccati”.⁴¹

La testimonianza della Tradizione – *Il testimone privilegiato: Ireneo e la giustizia resa all'uomo* – Secondo **Ireneo di Lione**, come afferma nel suo testo “*Contro le eresie*”, Cristo ha sostenuto un combattimento doloroso in favore dell'uomo⁴². Egli ha vinto il demonio, ha distrutto e ucciso il peccato e la morte. Così facendo, Cristo ha donato la salvezza all'uomo, cioè ha riscattato la disobbedienza di questi con la

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.167.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p.170.

⁴² Cfr. *ibid.*, p.171.

propria obbedienza. Questa salvezza conduce alla liberazione e alla vita dell'uomo. Tutto s'inscrive nell'amore pietoso e misericordioso di Dio per l'essere da lui creato.

La redenzione è una seconda creazione. Secondo **Ireneo**, con la redenzione Dio doveva render giustizia all'uomo stesso. Per questo "bisognava" che il redentore fosse un uomo. Il combattimento di Gesù con l'avversario è una rivincita al combattimento originario dell'Eden, in cui il demonio aveva vinto l'uomo. Bisogna quindi che le regole della rivincita siano le stesse del primo incontro. Altrimenti l'uomo non sarebbe stato veramente liberato. "La tesi di **Ireneo** esprime una verità profonda: bisogna che la rivincita possa venire dal vinto stesso"⁴³.

Il Verbo, facendosi uomo e vivendo la stessa situazione di combattimento con l'avversario, offre all'uomo la possibilità di vincere colui che l'ha vinto. Un uomo diventa il redentore dell'uomo. E' la libertà di un uomo a liberare quella di tutti gli uomini. Il soggetto attivo della redenzione è Dio stesso, invincibile, che non può quindi tollerare la vittoria del serpente sull'uomo ed è nello stesso tempo longanime, sicchè lascia l'uomo solo per breve tempo sotto il colpo dell'avversario e poi viene a riprenderselo.

Ireneo parla, nel suo testo, della redenzione per mezzo del sangue di Cristo. L'espressione della redenzione per mezzo del sangue gli ricorda il dono che Cristo ha fatto di sé in riscatto. **Ireneo** afferma che il Verbo ha riscattato il suo proprio bene dal nemico diabolico. Infatti l'uomo, che era sotto il potere di Satana, ne viene liberato per tornare alla sua appartenenza originaria. Secondo **Ireneo**, la vittoria di Cristo s'indirizza a tutti gli uomini, in particolare a tutti coloro che l'hanno preceduto⁴⁴.

Per questo egli discende agli inferi per annunciare "la buona novella della sua venuta, che è la remissione dei peccati per coloro che credono in lui..."⁴⁵. **Ireneo** intende sottolineare l'universalità della vittoria di Cristo nella storia. La grande obiezione per un cristiano del suo tempo era infatti la seguente: Cristo, venuto alla fine dei tempi, come ha potuto salvare la lunga serie delle generazioni che l'hanno preceduto? Se la sua vittoria è escatologica e si protende sino alla fine dei tempi, deve riguardare anche l'opera plasmata da Dio sin dall'origine. "La discesa agli inferi è il punto estremo della discesa di Dio verso l'uomo, di questo movimento discendente della mediazione di Cristo, ed è nel medesimo tempo un'anticipazione misteriosa della risurrezione, il punto di svolta verso la manifestazione gloriosa della mediazione ascendente"⁴⁶.

La riscoperta contemporanea della redenzione – Una teologia della croce e della risurrezione – Il tema della redenzione, combattimento oneroso ma vittorioso di Cristo, costituisce una vera teologia della croce e ne è la forma più tradizionale. La salvezza cristiana passa eternamente per lo scandalo della croce: scandalo del giusto, la cui esistenza è giudicata insopportabile dai malvagi; scandalo dell'amore che cade sotto i colpi dell'odio; scandalo del progetto di vita che soccombe di fronte al

⁴³ Cfr. *ibid.*, p.173.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p.175.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.176.

progetto di morte; scandalo del tradimento del discepolo e dell'abbandono degli amici; scandalo infine del silenzio di Dio, che "abbandona" così il Figlio in balia delle libertà peccatrici.

Sì, la morte dell'uomo crocifisso, proposta come mistero di salvezza, è uno scandalo che resiste e si rinnova in tutte le generazioni. Noi non abbiamo il diritto di sottostimare le sofferenze di Gesù, spirituali, morali, fisiche, anche se esse costituiscono un segreto che ci sfuggirà sempre. Le sofferenze di Gesù ci indicano a quale "prezzo" l'amore di Dio e del suo Cristo teneva a noi e quale sia stato il "prezzo del riscatto" della nostra salvezza. "Esse rappresentano pure tutte le sofferenze dell'umanità, con cui Gesù ha voluto divenire solidale sino a prenderle su di sé, cosa questa che parla similmente il linguaggio dell'amore"⁴⁷.

Il tema del combattimento doloroso ci indica pure con chiarezza dove stanno le responsabilità e da dove derivi la misteriosa "necessità" di questa morte. Ci si chiede perché la nostra salvezza passa per questa morte. Ci viene risposto davanti al Cristo in croce: perché la potenza del peccato che anima gli uomini è forza di morte, violenza e ingiustizia. In questo senso la croce ci rinvia l'immagine del nostro peccato nel suo risultato ultimo. Tale rivelazione è crudele, e si comprende come i destinatari della predicazione primitiva "furono profondamente turbati" (*At 2, 37*), quando sentirono parlare di questo Gesù che essi avevano crocifisso.

Ma si deve anche considerare il libero impegno di Gesù, che per la missione affidatagli affronta il male sul suo proprio terreno, al punto di subirne su di sé la violenza concentrata. Il perdono è un'opera di conversione⁴⁸. Esso è stato ottenuto nel corso di questa lotta in cui Gesù, per condannare il peccato senza condannare il peccatore, per avviare una separazione liberatrice fra l'uno e l'altro, ha per prima cosa accettato di divenire la vittima del peccato. In tale combattimento il Padre è sempre al fianco del Figlio, ama e giudica come lui, soffre per la sua sofferenza, "lui che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per noi tutti" (*Rm 8, 32*). Infine, e soprattutto, questo combattimento è stato vittorioso, e questa morte è essa stessa vittoria. Non solo la risurrezione ne è l'esito glorioso, ma già la sera del venerdì santo è manifesto che l'amore è stato più forte della morte. Ha valore salvifico non l'esecuzione capitale del condannato, né l'intensità delle sofferenze di Gesù, bensì la qualità dell'amore, della giustizia e dell'obbedienza verso il Padre, che ha animato Gesù di fronte ai suoi avversari.

La sua sconfitta è solo apparente. Anche se egli ha perso la vita e il Padre non l'ha fatto scendere dalla croce, l'amore con cui egli ha dato la vita è più grande della violenza di coloro che gliel'hanno tolta: "Il Padre mi ama, perché io do la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma io la do da me stesso" (*Gv 10, 17-18*). L'atto con cui Gesù ha dato la sua vita in "riscatto" alla morte è l'atto con cui egli ci libera dalla morte e dal peccato. Nell'atto della croce, infatti, Gesù ha cambiato un'opera di morte in un'opera di vita.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p.192.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p.193.

Colui che ha donato la propria vita liberamente, dona la vita. Questo combattimento vittorioso è dunque un affrancamento e un'acquisizione. Il termine "affrancamento" è affine a quello di "liberazione", che ricapitola oggi sostanzialmente il contenuto dottrinale del termine "redenzione". Ma tale affrancamento non ha solo un aspetto negativo: positivamente esso è un'acquisizione di noi da parte di Dio. Dio, nostro creatore e nostro salvatore, nostro protettore, ci prende con sé e ci considera come suoi: "non siamo più servi ma amici" (*Gv 15, 15*)⁴⁹.

Questa acquisizione genera fra lui e noi una situazione di mutuo e amorevole possesso, che ci permette di dire veramente "Signore nostro" (*Rm 1, 4*). La redenzione non significa solo affrancamento dal peccato, ma anche comunione con la vita di Dio: essa connota i due aspetti, che abbiamo riconosciuto come essenziali all'idea cristiana della salvezza. Di conseguenza la croce cambia di senso: il patibolo diventa trofeo, il legno bagnato di sangue un trono da cui sgorga la gloria del Risorto. Gesù regna sul legno, su cui egli si rivela il vivente eterno.

1.7 – Il Cristo liberatore

Tra *redenzione* e *liberazione* c'è una semplice sfumatura, e tuttavia vi è anche una grande differenza. E' una semplice sfumatura perché i due termini esprimono in fondo la stessa realtà. La grande differenza è dovuta al fatto che il termine *redenzione* ricorda di più lo stato antecedente di servitù e il carattere oneroso dell'affrancamento, mentre quello di *liberazione*, più positivo, evoca un avvenire pieno di speranza, per il quale è stata creata una situazione del tutto nuova. Il termine *liberazione* è più aperto, più "messianico", ed è oggi portatore di una grande carica affettiva: praticamente tutte le ricerche attuali per una più grande giustizia, per una vita migliore dell'uomo si esprimono in termini di liberazione.

Il linguaggio cristiano ci dice che l'uomo è fondamentalmente asservito al peccato e che ha bisogno di una liberazione radicale. Questo contesto invita quindi a considerare in maniera specifica il tema della salvezza come liberazione e libertà ma senza dimenticare la sua solidarietà particolare con il tema della redenzione. Così scrive **W.Kasper**: "Con l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo la situazione di non salvezza, che tiene prigionieri tutti gli uomini e li contrassegna fin nel loro più profondo, è ormai mutata. In un punto è stata infranta, e questo nuovo inizio contrassegna d'ora in poi in modo nuovo la situazione di tutti gli uomini. La redenzione può quindi venir intesa come liberazione"⁵⁰.

La testimonianza della Scrittura – Il tema della liberazione è presente nell'Antico Testamento perché Israele è nato dalla sua liberazione dalla schiavitù d'Egitto, liberazione che l'ha condotto all'alleanza e alla legge; però il termine *liberazione* rimane raro ed è sempre applicato alla realtà civile dell'uomo libero o affrancato

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.194.

⁵⁰ KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1985, p.285.

rispetto a quella dello schiavo. Il termine *liberazione* diventa più abbondante nel Nuovo Testamento ma inferiore rispetto a quello di *redenzione*.

Gesù liberatore – I Vangeli usano molto poco il termine *liberazione*. Malgrado ciò, Gesù si presenta come un “uomo libero”. Egli è libero di fronte alle autorità politiche e religiose, di fronte agli uomini, di fronte agli eventi, attraverso cui adempie la sua missione con una determinazione incrollabile. Egli è anche libero nei confronti del demonio e del peccato (*Gv 8, 46*). “Infine davanti a Dio, Padre suo, egli è libero di una libertà amorosa e filiale, che si traduce in obbedienza”⁵¹.

Sempre liberamente egli va incontro alla sua Passione, perché abbraccia la sua missione e quella che potremmo chiamare il suo “destino” con una libertà sovrana (*Gv 9, 18*). Proprio di Gesù è di non essere mai solo (*Gv 8, 29*) e di fare tutto in comunione con il Padre. La scena dell’agonia ci mostra che questa libertà amante e obbediente passa per la prova suprema, senza tuttavia essere minimamente intaccata. L’esempio della libertà di Gesù ci mostra la vocazione dell’uomo realizzata in lui: essere uomo significa essere libero come lui.

Gesù libera con l’annuncio del *Vangelo*, che è un *Vangelo* di libertà; egli si indirizza ai poveri, ai prigionieri, ai ciechi e agli oppressi per rendere loro una libertà che è anzitutto un perdono dei peccati, ma che si esprime anche con dei segni di guarigione. “Le trasformazioni del cuore o conversioni, operate dalla parola e dall’azione di Gesù sono altrettante liberazioni dal peccato, dalla morte e dalla legge”⁵².

La testimonianza della Tradizione – *Costantinopolitano III: la salvezza operata dalla libertà umanizzata di Cristo*⁵³. Il Concilio Costantinopolitano III (681 d.C.) afferma una dualità di volontà (umana e divina) e di “principi d’azione” in Cristo, uno per la sua natura divina e un altro per quella umana e ciascuna natura agisce in comunione con l’altra. Gesù ha vissuto la sua propria libertà di Figlio sotto il modo che lo impegnava a realizzarla, ma senza conoscere il peccato. Pertanto ha assunto nella sua propria persona il nostro modo umano di esercitare la libertà. A questo titolo egli poté divenire lo strumento della liberazione di tutte le libertà umane. In questo senso la nostra salvezza viene anche dall’uomo: in Gesù, il Cristo, l’uomo coopera con la grazia.

Tale cooperazione deriva tutta quanta dalla grazia di Cristo, grazia perfettamente efficace nella sua umanità. Dunque tutto viene da Dio e tutto viene dall’uomo: tutto viene dalla grazia che sorregge la libertà senza peccato di Cristo; tutto viene dall’uomo Gesù che si impegna in maniera pienamente libera per Dio. Cristo, lungi dal sacrificare la nostra libertà, salva l’uomo dandogli il potere di liberarsi e di liberarsi cooperando con la sua azione salvifica.

⁵¹ SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l’unico mediatore*, vol.I,...., p.199.

⁵² Cfr. *ibid.*, p.199.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p.210.

1.8 – Il Cristo divinizzatore

La salvezza cristiana presenta due componenti inseparabili: l'affrancamento dal peccato e l'ingresso nella vita di Dio, componenti già presenti nelle categorie trattate nei paragrafi precedenti. L'*illuminazione* è nello stesso tempo una liberazione dalle tenebre del male e un'entrata nella visione di Dio. La *redenzione* è affrancamento dal male, ma è anche liberazione ed entrata in una vita di libertà come quella di Cristo. Il tema della *divinizzazione* perciò è già stato affrontato in precedenza. Il desiderio della *divinizzazione*, cioè l'aspirazione ad accedere alla condizione e alla felicità divina, pervade tutta la storia dell'umanità e perdura tutt'oggi.

La testimonianza della Scrittura – All'inizio Dio creò l'uomo “a sua immagine e somiglianza” (*Gen 1, 26*), imprimendo in lui una vocazione a divenire il suo libero interlocutore. Per questo la creazione dell'uomo è già un atto di salvezza, invito a vivere nello scambio con Dio. Il peccato dell'uomo consiste nel pervertire la sua vocazione in una tentazione, nel voler ottenere da solo quel che Dio voleva dargli per pura generosità. Ma il disegno di Dio sull'uomo non è abolito per questo. Dio inaugura la sua opera di salvezza costituendosi il popolo d'Israele, che considera come suo figlio. La pietà ebraica aveva una fiera coscienza della propria figliolanza adottiva. “Con il libro della *Sapienza* l'idea della figliolanza divina assume un senso individuale e trascendente”⁵⁴. Tutti questi temi trovano il loro compimento nel Nuovo Testamento.

Adozione filiale e dono dello Spirito – Le affermazioni più chiare della nostra adozione filiale si trovano in Paolo e Giovanni:

- *Rm 8, 29* : Gesù, morto e risorto, è il “primogenito fra molti fratelli”;
- *Col 1, 18* : Gesù è “il primogenito dei risuscitati”;
- *Gal 3, 26* : “Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede”;
- *Gal 4, 6-7* : “Poiché siete figli di Dio... E così non sei più schiavo, ma figlio; se figlio, sei anche erede”.

Quel che ci rende figli, trasformandoci nell'intimo, è il dono dello Spirito stesso di Dio che d'ora in poi abita in noi e ci guida: “Infatti tutti coloro che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio sono figli di Dio... Non riceveste infatti uno spirito di schiavitù... ma riceveste lo Spirito di adozione a figli...” (*Rm 8, 14-17; 8, 23*).

Inoltre la *Lettera agli Efesini* colloca tale adozione al centro del disegno benevolente di Dio, di cui noi siamo l'oggetto sin da prima della fondazione del mondo (*Ef 1, 5-6*). In Giovanni, il Prologo del *Vangelo* mette la venuta del Verbo fra i suoi in relazione con l'intenzione di dare “a coloro che credono nel suo nome il potere di divenire figli di Dio” (*Gv 1, 12*). Nella sua *Prima lettera*, Giovanni guarda con stupore a questa vocazione e a questo dono:

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p.226.

“Guardate quale grande amore ha dato a noi il Padre: siamo chiamati figli di Dio e lo siamo!... Carissimi, fin d’ora siamo figli di Dio” (1Gv 3, 1-2; 3, 10).

La nuova nascita battesimale – Noi riceviamo la vita solo mediante la nascita; non possiamo quindi ricevere la vita di Dio, la vita di figli di Dio, senza nascere di nuovo. Questa nuova nascita è per noi il frutto della risurrezione di Gesù Cristo. Essa avviene anzitutto mediante la predicazione della Parola, che ci fa nascere alla fede. Siamo infatti rigenerati dalla Parola di Dio, che opera in noi “in forza di Dio immortale” (1Pt 1, 23). Questo fa di noi dei “neonati” che devono desiderare “il latte spirituale e genuino della parola” (1Pt 2, 2; Gc 1, 18.21)⁵⁵.

Ma la nostra nuova nascita passa anche per il battesimo, di cui il Nuovo Testamento ci parla come di un lavacro di rigenerazione e come di una partecipazione al mistero della morte e risurrezione di Cristo. Per rinascere bisogna infatti morire. La semenza di questa nascita battesimale viene da Dio. Per questo, nella sua conversazione con Nicodemo, Gesù afferma: “Se uno non è nato dall’acqua e dallo Spirito, non può entrare nel regno di Dio...” (Gv 3, 5-6).

Il battesimo d’acqua simboleggia una nascita non carnale ma spirituale, la nascita che comporta il dono dello Spirito (At 2, 38), il dono di colui che fa di noi, in Gesù Cristo, dei figli del Padre. Tale nascita che viene da Dio ci strappa al peccato, perché “chiunque è generato da Dio non commette peccato, poiché il seme di Dio rimane in lui” (1Gv 3, 9). Ma d’altra parte tale nascita è una morte e una risurrezione. In Rm 6, Paolo scrive che l’acqua non solo purifica ma fa anche opera di morte e opera di vita. La nostra immersione nell’acqua battesimale è una immersione nella morte di Gesù, per morire al peccato e con cui rinasciamo a una vita nuova in sua compagnia (Rm 6, 4-8).

La vita nuova, partecipazione alla vita trinitaria – Questa vita nuova fa di noi i figli del Padre, i fratelli di Cristo e i templi abitati dallo Spirito. Quindi questa vita nuova in noi è la partecipazione alla vita trinitaria stessa. Paolo la chiama “la vita eterna in unione con Gesù Cristo nostro Signore” (Rm 6, 23). Il nome di Cristo riassume tutta la sua vita: “Per me vivere è Cristo” (Fil 1, 21), oppure parla di “Cristo, nostra vita” (Col 3, 3). Come si è visto, questa assimilazione a Cristo è frutto del dono dello Spirito e ci costituisce figli nel Figlio. Anche per Giovanni Gesù è la “risurrezione e la vita” in persona (Gv 11, 25), è il pane di vita (Gv 6, 35.48).⁵⁶

La *Seconda lettera di Pietro* riassume questo tema dell’adozione filiale e della nostra generazione nella vita di Dio con questa formula: noi diveniamo “partecipi della natura divina” (2Pt 1, 4). Si tratta dell’espressione più vicina al sostantivo *divinizzazione* o *deificazione*, che non ricorre nel Nuovo Testamento. La salvezza cristiana consiste nel nostro ingresso in una comunione vitale con il mistero stesso della natura di Dio.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p.228.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p.229.

La testimonianza della Tradizione – La documentazione della divinizzazione nella Chiesa antica concepisce la salvezza portata da Gesù Cristo anzitutto come la nostra divinizzazione in virtù del dono dello Spirito Santo. Di seguito si prenderanno in considerazione il tema dell'uomo immagine di Dio, i grandi argomenti soteriologici che hanno guidato lo sviluppo del dogma cristologico e il rapporto tra incarnazione e mistero pasquale.

La vocazione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio – Per i Padri, l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio ha la vocazione di realizzare nel modo migliore possibile tale somiglianza. Per *divinizzazione*, nel pensiero cristiano, s'intende un dono, una comunicazione della vita divina che Dio stesso fa all'uomo. Dio ha un solo Figlio eterno, Cristo. “Ma l'uomo può divenire Dio per partecipazione, cioè può ricevere in parte e per dono le prerogative della vita di Dio: libertà, santità, giustizia, amore, immortalità e incorruttibilità”⁵⁷.

Questa divinizzazione si compie attraverso un itinerario che conduce l'uomo dalla sua origine al suo fine. Tutto comincia con l'elezione dell'uomo, cioè con la sua vocazione alla divinizzazione. Il “deiforme” nell'uomo è voluto in qualche modo, prima dell'uomo stesso, perché l'uomo è creato per divenire “deiforme”. Secondo tale bisogno l'uomo è creato a immagine di Dio, e questa immagine costituisce la sua natura. La creazione è già una divinizzazione iniziale.

L'essere integrale dell'uomo comporta infatti la sua relazione viva con Dio. Adamo è creato nella grazia, e la grazia entra nella sua costituzione di creatura a immagine di Dio. Da questa origine si sviluppa, fino al traguardo finale dell'uomo, un percorso che, lungo la storia della salvezza e malgrado il peccato, permetterà all'uomo di divenire il partner divinizzato di Dio. Alcuni Padri pensano che la prima realizzazione non porta a compimento la totalità del progetto: l'uomo deve passare dall'immagine alla somiglianza.

Ireneo di Lione⁵⁸ distingue fra immagine e somiglianza. L'uomo separato da Dio è ridotto a essere solo un corpo e un'anima, in tal caso egli è a immagine di Dio ma non a sua somiglianza. Invece l'uomo in cui abita lo Spirito è corpo, anima e spirito e diventa a somiglianza di Dio. Tale somiglianza gli conferisce l'incorruttibilità, essa è una partecipazione alla vita divina. E' quindi la presenza dello Spirito, cioè la presenza della grazia, a fare la differenza tra immagine e somiglianza. La somiglianza può ulteriormente crescere attraverso una vita consacrata all'imitazione di Cristo. Esiste una misteriosa reciprocità dell'immagine fra l'uomo e Cristo. Il Figlio è infatti “l'immagine del Dio invisibile” (*Col 1, 15*). Se l'uomo è fatto a immagine di Dio, ciò vuol dire che egli è a immagine di Cristo. L'incarnazione rivela la profondità della “connaturalità” che esiste fra l'uomo e Dio. Già la caparra dello Spirito abitua l'uomo a cogliere e a portare Dio, ma “la grazia

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p.230.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p.232.

intera dello Spirito... ci renderà simili a lui e adempirà la volontà del Padre, perché essa rifinirà l'uomo a immagine e somiglianza di Dio"⁵⁹.

I grandi argomenti soteriologici – La certezza della divinizzazione portata da Cristo e data con lo Spirito nella vita della Chiesa ha costituito la motivazione primaria dell'elaborazione del dogma trinitario e di quello cristologico. La Scrittura infatti ci rivela tre nomi divini, che strutturano i seguenti tre articoli del Simbolo della fede:

- articolo 1: *Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra;*
- articolo 2: *e in Gesù Cristo suo unico Figlio, nostro Signore;*
- articolo 3: *Gesù Cristo "fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine".*

Con l'invocazione di questi tre nomi viene celebrata la liturgia del battesimo che realizza la nostra nuova nascita in Dio e il nostro ingresso nel mistero della morte e risurrezione di Cristo. Per il Figlio e nello Spirito il Padre ci accoglie come suoi figli e ci comunica la sua propria vita. Ma affinché tale dono non sia una falsa apparenza, bisogna che il Figlio e lo Spirito siano Dio nel senso forte ed eterno di questo termine. Altrimenti sono solo creature e diventano incapaci di comunicarci la vita di Dio.

Le missioni del Figlio e dello Spirito devono rivelare le loro processioni all'interno della Trinità. "La realtà dello scambio salutare fra Dio e l'uomo, effettuato mediante il Cristo nello Spirito, presuppone la realtà dello scambio trinitario fra il Padre, il Figlio e lo Spirito, di cui il Figlio è come il termine medio"⁶⁰. La realtà delle relazioni trinitarie condiziona la realtà delle relazioni allacciate dalle Persone divine con gli uomini. Affinché la mediazione esercitata da Cristo a beneficio della nostra salvezza sia reale è necessario che Cristo sia Figlio di Dio nel senso forte ed eterno di questa espressione, affinché noi comunichiamo con la vita di Dio; bisogna che egli sia veramente uomo come noi, per poterci raggiungere; bisogna che sia uno solo e il medesimo come Dio e come uomo. Altrimenti la distanza radicale tra Dio e l'uomo sarebbe reintrodotta in lui stesso, e la sua mediazione ne risulterebbe annientata.

Incarnazione e/o mistero pasquale – Nel loro modo di parlare della divinizzazione dell'uomo, i Padri della Chiesa hanno molto insistito sul mistero dell'incarnazione. In questo risiede infatti la condizione di possibilità della mediazione divinizzatrice di Cristo. Alcuni storici del dogma e teologi del **secolo XIX** (come **A.Harnack**, **L.Malevez** e altri)⁶¹, nel loro desiderio di classificare le varie categorie soteriologiche, hanno sostenuto la tesi che la patristica antica aveva spostato il centro di gravità della fede cristiana dal mistero pasquale all'incarnazione attribuendo a questa la vera causa della nostra salvezza.

Esiste una doppia verità. La prima consiste nell'unità indissolubile fra incarnazione e mistero pasquale. I Padri, quando parlano dell'incarnazione non

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p.233.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p.234.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p.243.

s'interessano solo del suo primo momento, della concezione verginale del Verbo di Dio o della nascita di Gesù. Essi pensano a ciò che costituisce il Cristo per tutta la durata della sua esistenza umana e nel compimento di tutti i suoi misteri. Essi sono persuasi che l'attività salvifica di Cristo non può avere alcun valore assoluto, se essa non è l'attività del Verbo incarnato in persona. "In questo senso molto preciso l'incarnazione condiziona il valore salvifico della croce"⁶².

D'altra parte essi sanno bene che un'incarnazione, che non fosse seguita dalla vita santa condotta da Gesù per noi e per la nostra salvezza, non avrebbe alcun senso. Ora tutta la Scrittura ci dice che siamo stati riscattati mediante un sangue prezioso, mediante il sangue di Cristo. A questa unità fra l'essere e l'agire in Cristo corrisponde un'unità analoga nel credente. Tutta l'umanità è di per sé inglobata nell'evento salvatore compiuto dal Verbo incarnato. Questo però non dispensa nessuno dalla fede, dalla ricezione dei sacramenti e dal combattimento spirituale condotto nella grazia per appropriarsi della salvezza divinizzatrice.

L'altra verità riguarda l'universalità della salvezza compiuta in virtù della comunità di natura, che si stabilisce tra l'umanità particolare di Cristo e la totalità dell'umanità. L'atto salvifico compiuto da Cristo ha una portata universale per il fatto che, a causa dell'unione ipostatica, la natura umana di Cristo è unita alla persona divina del Verbo, persona creatrice, e che in essa noi siamo già virtualmente presenti in virtù del disegno benevolo di Dio nei nostri riguardi (*Ef 1*).

La natura umana di Cristo non può essere considerata una natura qualunque in seno all'umanità. Essa però ci pone la questione del legame assunto da questa natura umana con noi in seguito al fatto dell'incarnazione. Tale legame è la conseguenza della solidarietà naturale che unisce tutti gli uomini tra di loro e fa dell'umanità una comunità storica. Il Verbo incarnato ha preso il suo posto nel gioco di queste molteplici solidarietà, per agire sulla storia dall'interno della storia.

La fede ci insegna che questa solidarietà nel destino dell'umanità fa parte del disegno di Dio, per il quale questa costituisce una totalità unica. L'umanità intera è l'immagine unica di Dio, oggi infranta dal peccato, ma chiamata a ritrovare la sua integrità grazie alla sua somiglianza con Dio. Nel disegno di Dio, questa umanità ha il suo Capo, il nuovo Adamo. Essendo questi nato dalla Vergine Maria, conferisce alla sua nascita il carattere di nuova generazione. Infatti Gesù appartiene alla nostra stessa umanità ma l'intervento di Dio conferisce alla sua nascita il valore di una nuova creazione.

Gesù diventa il principio della nuova umanità. Cristo, Verbo incarnato, vive la propria esistenza e il proprio destino nei limiti della condizione umana e compie in essi visibilmente l'evento della salvezza come un evento della nostra storia. "Però, dal momento che la sua umanità è unita alla persona del Verbo, gli atti da lui posti sono nello stesso tempo storici e trans-storici"⁶³. Da un lato essi risalgono alle origini, dall'altro portano alla fine dei tempi. Tra questi due estremi, egli li porta a compimento nel corso delle generazioni facendosi il contemporaneo di ciascuno,

⁶² Cfr. *ibid.*, p.244.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p.246.

comunicando quanto egli non è sotto il modo di una generazione carnale, ma sotto il modo di una generazione spirituale che passa per la fede e per il battesimo. Ricevendo questo, noi rinasciamo in una umanità nuova, spirituale, che è quella di Gesù Cristo. Siamo "innestati" sull'umanità di Cristo, diveniamo i membri del suo proprio Corpo. Tutti questi doni ci vengono dalla potenza della divinità, ma si realizzano per la mediazione della sua umanità, realizzata in modo perfetto una volta per tutte, e si esercitano continuamente sul Corpo ad un tempo storico e mistico che è la sua Chiesa.

1.9 – Cristo, giustizia di Dio

La giustizia e la giustificazione rappresentano una categoria essenziale della Scrittura, categoria che annuncia la nostra salvezza. I documenti più antichi del Nuovo Testamento, in particolare il *corpus* paolino, mettono in grande risalto i temi della giustizia e della giustificazione. Per i moralisti la giustizia è una virtù. Ogni uomo desidera essere riconosciuto "giusto", cioè retto, leale, onesto, rispettoso degli altri. La giustizia è in questo senso un ideale di vita non molto lontano dalla santità. Giustizia e santità sono una forma di salvezza per l'uomo che cerca di realizzare la sua vocazione.

Ognuno di noi fa l'esperienza dei propri torti verso gli altri, della propria vigliaccheria, dei propri compromessi e della propria ipocrisia. L'uomo ha bisogno di essere liberato e reso giusto. La giustizia di Dio nei confronti dell'uomo si rivela radicalmente diversa; essa trascende ogni giustizia umana in quanto è capace di rendere giusto colui che non lo è. Non si tratta di una giustizia che cerca di punire o di ripristinare meglio che può un ordine giuridico violato, ma di una giustizia contagiosa, di una giustizia che comunica se stessa.

In tale giustizia, Dio è soggetto e non oggetto. Dio rende giusto l'uomo e non l'uomo rende giustizia a Dio. La giustizia di Dio (che non è la sua collera) vuole il bene e assicura la salvezza dell'uomo. La giustizia di Dio è "la giustizia salvifica che adempie le promesse per grazia"⁶⁴.

La testimonianza della Scrittura – Il vangelo di Paolo – Nel Nuovo Testamento Paolo è il testimone privilegiato della giustificazione mediante la fede. Il giovane ebreo Saulo di Tarso aveva cercato di realizzare la sua giustizia mediante le opere della legge. Ma sulla via di Damasco ha ricevuto il vangelo attraverso una rivelazione di Gesù Cristo e ha fatto una scoperta di segno opposto. Paolo perde la fiducia che aveva in sé per riporla in Dio. Non pone più la sua fierezza nella legge, non si "vanta" più di essa, ma si vanta della speranza e della gloria di Dio per mezzo di Gesù Cristo. Il suo solo bene è la conoscenza di Gesù Cristo. Il suo solo desiderio è di "guadagnare Cristo ed essere in lui non con una mia giustizia che viene dalla legge, ma con quella che si ha dalla fede in Cristo, quella giustizia cioè che viene da Dio e si fonda sulla fede" (*Fil 3, 8-9*)⁶⁵.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p.258.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.260.

Tutti giustificati per grazia – L’esperienza di Paolo rivela il modo in cui la salvezza di Dio va incontro all’uomo e vale per i pagani come per gli ebrei. In questo spirito l’Apostolo espone nella *Lettera ai Romani* la grande carta della giustificazione per la fede: “... la giustizia di Dio si rivela... da fede a fede, secondo quanto è stato scritto: *il giusto vivrà in forza della fede*” (Rm 1, 16-17). Così Paolo continua: “Tutti peccarono ... e vengono giustificati gratuitamente ... mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo. Dio lo ha esposto pubblicamente come propiziatorio, per mezzo della fede nel suo sangue, per mostrare la sua giustizia” (Rm 3, 23-25). Questo testo ha il vantaggio di articolare attorno alla parola *giustificazione* altri due termini della salvezza, la parola *redenzione*, evento portato a compimento da Cristo e in nome del quale si realizza la giustificazione di ognuno; e quello dell’*espiazione* o della *propiziazione* che si ritroverà “a proposito della mediazione ascendente”⁶⁶.

La giustificazione dell’uomo è opera della pura grazia di Dio. Però viene aggiunto: “per mezzo della fede”. Infatti è richiesta la fede all’uomo, affinché egli sia beneficiario della giustizia e della grazia. Il grande esempio della fede proposto è quello di **Abramo**: “Credette Abramo in Dio e ciò gli fu computato a giustificazione... Fondato sulla promessa di Dio, non esitò nella incredulità, ma si rafforzò nella fede e diede gloria a Dio” (Rm 4, 3.18-20).

Quanto vale per **Abramo**, che credette nella promessa, vale anche per noi che crediamo nel mistero di Cristo: “... per noi, ai quali pure [la fede] doveva essere computata, per noi che crediamo in colui che risuscitò da morte Gesù nostro Signore, il quale fu dato in sacrificio per causa dei nostri peccati e fu risuscitato per compiere la nostra giustificazione” (Rm 4, 24). Nella logica di questo testo la fede non è un’opera nuova dell’uomo, che si affiancherebbe in qualche modo al dono della grazia. Nella grazia e per la grazia noi crediamo e siamo “graziati”. Tale fede viva è animata dalla carità. “L’amore che Dio ha per noi è ora diffuso nei nostri cuori come un’acqua purificante e diventa la fonte dell’amore che noi abbiamo per Dio”⁶⁷.

Dio è colui che opera in noi il volere e il fare (*Fil 2, 13*) e di conseguenza questa fede, comprendente la speranza e l’amore, è un suo puro dono. La formula completa della giustificazione attraverso la fede è la giustificazione per la grazia attraverso la fede, che a sua volta è pure grazia. La salvezza donata da Dio compie quindi un’opera originalissima di giustizia, che separa non il giusto dal colpevole, ma il peccato dal peccatore.

La testimonianza della Tradizione – In Occidente, è **S.Agostino** che formula una vera dottrina della giustificazione e della grazia.

L’esperienza di Agostino – In **Agostino**, l’esperienza determina la dottrina, come in Paolo. **Agostino**, sedotto per lungo tempo dal manicheismo⁶⁸, lottò invano per mettere in accordo le miserie della sua esistenza carnale con il suo desiderio di Dio.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.262.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.263.

⁶⁸ Dottrina del III sec. d.C. che afferma la coesistenza e conflitto dei due principi del Bene e del Male.

Egli formula la sua esperienza e ne deduce la logica profonda, che vale per ogni cristiano.

*Pelagio e l'illusione della libertà*⁶⁹ – **Pelagio**, asceta laico originario della Gran Bretagna, ha molto successo a Roma, a partire dal **380 d.C.**, nella direzione spirituale di persone dei vari ceti sociali. Esercita una grande influenza ed è contro coloro che fanno un'apologia troppo facile della fede senza le opere, cosa che egli interpreta come un'autorizzazione a peccare. Il suo insegnamento scatena una polemica che si sposta dall'Africa alla Palestina, per ritornare in Africa e passare a Roma. Concili locali e papi si vedono costretti a intervenire. In **Agostino** e **Pelagio** si affrontano due concezioni totalmente diverse del Cristianesimo, due concezioni della situazione dell'uomo davanti a Dio, del peccato e della salvezza.

Per **Pelagio** il rapporto fra l'uomo e Dio è anzitutto un rapporto di creazione fra un Dio giusto e un uomo libero. Da un lato Dio è giusto, ricompensa i giusti e punisce i peccatori. La legge di Dio deve essere accessibile all'uomo; “non vi è peccato ove non c'è libertà personale”⁷⁰. **Pelagio** non ammette quindi una trasmissione di un qualche peccato originale. Ogni uomo è un Adamo per se stesso. Ogni esistenza riparte da capo con forze intatte. Se nell'uomo il “potere” viene dal Dio Creatore, il “volere” e il “compiere” dipendono da lui: egli può fare il bene ed evitare il male; può anche non peccare mai; la sua libertà riparte da zero con ogni atto nuovo, qualunque sia stata la sua condotta antecedente: **Pelagio** non è consapevole del fatto che i nostri atti ci trasformano. Pertanto l'uomo, anche quando pecca, conserva tutte le possibilità di convertirsi. In breve egli può realizzare da sé la propria salvezza con le proprie opere libere. **Pelagio** non nega la grazia né la sua esistenza, né il suo ruolo. Egli conosce una grazia che si confonde con la creazione ed è all'origine del nostro libero arbitrio; poi una grazia d'insegnamento, un soccorso esteriore che ci viene dall'esempio di Cristo; infine una grazia di remissione dei peccati, che sarebbe la remissione estrinseca di un debito, che però non cambia il cuore. Non essendovi alcun peccato originale, il battesimo non può essere conferito ai bambini piccoli per la remissione dei peccati.

Per **Agostino** una simile dottrina è la negazione di tutto l'insegnamento paolino e giovanneo, la negazione della situazione peccatrice concreta dell'uomo davanti a Dio, la cui esperienza egli ha descritto nelle *Confessioni*, la negazione della priorità assoluta della grazia sulle nostre opere, infine e soprattutto la negazione della croce di Cristo. Se **Pelagio** ha ragione, noi non abbiamo bisogno di salvezza; siamo perfettamente capaci di realizzare la nostra salvezza da soli.

*Agostino e la sovranità della grazia*⁷¹ – La risposta che **Agostino** dà a **Pelagio** lo induce a sviluppare la concezione della sovranità della grazia. La dottrina essenziale di **Agostino** è canonizzata dai Concili di Cartagine (**418 d.C.**) e d'Orange (**529 d.C.**).

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.265.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p.266.

Il suo pensiero eserciterà un'influenza decisiva sulla dogmatica latina, in particolare sulla teologia di **S.Tommaso**. Il pensiero agostiniano, riassunto nei seguenti punti, presenta due dati essenziali: la sovranità della grazia e la realtà della libertà umana.

1. L'inizio è della grazia. E' sempre Dio a fare il primo passo verso l'uomo. Tale iniziativa rende possibile la risposta dell'uomo, l'espressione del suo desiderio, della sua invocazione e della sua attesa. In modo simile la grazia invitante di Dio permise il "sì" della Vergine. Pure l'inizio della fede è soggetto alla priorità assoluta della grazia.

2. La stessa cosa si dica della perseveranza nella giustizia. Questa priorità vale non solo nei confronti della prima giustificazione, ma anche nei confronti di tutto il divenire della santificazione: "la grazia accompagna tutti i nostri atti"⁷².

3. Tuttavia la nostra libertà rimane, perché la grazia la suscita dall'interno e la dona a se stessa. La grazia è in definitiva la libertà amante di Dio verso di noi: lungi dal soffocare la nostra libertà, essa la genera. Questa libertà, sollecitata dalla grazia di Dio, può sempre "venir meno"⁷³.

4. L'azione di Dio e quella dell'uomo non si pongono sullo stesso piano e non possono farsi concorrenza. Tutto viene da Dio e, ciò malgrado, tutto è dell'uomo. La creatura è tuttavia ben distinta da Dio e dispone di una reale autonomia d'azione. La stessa cosa si dice della grazia, che crea la nostra libertà spirituale. Il suo scopo è quello di suscitare davanti a Dio un interlocutore veramente "altro", libero e amante. Per questo il mio consenso alla grazia viene da me, pur rimanendo per la sua origine grazia di Dio.

5. L'uomo è oggetto del desiderio di Dio, prima di poter divenire il soggetto di tale desiderio. Questo dato basilare deriva dal fatto che l'uomo è una creatura. L'amore liberato trova il suo piacere nell'amare e servire Dio. Là ove non v'è costrizione, v'è piacere. Per l'uomo accedere alla libertà significa accettare di ricevere se stesso e la propria vocazione, accettare di dover rispondere a un invito e a un dono. La posta in gioco nel rapporto fra grazia divina e libertà umana è il dono della vita di Dio, la nostra adozione filiale e la nostra divinizzazione.

6. Nel caso dell'uomo peccatore, la liberazione della nostra libertà per mezzo della grazia avviene gradualmente. A poco a poco la grazia, che induce a donare se stessi a Dio e agli altri, spinge all'ascesi e al compimento delle opere buone, ricostruisce il pieno accordo fra noi e noi stessi.

"Questa è, nelle sue linee essenziali, la dottrina agostiniana della grazia che giustifica la nostra libertà"⁷⁴.

1.10 – Il sacrificio, la sofferenza e l'espiazione di Cristo

Per essere il nostro Salvatore, Cristo ha dovuto pagare un prezzo altissimo: ha offerto volontariamente in *sacrificio* la sua vita, affrontando la *sofferenza* della croce

⁷² Cfr. *ibid.*, p.268.

⁷³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p.270.

per un atto di *espiazione* dei nostri peccati. Nella sua sofferenza, Cristo ha manifestato la sua *solidarietà* con tutta l'umanità, condividendo il nostro destino come uomo tra gli uomini. La sofferenza e la morte di Cristo sulla croce ha comportato la *riconciliazione* degli uomini con Dio, ma non potrà esserci riconciliazione con Dio senza la riconciliazione fraterna.

In questo paragrafo, e nei successivi due paragrafi, vedremo questi tre argomenti:

- sacrificio, sofferenza ed espiazione di Cristo;
- solidarietà di Cristo;
- riconciliazione.

La concezione del sacrificio è strettamente collegata con la concezione di Dio. Anche il conflitto relativo alla comprensione del sacrificio è quindi legato al conflitto delle immagini di Dio. Altra è l'immagine di un Dio corrucciato e irritato, che mette la sua onnipotenza al servizio della propria vendetta e del ristabilimento dei propri diritti; altra la vera immagine cristiana di un Dio che manifesta nel modo migliore la sua onnipotenza nella onnidebolezza di Cristo in croce. Questo Dio rivela la sua amorosa umiltà e anche la propria sofferenza. Egli è diventato il compagno vulnerabile dell'uomo, spinto dal suo desiderio appassionato di stringere con lui un'alleanza di amicizia. "Come potrebbe un Dio che si dona all'uomo non volere che l'uomo si doni a lui? Tutta la ragione del sacrificio sta qui"⁷⁵.

Gesù e il sacrificio – Nei Vangeli si nota una scarsa rilevanza del tema sacrificale. Al momento della presentazione di Gesù al tempio, i suoi genitori hanno senza dubbio offerto "un paio di tortore o due giovani colombe" (*Lc 2, 24*). Il senso delle parole dell'istituzione eucaristica è certamente sacrificale, ma il termine *sacrificio* non viene adoperato, "e gli esegeti discutono su ciò che, in tali parole, risale effettivamente a Gesù e su quanto è il frutto dell'attualizzazione liturgica della comunità primitiva"⁷⁶.

L'essenziale è manifestamente altrove. Tutta la vita prepasquale di Gesù è stata una "pro-esistenza", cioè una "esistenza per" il Padre e per i fratelli, un dono totale di sé che si spinge fino al dono della vita. Tutta la sua vita assumeva così il valore di un sacrificio esistenziale, orientato verso il passaggio di Gesù al Padre e mirando correlativamente al passaggio di tutti i suoi fratelli riconciliati al Padre.

Il sacrificio di Gesù, espresso anche nella preghiera, è la forma che assume il ritorno del Figlio al Padre quando egli rimette il proprio spirito nelle sue mani. Gesù, istituendo l'eucaristia, ci dice quale senso egli dona alla sua morte. Distribuendo il pane e il vino, egli testimonia la sua intenzione di dare la vita per quelli che ama. Si consegna da solo: la sua morte porterà a compimento e concluderà il sacrificio della sua esistenza. Tutta la vita di Gesù "ci invita a riconsiderare il senso del sacrificio a partire dalla sua proesistenza"⁷⁷.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p.292.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p.300.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p.301.

Sacrificio di Cristo e sacrificio cristiano – La nozione cristiana di *sacrificio* contiene un'immagine completamente diversa. Il sacrificio, omaggio esistenziale fatto di obbedienza e di amore verso Dio, è voluto per il bene dell'uomo, per la sua "felicità". Il movimento ascendente richiesto all'uomo, affinché si doni a Dio, è sorretto dal movimento di Dio che discende verso l'uomo per donarsi a lui. L'atto della creazione è già un gesto di "kenosi" di Dio, il quale accetta di non essere tutto e si procura un libero interlocutore. Dio non abbandona l'uomo, anche se questi, nel suo primo movimento, rifiuta il disegno che lo riguarda e non offre il suo "sacrificio". Dio si costituisce un popolo, in cui potrà nascere il proprio Figlio unico, che vuole donare al mondo affinché il mondo sia salvato per mezzo di lui (*Gv 3, 16-17*)⁷⁸.

Il Dio dei cristiani non rivendica una paternità vendicativa; egli si consegna all'uomo nel suo proprio Figlio e "impara" in qualche modo attraverso la sofferenza a fare di noi i fratelli del Figlio suo e i suoi propri figli. Questo dono e questo abbandono di Dio agli uomini coinvolgono infatti il Padre come il Figlio e si manifestano attraverso l'abbandono del Figlio da parte del Padre sulla croce. Nel centro di questo movimento oblativo di Dio verso gli uomini il Figlio esprime e realizza il movimento perfetto del ritorno dell'uomo a Dio.

Adempiendo la sua missione con obbedienza e amore, egli si offre al Padre suo "per noi"; paga il prezzo che la perversità degli uomini peccatori ha reso necessario; passa in Dio, inaugurando la Pasqua di tutta l'umanità verso il Padre. Libera la capacità dell'umanità di donarsi definitivamente a Dio mediante l'omaggio esistenziale dell'obbedienza e dell'amore, capacità fino ad allora incatenata. "Il sacrificio di Cristo diventa, per dono il sacrificio della Chiesa e il sacrificio di ogni uomo di buona volontà. Questo è il sacrificio che Dio si attende dall'uomo per farlo vivere"⁷⁹.

La sofferenza di Dio, sola consolazione per la sofferenza dell'uomo – Nella sofferenza di Gesù la nostra epoca non considera tanto il suo aspetto riparatore ed espiatorio che va dall'uomo a Dio, quanto piuttosto la "compassione" con cui Dio viene verso l'uomo per assumere su di sé tutto il peso della sua sofferenza. In **J.Moltmann**⁸⁰ la sofferenza umana appare anzitutto come innocente o senza proporzione con il peccato. Per questo la domanda sulla sofferenza che egli rivolge a Dio può trovare una risposta solo nella croce. E la stessa croce è rivelazione della Trinità, colpita dalla divisione della sofferenza: la salvezza è là soltanto se ogni perdizione, abbandono di Dio, morte assoluta, maledizione senza fine della condanna e immersione nel nulla si trovano in Dio stesso; solo allora la comunione con questo Dio sarà la salvezza eterna, la gioia che non conosce fine, l'elezione che non verrà compromessa e la vita divina. Questo contrasto stupefacente esprime la conversione di tutto il peso della sofferenza umana nella felicità senza fine. "L'uomo è consolato nella sua sofferenza, perché Dio ha sofferto come lui"⁸¹.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p.329.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁸⁰ Citato in SESBOUÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.I,...., p.366.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

L'espiazione: un bisogno dell'uomo – L'espiazione è legata al bisogno di riconciliazione fra l'uomo, che cerca di riparare il suo peccato, e Dio che deve restituirgli il suo favore. L'espiazione è necessaria per l'uomo. Mira al bene e all'onore dell'uomo. E' quindi rivolta verso Dio e ordinata alla riconciliazione. E' volontà di riparazione. L'espiazione personale e amorosa di Gesù, per la salvezza del mondo, è paradossale, poiché è l'espiazione dell'Innocente che trasforma in intercessione, propiziazione ed espiazione penitenziale il peccato degli altri che si abbatte su di lui. In Gesù, l'uomo si volge verso il Padre e dona a ogni uomo la possibilità di operare questa svolta, cioè questa conversione. “Ognuno riceve la possibilità di intercedere e di pregare, ma anche di mettere tutta la sofferenza al servizio dell'amore e di conferirle una fecondità riparatrice”⁸².

1.11 – La solidarietà di Cristo

La teologia contemporanea insiste sulla solidarietà instaurata da Cristo fra lui e noi. Partendo da questa solidarietà, essa cerca di comprendere l'universalità del sacrificio di Cristo, “universalità umanamente e visibilmente significata e attuata”⁸³.

La rappresentanza e la solidarietà – *Solidarietà e salvezza* – Da sempre l'idea di solidarietà è stata associata a quella di salvezza. Con l'incarnazione il Verbo di Dio si è reso solidale con tutta l'umanità ed ha reso questa solidale con la propria divinità. Tutto ciò fa parte della mediazione discendente. Ma pure il sacrificio e l'espiazione sofferente suppongono la solidarietà di condizione e di destino assunta da Cristo con noi. Questo titolo della solidarietà è necessario, affinché egli possa essere veramente il nostro rappresentante presso Dio, il capo del grande corpo dell'umanità, che egli ricapitola in sé nel proprio movimento di ritorno al Padre, di riparazione e di riconciliazione.

La categoria storica più recente della mediazione ascendente è quella della *sostituzione* che ci rinvia ancora una volta alla solidarietà. La verità della sostituzione suppone la solidarietà: Cristo non può sostituirsi agli uomini peccatori per avviare il loro ritorno a Dio, se non è legittimamente il loro rappresentante davanti a lui, ma non può essere un rappresentante del genere, se non ha assunto una solidarietà autentica, per natura e condizione, con gli uomini. “La rappresentanza appare come il termine intermedio fra sostituzione e solidarietà”⁸⁴. La solidarietà di Cristo con noi è il punto di una libera decisione da parte del Figlio, il quale entra volontariamente in una solidarietà completa con l'umanità fino a subire le conseguenze del peccato che sfortunatamente tiene unita quest'ultima.

Il valore di tale solidarietà è capace di cambiare il senso della solidarietà umana dal male in bene, di rifonderla e di liberarla. Gesù non è venuto solo a

⁸² Cfr. *ibid.*, p.368.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p.406.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p.418.

condividere il nostro destino come un uomo tra gli uomini. Cristo prende su di sé la solidarietà delle nostre sofferenze e del nostro destino segnato dal peccato, al fine di capovolgerla in una solidarietà fatta di giustizia e di felicità e di comunicarci i benefici della solidarietà divina che è originariamente la sua.

La solidarietà nella Scrittura – Certi passi biblici, a seconda delle epoche e del punto di vista con cui si leggono, parlano della solidarietà. Pur in assenza del termine *solidarietà*, la sua realtà è presente in numerosi testi paolini, per esempio nei seguenti:

- “Cristo, da ricco che era, si è fatto povero per voi” (2Cor 8, 9);
- “... essendo per natura Dio ... annichilò se stesso prendendo natura di servo” (Fil 2, 6-7).

Tale solidarietà è messa al servizio dello scambio che ha luogo tra lui e noi: egli s’identifica con noi per cambiare la nostra situazione, per trasformare la nostra povertà in ricchezza, per prendere su di sé la maledizione e il peccato, per comunicarci la sua giustizia (Gal 3, 13; 2Cor 5, 21). Tale scambio concerne pure la croce: noi gli comunichiamo la nostra morte, mentre lui ci comunica il beneficio salvifico della sua morte, al punto che noi moriamo con lui: “L’amore di Cristo ci spinge al pensiero che uno morì per tutti e quindi tutti morirono” (2Cor 5, 14). La teologia del battesimo è presentata da Paolo come una partecipazione e un’assimilazione alla sua morte e alla sua risurrezione (Rm 6, 3-11). La nostra solidarietà in Cristo (Rm 5, 12-21) è al servizio della nostra unione mistica con Cristo, che ci guida a formare un solo corpo con lui (Ef 1, 23). Anche la *Lettera agli Ebrei* sviluppa a lungo l’idea della solidarietà del sommo sacerdote, che è divenuto il fratello degli uomini (Eb 2, 17-18).

La costituzione *Gaudium et Spes* del Vaticano II riassume così l’ingresso di Gesù nella solidarietà della comunità umana:

“Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della solidarietà umana. Prese parte alle nozze di Cana, entrò nella casa di Zaccheo, mangiò con i pubblicani e i peccatori ...” (GS 32, 2)⁸⁵.

Il carattere reciproco di questa solidarietà è indicato nella scena del giudizio finale: “Tutto quello che avete fatto a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l’avete fatto a me” (Mt 25, 40). Tale è il grande movimento di solidarietà che unisce Cristo a noi e noi a Cristo, con la sua duplice dimensione umana e divina. Questa solidarietà ha il suo fondamento ultimo nel disegno eterno di Dio, che ci ha eletti in Cristo prima della fondazione del mondo (Ef 1, 4). La solidarietà ha la sua fonte nel movimento discendente della mediazione di Cristo, ma giunge a compimento e si perfeziona nel movimento ascendente, che ci riconduce al Padre come una sola famiglia e un sol corpo. Su questo punto i Padri della Chiesa sono gli eredi spontanei della Scrittura. Tra i Padri che trattano della solidarietà di Cristo con noi, ricordiamo **Ireneo**, **San Cipriano** e **Cirillo Alessandrino**.⁸⁶

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p.420.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

Solidarietà e universalità della salvezza – In materia di salvezza, il Cristianesimo avanza una pretesa inaudita, ingiustificabile per molti: un uomo perduto nella storia delle generazioni è causa di salvezza per l'universo intero. Nel corso della storia il Cristianesimo ha conosciuto una diffusione prodigiosa, ma anche l'Islàm può dire la stessa cosa. Uno degli aspetti della contestazione contemporanea riguarda, come si è appena visto, la pretesa che l'azione salvifica di Cristo abbia un carattere universale. Il tema della solidarietà appare singolarmente fecondo per dare una risposta a tale obiezione. Da un lato il movimento originario della solidarietà assunta dal mediatore ci pone in uno stato di "solidarietà divina"⁸⁷.

Il mistero pasquale della morte e della risurrezione è un atto divino e ha perciò un valore assoluto e quindi universale. Esso è "una volta per tutte" (*Eb 7, 27*) e ha una portata metastorica. E' in grado di raggiungerci tutti in virtù dell'onnipotenza divina che, da parte sua, ha già stabilito in Cristo un legame di comunione con noi. Ma questo primo aspetto della mediazione è inseparabile dal secondo, della "solidarietà umana" che Cristo fonda tra lui e noi e che ci permette di partecipare alla solidarietà divina. Il fatto che l'umanità di Cristo non solo assuma la solidarietà umana, ma fondi tra gli uomini una solidarietà nuova e li inviti a formare un solo "corpo" è un dato illuminante.

"La reciprocità fra solidarietà divina e solidarietà umana in Cristo fonda dunque un nuovo tipo di solidarietà per tutta l'umanità, solidarietà innestata su quella originaria della creazione e del destino storico. In questa solidarietà, creatrice di un nuovo corpo, Cristo è la nostra testa e il nostro capo"⁸⁸.

La salvezza di tutti mediante uno solo – L'intervento di Dio nella nostra storia mediante l'incarnazione utilizza il rapporto uno-tutti, conferendo a tale rapporto un carattere trascendente. Il funzionamento del rapporto uno-tutti permette di capire qualcosa di come funziona sul piano umano l'universalità di Gesù.

Il "tutti" qui preso in considerazione è la "moltitudine" degli uomini, cioè l'umanità universale, ebrei e pagani, nella sua dimensione temporale e spaziale. I testi biblici parlano di questo rapporto stabilito fra Gesù e l'umanità. Da un lato Cristo ha assunto la natura umana e il destino legato alla sua condizione. Si è identificato con essa e ne è divenuto solidale. Ma non è divenuto solo un uomo tra gli uomini. Figlio incarnato qual è, dà con la sua nascita verginale il segno che egli viene a riprendere tutta l'umanità per una nuova creazione.

A questo titolo è il nuovo Adamo, fondatore di una unità, di una solidarietà e di un destino nuovo per tutti. Mediante la sua vita, morte e risurrezione agisce come testa e capo di questa umanità (*Col 1, 18; Ef 1, 22*) e traduce in realtà visibile la sua intenzione di fare dell'umanità un solo corpo, il suo proprio corpo che è la Chiesa, ponendo l'atto decisivo della ricapitolazione di tutte le cose sotto un solo capo

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p.421.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p.422.

(Ef 1, 10). “I titoli datigli dopo la risurrezione lo celebrano come il Signore, come colui che ha ricevuto ogni sovranità e potere”⁸⁹.

Nel disegno creatore di Dio, l’umanità era già una. Ma tale unità aveva avuto effetti negativi, perché per la colpa di Adamo tutti erano stati condannati. La solidarietà del rapporto uno-tutti aveva dato il via alla proliferazione del peccato. La nuova solidarietà fondata in Cristo restaura il fatto che l’umanità è immagine di Dio e che tale solidarietà porterà salvezza alla stessa umanità. Tutta l’umanità diventa un solo essere in Cristo. L’azione di Cristo la impegna tutta quanta per un nuovo destino. L’umanità è “inclusa” in Cristo. Ma tale identità dell’Unico e dei tutti comporta anche il momento dell’opposizione, il momento del giusto e dei peccatori, del salvatore e dei salvati.

In questa opposizione le libertà svolgono il loro ruolo con il rifiuto o con l’accettazione. Tale opposizione è anzitutto vissuta sotto il modo negativo: Gesù vive il “per noi” di una solidarietà assoluta, ma rimane solo davanti a tutti e urta contro il progetto di morte che coinvolge tutti, ebrei e pagani. L’Unico muore a causa di tutti. Tale conflitto è tuttavia convertito da Gesù in scambio: uno solo dà la sua vita per tutti, e la sua morte dona la vita e la giustizia a tutti. Meglio ancora, se “uno morì per tutti e quindi tutti morirono” (2Cor 5, 14). Però il termine “morte” ha cambiato senso: “la morte di tutti è una liberazione dalla morte del peccato e un ritorno alla vita”⁹⁰.

La libertà santa dell’Unico ha convertito le libertà peccatrici, come attestano le parole del centurione ai piedi della croce, la fede dei testimoni del risuscitato e il pentimento dei destinatari del discorso di Pentecoste (At 2, 37). Un nuovo ordine solidale delle libertà s’instaura, fondata sulla libertà santa e contagiosa di Cristo. Per questo la solidarietà salvifica di tutti realizzata da uno solo non può mai fare a meno della libertà di ciascuno. Le libertà di tutti sono sollecitate nel corso della storia a rispondere all’atto compiuto da uno solo: esse lo faranno sia trasformando l’opposizione in un rifiuto, sia accogliendo la solidarietà dello scambio totale con Cristo.

Come Verbo incarnato nella storia, egli porta in sé l’universalità di Dio e l’universalità degli uomini, ne è la concretizzazione. Nella sua particolarità concreta che comprende la morte e la risurrezione, la vita di Gesù è l’espressione della totalità di Dio per il mondo e della totalità dell’uomo davanti a Dio. Cristo, in quanto uomo-Dio, è similmente unico e non è un dato umano che possa essere generalizzato. L’umanità di Gesù assume nella sua originalità concreta l’”universalmente umano”.⁹¹

Universalità di Gesù e mistero della Chiesa – La logica dell’incarnazione, che ci porta la salvezza per la mediazione dell’umanità di Gesù, si estende al mistero della Chiesa. L’umanità specifica di Gesù non poteva essere concreta senza essere situata in un tempo e in un luogo. Per questo fatto, il rapporto uno-tutti diventa

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p.424.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p.425.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, p.426.

l'“una volta per tutte”. Ma affinché le libertà umane possano convertirsi e aderire alla salvezza portata dalla libertà di Cristo, bisogna che il messaggio di tale salvezza sia loro trasmesso secondo le leggi umane della comunicazione e che tale salvezza sia loro resa presente e donata visibilmente.

Il rapporto uno-tutti deve poter essere simbolicamente espresso e vissuto sino alla fine dei tempi. Così l'universalità della mediazione di Cristo diventa una realtà efficace. Tale è il mistero della Chiesa che, mediante il dono dello Spirito, raduna nel corpo di Cristo tutti coloro che rispondono con la loro fede all'annuncio della salvezza. In essa il rapporto uno-tutti è ministerialmente simboleggiato dal rapporto alcuni-tutti: alcuni sono messi al servizio di tutti per agire in nome di Cristo capo nel triplice ministero della parola, dei sacramenti e del raduno del popolo di Dio.

La Chiesa non è la fonte della salvezza perché essa la riceve; la sua azione non vi aggiunge alcunché: essa vi coopera solo sul fondamento della sua fede e della sua risposta al dono assoluto di Dio; “la Chiesa non è mediatrice in se stessa, ma sta al servizio dell'unica mediazione di Cristo”⁹², in quanto la rende strumentalmente presente in virtù del comandamento ricevuto. Tale servizio reso alla mediazione ha il suo vertice nella celebrazione dell'eucaristia, memoriale che ripresenta qui e ora l'unico evento della salvezza e con cui le “moltitudini” sono invitate a entrare in comunione.

1.12 – La riconciliazione e il perdono

La riconciliazione appartiene ai due lati della mediazione, discendente e ascendente. Nella *Bibbia* essa è in primo luogo un atto di Dio verso l'uomo: Dio è il soggetto e l'uomo l'oggetto (mediazione discendente). Ma la cosa presenta anche un altro aspetto: non esiste riconciliazione effettiva senza la risposta di colui che è l'oggetto del perdono. La riconciliazione mette in rapporto due parti, fra cui esiste una certa reciprocità. Il caso della riconciliazione è simile a quello dell'alleanza di Dio con l'umanità: nell'alleanza tutto viene da Dio, ma essa non regge senza l'impegno fedele degli uomini che ne sono i partner.

A questo titolo la riconciliazione comporta un movimento ascendente dell'uomo verso Dio, movimento assunto da Cristo nella sua persona. Oggi l'esperienza della riconciliazione è oggetto di una riscoperta nella Chiesa, in cui il sacramento della penitenza è ormai chiamato in maniera preferenziale sacramento della riconciliazione. Tutta l'economia della salvezza è letta e compresa come un grande processo di riconciliazione tra Dio e l'uomo.

“La riconciliazione costituisce un cammino umano, cui tutti un giorno o l'altro ci troviamo posti di fronte”⁹³. La riconciliazione rimane un bisogno costante della nostra esistenza di uomini. Abbiamo sempre bisogno di riconciliarci con gli altri e con Dio. Anche soltanto sul piano umano, ogni riconciliazione è già una salvezza.

⁹² Cfr. *ibid.*, p.427.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p.432.

Per quanto riguarda la sua salvezza definitiva, l'uomo ha bisogno dell'iniziativa gratuita della riconciliazione compiuta da Gesù Cristo. Non solo Gesù Cristo ha compiuto il primo passo e tutti i passi necessari per riconciliarci, ma si è messo alla testa dei peccatori per ricondurli al Padre, al prezzo di un lavoro carico di sofferenze.

La testimonianza della Scrittura – La riconciliazione compiuta mediante la croce. L'insegnamento di S. Paolo è molto netto: la riconciliazione è un'iniziativa gratuita di Dio. Nella frase “Tutto è da Dio, il quale ci ha riconciliati con sé mediante Cristo” (2Cor 5, 18), Dio è il soggetto e noi, gli uomini, l'oggetto e i beneficiari della riconciliazione. Di più ancora, tale iniziativa della grazia e della benevolenza divina si mette in moto mentre noi siamo ancora peccatori e nemici (Rm 5, 10-11). La riconciliazione è compiuta mediante la morte e la croce del Figlio. Ma non può esserci riconciliazione con Dio senza riconciliazione fraterna: pertanto la riconciliazione degli uomini con Dio, ottenuta mediante il sangue e la croce di Cristo, comporta formalmente la riconciliazione degli ebrei con i pagani, che hanno visto crollare il muro di odio che li separava (Ef 2, 14-17).

La croce è il luogo dello scatenamento dell'odio; essa diviene il luogo della morte di Cristo e del ristabilimento della pace, frutto della doppia riconciliazione fra ebrei e pagani e fra essi e Dio. Il disegno riconciliatore di Dio nel Figlio suo, in cui “otteniamo il perdono dei peccati” (Ef 1, 7), mira ad “accentrare nel Cristo tutti gli esseri, quelli celesti e quelli terrestri” (Ef 1, 10). Il linguaggio della riconciliazione corrisponde a quello dell'alleanza presente nei Vangeli: “Bevetene tutti: questo infatti è il mio sangue della alleanza, che sarà versato per molti in remissione dei peccati” (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20), nella *Prima lettera ai Corinzi*, sempre a proposito dell'istituzione dell'eucaristia (11, 25), e nella *Lettera agli Ebrei* (7, 22; 8, 6.8). Come la riconciliazione è compiuta mediante la morte di Cristo in croce, così l'alleanza è conclusa mediante il sangue versato dal mediatore. La riconciliazione non è l'atto di Dio solo; essa si realizza nell'evento del Figlio incarnato, in cui Gesù agisce sia come il Figlio che viene a riconciliare gli uomini nemici di Dio, e sia come l'uomo che ritorna verso Dio. In Gesù sono all'opera i due lati della riconciliazione, il dono di Dio e la risposta dell'uomo libero. Gesù vive il travaglio sofferente della riconciliazione ed, “elevato da terra”, attira a sé tutti gli uomini (Gv 12, 32).

Il messaggio della riconciliazione – La riconciliazione compiuta sulla croce è un richiamo vivo alla riconciliazione. Già nei Vangeli Gesù chiamava i suoi uditori a riconciliarsi: “... Lascia la tua offerta davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con tuo fratello, dopo verrai ad offrire il tuo dono” (Mt 5, 23-24). Questa ingiunzione stabilisce in partenza una solidarietà fra riconciliazione fraterna e riconciliazione con Dio, cosa che viene ripetuta sotto un'altra forma nell'insegnamento del *Pater*: “Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori” (Mt 6, 12). Del messaggio cristiano della riconciliazione Paolo ha fatto l'oggetto di una supplica solenne: “Vi supplichiamo in nome di Cristo: riconciliatevi con Dio” (2Cor 5, 20). Ma non servirebbe a nulla questo dono gratuito se non lo accogliamo. Il potere di conversione dei cuori e delle libertà, che è

il potere della croce, è messo al servizio della riconciliazione. Fra il dono della riconciliazione e l'invito a lasciarci riconciliare con Dio vi è il ministero della riconciliazione: "Dio ... ha affidato a noi il ministero della riconciliazione..., affidando a noi la parola della riconciliazione..." (2Cor 5, 18-20). Questi versetti contengono tutta la teologia del ministero nella Chiesa, di cui enunciamo contemporaneamente il fondamento e il contenuto. Il fondamento è il ministero affidato da Cristo, il quale permette all'apostolo di parlare "in nome di Cristo" e di essere la voce di Dio. L'apostolo è un ambasciatore ma ha ricevuto una missione e un'autorità per annunciare la parola efficace del "vangelo della riconciliazione"⁹⁴. Quanto al contenuto del ministero ecclesiale, esso è qui riassunto sotto il segno della riconciliazione. Se la salvezza è riconciliazione, il ministero della salvezza si riduce al ministero della riconciliazione.

1.13 – Teologia della salvezza e narratività

La salvezza cristiana è un evento realizzato da Dio nella nostra storia. Essa è in se stessa una lunga storia.

Storia della salvezza e racconto – La storia della salvezza verrà presentata attraverso i racconti che di essa vengono fatti e sono vissuti nella Scrittura e nella memoria della Chiesa. La salvezza è nello stesso tempo una realtà nella quale siamo già immersi e una proposta che sollecita una risposta dalla nostra libertà. Infatti, come la storia è fatta dall'interazione del gioco delle libertà, così la storia della salvezza è fatta dall'interazione del gioco fra la libertà divina e le libertà umane. "Il racconto mira a mettere pienamente in rilievo questo mutuo gioco delle libertà e quindi a prendere seriamente tanto l'enunciazione che l'enunciato".⁹⁵

Il racconto è un atto in quanto è trasmissione o tradizione. Esso suppone un narratore che parla o scrive e degli uditori o lettori che ascoltano o leggono. Similmente il racconto è inseparabile dall'effetto che produce. Il racconto, elemento cardine del discorso umano, mette in relazione e mantiene in relazione gli uomini. Esso è essenzialmente ordinato alla comunicazione e svolge una funzione sociale.

La salvezza, incontro di due racconti – Quando si ascolta un racconto, questo avrà efficacia per l'ascoltatore se questi riesce a identificarsi con il personaggio della storia. Questo, per esempio, si verifica nel primo *kérigma* degli Atti, quando Pietro racconta l'evento di Gesù. "A queste parole [gli uditori] furono profondamente turbati" (At 2, 37). Essi hanno compreso la loro propria storia alla luce di quella di Gesù: a crocifiggere Gesù non sono stati soltanto i suoi giudici e i suoi carnefici, ma è stato ogni uomo peccatore. Essi rientrano dunque in questo racconto. Così avviene la

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, p.437.

⁹⁵ SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.II,...., p.17.

salvezza. La storia della salvezza deve essere la nostra propria storia. “Altrimenti non ci sentiremo mai coinvolti da essa”⁹⁶.

La storia della salvezza non è infatti solo fatta di iniziative di Dio verso gli uomini. Considerare l’opera di Dio indipendentemente dall’accoglienza che ne ha fatto l’uomo non sarebbe giusto. La storia della salvezza ci racconta in realtà ciò che la nostra famiglia umana, e in essa ognuno di noi, ha fatto e continua a fare nel corso di questo dialogo storico con Dio. Essa è il racconto di un’alleanza, con le sue peripezie della preparazione e della celebrazione, delle rotture e delle infedeltà, dei pentimenti e dei rinnovamenti a cui un’alleanza può dar luogo.

La storia della salvezza è strutturata dal duplice movimento della chiamata e della risposta. Questa storia comincia con un incontro: inizialmente con l’incontro di Jhwh con **Abramo**, e in seguito con l’incontro di Gesù con i suoi discepoli. E tale storia non è conclusa: noi ne siamo protagonisti viventi. Essa è anche fatta delle risposte della nostra libertà e quindi dei nostri poveri racconti. E’ la nostra storia.

Nel racconto biblico la storia della salvezza si presenta come una cosa che riguarda tutta l’umanità: comincia con la creazione e dura sino alla fine dei tempi. Si snoda nell’evento pubblico di Gesù di Nazaret. S’indirizza al popolo eletto e alle nazioni, di cui compie la riconciliazione. Tale storia universale è anche la storia personale e comunitaria di ciascuno di noi. Vi entriamo sotto forma di Chiesa e ne riviviamo le tappe e le peripezie. Ne siamo effettivamente i protagonisti. Il racconto di tutti diventa allora il racconto proprio di ciascuno.

*Importanza del racconto per la comprensione della salvezza cristiana*⁹⁷ – La salvezza cristiana, divenuta un evento della nostra storia, evento fondatore iscritto a sua volta in una serie di eventi, trascende la sua fattispecie transitoria divenendo memoria e dando luogo a un racconto. L’iscrizione della realtà della salvezza nella memoria e nel racconto fa necessariamente parte di essa: senza tale iscrizione essa si dissolve. Non avrebbe avuto uguale significato la venuta di Gesù fra gli uomini se essa non avesse dato luogo ad alcun racconto conservando la memoria del suo evento fra di noi. E’ anche da questo lato che possiamo comprendere l’universalità della salvezza compiuta in Gesù Cristo.

Infatti se tale universalità poggia senza dubbio nel fatto che Gesù è Dio, questa spiegazione è insufficiente: dobbiamo render conto anche del fatto che l’universalità della salvezza è compatibile con l’umanità transitoria di Gesù. Ora la buona novella del Vangelo, dopo la predicazione dello stesso Gesù, viene raccontata. E’ quanto fece Pietro nel discorso della Pentecoste (At 2). E’ quanto hanno fatto spontaneamente gli evangelisti cercando, come dice Luca, di raccontare “tutto ciò che Gesù ha operato e insegnato dall’inizio” (At 1, 1). L’evento fondatore, divenuto memoria fondatrice, si fa racconto. La medesima cosa vale dell’Antico come del Nuovo Testamento.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p.21.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p.22.

“In un modo o nell’altro, ogni racconto è un’attualizzazione del passato”⁹⁸. Un ricordo, se non è più raccontato, si perde e cade nell’oblio. Mediante il racconto il ricordo resta vivo e continua a influenzare e a dare un senso alla nostra esistenza. Il ricordo degli eventi fondatori dei popoli assicura la loro coesione: per questo essi sono regolarmente celebrati. La medesima cosa si dica della salvezza: essa è stata la fondatrice di un popolo, del popolo d’Israele nell’Antico Testamento, quindi del popolo della Chiesa nel Nuovo Testamento. Tali due popoli vivono nella trasmissione dei loro racconti consegnati nelle Sacre Scritture. La trasmissione del racconto è per eccellenza un atto di *tradizione*.

Ma il racconto non si trasmette solo attraverso le parole; esso diventa anche gesto. Tale è il senso del *memoriale*, termine utilizzato anzitutto per la celebrazione annuale della Pasqua ebraica, quando il popolo non soltanto ricordava e riviveva l’uscita dall’Egitto, ma ne attualizzava, anno dopo anno, la grazia d’elezione. La liberazione dall’Egitto ha costituito l’oggetto del racconto che i padri narravano ai loro figli, per spiegare loro il significato della celebrazione pasquale (*Es 12, 26-27*).

Il medesimo termine di *memoriale* è ripreso da Gesù nell’atto della istituzione dell’eucaristia. Questo è il *memoriale* per eccellenza della sua vita, morte e risurrezione, vale a dire la celebrazione in cui il racconto narra l’evento, rendendolo effettivamente attuale e presente. Nella celebrazione dell’eucaristia, il racconto diventa sacramento. L’evento sacramentale ha una struttura profondamente narrativa: esso è il racconto efficace della salvezza. La Chiesa è perciò una “comunità narrativa”⁹⁹ che vive, nello spazio e nel tempo, del dono della salvezza attraverso la mediazione di un racconto in atto.

Col Vaticano II possiamo parlare delle due mense, della mensa della Parola di Dio, che riserva un posto privilegiato al racconto della salvezza, e della mensa del corpo di Cristo, ove il racconto diventa presenza e attualità. Infine la forma letteraria del racconto, espressamente relazionale, è la più adatta a manifestare una salvezza che è essenzialmente creare una relazione e una comunicazione.

La struttura del racconto – “La salvezza è il dogma fondamentale della fede cristiana, anche se essa non ha dato luogo a una ‘definizione’ formale”¹⁰⁰. La sua affermazione sta al centro del *Credo* cristiano, da parte sua costituito come il racconto di quanto il Dio unico, che è Padre onnipotente e creatore, ha fatto a beneficio degli uomini (“per noi uomini e per la nostra salvezza”), inviando il suo unico Figlio a vivere con noi, a morire e risuscitare, e poi effondendo il suo Spirito sulla Chiesa.

Tale racconto è preceduto dall’impegnativo “Credo in ...”, che ne fa una struttura d’alleanza. E il *Credo* rimarrà la matrice di tutte le formule dogmatiche successive: è costruito sull’enumerazione trinitaria, esprime l’identità di Cristo, delinea il mistero dello Spirito nella Chiesa.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p.23.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p.24.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p.29.

La struttura fondamentale della salvezza cristiana è quella dell'alleanza conclusa fra Dio e l'umanità mediante la vita, la morte e la risurrezione dell'unico mediatore Gesù Cristo. Tale alleanza si è compiuta nel corso di una lunga storia preparata nel popolo eletto, conclusa in Gesù Cristo e attuata nella Chiesa. Una storia a un tempo della salvezza e della rivelazione, nella quale la rivelazione è essenzialmente in funzione della salvezza e progredisce di pari passo con essa. La rivelazione progressiva che Dio fa di se stesso all'uomo e del suo disegno su di lui è un atto di comunicazione ed è quindi già un atto di salvezza. Reciprocamente la salvezza consiste essenzialmente in una comunicazione di conoscenze e di amore e, quindi, in una rivelazione. Il racconto non separa mai le due realtà.

Le articolazioni di questa struttura sono presenti nel breve racconto del *Credo*. In esso vi è Dio che si rivela come Padre, Figlio e Spirito man mano che fa avanzare la sua opera di salvezza. "La struttura trinitaria, nella sua unità differenziata, deve quindi comandare la struttura della salvezza"¹⁰¹.

Da un lato c'è Dio che suscita tutti i tempi e i momenti del movimento discendente che culminerà nella mediazione di Gesù. Dall'altro lato vi sono gli uomini, creati per vedere Dio e situati nel desiderio e nel bisogno del dono di Dio; uomini peccatori, e dunque in stato di rottura con Dio. La loro salvezza dovrà passare per la conversione, un processo a lungo termine fatto alternativamente di ritorno verso Dio e di ricadute nel peccato.

L'antica alleanza è così intessuta di una lunga sequenza di racconti, in cui si delinea la realtà della salvezza: essa è profetizzata, comincia a realizzarsi e cammina verso la riconciliazione e la piena comunione fra Dio e i suoi. La stessa cosa succede nel momento in cui la nuova alleanza in Gesù Cristo viene conclusa e in cui la salvezza proveniente da Dio è donata in modo irrevocabile: i racconti evangelici ci dicono come è avvenuto l'incontro tra il Salvatore e i peccatori da convertire.

Il racconto raggiunge allora la punta massima della sua tensione con le narrazioni della Passione, ma non si arresta alla gloriosa risurrezione di Gesù. Continua con il dono dello Spirito nel racconto degli *Atti degli Apostoli*, racconti che non presentano solo la storia delle prime comunità cristiane, ma forniscono anche la narrazione simbolica di quanto avviene in tutta la storia della Chiesa: la salvezza donata una volta per tutte richiede infatti di essere accolta e di fruttificare, di generazione in generazione, nella risposta delle libertà umane; essa conosce ancora "la realtà del rifiuto e delle ricadute"¹⁰². Da questo lato, che è il lato degli uomini e che fa largo spazio alla loro condotta, troviamo tutte le vie ascendenti mediante le quali essi cercano d'incontrare Dio. Tale movimento perviene effettivamente al suo destinatario attraverso la mediazione ascendente di Gesù.

I tre tempi principali della salvezza – Tre tempi principali strutturano così il racconto della salvezza. Il primo tempo è il tempo dell'assuefazione e della profezia

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p.32.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p.33.

sotto il regime della prima alleanza; durante questo tempo la mediazione non è perfezionata, però essa già si racconta sia da parte di Dio che da parte degli uomini. Il secondo tempo è il tempo del compimento e dà luogo al racconto dell'evento di Gesù: grazie a Gesù, la salvezza è data in modo definitivo, cioè qualcosa è radicalmente cambiato fra Dio e gli uomini. Il terzo tempo è il tempo della Chiesa, sacramento della salvezza, in cui la salvezza è vissuta da uomini che rimangono sempre bisognosi di conversione. Esso dà luogo a un racconto specifico.

Questi tre tempi sono modellati sul progetto trinitario: il primo è soprattutto il tempo dell'iniziativa del Padre, il secondo è il tempo dell'invio del Figlio, il terzo è il tempo del dono dello Spirito. Ciò non significa che il Padre, il Figlio e lo Spirito non intervengano tutti e tre nei tre tempi, pur in maniera differenziata: il Figlio e lo Spirito sono già all'opera nella creazione e durante l'Antico Testamento. Il Padre e lo Spirito accompagnano incessantemente la missione del Figlio, dalla sua concezione alla sua risurrezione. Il Padre e il Figlio rimangono presenti nella Chiesa mediante il dono dello Spirito che da loro procede. "Non solo la salvezza è un racconto di racconti ma il racconto totale è presente in ogni racconto particolare"¹⁰³.

Il "racconto totale": l'inizio e la fine – Ogni racconto ha un inizio, un centro e una fine. La storia molto particolare di un popolo è in effetti la storia di tutti gli uomini e va raccontata a tutti gli uomini. Perché ciò sia possibile, bisogna che essa abbia origine in un inizio assoluto, che non comporta alcun "prima" e rinvia all'origine ultima dell'uomo, ed inoltre che essa termini in un compimento definitivo che non comporta alcun "dopo". Bisogna quindi che essa copra la nostra storia dal suo Alfa al suo Omega e che dia luogo a un "racconto totale"¹⁰⁴. Infatti la salvezza annunciata e concessa, se non conducesse la famiglia umana al suo destino ultimo, definitivo e irrevocabile, sarebbe ancora in sospeso, provvisoria, nonché sottomessa al rischio che la non salvezza abbia l'ultima parola.

L'evento di Gesù ci viene presentato nel Nuovo Testamento come abbracciante la totalità della storia, dall'Alfa della creazione fino all'Omega del ritorno di Cristo (parusia). Come l'evento pasquale di Gesù è presente a tutta la storia, così la creazione non è solo un atto che si racconta al passato: essa è la prima iniziativa salvifica proveniente da Dio e rimane costantemente presente. L'escatologia non è solo un futuro, ma è anche un "già qui". Dopo la risurrezione di Gesù noi viviamo il tempo della fine, perché ciò che è definitivo è già arrivato. Il racconto diventa allora universale. Solo colui che mette in causa la propria fine, ha diritto di parlare della fine dell'universo. E ciò è quanto ha fatto Gesù Cristo.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, p.34.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p.35.

1.14 – I racconti della Passione

Sono stati dei cristiani che confessavano Gesù nella gloria della sua risurrezione ad aver provato il bisogno di raccontare con tanta precisione e tanti particolari la Passione del loro Maestro. Per la fede primitiva la Passione è il grande momento della vita e dell'opera di Gesù. I racconti della vita pubblica di Gesù presentano delle sequenze articolate più secondo un punto di vista teologico che storico e, inoltre, molto selettive. “Nel caso della Passione si tratta di un racconto continuo, che costituisce una lunga unità dall'inizio alla fine”¹⁰⁵.

Gesù, sacramento della salvezza – Nella sua *passione*, più che altrove, Gesù è il sacramento della salvezza: è nel *segno* costituito dal suo modo di vivere, di morire e di risuscitare che Gesù opera effettivamente la nostra salvezza ed esercita la mediazione di riconciliazione fra Dio e l'umanità, che è l'oggetto della sua missione. Il termine *passione* va inteso in un doppio significato: nel significato di sofferenza ma anche nel significato di passione amorosa o di amore appassionato di Gesù. La cosa esemplare nella *passione* di Gesù non è la sofferenza in quanto tale ma l'amore appassionato che lo conduce ad affrontarla. “Non la sofferenza, ma l'amore conferisce alla passione la sua forza di seduzione”¹⁰⁶.

Gesù, il martire – Gesù è stato martirizzato a motivo della sua professione di fede, cioè a motivo della testimonianza che la sua vita rendeva al Padre e, quindi, all'immagine autentica di Dio. La Passione di Gesù è stata un martirio. La giustizia e la santità di Gesù fanno uscire allo scoperto la violenza e la menzogna, che vanno sino in fondo alla loro logica: la giustizia provoca la violenza, l'amore provoca l'odio. “Gesù sarà quindi consegnato”¹⁰⁷.

Il senso della morte di Gesù – Gesù ci salva nel dono e mediante il dono che fa di se stesso, mediante il dono del suo corpo e del suo sangue effettuato nella cena della nuova alleanza e sulla croce. Nella Passione il suo dono agli uomini diventa esplicitamente perdono, mentre il suo dono al Padre diventa abbandono. “Questa conversione totale di Gesù verso gli uomini è allora mediatrice della conversione degli uomini a Dio”¹⁰⁸.

Il discorso della salvezza – Nel *Vangelo* di Giovanni (Gv 13-17), Gesù rivela, in un lungo discorso e dialogo con i discepoli, la sua intimità con il Padre e la sua intenzione salvifica. Queste parole testamentarie si collocano nel Cenacolo, dopo l'annuncio del tradimento di Giuda e la sua uscita dalla sala, e continuano poi lungo la strada che porta al Getsemani. Gesù introduce il suo discorso con l'annuncio della

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p.168.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p.171.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p.172.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p.197.

gloria reciproca, che Padre e Figlio si rendono l'un l'altro nel momento che sta per arrivare, nell' "ora" della Passione.

L'avanzare di Gesù verso la morte è la manifestazione gloriosa dello scambio paterno e filiale, scambio amoroso, fonte di ogni fecondità. Tale scambio è ora vissuto per gli uomini. Tra il Padre e il Figlio c'è una comunione convergente in un medesimo amore che fa appello all'amore. Perciò Gesù fa seguire questo annuncio del comandamento nuovo: "Come io ho amato voi, anche voi amatevi gli uni gli altri" (*Gv 13, 34*). Nella sua Passione Gesù fornisce l'esempio dell'amore che dona la vita per i fratelli. "Ogni esempio di questo tipo è un richiamo e, in un certo senso, già un dono"¹⁰⁹.

Nel caso di Gesù l'esempio del suo amore è una grazia positiva, perché l'amore è grazia. Esso dona effettivamente quanto ordina. Con la similitudine della vite e dei tralci, Gesù fa comprendere ai discepoli che, senza di lui, non possono far nulla ma solo con lui possono portare molto frutto (*Gv 15, 5*). Gesù si proclama così il mediatore unico della salvezza. A questo scopo i discepoli dovranno rimanere nella catena dell'amore che viene dal Padre (*Gv 15, 9-10*). Gesù va verso il Padre e la sua morte è un passaggio al Padre. Egli vuole condurre i suoi in questo itinerario, poiché solo la comunione con il Padre può costituire la loro salvezza. Lui dice solennemente ai suoi discepoli: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno va al Padre se non attraverso di me" (*Gv 14, 6*). Questi tre termini risuonano come tre espressioni della salvezza: la salvezza è la *via* che conduce al Padre, là ove Gesù va a preparare un posto per i suoi, prima di tornare a prenderli con sé; la salvezza è la *verità* di Dio rivelata in Gesù, cioè la conoscenza del grande amore di Dio per l'uomo; la salvezza è infine la vita, la *vita* eterna già presente in coloro che credono e che esploderà nella risurrezione di Gesù. Questi tre termini dicono la mediazione compiuta da Gesù tra il Padre e i suoi. Tutto il discorso annuncia la divinizzazione degli uomini mediante il loro ingresso, fin da quaggiù, nella comunione con il mistero trinitario. La formula: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i suoi amici" (*Gv 15, 13*)¹¹⁰ indica il senso della Passione imminente, in quanto Gesù perderà la propria vita per donare la vita a coloro che ama. Gesù mette anche in guardia i discepoli nei confronti dell'odio del mondo. Il suo conflitto con i suoi avversari è il modello di una ostilità, che durerà sino alla fine dei tempi.

Il dramma che si svolge nel corso della Passione sarà il dramma della Chiesa. E' giunta l'ora del giudizio del mondo, l'ora in cui il demonio sarà cacciato fuori (*Gv 12, 31; 16, 11*). Questo giudizio si compie in ognuno di coloro che rifiutano la luce e la parola di Gesù. Gesù promette di nuovo l'invio dello Spirito Paraclito e annuncia ai discepoli che la loro afflizione presente si trasformerà in gioia. Tutti questi temi ci dicono una volta ancora che la Passione non è il luogo di un dramma tra il Padre e il Figlio, bensì il luogo di uno scontro drammatico del Padre e del Figlio, solidali nell'invio dello Spirito, con le forze del male.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p.200.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p.201.

L'elemento nuovo sta nel fatto che i discepoli non sono solo i beneficiari del combattimento redentore, ma sono invitati a loro volta a esserne i protagonisti con Gesù. E' allora che comincia la grande preghiera di Gesù, spesso detta "sacerdotale"¹¹¹, perché è per eccellenza la preghiera del Figlio incarnato e mediatore che intercede per i suoi e "si consacra" per loro (*Gv 17, 19*). Essa è la preghiera del Figlio che glorifica il Padre, dopo aver compiuto l'opera che gli era stata affidata. Gesù prega non solo per i discepoli, ma anche per quanti crederanno in lui attraverso di loro. Anche questa preghiera ha una portata universale. Essa esprime infine la finalità ultima della salvezza: che quanti il Padre ha dato al Figlio entrino nell'unità stessa del Padre e del Figlio. Questa rivelazione del mistero del mutuo amore costituito dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito e dell'estensione di tale mistero d'amore agli uomini in vista della loro salvezza, descrive chiaramente tutto il disegno della divinizzazione e della redenzione degli uomini. Questo discorso di rivelazione è nello stesso tempo un invito a credere: se il termine "fede" manca nel *Vangelo* di Giovanni, il termine "credere" è molto frequente. Alla rivelazione del mistero di Dio in Gesù la sola risposta possibile è la fede. Così "funziona" la salvezza: comunicazione dell'intelligenza e della volontà divina all'intelligenza e alla volontà degli uomini. Una rivelazione, che è rivelazione della verità assoluta e dell'amore assoluto, è anche un invito ad aderirvi con tutta la propria fede. La fede dei discepoli sarà a sua volta il mezzo di trasmissione di tale rivelazione.

1.15 – I racconti del Risorto

La risurrezione è un atto salvifico. Essa apporta qualcosa di nuovo. Completa quanto la croce ha operato trasformando Cristo stesso. Gesù risuscitato, "fatto Signore e Cristo" (*At 2, 36*), "costituito Figlio di Dio con potenza" (*Rm 1, 4*), presenta nella sua persona lo "statuto esemplare dell'uomo pienamente salvato"¹¹². Egli realizza e manifesta nel medesimo tempo che cosa è la nostra salvezza. La risurrezione è il compimento perfetto della salvezza in Gesù per noi e ne è la rivelazione ultima. La considerazione della risurrezione è indispensabile per ben comprendere il "come" della salvezza. La croce e la risurrezione sono ovviamente salvifiche solo l'una nell'altra e l'una mediante l'altra.

I racconti delle apparizioni: Gesù Salvatore simbolo dell'uomo salvato – Le apparizioni manifestano e il contenuto e il come della salvezza. Gesù risuscitato ci rivela in effetti lo statuto dell'uomo pienamente salvato, come già detto sopra. Nella sua persona umanizzata, che l'incarnazione ha condotto alla risurrezione, egli è nel medesimo tempo la salvezza nel senso attivo di "Salvatore assoluto"¹¹³ e nel senso passivo di uomo salvato. La realtà della salvezza di tutti gli uomini è espressa

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p.202.

¹¹² Cfr. *ibid.*, p.213.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, p.219.

mediante la risurrezione nel linguaggio della vita, della vita piena, della vita assoluta “liberata da tutte le alienazioni che affliggono la nostra esistenza e di cui la morte è il segno principale”¹¹⁴. Questa vita piena è una vita perfettamente riconciliata e una vita di piena comunione con Dio. Se Gesù è morto “per noi”, egli è anche risuscitato “per noi”: in lui, che è “la risurrezione e la vita” (*Gv 11, 25*), s’inaugura la nostra propria risurrezione. Essa s’inaugura non soltanto nella manifestazione del suo corpo glorioso, che rimane mediatore della nostra salvezza, ma anche mediante il dono dello Spirito, soffiato sui discepoli (*Gv 20, 22*).

Universalità della predicazione nel nome di Gesù – Gesù pone accanto alla sua passione e risurrezione, e sullo stesso piano, la predicazione della conversione e del perdono dei peccati “nel suo nome... a tutte le genti” (*Lc 24, 47*).

Così l’evangelizzazione delle nazioni fa parte del *kérigma* cristologico con la passione e risurrezione. L’apertura missionaria della Chiesa “a quanti non hanno ancora ricevuto la luce di Cristo è indispensabile allo stesso Cristo; solo così egli può fornire agli uomini questo terzo segno essenziale della sua regalità messianica: la sua universalità”¹¹⁵. Il mistero pasquale è il messaggio di Dio all’umanità. Ma affinché esso sia annunciato, cioè affinché divenga reale per tutti gli uomini, ci vorrà la forza dello Spirito: e Gesù lo promette ai suoi senza nominarlo.

Dono dello Spirito e salvezza trinitaria – Nei racconti giovannei della risurrezione la prima apparizione ai discepoli è tutta orientata verso il dono dello Spirito. Come sempre Gesù compare in mezzo ai suoi in modo improvviso e inatteso. Dà loro il suo messaggio di pace, della pace ormai acquisita mediante la sua Passione. Si fa riconoscere da loro, mostrando le proprie mani e il proprio costato. Poi li invia solennemente in missione in nome della missione che egli ha ricevuto dal Padre: “Come il Padre ha mandato me, così io mando voi” (*Gv 20, 21*). Questo stesso Gesù, che aveva “reso lo Spirito” (*Gv 19, 30*) nel suo ultimo respiro, oggi ritornato alla vita per la potenza dello Spirito, è capace di soffiare dal proprio petto corporeo questo medesimo Spirito sui discepoli (*Gv 20, 22-23*).

Lo Spirito reso al Padre è d’ora in poi lo Spirito donato agli uomini. Trattandosi di una nuova creazione, e trattandosi anche di una risurrezione, Gesù invia lo “Spirito che vivifica” (*Gv 6, 63*). Questo dono dello Spirito era già operante nel corso della Passione, poiché suscitava la conversione dei testimoni; ed era anche simboleggiato dall’acqua sgorgante dal costato aperto. Con Gesù risorto, e quindi glorificato, il dono dello Spirito rende possibile il perdono dei peccati. Tale è la fecondità salvifica del mistero pasquale. Secondo la versione lucana degli eventi, il dono dello Spirito verrà il giorno di Pentecoste sulla prima comunità radunata in preghiera nel Cenacolo attorno a Maria.

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, p.222.

“Il narratore ne fa allora l’atto di nascita della Chiesa”¹¹⁶. Il dono dello Spirito completa così la rivelazione trinitaria e fa della salvezza un atto trinitario. Sulla croce si contempla in effetti il dono assoluto del Figlio al Padre; nella risurrezione si contempla il dono del Padre al Figlio. Sulla croce l’amore del Figlio rivelava il Padre; nella risurrezione il dono del Padre rivela il Figlio. Similmente la salvezza ha origine dal Padre; viene visibilmente realizzata dal Figlio; giunge a compimento nel dono invisibile dello Spirito. Lo Spirito rimesso dal Figlio al Padre, lo Spirito donato dal Padre al Figlio per far ritornare alla vita il suo corpo di carne diventa, secondo la promessa di Gesù, il dono comune del Padre e del Figlio agli uomini.

Questo Spirito è lo Spirito di Gesù non solo perché egli è da tutta l’eternità lo Spirito del Figlio, ma anche perché egli è lo Spirito diffuso attraverso il mistero pasquale di Gesù. Alla visibilità feconda dell’evento corrisponde infatti la grazia invisibile dello Spirito, che trasforma i cuori dall’interno. Bisognava quindi che anche il lato invisibile della salvezza fosse significato in qualche modo: il dono dello Spirito ai discepoli la sera di Pasqua e della Pentecoste costituisce quindi la visibilità simbolica e necessaria della realtà più segreta che ci sia. “E tale visibilità sarà sostituita da quella dei sacramenti”¹¹⁷.

La salvezza è la risurrezione e la vita – La risurrezione di Gesù rivela, quindi, la salvezza dell’uomo nel medesimo tempo in cui la compie. Ciò che essa realizza in Gesù è per noi: essa è la parabola in atto della nostra salvezza. La risurrezione è nel medesimo tempo il nostro presente segreto e il nostro futuro certo. E dal momento che è il futuro dell’uomo, è la nostra speranza. “La risurrezione annuncia la fecondità dell’amore”¹¹⁸.

1.16 – I racconti dell’infanzia di Gesù

Tutta l’esistenza di Gesù, e in particolare la sua morte e la sua risurrezione, rifluiscono qui sugli episodi della sua infanzia e li caricano di un significato salvifico pregnante. Dato il numero delle teofanie che li punteggiano, i racconti dell’infanzia costituiscono in effetti un certo parallelismo con i racconti della risurrezione. In un caso come nell’altro la salvezza è presentata come un messaggio o un annuncio (*kérigma*), un messaggio autenticato da messaggeri divini, cui subentrano messaggeri umani, un messaggio da accogliere nella fede e che trasforma i propri destinatari riempiendoli di gioia. “L’annuncio della risurrezione è anticipato nell’annuncio della nascita di un Salvatore”¹¹⁹.

I racconti dell’infanzia secondo Matteo – *La salvezza dei pagani: i Magi (Mt 2, 1-12)*. La visita dei Magi è l’annuncio di una evangelizzazione. E’ già il *kérigma* annunciato ai pagani. Si tratta di una “epifania”, di una manifestazione gloriosa e

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, p.223.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, p.224.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, p.224.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p.226.

divina, che contrasta con la piccolezza della nascita e manifesta subito l'universalità della salvezza che essa apporta. Un segno celeste, accolto con fede, ha manifestato la nascita di Gesù a questi stranieri venuti dall'Oriente e che s'interessano dell'attesa messianica d'Israele. Arrivati a destinazione ed entrati nella casa, “videro il bambino con Maria sua madre” (Mt 2, 11)¹²⁰. Maria è colei che porta e presenta agli uomini Gesù bambino con un gesto di dono e che incarna con molta semplicità il suo ruolo nell'economia della salvezza.

I Magi si prostrano con un movimento, che traduce la “devozione” della Chiesa primitiva verso il Signore, ed esprimono il loro omaggio con doni il cui simbolismo è stato sottolineato da tutta la tradizione: dono dell'oro come a un re, dell'incenso come a un Dio, della mirra come a un uomo destinato a morire. Nella persona dei Magi si prefigura la conversione dei pagani che hanno accolto il Salvatore e la salvezza. Fin dalla nascita Gesù è così misconosciuto dal suo popolo e riconosciuto dai pagani.

I racconti dell'infanzia secondo Luca – L'annuncio a Maria (Lc 1, 26-38) – Il racconto dell'annuncio a Maria è il racconto di un messaggio che viene da Dio tramite un angelo per far conoscere la nascita del Salvatore. Si tratta in primo luogo di un messaggio di gioia: “Rallegrati”¹²¹, indirizzato a Maria. Esso è infatti un messaggio della grazia: Maria è detta “piena di grazia”, di una grazia che consiste nella presenza e nel dono di Dio: “Il Signore è con te” (Lc 1, 28). Queste poche parole riassumono la forma e il contenuto della salvezza la quale non è altro che la comunicazione di sé fatta da Dio all'umanità. Questo saluto inaugurale è esplicitato da un annuncio in due tempi.

Il primo tempo: “Egli sarà grande ... e il suo regno non avrà mai fine” (Lc 1, 32-33). Il senso è tipicamente messianico. Il secondo tempo del messaggio contiene una rivelazione ancora più alta: “Lo Spirito Santo scenderà sopra di te ... quello che nascerà sarà chiamato santo, Figlio di Dio” (Lc 1, 35). Maria, grazie allo Spirito, sarà il nuovo tabernacolo, la “nuova arca dell'alleanza”¹²².

Tutte queste espressioni manifestano la natura propriamente divina del bambino che nascerà: egli sarà santo della santità divina dello Spirito; sarà chiamato “Figlio di Dio” perché avrà Dio stesso per Padre. Non sarà soltanto il Messia promesso, sarà il Figlio stesso di Dio. In questo bambino Dio dona se stesso agli uomini. Tale è l'iniziativa perfettamente gratuita e tutta divina della salvezza annunciata attraverso la voce celeste dell'**angelo Gabriele**: Dio visita il suo popolo. Questo messaggio è una comunicazione ed è il messaggio dell' “autocomunicazione” di Dio. Tale è il senso della concezione verginale di Gesù.

Di fronte a questo messaggio, Maria è turbata; infine la Figlia di Sion, quella in cui si ricapitola il primo popolo di Dio e in cui si anticipa la Chiesa, accoglie tale messaggio con tutta l'anima: “Ecco la serva del Signore, si faccia di me come hai detto tu”

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p.227.

¹²¹ Cfr. *ibid.*, p.228.

¹²² Cfr. *ibid.*, p.229.

(Lc 1, 38). Si tratta della libera risposta della fede e dell'obbedienza della fede. Tale è la portata del *fiat* di Maria: il suo sì, pronunciato nella grazia, è il fondamento della cooperazione di Maria all'opera della salvezza.

“*Nella casa del Padre mio*” (Lc 2, 22-52) – La presentazione di Gesù al tempio conduce il Figlio nella casa del Padre suo. La venuta del bambino è accompagnata da una nuova effusione dello Spirito sui protagonisti della scena ed è l'occasione di un contagio della salvezza. Essa è una prima Pentecoste. Nelle persone di Simeone e di Anna, che rappresentano con la loro età avanzata tutto il passato d'Israele, è l'Antico Testamento che viene davanti al Nuovo e “profetizza” la buona novella. Il vecchio Simeone comincia col benedire Dio: “I miei occhi hanno visto la tua salvezza che hai preparato davanti a tutti i popoli ...” (Lc 2, 30-32)¹²³. Gesù è quindi nel medesimo tempo il Salvatore e la salvezza: le due realtà si concentrano nella sua persona. Fin dall'inizio questa salvezza è anche proclamata come universale: essa è destinata a tutti i popoli, in mezzo ai quali Israele conserva la sua posizione di elezione.

Tutta la salvezza raffigurata al momento della sua aurora – La corrispondenza fra i racconti dell'infanzia e quelli della risurrezione è notevole. In ambedue i casi la totalità della salvezza è ricapitolata nella semplice presenza di Gesù vivo. In un caso come nell'altro troviamo il medesimo clima di gioia e di gloria, la medesima anticipazione dell'escatologia. In un caso come nell'altro, infine, l'opera della salvezza è trinitaria: Dio invia il proprio Figlio nella potenza dello Spirito. Quanto al contenuto della salvezza, si è visto che esso consiste nell'autocomunicazione di Dio nella persona del proprio Figlio. La sua semplice presenza crea tra lui e quanti l'accolgono una situazione totalmente nuova, una liberazione dal peccato, una comunione di vita nella luce e nella gioia. Quanto al come della salvezza, esso passa attraverso un doppio messaggio, celeste e terrestre, divino e umano, un messaggio di rivelazione divina e una testimonianza di fede resa nella lode. Alla luce del Figlio che si manifesta all'esterno corrisponde il dono dello Spirito, che opera nei cuori e li apre alle meraviglie di Dio.

L'iniziativa gratuita di Dio fa tutto. La salvezza testimoniata dai racconti dell'infanzia è quindi una salvezza data per grazia e mediata dalla fede. Infine questa salvezza si concentra nella persona stessa di Gesù: la salvezza è il Salvatore. Il neonato adagiato nella mangiatoia è nello stesso tempo segno e realtà della salvezza, riconosciuto da Simeone nel momento in cui lo accoglie fra le sue braccia. La Chiesa primitiva esprime qui tutta la propria “devozione” alla persona di Gesù. “Essere salvato significa accogliere Gesù, significa amarlo e seguirlo”¹²⁴.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p.232.

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, p.235.

1.17 – Dai racconti alle categorie

A proposito dell'Antico Testamento, le categorie principali che permettono di rendere conto delle iniziative di Dio, che viene a cercare il suo popolo e a salvarlo, sono: l'elezione, l'alleanza, il dono e il perdono, la salvezza mediante la fede e altre¹²⁵.

La prevalenza delle categorie discendenti – Le categorie discendenti della salvezza dominano nettamente le categorie ascendenti. La salvezza è in primo luogo un'opera di Dio, che si impegna nella nostra storia attraverso tutte le iniziative dell'Antico Testamento, e poi in maniera definitiva con l'invio del proprio Figlio, Gesù Cristo. La salvezza è un dono gratuito, che non esige nell'uomo alcun preliminare. Essa è, piuttosto, per il fatto dell'incarnazione, il movimento con cui Dio si serve dell'uomo per salvare l'uomo. In questa salvezza Dio viene spontaneamente a incontrare l'uomo: lo cerca, dona e si dona.

Questo è quanto ci dicono l'elezione, l'alleanza, il perdono che apre alla riconciliazione, la grazia e la fede; questo ci viene confermato dal dono del Mediatore della nuova Alleanza, che ama i suoi sino alla fine. La salvezza mediante la rivelazione riveste, nei racconti, grande importanza: l'atto rivelatore è in se stesso un atto salvifico. Dio salva mostrandosi così com'è e mostrandoci che cosa noi siamo ai suoi occhi. “La comunicazione del dono di Dio è impensabile senza la conoscenza”¹²⁶. Più l'uomo conosce Dio e più si orienta verso di lui amandolo.

Una proposta di nuove categorie – La relazione e la comunicazione sono le categorie che permettono una articolazione nuova dei concetti riguardanti la salvezza. La comunicazione suppone la rivelazione e conduce alla comunione. La salvezza è in effetti un processo che si svolge tra persone intelligenti, amanti e libere. Essa è quindi essenzialmente una questione di mutua conoscenza e di relazione da rinnovare, una relazione vitale per l'uomo. Il servizio e il martirio di Gesù sono la rivelazione assoluta e pura di Dio. Dio è quindi colui che ama l'uomo fino ad invocarlo e a proporgli di accogliere il Regno, fino a mettersi ai suoi piedi nell'atteggiamento dello schiavo, fino a morire per lui per vincerne la resistenza.

Questa rivelazione è chiaramente ordinata alla comunicazione che Dio vuol fare di se stesso. Rivelare a qualcuno il mistero della propria persona significa già comunicarsi a lui. Dal momento che siamo esseri intelligenti e liberi, la comunicazione fra Dio e noi passa quindi attraverso la conoscenza e l'amore. La conoscenza conduce all'amore, mentre l'amore vuole conoscere sempre di più. Ora la rivelazione che Dio ci fa di se stesso, del suo mistero trinitario così come del suo disegno sull'uomo, è “una rivelazione amorosa nella sua origine e nel suo termine”¹²⁷.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, p.236.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, p.238.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p.250.

La salvezza arriva per l'uomo dalla scoperta che Dio si dona effettivamente a noi, che ci libera dalle nostre catene e che ripone la propria felicità nel divenire la nostra. Per noi essere salvati significa in primo luogo accettare di essere amati. La rivelazione di Dio, a proposito di se stesso, s'identifica quindi con l'atto mediante cui egli si comunica all'uomo in maniera assolutamente gratuita, con una comunicazione capace di raggiungere l'uomo peccatore nel nucleo del suo atteggiamento di rifiuto. Il dono si fa perdono e riconciliazione. Le categorie della rivelazione e della comunicazione inglobano evidentemente quelle del comandamento e della obbedienza.

L'obbedienza qui in causa è l'obbedienza della fede, cioè anche l'obbedienza della fiducia e dell'amore. L'obbedienza è divenuta il cibo di Gesù (Gv 4, 34), desideroso di fare sempre ciò che piace al Padre, perché l'amore vuole "far piacere"¹²⁸. Si tratta dell'obbedienza di Maria nel giorno dell'Annunciazione. L'obbedienza cristiana è il realismo di un amore che si fa atto e fedeltà: "Se mi amate, osserverete i miei comandamenti" (Gv 14, 15). In definitiva il solo comandamento dato da Gesù ai suoi è di amare. Tale è il senso dell'obbedienza di Gesù sino alla morte in croce: non la sottomissione di una persona che è punita, ma la risposta amante del Figlio al Padre che lo ama.

Rivelazione, comunicazione e libertà – La nostra salvezza è stata compiuta attraverso un uomo operante in tutta libertà. Tale libertà di Gesù si è realizzata secondo le leggi della condizione umana, attraverso una serie di scelte situate nel tempo e nello spazio. In Gesù la libertà dell'uomo ha preso corpo nella nostra storia. Essa è originariamente convertita verso Dio.

I racconti evangelici ci mostrano che la libertà di Gesù opera per contagio, che invita di per se stessa alla conversione e che quindi è grazia. Anche qui la rivelazione è dono e grazia. A partire da questa forza di contagio, che si oppone al contagio delle libertà peccatrici, Gesù può assumere in sé la conversione di tutta l'umanità. L'esempio di Cristo, il santo per eccellenza, ha una potenza assoluta di conversione. Questa santità, che ha assunto un volto umano, esercita la propria fecondità attraverso "il canale di trasmissioni umane"¹²⁹. Grazie alla testimonianza resa a Gesù dai discepoli convertiti, martiri a loro volta, noi crediamo. In essi s'inaugura il ruolo della Chiesa, affinché il *Vangelo* sia annunciato ad ogni creatura. La salvezza è irreversibile, perché nella persona di Gesù una libertà umana ha detto definitivamente e irreversibilmente di sì a Dio. Questa è la specificità del sacrificio.

L'uomo creato nasce libero sotto la forma di doverlo divenire; l'uomo peccatore è libero sotto la forma di doverlo ridivenire. La salvezza richiede quindi da parte di ogni uomo in particolare un atto di appropriazione libera mediante la conversione di se stesso. La salvezza in Gesù Cristo, lungi dal dispensare gli uomini dall'esercitare la loro libertà, dona loro il potere di realizzarla secondo la giustizia e la santità. Tale ingresso delle libertà umane nell'ordine della salvezza può quindi

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p.252.

avvenire solo nel corso della storia, in una dura genesi, la cui tragicità riproduce in qualche modo quella della Passione di Gesù sino alle fine dei tempi. In questo combattimento il rifiuto e quindi la perdita di questa o quella libertà è sempre possibile e pensabile. Il destino di Gesù ci presenta infatti “in compendio”¹³⁰ la storia di tutta l’umanità così come la storia di ciascuno di noi. La salvezza compiuta una volta per tutte in Gesù Cristo rimane in corso di realizzazione sino alla fine dei tempi.

*Universalità della salvezza*¹³¹ – Se l’evento di Gesù è assoluto in quanto divino, esso ha valore universale. Ma questa affermazione, per quanto necessaria, non basta. Bisogna che l’universalità della salvezza sia significata nell’evento umano ch’essa costituisce e si faccia percepire nella storia. A questo livello possiamo già dire che l’amore del giusto e dell’innocente, umanamente espresso da Gesù sino alla morte, ha valore assoluto e quindi universale. “E’ quanto aveva compreso il centurione”¹³². L’universale può manifestarsi nel particolare. Un’istanza rimane tuttavia possibile, perché Gesù non è il solo uomo ad aver donato la propria vita per la giustizia. Occorre quindi aggiungere che Gesù è il solo uomo, la cui testimonianza data nella morte è in accordo completo con la testimonianza della vita, della sua vita anteriore come della sua vita risuscitata.

Gesù è il Giusto per eccellenza. In lui non c’è alcun compromesso con il peccato universale degli uomini. E’ necessario che l’evento singolo raggiunga, nella storia e mediante la storia, l’universalità degli uomini. Per questo l’universalità dell’evento di Cristo non può essere compresa, a monte, indipendentemente dalle sue preparazioni in seno alla storia degli uomini a partire dalla creazione, e in particolare nel corso della storia del popolo eletto. Similmente non può essere compresa, a valle, indipendentemente dalla Chiesa, la cui missione consiste nel mantenere vive la memoria e la realtà della portata esemplare del mistero pasquale, annunciandolo a tutte le nazioni.

Nella Chiesa il particolare mira all’universale. Libertà convertite e testimonianti continuano in essa la catena del contagio della fede. L’espansione del Cristianesimo durante i primi secoli lo manifesta in modo evidente. Ma il passaggio all’universalità non può essere compreso partendo solo dall’espansione storica della Chiesa. Per renderne conto bisogna far intervenire anche la dimensione escatologica del mistero pasquale. In quanto assoluto, l’evento di Gesù è anche definitivo. La risurrezione di Gesù sarà completata solo quando tutti gli uomini saranno risuscitati con lui e in lui. Allora soltanto tutte le cose saranno ricapitolate in lui.

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, p.253.

¹³¹ Cfr. *ibid.*, p.260.

¹³² Cfr. *ibid.*, *ivi*.

1.18 – Il racconto della salvezza di fronte alla sfida dell’universale

La salvezza cristiana è stata operata nella storia e dà luogo a un insieme di racconti, di cui si appropriano quanti ripongono in essi la loro fede. Ma il racconto cristiano è caratterizzato dalla prospettiva dell’universalità e pretende non solo d’indirizzarsi a tutti gli uomini, ma di riguardarli tutti per il meglio o per il peggio, per la vita o per la morte, e proclama che vi è salvezza soltanto in Cristo: “Nessun altro nome sotto il cielo è stato concesso agli uomini, per il quale siamo destinati a salvarci” (*At 4, 12*). Questa portata universale della salvezza in Gesù Cristo non va concepita solo come riguardante tutti gli uomini odierni; essa riguarda tutta la storia dell’umanità dall’inizio alla fine.

Una simile affermazione sembra che rifiuti ogni validità agli altri racconti di salvezza, cioè alle altre religioni e ai diversi modi in cui gli uomini hanno cercato una salvezza. L’universalità della salvezza in Gesù Cristo urta infatti contro numerose difficoltà. Questa salvezza è stata manifestata e compiuta da un uomo situato nella lunga storia degli uomini. Immediatamente si pone il problema di tutti coloro che l’hanno preceduto. Anche l’annuncio di questa salvezza, in linea di principio destinato a ogni creatura, si diffonde nella storia mediante la missione della Chiesa, secondo le leggi della trasmissione umana e della solidarietà delle libertà.

La Chiesa può ben realizzare la sua missione impiantandosi in tutte le culture, ma la sua pretesa di raggiungere effettivamente tutti gli uomini appare sempre più come un’utopia. La questione più radicale è quella di sapere se la storicità del Cristianesimo è in fondo compatibile con la sua pretesa di essere universale, o se questo carattere storico non lo condanni irrimediabilmente alla particolarità.

La questione qui sollevata non è quella della salvezza degli infedeli, né il modo in cui è possibile comprendere oggi l’affermazione risalente a **Origene e Cipriano**: “Fuori della Chiesa non c’è salvezza”¹³³. La possibilità di salvarsi per quanti si trovano fuori della Chiesa è riconosciuta da tutta la teologia contemporanea e proclamata dal Vaticano II (*Lumen Gentium*, 16). Ora si desidera mostrare come Gesù Cristo può effettivamente esercitare la propria mediazione unica verso tutti e, inoltre, mostrare in che modo la Chiesa può svolgere un ruolo per la salvezza di quanti non le appartengono visibilmente.

Cristo, Salvatore universale – Per render conto dell’universalità della salvezza in Cristo, bisogna riferirsi alla totalità della storia della salvezza, che comincia con la creazione e termina con la fine dei tempi. La fede cristiana confessa Cristo come l’Alfa e l’Omega dell’universo (*Ap 22, 13*). Colui che si è manifestato nel tempo come l’unico mediatore della salvezza è in effetti presente a questa storia dal suo inizio alla sua fine. Pertanto nel racconto cristiano della salvezza si distingueranno tre tempi sulla presenza e sull’azione di Cristo nella storia.

¹³³ Cfr. *ibid.*, p.306.

Primo tempo: dalla creazione mediante il Verbo all'incarnazione del Verbo – Il primo tempo è quello della creazione di tutte le cose mediante il Verbo, tempo che è già ordinato all'incarnazione di Cristo e inaugura la durata che prepara la sua venuta. Vi è infatti un'identità concreta tra il Verbo creatore e il Cristo incarnato. Il Prologo del *Vangelo* di Giovanni ci presenta il Verbo presente all'inizio presso Dio, il Verbo per mezzo del quale tutto fu fatto. Il Verbo è eternamente, nel disegno di Dio, colui che deve incarnarsi.

I primi Padri hanno interpretato le teofanie dell'Antico Testamento come manifestazioni anticipatrici del Verbo, di colui che doveva incarnarsi. Tutto l'Antico Testamento appare finalizzato dal dono futuro del Verbo. Ma questa presenza del Verbo di Dio non si limita al popolo eletto. Secondo **Giustino** il Logos creatore è diffuso dappertutto con i suoi “semi di verità”¹³⁴ e “il seme del Verbo è innato in tutto il genere umano”¹³⁵.

Clemente Alessandrino¹³⁶ ha sviluppato da parte sua il tema della “preparazione evangelica”: la filosofia greca e anche i filosofi non greci sono stati una propedeutica alla “filosofia di Cristo”. Il Vaticano II¹³⁷ ha spesso ripreso a sua volta questa teologia dei “semi del Verbo” e della “preparazione evangelica”, al fine di riconoscere non solo la possibilità di salvarsi a coloro che non conoscono Cristo, bensì anche gli elementi di grazia e di salvezza esistenti nelle diverse tradizioni religiose.

La salvezza, giustificazione mediante la fede – E' necessario che la modalità, secondo la quale la salvezza perviene ad ogni uomo, s'inscriva nella struttura della giustificazione mediante la fede. Ma a rigor di termini la fede, implicita quanto la si voglia, non può essere che una risposta a Dio che si rivela e si dona. Parlare di “semi del Verbo” significa affermare una prima forma di rivelazione, anche se questa rimane incompleta in attesa della manifestazione di Gesù. Tale rivelazione, provenendo da Gesù, è anzitutto e in primo luogo una luce interiore invitante all'amore, un presentimento di Dio e della sua giustizia, una speranza di vederlo comunicare se stesso all'uomo. Questa rivelazione è un dono autentico dello Spirito di Dio, un dono della grazia che suscita la fede. E' evidente che non è qui questione di pronunciarsi sul modo in cui questa grazia è positivamente ricevuta o rifiutata, poiché questo è il segreto di Dio.

La salvezza mediante la grazia di Cristo – In questo primo tempo della storia della salvezza Cristo non è incarnato e la grazia della salvezza è anzitutto una grazia del Verbo. D'altra parte la capacità di convertire propria della manifestazione di Gesù

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p.309.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, p.310.

non può evidentemente operare in maniera retroattiva. Ogni rivelazione, quella “ufficiale”¹³⁸ fatta al popolo eletto e consegnata nell’Antico Testamento o gli elementi rivelatori più nascosti proposti a tutti gli uomini a partire dalla creazione, è in un certo modo rivelazione del Cristo futuro. Come lo Spirito interviene nella concezione verginale di Gesù, così egli interviene nella lunga gestazione storica che permetterà la sua venuta.

Essendo lo Spirito di Cristo, ciò che egli rivela agli uomini è un atteggiamento di fede e di amore che si accorda con quello del Cristo futuro, è l’atteggiamento del Regno di Dio, è il vero sacrificio dell’esistenza nel “sì” detto a Dio e nel “sì” detto ai fratelli. Nella preparazione della venuta di Cristo tutta la potenza salvifica che si sprigiona da lui risale le generazioni. Secondo questa visuale, il caso dell’Antico Testamento è unico, “poiché il popolo eletto è portatore della rivelazione ufficiale che prepara la venuta di Cristo”¹³⁹.

Secondo tempo: dall’evento pasquale al dono dello Spirito – Con l’incarnazione Dio ha assunto nel proprio Figlio una solidarietà nuova con tutta l’umanità. Non si tratta della semplice solidarietà tra i membri di un gruppo. Ma si tratta di una libera decisione di un individuo d’altra origine, che intende condividere il destino e la condizione di un popolo povero, malato od oppresso nella buona e nella cattiva sorte, cioè prendendo su di sé la cattiva sorte per aiutarlo a camminare verso quella buona. Con un simile impegno e un simile amore, colui che compie questo gesto contrae una solidarietà originalissima con tutti i membri del popolo o della comunità cui si unisce. Questo ci permette di comprendere la solidarietà universale, assunta dall’umanità di Cristo con ogni uomo che nasce in questo mondo, in ragione dell’incarnazione, cioè non solo in ragione del suo statuto di Dio fatto uomo, ma anche in ragione del suo modo di vivere e morire. Nella morte Gesù esprime verso l’umanità una solidarietà assoluta e universale, di cui diventa il simbolo.

D’ora in poi la dignità di ogni uomo come figlio di Dio, si arricchisce di quella di fratello di Cristo. Sullo sfondo di questa solidarietà si compie il mistero pasquale, mistero di salvezza e di riconciliazione attuato in maniera definitiva e irrevocabile da parte di Cristo. D’ora in poi anche la situazione di ogni uomo nei riguardi di Dio è irreversibilmente cambiata, nel senso che Dio vede ognuno soltanto attraverso il volto di Cristo. Per ogni essere umano il proprio fratello è il fratello di Cristo, colui per il quale Cristo è morto e che merita per questo fatto un dono assoluto. Tale solidarietà salvifica ha una portata universale: essa raggiunge segretamente tutti coloro che l’ignorano e prende forma concreta in tutti coloro che, nel corso dei tempi, accolgono il racconto di Gesù.

Il mistero pasquale di Cristo si compie con il dono dello Spirito, diffuso sia sugli ebrei il giorno della Pentecoste (*At 2, 1-4*), sia sui pagani fra lo stupore di Pietro (*At 10, 4-48*). Tale dono visibile dello Spirito sui credenti radunati insieme significa

¹³⁸ Cfr. *ibid.*, p.311.

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, p.313.

anche il suo dono segreto nel cuore di tutti gli uomini. Sul piano visibile dell'annuncio del *Vangelo*, il dono dello Spirito assume la sua forma propria a mano a mano che esso guadagna a Cristo nuovi credenti. E come esso è accompagnato, nel caso di costoro, dal dono interiore della grazia e della giustificazione, così è d'ora in poi proposto a tutti gli uomini di buona volontà al livello più profondo della loro coscienza e della loro libertà. Anche qui è lecito chiamare questo Spirito lo Spirito di Cristo, perché il suo dono è collegato all'evento salvifico di Gesù e perché egli conduce fondamentalmente a Cristo. "Una nuova gestazione di Cristo nell'umanità è all'opera sino alla fine dei tempi"¹⁴⁰. D'ora in poi è più facile rendere conto della salvezza di ogni uomo sotto forma della sua giustificazione mediante la grazia e mediante la fede in Cristo.

La fede è infatti già una fede in Cristo nella misura in cui essa anima una vita, che dà da mangiare a chi ha fame, da bere a chi ha sete, che accoglie il forestiero, veste l'ignudo, visita il malato e il prigioniero (*Mt 25*). Infatti se Gesù spinse la solidarietà fino a identificarsi personalmente con ogni uomo bisognoso, allora chi ha conosciuto l'appello assoluto costituito dal fratello ha già riconosciuto Cristo, anche se non l'ha ancora incontrato nella persona di Gesù di Nazaret¹⁴¹.

Terzo tempo: il ritorno di Cristo alla fine dei tempi – Il ruolo della Chiesa nella salvezza di tutti – La salvezza operata da Gesù è originariamente legata alla relazione da lui stretta con i suoi discepoli e alla testimonianza che questi gli rendono. La salvezza mediante Gesù Cristo è impensabile senza la Chiesa. La solidarietà fra Cristo e la Chiesa è perenne. Mediante la Chiesa l'universalità e la "cattolicità" della salvezza assumono una forma e una realtà concreta. La Chiesa, corpo e sposa di Cristo, non è Cristo. La Chiesa non è il Regno, anche se in essa il Regno è autenticamente in divenire. La sua ragion d'essere è quella di costituire la presenza permanente, visibile e attiva dell'evento di Gesù, di conservarne la "memoria" mediante il racconto della parola e dei sacramenti e di essere il "vettore del suo contagio"¹⁴². Nella Chiesa la trasmissione continua del messaggio perviene alle diverse generazioni dell'umanità. La Chiesa, al servizio dell'unico Mediatore, è il "corpo della salvezza" nella storia. La teologia contemporanea riconosce, in particolare dopo il Vaticano II, un ruolo positivo delle diverse tradizioni religiose dell'umanità nel cammino dei popoli verso la salvezza. La questione che qui ci si pone è quella di render conto del ruolo che la Chiesa può svolgere nella salvezza degli uomini che non la conoscono o che, pur conoscendola, non le appartengono. Tutta una tradizione dei Padri ha pensato a una "preesistenza" della Chiesa prima di Cristo. Così scrive **Y.Congar**: "La Chiesa antica ha concepito se stessa come una realtà sovratemporale, le cui origini, anteriori al fatto storico dell'incarnazione, coincidono con quelle del mondo o perlomeno dell'umanità"¹⁴³.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.314.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, p.315.

¹⁴² Cfr. *ibid.*, p.316.

¹⁴³ CONGAR Y., *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Dusseldorf 1952, p.80.

Tale affermazione riguarda anzitutto il popolo d'Israele, primo "popolo di Dio" e popolo dell'alleanza, popolo ordinato alla venuta di Gesù e quindi alla realizzazione della salvezza. In esso si anticipa il mistero della stessa Chiesa. I giusti dell'Antico Testamento appartengono dunque a Cristo e alla stessa Chiesa esattamente come noi. I Padri affermano l'esistenza della Chiesa presente nel disegno di Dio fin dall'inizio dell'umanità. Per **Agostino** "tutti i giusti, anche quelli dell'Antico Testamento, anche quelli del paganesimo, appartengono a un solo popolo, a una sola città, a un solo corpo: alla Chiesa"¹⁴⁴.

Quanto affermato da **Agostino** vale a maggior ragione per tutti coloro che vengono dopo Cristo: essi sono membri del suo corpo. Ma sul piano pratico reale la Chiesa rimarrà minoritaria nella storia religiosa dell'umanità. A questo livello, essa non può rivendicare di svolgere un ruolo concreto nella salvezza di tutti gli uomini. La salvezza in Gesù Cristo viene operata ben al di là delle sue frontiere in nome della sovrana libertà della grazia divina. La Chiesa deve riconoscerlo con una umiltà fraterna nei confronti di tutti gli uomini di buona volontà; soprattutto perché il peccato continua a rimanere in lei e a contraddire la sua missione. Tanto per fare un esempio, si pensi alle separazioni che lacerano ancora e contraddicono il suo messaggio di riconciliazione e di unità.

Tutta questa Chiesa visibile ha ricevuto una missione universale. Essa è "cattolica" nel senso che è inviata a tutti gli uomini e che riguarda tutto l'uomo. Anche là dove la conversione al *Vangelo* non è possibile, essa ha il suo ruolo da svolgere di testimone del *Vangelo* nel dialogo con le religioni e le culture. L'essere e la finalità cattolica della Chiesa sono al servizio della salvezza di tutti, sono la dimensione visibile del dono dello Spirito e della grazia offerti a tutti gli uomini. E' nella natura della Chiesa visibile condurre al di là di se stessa.

Il racconto cristiano della salvezza: non è una pretesa totalitaria – Il racconto cristiano della salvezza è il racconto che la Chiesa può fare sulla storia della salvezza in Gesù Cristo e, alla fine, su se stessa. "Ma un simile racconto – strutturato in funzione delle iniziative di Cristo in favore degli uomini dall'Alfa all'Omega della storia e sostenuto dalla Chiesa – è 'confessabile' a un non cristiano senza essere impositivo?"¹⁴⁵. Questo racconto intende affermare che nessun uomo è escluso dalla sua prospettiva. Ci si chiede se una simile pretesa è, in definitiva, totalitaria e un po' violenta. L'affermazione cristocentrica dell'unico mediatore non è né violenta né impositiva. Essa è al contrario un fattore indispensabile di credibilità per la sua apertura radicale a tutti.

Se io dialogo con il credente di un'altra religione m'importa sapere soprattutto come egli concepisce la possibilità della mia salvezza. Inoltre è nella misura in cui il suo racconto religioso tiene conto della mia situazione che un dialogo sarà possibile. E' allora che potremmo scambiare i nostri racconti senza violenza. Non considero affatto lo Spirito che lavora in lui come una talpa che prepara la mia vittoria, ma

¹⁴⁴ SESBOÜÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.II,...., p.317.

¹⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p.319.

come colui che attraverso di noi dialoga in qualche modo con se stesso per riconciliarci come figli del medesimo Padre. Ma il cristiano è evidentemente in pericolo di deviare a motivo della violenza e del peccato che albergano in lui. Lo slancio missionario può degenerare in volontà di potenza, così come la preoccupazione di convertire può degenerare in persecuzioni anche di tipo culturale.

La Chiesa rischia di invertire l'ordine dei valori e di mirare più a convertire a se stessa che non a convertire a Cristo e al Regno. Per questo, quanto più grande è la pretesa richiesta dal ruolo che essa deve svolgere nella storia della salvezza, tanto più grandi devono anche essere l'umiltà e la modestia con cui essa ne parla.

Il trionfalismo, come ha riconosciuto il Vaticano II¹⁴⁶, contraddice gravemente la missione della Chiesa, perché attribuisce ad essa ciò che appartiene solo a Cristo. Il racconto della salvezza mira alla riconciliazione dei racconti di tutti: esso, se vuole farsi ascoltare e aprire lo spazio necessario al racconto dell'interlocutore, deve comportare una parte di confessione e rinunciare a tutte le forme della violenza, anche a quelle più sottili. Come i racconti di Gesù e del martire Stefano, il racconto della salvezza deve al contrario esporsi alla violenza degli altri nel desiderio di convertirla. E' quel che Gesù è riuscito a fare col centurione e, in una certa misura, Stefano è riuscito a fare col giovane Saulo, che diventerà l'apostolo Paolo.

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.320.

Capitolo 2

UNIVERSALITÀ E PROBLEMATICHE DELLA SALVEZZA CRISTIANA

Diversi significati religiosi della salvezza – Così scrive A. Amato: “Essendo la domanda della salvezza una tensione insita nel cuore di ogni uomo, essa attraversa tutta la storia dell’umanità e delle religioni del mondo, ottenendo risposte molteplici e diversificate. Per l’induismo, essa consisterà nel perdersi nell’abbraccio del divino; per il buddismo, salvezza è liberazione dai mali terreni e immersione nel *nirvana*; per l’Islàm, salvezza è adempimento della legge coranica”¹⁴⁷, come si vedrà meglio nel Capitolo 3. Per il cristiano, invece, salvezza è un incontro interpersonale tra l’uomo e Dio Trinità nel mistero di Gesù Cristo.

Ricchezza della salvezza cristiana – La salvezza cristiana è esperienza d’incontro salvifico con Cristo nella comunità ecclesiale. La presenza salvatrice del Cristo continua nella storia nel mistero della Chiesa da lui fondata e animata dal suo Spirito Santo. L’uomo non rimane solo nel suo sforzo ascetico, ma viene sostenuto dalla comunità ecclesiale soprattutto come sacramento di salvezza. Pertanto la Chiesa è sacramento di salvezza non solo per i cristiani ma per tutti gli uomini, che vivono nella volontà di Dio e che seguono la loro retta coscienza. La Chiesa è segno e strumento di salvezza universale. La Chiesa costituisce sulla terra il germe e l’inizio del Regno inaugurato da Cristo e per questo essa è *universale salutis sacramentum* (sacramento di salvezza universale)¹⁴⁸.

Di qui la necessità soteriologica della Chiesa come *sacramentum*, come *communio salvifica* e di conseguenza come *missio* e come *communicatio* del Regno di Dio a tutto il mondo¹⁴⁹. Cristo salva perché offre a ogni singolo uomo la possibilità concreta della sua esperienza pasquale di morte e di risurrezione. L’esperienza di salvezza in Cristo consiste nel superamento di una situazione di morte e nell’ingresso in una nuova situazione di vita. Confessare Gesù come salvatore significa riconoscere che in lui e mediante lui l’uomo entra nella pienezza di vita, alla quale ha sempre aspirato. E’ questa esperienza di vittoria della vita sulla morte l’approdo della confessione di Cristo come salvatore.

La salvezza cristiana è storica, perché inizia già nella storia, pur compendosi nella casa di Dio Trinità, ed è globale, perché riguarda la felicità di tutta la persona, anima e corpo.

¹⁴⁷ AMATO A., *Annuncio della salvezza cristiana nella società occidentale secolarizzata*, in AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.173.

¹⁴⁸ AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.174.

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

Diverse questioni circa la salvezza cristiana – Fin dai primi tempi della Chiesa, l'argomento della salvezza e del suo contenuto ha interessato i cristiani. Si potrebbe accennare alle questioni teologiche di carattere soteriologico che sono state collegate alla persona di Cristo (cristologia) o “alla sua relazione col Padre e con lo Spirito (triadologia-pneumatologia)”¹⁵⁰ o con la figura della Madre di Dio. Si potrebbe ancora elencare le questioni sulla interpretazione della croce, sul perché Cristo è morto ed è risorto, come intendere la sua morte (presto venne intesa come riscatto).

L'elaborazione delle questioni accennate è stata legata alla cultura dell'epoca e l'una ha determinato l'altra. Nella formulazione delle risposte hanno giocato un ruolo particolare la struttura piramidale della società di allora e le sue concezioni sull'autorità. In questa maniera, la Chiesa ha acquistato un proprio ruolo nella società, ma anche molti aspetti della vita umana sono stati orientati sulla base delle concezioni soteriologiche. Così scrive **I. Petrou**: “In specie... si riteneva che il mondo che si era creato dopo il riconoscimento ufficiale del Cristianesimo, fosse la concretizzazione terrena del Regno di Dio, poiché era una *civitas christiana*”¹⁵¹.

Nella formazione delle concezioni soteriologiche ebbe un ruolo fondamentale il modo in cui si comprendeva e si applicava il racconto biblico della caduta di Adamo ed Eva (*Gen 3, 2-10*). La maggior parte di coloro che se ne sono occupati credeva che agli inizi del mondo esistesse una vita ideale, paradisiaca, che l'uomo perse con la sua caduta e che verrà ristabilita alla fine dei tempi. Questa considerazione corrispondeva al bisogno umano d'interpretare la propria miseria e all'aspettativa di esserne liberato. Però ha influito il fatto che si pensava che il racconto della creazione secondo la *Genesi* dovesse costituire una ricostruzione storica dell'origine dell'uomo.

Si restava indifferenti nel riscontrare la presenza anche in altre religioni e nella mitologia classica greca di racconti simili che descrivevano l'imperfezione umana: anche nella mitologia arcaica greca la donna appare in un secondo momento e viene presentata come causa dei mali e della morte. Naturalmente la caratteristica più importante era che l'uomo, grazie al ripristino del mondo ideale delle origini, avrebbe potuto superare il problema della morte e vivere in eterno. Questa interpretazione della salvezza comprendeva l'elemento della restaurazione dell'antica gloria e del superamento della morte.

Nel processo della salvezza si aggiunsero processi di purificazione e disposizioni che la sancivano; si svilupparono concezioni sulla colpa e sul peccato; nuovamente però si verificarono acute problematiche, perché non era possibile che le persone restassero continuamente sotto punizione e un simile modo di pensare poi non collimava con l'amore di Dio. E da queste problematiche nacquero le teorie sull'*apocatastasi universale*¹⁵² sviluppate da **Origene (II-III secolo d.C.)** e poi condannate come eretiche, secondo cui gli angeli e gli uomini, anche i demoni e i

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p.179.

¹⁵¹ PETROU I., *Alcune problematiche attuali circa la salvezza cristiana*, in AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.180.

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p.183.

dannati, saranno alla fine tutti salvi.¹⁵³ In epoche posteriori si aveva la teoria del “fuoco del Purgatorio”¹⁵⁴: ma qui entra in gioco anche un potere religioso temporale che gestiva l’argomento. La reazione a questa gestione di tipo istituzionale della salvezza portò alle concezioni protestanti della salvezza per grazia e quindi tutto questo non aveva senso.

Non è una scoperta del protestantesimo l’idea della salvezza individuale, ma tutta la teologia e la prassi cristiane, eccetto quella del primissimo periodo, conduce ad essa. Inoltre attorno alla questione del peccato, venivano interpretati tantissimi limiti e debolezze dell’uomo, anche le sue imperfezioni fisiche. Nel Nuovo Testamento s’incontrano concezioni di questo genere, in cui le malattie non sono altro che una conseguenza del peccato. La conoscenza scientifica acquisita ha aiutato a capire che le malattie sono realtà che si possono spiegare biologicamente e non sono necessariamente conseguenze del peccato. Lo stesso vale anche con i cosiddetti mali fisici, i quali si spiegano attraverso cause naturali.

Venendo dunque all’epoca contemporanea, le relazioni umane vengono concepite come conseguenza del peccato se private della loro natura e si pensa che Dio aiuti gli uomini quando essi non riescono a superarle. Da quanto detto si voleva mostrare come il tema della salvezza, quindi, quello del peccato e del modo di superarlo, si collegano di gran lunga con il livello delle concezioni sociali e culturali in generale e delle conoscenze scientifiche. Quando però la teologia contemporanea riprende le idee soteriologiche dei Padri, trascura il fatto che esse si collegano alle concezioni, alle strutture sociali e alla cultura dell’epoca.

Sorgono alcuni interrogativi:

- si può continuare a concepire la salvezza in riferimento al racconto della caduta?
- salvezza, da che cosa?
- forse è il momento di pensare la salvezza con un contenuto diverso?

Interrogativi del genere ci furono anche nel passato, senza però porre in dubbio il contenuto del racconto biblico. E’ necessario affrontare la concezione esistenziale della salvezza in un modo diverso, poiché il racconto della caduta non può più stare in piedi con le conoscenze acquisite nella nostra epoca. Eppure il messaggio della *Bibbia* è denso e semplice, se lo si libera da tutti questi racconti simbolici. Se uno guarda al racconto del giudizio (*Mt 25, 31-46*: “Quando il Figlio dell’uomo verrà... ciò che non avete fatto a uno di questi più piccoli, non l’avete fatto a me. E questi se ne andranno al castigo eterno, i giusti invece alla vita eterna”) constata che Cristo semplifica la questione indicando come fine principale l’interesse per l’altro che soffre, qualunque sia la sua sofferenza.

In questo tipo di relazione emerge la comunione con gli altri: una dimensione assolutamente necessaria nell’epoca dell’indifferenza, dell’isolamento, della perdita dei valori e dell’emarginazione. C’è il problema di definire chi sia l’altro. La risposta

¹⁵³ O’COLLINS G. - FARRUGIA E.G., *Dizionario Sintetico di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana,

Città del Vaticano 1995, p.25.

¹⁵⁴ AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.183.

si trova nella parabola del Buon Samaritano (*Lc 10, 30-37*). Il prossimo è ogni uomo; è colui che compie il gesto di compassione¹⁵⁵. Cristo indica anche altre dimensioni che aiutano a completare questa immagine di comunione: invita tutti a trattare gli altri in maniera equa, senza cercare d'imporsi su di loro. Nel corso della storia, le Chiese hanno posto molti limiti e hanno riempito gli uomini di divieti e di colpe, esercitando una pastorale della paura. Invece l'amore mette al bando la paura. Avendo come criterio la comunione si potrebbe affermare che si realizza un'opera di Dio laddove questa comunione si avvera, indipendentemente da come essa si fondi. Quanto detto indica la strada verso una comprensione della salvezza, ossia la comunione stessa con Dio e con gli altri. La *Bibbia* propone la cultura della comunione. La scelta spetta all'uomo: egli è responsabile, avendo la possibilità di decidere.

2.1 – Alcune questioni circa la salvezza cristiana nella teologia cattolica contemporanea

Così scrive **V. Battaglia**: “I cristiani sono impegnati a dare risposta a questioni davvero cruciali. Tra queste, assumono un certo rilievo quelle riguardanti la verità, il futuro del mondo e dell'umanità, la dignità della persona umana, il valore salvifico delle religioni”¹⁵⁶. Di seguito vengono prese in considerazione orientamenti e prospettive attinenti alle questioni appena segnalate.

La salvezza in Gesù Cristo e le questioni della verità, del futuro e del valore della persona umana - *La questione della verità* – La questione della verità porta con sé, inevitabilmente, la ricerca sulla verità ultima dell'esistenza umana. La Chiesa, da parte sua, ha il compito di annunciare la verità della rivelazione cristiana come universalmente valida, e di annunciarla in modo che risulti intelligibile e accessibile agli uomini e alle donne del nostro tempo. La verità che salva, secondo la fede cristiana, s'identifica con una persona: Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, crocifisso e risorto. Quale mediatore e pienezza dell'intera rivelazione, quale redentore universale e unico salvatore del mondo, “Egli è la verità in persona”¹⁵⁷, nel quale risplende la profonda verità su Dio e sulla salvezza dell'umanità.

Gesù Cristo crocifisso è l'oggetto e il contenuto della sapienza cristiana, della verità che salva. Non solo la via della salvezza è una sola e la stessa per tutti: Gesù Cristo – “in nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati” (*At 4, 12*) – ma anche che la fede posta in Gesù Cristo crocifisso e risorto, vincitore del peccato e della morte, porta ad accettare, e a correlare tra di loro, lo scandalo della croce e la gloria della risurrezione. La teologia trinitaria della croce, una corrente della teologia contemporanea, ha messo

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p.189.

¹⁵⁶ BATTAGLIA V., *Il tema della salvezza nella teologia cattolica contemporanea. Orientamenti e prospettive*, in AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.193.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p.194.

giustamente in risalto la rilevanza rivelativo-salvifica del mistero della croce, come culmine della manifestazione dell'amore trinitario di Dio.

La questione del futuro – L'annuncio della verità che salva comporta di per sé anche la risposta alla domanda sul futuro, futuro immediato, "penultimo", ma anche, e soprattutto il futuro "ultimo", relativo alla conclusione e al compimento della storia del mondo e dell'umanità. L'esperienza del male, del peccato e della sofferenza da una parte, e il desiderio di felicità, di benessere e di una vita pienamente riuscita dall'altra, impegnano a testimoniare con coraggio il vangelo della speranza fondata sul disegno salvifico di Dio realizzato per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo.

Disegno salvifico che è uno solo e lo stesso per tutti gli esseri umani "per attuarsi in una comunione con l'unico assoluto, quello di Dio; salvezza trascendente, escatologica, che ha certamente il suo inizio in questa vita, ma che si compie nell'eternità"¹⁵⁸. Il dibattito sul futuro e la risposta credente elaborata dalla teologia rinviano all'apporto proveniente dall'escatologia. Tra gli orientamenti di maggior spicco che si registrano nell'ambito della produzione attinente al trattato teologico dell'escatologia, vanno sottolineati il collegamento tra la risurrezione di Gesù Cristo, fondamento della speranza cristiana, e la sua *parusia* e, infine, "il raccordo sistematico tra i diversi aspetti dell'evento parusiaco"¹⁵⁹: cristologico, ecclesiologico, antropologico e cosmologico. Il Signore Gesù, il crocifisso risorto, ha dato inizio alla nuova creazione. Egli è davvero "il primogenito di una moltitudine di fratelli" (*Rm 8, 29*); la sua risurrezione ha una indiscutibile portata escatologica: è la base da cui muoversi per proiettare la speranza verso il futuro ultimo, perché è il germe, la causa e il modello della nostra risurrezione, la garanzia dell'avvento di una creazione definitivamente rinnovata e trasformata.

La questione del valore della persona umana – Di fronte a concezioni della salvezza in chiave esclusivamente autorendente, basata sui soli sforzi e sulle sole possibilità della persona umana, è bene dare il giusto risalto all'interpretazione della salvezza in termini di comunione con Dio uno-trino, il quale si è rivelato per autocomunicarsi, in modo assolutamente libero e gratuito, agli esseri umani da lui amati da sempre, e per questo creati. Sotto questo profilo, la teologia contemporanea spiega la redenzione operata da Gesù Cristo, con la categoria della relazione personale, in forza e a motivo della sua presenza quale Signore crocifisso e risorto, mediatore unico tra Dio e gli uomini.

Egli attua, presente e vivente nello Spirito, questa relazione salvifica – secondo la volontà del Padre – nella forma del dono di sé, finalizzato alla comunione amorosa, facendo diventare così "figlio adottivo" del Padre ogni essere umano che crede in lui, lo accoglie e si dona nella forza dello Spirito Santo. Del resto, la centralità e il primato di Gesù Cristo nel piano di Dio sono ben evidenti, come risulta dalla

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p.197.

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p.198.

mediazione unica ed assoluta che egli esercita nella storia della salvezza, a partire dall'inizio corrispondente alla creazione sino al compimento escatologico coincidente con la sua *parusia*.

Da parte sua “la Chiesa crede fermamente di trovare nel suo Signore e maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana” (*Gaudium et Spes*, 10). Per cui, secondo il pensiero espresso da un esponente della teologia cattolica attuale, **L.F.Ladaria**, la salvezza dell'uomo consiste “nella conformazione secondo Cristo, nel riprodurre la sua immagine, nel realizzare l'ideale umano che trova in Cristo risorto il suo modello. Pertanto, la salvezza dell'uomo e il cristocentrismo nel disegno di Dio vengono a coincidere”¹⁶⁰.

Questa verità della conformazione a Gesù Cristo – da intendersi come espressione della sua dignità incomparabile di immagine di Dio – rappresenta ormai un'acquisizione largamente condivisa nell'ambito della teologia cattolica contemporanea. Il disegno salvifico di Dio uno-trino è l'opera meravigliosa da lui compiuta con un amore assolutamente libero, generoso, incommensurabile. Dio, il Padre, fa grazia al mondo per mezzo del Figlio Gesù Cristo e nel dono dello Spirito Santo. Tenendo presente la “grazia” della conformazione a Gesù Cristo, “grazia” che lo Spirito Santo attua progressivamente, si arriva a riconoscere che, nella tendenza o destinazione dell'essere umano a Dio, si ritrova in fin dei conti “l'attestazione di una destinazione a Gesù Cristo intrinseca alla persona umana in quanto creata da Dio”¹⁶¹.

Infatti, sostenere che l'essere umano è stato creato per mezzo del Figlio Gesù Cristo, in vista di lui e ad immagine di lui – lui solo è la vera e perfetta immagine di Dio – comporta ammettere che l'essere umano ha una struttura ontologica abilitata a fargli raggiungere la piena conformità al Cristo, affinché arrivi effettivamente a realizzarsi a “immagine di Dio” in Cristo e per opera dello Spirito Santo. Gesù Cristo ha ricevuto dal Padre ed esegue il compito di portare e di dare la vita agli uomini impegnando completamente se stesso, fino all'offerta libera e gratuita di sé, offerta consumata nel sacrificio redentore della croce e resa eternamente efficace dalla sua risurrezione ed esaltazione alla destra del Padre.

Nel frattempo, la Chiesa, grazie alla forza e all'assistenza dello Spirito Santo, vive nell'attesa fiduciosa della beata speranza e del ritorno glorioso del suo Signore e Salvatore, e mentre gli rende testimonianza con le parole e con le opere, alimenta questa attesa godendo l'unione amorosa sponsale con lui, specialmente mediante la celebrazione dell'eucaristia. Pertanto, partecipando alla mensa eucaristica, la Chiesa, destinata ad essere trasformata in Cristo, lo assimila giorno per giorno in vista di diventare perfettamente simile a lui. Così, quando il Signore Gesù ritornerà per dare compimento alla sua opera di salvezza, la Chiesa – formata da tutti coloro che saranno per sempre di Cristo, con Cristo e in Cristo – quale sposa ormai pronta per lo sposo, irradierà la luce gloriosa del suo Signore, di cui sarà rivestita, e regnerà insieme a lui, per sempre.

¹⁶⁰ LADARIA L.F., *Antropologia Teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p.47.

¹⁶¹ AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche...*, p.203.

L'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo nel contesto del dialogo

interreligioso – Tra le tante questioni dibattute nel dialogo tra il Cristianesimo e le religioni emerge in primo piano quella relativa al valore e alla funzione delle religioni in ordine alla salvezza. Nel dibattito teologico contemporaneo vanno tenute presenti alcune verità basilari: la volontà salvifica universale di Dio, che comporta l'affermazione che esiste un unico e medesimo disegno di salvezza, per tutti gli uomini; la funzione mediatrice unica, universale e necessaria di Gesù Cristo, essendo egli la causa costitutiva della salvezza quale redentore e salvatore dell'umanità; l'azione universale dello Spirito Santo il quale opera sempre in comunione con Gesù Cristo e in vista di lui; il compito e la necessità della Chiesa quale "sacramento universale di salvezza", unita a Gesù Cristo e subordinata a lui; la presenza, nelle altre religioni, di elementi positivi di grazia, di verità e di bene. La posizione coerente a queste verità basilari è quella che viene definita come "cristocentrismo-inclusivista"¹⁶² (di cui si parlerà anche nel Capitolo 4): considera tutte le religioni alla luce di Gesù Cristo mediatore unico, definitivo e universale di salvezza, e le vede ordinate a lui, come vie e luoghi possibili di salvezza, ma in dipendenza da lui.

Le religioni, infatti, non sono vie autonome di salvezza. Perciò, gli elementi positivi presenti nelle altre religioni non sono efficaci per la salvezza "in assoluto": lo sono solo in virtù di Gesù Cristo e per opera dello Spirito Santo. Essendo Gesù Cristo la causa costitutiva della salvezza secondo la volontà del Padre, la sua funzione salvifica universale ha un valore normativo.

Egli è la salvezza e la dona a tutti con la cooperazione dello Spirito, operando dovunque, anche all'interno delle altre religioni. Così afferma l'enciclica *Redemptoris Missio*, 5 di **Giovanni Paolo II** del **7.12.1990**: "Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica ed universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari".

Cristo esercita la propria mediazione salvifica e si rende presente ovunque nello Spirito e mediante lo Spirito. E se lo Spirito ne attua l'influsso salvifico e ne universalizza la presenza, lo Spirito è il "protagonista di tutta la missione ecclesiale" (*Redemptoris Missio*, 21). Ciò accade come conseguenza e continuazione della sua intrinseca partecipazione all'evento Gesù Cristo. Lo Spirito infatti ha operato l'incarnazione del Verbo nel grembo verginale di Maria, ha cooperato al suo ministero terreno, è intervenuto nella sua passione e nella sua risurrezione. Da tutto questo risulta che Gesù Cristo realizza la sua presenza e la sua azione in modo pieno e perfetto nella Chiesa che è la sua sposa e il suo corpo, unita a lui per mezzo dello Spirito e nello Spirito.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, p.206.

Come insegna il Concilio Vaticano II (che vedremo meglio in seguito), le religioni contengono degli elementi positivi, dei germi di verità e di grazia, destinati a portare frutto, quel frutto che è l'incorporazione al Cristo: fatto, questo, da vedere anche, e soprattutto, in prospettiva escatologica.

2.2 – Cristologia e antropologia. Alcune riflessioni

Dopo aver esposto il pensiero sul concetto di salvezza cristiana del teologo **B.Sesboüé** e di altri studiosi, ora viene fatto conoscere, su tale argomento, il pensiero del teologo **L.F.Ladaria**.

L'effettiva novità della venuta di Cristo è che lui in persona porta la salvezza, la sapienza, la giustizia, la santificazione e la redenzione (*1Cor 1, 30*). La salvezza annunciata si realizza con i fatti della sua vita e della sua morte e risurrezione, non in altro modo. Questo è il messaggio centrale del Nuovo Testamento. In Cristo vi è la pienezza della divinità e di questa pienezza tutti noi abbiamo ricevuto per essere salvi (*Col 1, 9-10; Gv 1, 16*). Fatta salva la libertà di Dio, che poteva certamente salvarci per altre vie, dobbiamo dire che di fatto non c'è altro cammino di salvezza e pienezza umana se non quello che passa per l'incarnazione del Figlio, in cui si compiono i disegni salvifici di Dio.

Sono la sua presenza nel mondo, la sua vita, la sua morte e risurrezione che portano la salvezza nel mondo e di conseguenza la novità e la perfezione dell'uomo. Alla stessa incarnazione si legano la presenza e il dono dello Spirito agli uomini, una volta che quello, abitando nella carne di Cristo, si è "abituato" a stare nell'uomo¹⁶³. Già prima, nei profeti, Dio a sua volta abituava l'uomo a portare il suo Spirito e a stare in comunione con lui. Per questo lo Spirito ci è comunicato come Spirito di Gesù. L'insistenza su questa novità di Cristo e il fatto che con Gesù viene la salvezza non significa che la salvezza nei tempi precedenti l'avvento di Cristo non dipendesse da questo evento.

Il Figlio di Dio in previsione della sua incarnazione, da sempre è stato presente insieme al genere umano. In una forma misteriosa, gli effetti della venuta di Cristo al mondo si anticipano già prima che questa si realizzi. L'unico disegno salvifico ha come centro unico l'incarnazione del Figlio, e la sua azione salvifica si realizza sempre per mezzo del suo Spirito Santo.

Alcuni dati di antropologia cristiana – L'antropologia cristiana non si spiega senza un intrinseco riferimento a Cristo. Il cristiano è una creatura nuova (*2Cor 5, 17*), e in Cristo è fatto uomo nuovo. L'"uomo nuovo"¹⁶⁴ esiste solo in Cristo, uomo nuovo per eccellenza. Solo in lui gli uomini possono essere creatura nuova. Diversi testi insistono sulla trasformazione, sul passaggio dal vecchio al nuovo, dall'uomo vecchio

¹⁶³ LADARIA L.F., *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, p.23.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p.30.

alla novità di Cristo; egli, con la sua obbedienza fino alla morte, ha cambiato il segno dell'intera umanità, in cui bisogna passare, insieme con lui e in lui, dalla morte alla vita. La novità di Cristo, quindi, è essenzialmente un superamento di una situazione di peccato e di morte, di schiavitù sotto la potenza del male nella quale l'uomo si trovava.

L'antropologia cristiana sa che l'uomo non è solo un essere fragile, ma è anche peccatore e che da solo non ha la possibilità di uscire da questa situazione. L'uomo nuovo che Cristo crea in se stesso, nel suo corpo che è la Chiesa, è l'uomo che Cristo ha salvato dalla schiavitù del peccato e ha restituito alla libertà dei figli di Dio. L'uomo è oggetto della salvezza di Cristo e il destinatario di questa salvezza e del messaggio di salvezza: tutto ciò ci dice che Dio ci ama e ci salva in Cristo. In questo senso, per questa via, l'uomo si converte, è oggetto della rivelazione divina in quanto destinatario della stessa e soprattutto in quanto oggetto dell'amore di Dio. La prova che Dio ci ama è che, pur essendo noi ancora peccatori, ci ha inviato suo Figlio perché fossimo riconciliati con lui (2Cor 5, 19).

2.3 – Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo

La salvezza: l'incontro fra Dio e l'uomo – Solo nell'incontro con Cristo possiamo vedere con chiarezza che cosa significhi la salvezza che ci porta. Senza la conversione, non c'è un incontro con Cristo. Per l'accoglienza del Regno, oggetto della speranza d'Israele, per l'accoglienza di quella che si definisce subito come buona notizia, è necessaria la conversione. E' necessaria la conversione perché la buona notizia appaia chiaramente come tale. Si deve mutare mentalità per poter ricevere ciò che ci salva. La salvezza che Dio ci offre va molto al di là delle nostre aspettative, poiché non si tratta di quella che noi vogliamo ottenere, "ma di quella che Dio ci vuole dare"¹⁶⁵.

E' quindi Dio stesso che si pone al centro quando parliamo dell'offerta di salvezza cristiana che si fa presente in Cristo. Dio deve essere accolto e accettato con la stessa gratuità con cui si dà a noi. Deve essere accolta la sua salvezza. Si tratta di accogliere e, ancor più che Dio ci accolga, di lasciarci riconciliare con lui, di lasciarci consolare da Dio per poter anche noi consolare coloro che si trovano in ogni tribolazione. La salvezza dell'uomo non riguarda solo ciascuno di noi, ma è la realizzazione di un disegno che Dio vuole compiere in Gesù Cristo Figlio suo, un progetto che è iniziato con la creazione e che non terminerà fino alla *parusia*.

La ricapitolazione di tutto in Cristo è il fine e l'obiettivo di tutto l'operato divino. Cristo deve distruggere tutti i principati, dominazioni e potestà e deve regnare fino a che non abbia posto sotto i suoi piedi tutti i suoi nemici, affinché egli possa consegnare poi il Regno al Padre e sottomettersi a lui, perché Dio sia tutto in tutti. L'uomo, anche senza peccato, di fronte a Dio sarebbe sempre un essere indigente e debole e quindi bisognoso di salvezza. Ma la tragedia del peccato, che travolge

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.58.

l'umanità fin dall'inizio dei tempi, accentua ulteriormente la necessità di conversione "per l'accoglienza della buona notizia"¹⁶⁶.

La salvezza cristiana ha una componente di redenzione e di liberazione (come si è visto nei paragrafi 1.6 e 1.7). Per cui è necessario accettare e accogliere la salvezza che viene da Dio. La vicinanza di Dio e in particolare di Cristo, nel quale Dio si manifesta in maniera definitiva, ci rende più coscienti della nostra indegnità e, di conseguenza, della nostra necessità di essere salvati. La salvezza, dono totale di Dio, richiede l'accettazione e la cooperazione dell'uomo. La buona notizia è solo per chi vi si lascia configurare, per chi crede, cioè per chi accetta in libertà la salvezza che Dio ci offre in Cristo. L'annuncio della buona notizia, l'invito ad accoglierla nella fede, ha come oggetto e come risultato la salvezza dell'uomo. La salvezza germoglia in ultima analisi dall'amore di Dio che dà al mondo il suo unico Figlio perché chi crede in lui abbia la vita eterna e l'invia non per condannare il mondo, ma perché si salvi per mezzo di lui (*Gv 3, 16-17*).

Il Nuovo Testamento, come pure l'Antico, non si può intendere prescindendo dall'offerta della salvezza che Dio fa all'uomo in un disegno unitario di amore che inizia con la creazione e trova in Cristo il suo punto culminante. La nostra salvezza ha luogo nell'ambito di un progetto in cui si è compromesso Dio stesso: Cristo deve regnare finché non ponga tutti i nemici sotto i suoi piedi e quando ciò avverrà, si sottometterà a Dio perché Dio sia tutto in tutti (*1Cor 15, 23-28*), come già accennato. Questo progetto di Dio è ancora in fase di realizzazione.

L'opera di Cristo non è ancora pienamente compiuta, e la salvezza di ciascuno non può aver luogo se non nell'ambito di questo disegno che abbraccia l'umanità intera (*1Tm 2, 3-4*). Per operare questa salvezza Dio ha inviato al mondo suo Figlio. La salvezza degli uomini è pertanto la realizzazione del disegno del Padre e la vittoria di Cristo sui nemici. Si deve, però, certamente ribadire che Dio non è indifferente di fronte alla doppia possibilità della nostra salvezza o condanna; secondo il nostro modo umano di ragionare, "il nostro possibile rifiuto al suo invito significa che il suo disegno di salvezza non si realizza in pienezza"¹⁶⁷.

Non c'è che una predestinazione, quella della salvezza in Cristo, e l'escatologia, da questo punto di vista, è l'affermazione della grazia di Cristo vincitrice e perfezionatrice del mondo; naturalmente nessun uomo può sapere con certezza in questa vita se parteciperà a questa vittoria di Cristo o se ne sarà escluso. La realizzazione dell'opera di Cristo e la salvezza dell'uomo sono in intima connessione.

La salvezza in Cristo – Questa offerta di salvezza non è legata primariamente a un messaggio ma in maniera più radicale è legata alla persona stessa di Gesù. L'offerta di salvezza del Cristianesimo non può essere altro che quella di Cristo, che è venuto perché tutti gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (*Gv 10, 10*) e ha dato

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.60.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.62.

la sua vita in riscatto per tutti gli uomini (*Mt 20, 28*). Già il nome di Gesù (che in ebraico significa *Dio salva*) ci indica che la sua missione salvifica è essenziale per comprendere la sua venuta in questo mondo. E' la salvezza di Dio che in Gesù si fa presente, fin dal primo momento della sua esistenza terrena.

Gesù appare come l'inviato di Dio per liberare gli uomini dal peccato. La salvezza appare già essenzialmente legata fin dal primo istante alla sua persona. In effetti, in Cristo ci viene offerta una nuova possibilità di pienezza e di vita nuova che, incominciando in questa vita, troverà nei cieli nuovi e nella terra nuova, già annunciati dai profeti e iniziati nella risurrezione di Cristo, la pienezza definitiva. Il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù il titolo di "salvatore": un titolo che finì, nelle lettere pastorali e nella *Seconda lettera di Pietro*, per essere attribuito con frequenza a Cristo e anche a Dio¹⁶⁸. Questo ci indica che la salvezza che Gesù ci porta non viene solo per sua iniziativa ma che in ultima analisi viene da Dio. Ma questa salvezza che viene dall'unico Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvi, e che inoltre è chiamato "salvatore di tutti" (*1Tm 4, 10*), non si realizza senza l'opera dell'unico mediatore, l'uomo Gesù Cristo (*1Tm 2, 3-6*). Non c'è salvezza di Dio se non quella che ha luogo in Cristo.

La "perfezione" di Cristo, causa della nostra salvezza – Nella *Lettera agli Ebrei* (*Eb 5, 7-9*) si parla della richiesta di Gesù di essere salvato dalla morte e del fatto che, malgrado la sua condizione divina, sperimentò l'obbedienza e giunse così alla perfezione. Gesù, il Figlio di Dio, nella perfezione che con l'obbedienza ottiene nella sua umanità, "è causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono"¹⁶⁹. E' bene riflettere un po' sulla relazione fra la perfezione di Gesù e la nostra salvezza. Gesù ha partecipato alla nostra debolezza e all'impotenza umana, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato (*Eb 4, 15*): una partecipazione che ci apre al profondo mistero di colui che si sa sempre in comunione perfetta con il Padre e nella partecipazione del suo potere (*Gv 5, 19*).

Nella sua sofferenza, Gesù imparò l'obbedienza, perciò è giunto alla perfezione e ha potuto convertirsi in causa di salvezza per tutti coloro che credono in lui. Fra la perfezione di Gesù e la nostra salvezza c'è una relazione molto intima. La perfezione è, insieme, la perfezione dell'uomo e quella del mediatore, le due sono intrecciate. Per l'azione del Padre e per la propria obbedienza, Cristo, in quanto uomo, giunge alla perfezione dell'unione con Dio e alla perfezione dell'unione con gli uomini "nella solidarietà più completa"¹⁷⁰.

Nella *Lettera agli Ebrei* è mostrata la relazione tra la salvezza degli uomini e la pienezza dell'umanità di Cristo. In altri testi viene messa in risalto la risurrezione e la glorificazione di Cristo, come in *Gv 17, 5* e *Gv 17, 24*. Gesù è il Figlio di Dio fin dal primo momento della sua incarnazione (*Lc 1, 35*), anzi, esisteva come Figlio e come Dio presso il Padre prima della sua venuta in questo mondo per salvarci (*Gv 1, 1-2*;

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p.64.

¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.65.

¹⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p.66.

Gal 4, 4). In quanto uomo, provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato, Gesù è giunto alla perfezione ed è stato salvato dalla morte. Gesù di conseguenza è stato salvato e liberato dal Padre; la sua filiazione divina, posseduta prima dei tempi, si è perfezionata in quanto uomo. Solo così può salvare coloro che gli obbediscono.

Con la risurrezione Gesù è costituito Figlio di Dio in potenza (*Rm 1, 3-4*), Signore di tutto (*Fil 2, 11*) e, salito al cielo, siede alla destra del Padre (*Mc 16, 19*). La stessa risurrezione nel Nuovo Testamento è interpretata in termini di “generazione”¹⁷¹, cioè in pienezza di filiazione divina (*At 13, 33*). La salvezza degli uomini è in relazione con la pienezza dell’umanità di Cristo nella risurrezione. Lui che morendo ha vinto la morte, ci dà la possibilità di essere configurati secondo il suo corpo glorioso, perché portiamo l’immagine dell’Adamo celeste, Gesù risuscitato, dopo aver portato l’immagine dell’Adamo terrestre (*1Cor 15, 45-49*). Dio ci ha predestinati a riprodurre l’immagine di suo Figlio perché possa essere il primogenito fra molti fratelli (*Rm 8, 29*). La salvezza dell’uomo non si può separare dalla pienezza di Cristo, può essere solo partecipazione a quest’ultima (*Gv 1, 16*).

I misteri della vita di Cristo ci mostrano una crescita e uno sviluppo di Gesù nella sua relazione con il Padre. Questo progresso nella filiazione per opera dello Spirito lo dispone, da una parte, alla realizzazione della missione che gli è stata affidata, dall’altra, Gesù deve però essere abilitato a comunicare agli uomini la perfezione che possiede. Progressione pertanto che non ha altro obiettivo che la perfezione degli uomini, la quale, presupposta l’incarnazione, non può considerarsi indifferente per Gesù stesso.

E qui s’intreccia il secondo momento della vita di Gesù, che ha particolare importanza per il nostro obiettivo: la sua risurrezione. Questa appare come il momento della “salvezza” di Gesù¹⁷². La salvezza significa per Gesù acquisire, nella sua umanità, in tutto il corso della sua vita mortale e specialmente nella sua risurrezione, quello che in senso vero darà agli uomini. Cristo, nella sua obbedienza al Padre fino alla morte, ha impresso nella sua umanità le disposizioni filiali che gli corrispondono e gli sono proprie come Figlio di Dio. Ne consegue che nella sua risurrezione riceverà anche nella sua umanità, in concreto nella sua carne, le proprietà divine dell’incorruttibilità e dell’immortalità.

Così potrà farne partecipi anche i suoi fratelli. Cristo può essere il salvatore perché nella sua umanità ha sperimentato e ha ricevuto la salvezza da Dio; in una parola, è stato salvato. In virtù della sua infinita bontà e in compimento dei disegni del Padre, il Figlio di Dio, che non ha conosciuto e non può conoscere il peccato, si è posto nella situazione dalla quale deve essere liberato e salvato dalla morte con la gloria della risurrezione.

Ilario di Poitiers¹⁷³, Padre della Chiesa, ha parlato della salvezza di Gesù, insistendo sulla necessità di Gesù di essere salvato e sulla sua solidarietà con noi

¹⁷¹ Cfr. *ibid.*, p.67.

¹⁷² Cfr. *ibid.*, p.68.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*, p.69.

nella debolezza che ha condiviso con tutti gli uomini. Per questo invoca il nome di Dio Padre, perché lo salvi in quella umanità che ha assunto per noi. Gesù realizzò anzitutto in se stesso il mistero della nostra salvezza, poiché con la sua risurrezione annullò il decreto di condanna che ci minacciava (*Col 2, 14-15*). La salvezza di Cristo e la nostra sono una e la medesima.

Nella glorificazione della sua umanità si compie la salvezza in lui e in noi. La salvezza che chiede e che si realizza in lui è la glorificazione e divinizzazione dell'umanità. "La spiritualizzazione della carne nella risurrezione è considerata come la trasformazione nella sostanza della salvezza eterna"¹⁷⁴. La divinità è la sostanza della salvezza di cui l'umanità, senza cessare di essere tale, può partecipare. "E' la salvezza che Gesù chiede per se stesso in quanto uomo, la supplica della carne, che nella risurrezione e glorificazione del Signore si deve convertire per il Padre in quello che dall'eternità è stato il Verbo"¹⁷⁵. In questa gloria sarà contemplato in eterno dai giusti.

In altre occasioni, con l'insistenza sulla relazione intima che esiste tra l'umanità di Gesù e la Chiesa, i Padri dell'Oriente e Occidente hanno posto in rilievo che la santificazione e la glorificazione che Gesù riceve dal Padre nella sua umanità è destinata agli uomini. La salvezza che Gesù sperimenta e riceve nella sua umanità è quella che gli compete come capo del corpo e quella che in ultima istanza è destinata agli uomini suoi fratelli.

E' evidente che, nel caso di Gesù, la "salvezza" esclude la liberazione dal peccato, che non ha potuto commettere, ma che egli, però, si è caricato sulle sue spalle. L'umanità di Gesù è in ogni momento modello e misura della nostra, perché egli ha compiuto sempre la volontà del Padre; lo è specialmente nella morte e risurrezione, poiché nel mistero pasquale sta il centro del disegno divino. Lo è quando Gesù, perfezionato per l'obbedienza al Padre, è causa di salvezza per tutti coloro che gli obbediscono. Per l'uomo non vi è salvezza che nella partecipazione a questa salvezza di Cristo.

Il Figlio di Dio, unito a ogni uomo – Nella discesa del Figlio a noi, sta la condizione di possibilità della nostra ascesa al Padre, che si realizza in primo luogo in lui. Possiamo acquisire la perfezione solo in quanto ci rendiamo conformi e "concorporei" con il Figlio di Dio. "Con lui e in lui abbiamo accesso al Padre, e in ciò consiste l'unica salvezza definitiva dell'uomo, perché la visione del Padre è la vita del Figlio: del Figlio unico del Padre"¹⁷⁶.

La parabola evangelica della pecora smarrita (*Mt 18, 12-14*) ha dato occasione ai Padri di considerare unita tutta l'umanità peccatrice, la quale è proprio la pecora che si era smarrita in Adamo. Essa viene salvata e condotta nuovamente all'ovile sulle spalle del Buon Pastore, che è andato a cercarla quando è venuto in questo mondo.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p.70.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p.74.

Proprio in questa linea di pensiero s'inserisce la relazione fra la pienezza di Cristo e la nostra, fra quella che possiede in quanto capo del corpo e quella che egli stesso conferisce al corpo intero. La nostra salvezza è quella di Cristo, perché, in virtù della misteriosa ma reale comunione del Figlio con tutto il genere umano, quanto succede nella sua umanità ha un effetto su tutti gli uomini.

“In lui tutti moriamo e risuscitiamo”¹⁷⁷. La nostra salvezza può avvenire solo nella pienezza del suo corpo, pienezza che si deve ancora realizzare. Tutti siamo chiamati a partecipare di questa salvezza. A causa del suo immenso amore il Figlio si fece ciò che siamo noi, per darci la perfezione di ciò che è lui, cioè la perfezione della sua filiazione divina. Una perfezione che possiamo acquisire perché, anche in quanto uomo, egli ha acquisito la perfezione dell'umanità e della filiazione nel compimento totale della volontà del Padre.

Gesù, il Figlio di Dio, fattosi per noi Figlio dell'uomo, è la misura della nostra perfezione come figli di Dio. Datosi per tutti noi suoi fratelli fino alla morte, ci dà la misura della fraternità umana, conseguenza inseparabile della filiazione divina a cui Gesù ci introduce nello Spirito Santo. Perciò, nel modo che Dio conosce, ogni uomo può essere associato, in virtù del dono dello Spirito, al mistero pasquale (*Gaudium et Spes*, 22).

Ciascuno può accettare o ricusare personalmente il dono che gli si fa in Cristo. Gesù Cristo ci ha dato il suo Spirito, che fa della sua Chiesa un solo corpo e che agisce anche fuori dalle frontiere visibili di questa. Dopo la glorificazione di Cristo, questo Spirito potrà essere dato a tutti gli uomini come Spirito di Cristo e farà in noi quanto ha fatto in lui: realizzare la volontà di Dio Padre. Lo Spirito Santo è il legame fra la “salvezza” di Gesù e la nostra.

Alcune prospettive escatologiche – Gesù vive risorto, nella pienezza della gloria divina, seduto alla destra del Padre, aspettando ancora che i suoi nemici siano posti sotto i suoi piedi per potergli consegnare il Regno (*1Cor 15, 25-28*). Gesù intercede per noi davanti al Padre e in lui abbiamo il sommo sacerdote che, provato nella sofferenza, può compatire le nostre debolezze. In virtù di questa compassione, in un modo certamente misterioso per noi, Gesù continua a portare su di sé il peso del nostro dolore e della nostra debolezza.

Fino al compimento finale, per Gesù non possono essere indifferenti né il dolore dell'umanità, le cui ferite è venuto a sanare, né i peccati degli uomini, per cui intercede davanti al Padre. La gioia sarà piena quando non mancherà nessun membro al corpo di Cristo, che allora sarà il corpo di tutti. La pienezza di Cristo coinciderà con quella di tutti noi. La pienezza del corpo di Cristo è di Cristo stesso e, insieme e inseparabilmente, di ciascuno degli uomini. “Il compimento del disegno di Dio in Cristo e la nostra salvezza sono intimamente legati”¹⁷⁸.

Il Regno di Cristo saremo noi stessi, tutti gli uomini salvati. La pienezza finale di questo Regno, che Cristo consegnerà al Padre alla fine dei tempi, significherà

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p.76.

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p.80.

anche che gli uomini regneranno insieme con il Signore. Non si può affrontare teologicamente il tema della salvezza senza considerare la mediazione unica e universale di Gesù. Una volta avvenuta l'incarnazione, frutto esclusivamente della liberalità e dell'amore divini, l'esaltazione di Cristo nella sua umanità si rende "necessaria, perché questa umanità permane per sempre unita alla persona del Verbo, esiste nella sua persona"¹⁷⁹, e così entra definitivamente nella vita di Dio. Se l'umanità glorificata di Cristo doveva scomparire, se questa umanità "salvata" non esiste per sempre, scompare anche la ragion d'essere della nostra speranza. La nostra umanità perdurerà nell'inserzione nel corpo di Cristo risorto. Finché Gesù non ha la gloria perfetta del Padre, non lo rivela in pienezza e finché gli uomini glorificati non saranno in condizione di accoglierla totalmente, questa rivelazione non potrà realizzarsi in tutta la sua profondità.

La rivelazione del Padre non avviene solamente mediante l'umanità gloriosa di Gesù, ma anche in essa, in quanto siamo inseriti nel suo corpo risuscitato. La nostra risurrezione avrà luogo nel corpo di Cristo, in lui possiamo avere accesso al Padre. "L'umanità di Cristo non solo perdura nella vita eterna, ma è il luogo del nostro incontro con Dio"¹⁸⁰. La mediazione di Gesù non è quella di chi s'interpone fra Dio e noi. In lui e per mezzo di lui, al contrario, avviene la nostra unione immediatamente con il Padre. Non c'è altra via per conseguirla, nessuno va al Padre se non per mezzo di lui (*Gv 14, 6*), e questa via non diviene superflua perché si è giunti alla meta. In lui siamo in comunione con Dio. La salvezza non può consistere nell'allontanamento da Cristo per arrivare a Dio, bensì nella partecipazione, ogni volta più intensa, alla sua vita.

Il corpo risuscitato di Cristo è l'ambito della nostra vita eterna, che è la partecipazione alla salvezza che lui, Dio e uomo, ha ottenuto nella sua umanità per tutti noi. Cristo ha assunto come propria la natura umana e ormai non vive senza di essa la comunione con le altre Persone della Trinità. Noi uomini siamo incorporati in questo interscambio in virtù dell'incarnazione, della morte e della risurrezione del Figlio di Dio. La pienezza del dono dello Spirito del risuscitato ci perfezionerà nella nostra filiazione divina. Cristo pertanto è la nostra salvezza.

CONCLUSIONE – L'offerta di salvezza si fonda quindi in Cristo. Non solo perché Cristo è l'unico salvatore, che con la sua morte e la sua risurrezione ha liberato gli uomini dal peccato e ha comunicato loro la vita eterna, ma perché la "salvezza" che comunica a loro è la sua stessa: quella che lui nella sua umanità riceve dal Padre, che è anche "salvatore" degli uomini secondo il Nuovo Testamento; quella che lui vuole condividere con tutti noi e, inoltre, quella che non vuole avere senza di noi perché non vuole, come capo, "essere senza il corpo"¹⁸¹.

Questa offerta di salvezza è per tutti gli uomini, senza eccezione; l'annuncio di Cristo è rivolto a tutti. L'annuncio di Cristo e della sua opera salvifica, però, non ha

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p.81.

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p.82.

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, p.83.

raggiunto di fatto tutti gli uomini ai quali è destinato. Ciò non significa che la salvezza di Gesù non li possa raggiungere (*Gaudium et Spes*, 22). Nelle diverse culture del mondo e nelle stesse religioni si trovano semi del Verbo e raggi della verità che è Cristo. Questo riconoscimento è un aspetto molto importante della proclamazione dell'unità e universalità della salvezza in Cristo. Questa universalità include, più che escludere, perché la mediazione unica di Gesù non si può separare dalla volontà di salvezza universale di Dio (*1Tm 2, 3-5*). Cristo, unito a ogni uomo e a tutta l'umanità, vuole renderci tutti partecipi della vita e della pienezza che non ha voluto avere senza di noi, la vita che ha ricevuto dal Padre. Se tutti siamo chiamati a questa meta, non possiamo pensare che ci siano delle vie diverse per arrivare ad essa. Non si tratta del fatto che Gesù ci dia una salvezza qualsiasi. La persona del Salvatore, il Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato per noi, determina essenzialmente la stessa salvezza.

2.4 – L'incarnazione di Dio e la teologia cristiana delle religioni

In nessun altro modo ci è stato rivelato in tutta la sua profondità chi è Dio, se non nella dimostrazione del suo amore che ci è stato dato con l'invio di suo Figlio al mondo. Nell'incarnazione del Figlio si rivela il mistero dell'amore di Dio per gli uomini in maniera del tutto "inattesa"¹⁸². La rivelazione di Dio Padre è possibile perché in Cristo – immagine di Dio invisibile, in cui vediamo il Padre stesso – ci ha amato fino alla fine. L'amore di Cristo è la dimostrazione dell'amore del Padre. Cristo è realmente Dio con noi nella partecipazione a tutta la nostra vita, provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato (*Eb 4, 15*).

Con la sua presenza, inviato "come uomo agli uomini"¹⁸³, il Figlio ci ha rivelato Dio e ci ha portato la sua salvezza. Però la presenza di Cristo nel mondo non è terminata con la sua vita mortale, anzi, dopo la sua risurrezione e ascensione al cielo, si è fatta più universale, anche se evidentemente più misteriosa: "Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (*Mt 28, 20*). La Chiesa, corpo di Cristo, è il luogo per eccellenza di questa presenza di Cristo e del suo Spirito, ma non ne è il luogo esclusivo. Quando si affronta il problema della teologia delle religioni non si può dimenticare questo presupposto fondamentale dell'azione universale di Cristo e dello Spirito.

Sono passati i tempi di una comprensione ristretta della necessità dell'appartenenza alla Chiesa per la salvezza. La possibilità della salvezza fuori dalla Chiesa è un dato acquisito, non solo nella teologia cattolica, ma anche nel Magistero. Se la possibilità di salvezza per tutti gli uomini non costituisce un problema nella discussione teologica del momento, non è chiuso il dibattito, nonostante qualificati interventi magisteriali, sull'universalità della mediazione di Cristo in questa salvezza.

¹⁸² Cfr. *ibid.*, p.87.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, p.88.

L'incarnazione, evento unico e irripetibile – La venuta del Figlio di Dio in questo mondo è in se stessa un evento salvifico che ha effetti positivi per tutti. Con l'incarnazione del Verbo giunge tutta la novità, nonostante l'annuncio profetico avesse già anticipato tutto. Si tratta di un evento unico e irripetibile. Il Nuovo Testamento insiste sul fatto che l'azione redentrice di Cristo ha avuto luogo una sola volta, e una volta per sempre (*Eb 7, 27; 1Pt 3, 18*). L'unicità del sacrificio di Cristo si deve vedere in intima relazione con l'unicità dell'incarnazione. Il Figlio è venuto nel mondo una sola volta per liberarci dal peccato. La sua venuta gloriosa alla fine dei tempi non sarà una ripetizione di questo evento: sarà la manifestazione piena del dominio su ogni cosa e della vittoria sul peccato, che già ha conseguito nella sua morte e risurrezione.

Una sola volta il Figlio si è incarnato e una sola volta si è dato in riscatto per tutti versando il suo sangue in croce. Non vi è altro mediatore né altro sacrificio. L'unicità della mediazione di Cristo nella salvezza, convinzione ripetutamente attestata nel Nuovo Testamento (*At 4, 12*), ha indotto già gli stessi autori neotestamentari a parlare della mediazione dell'unico Signore Gesù Cristo nella creazione (*1Cor 8, 6*). Si stabilisce così con chiarezza, anche se in maniera implicita, un nesso profondo fra la salvezza che Cristo porta al mondo e la totalità della creazione.

Cristo deve essere predicato a tutti, perché tutti gli uomini sono destinatari della sua salvezza e di conseguenza lo sono anche del suo messaggio. Cristo pertanto ha una rilevanza universale. Uno e medesimo è il Dio creatore e il Padre di Gesù, che si è fatto presente agli uomini fin da principio mediante suo Figlio. L'incarnazione del Figlio ci ha rivelato chi è Dio in quanto lui stesso è entrato nella storia umana, e dalla morte e risurrezione di Gesù questa storia ha ricevuto il suo senso e la sua direzione definitiva, quella di camminare verso la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose, “quelle del cielo come quelle della terra (*Ef 1, 10*)”¹⁸⁴.

“Il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo” – “Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo” (*Gaudium et Spes, 22*). L'elevazione della natura umana ha pertanto luogo non solo in Cristo, che l'ha assunta nella sua stessa persona (unione secondo “l'ipostasi”¹⁸⁵), ma anche in tutti noi. Cristo, incarnandosi, si è unito a tutta la natura umana. Questa unione costituisce il presupposto della nostra partecipazione alla vita di Cristo glorioso, elevati con lui e in lui alla vita divina.

Il fatto che il Figlio di Dio si sia fatto uomo e abbia condiviso la nostra condizione ci tocca tutti. La salvezza dell'uomo non può essere altra che la partecipazione alla vita di Cristo. Ha il suo unico fondamento nell'unico ordine salvifico esistente, nella comunicazione della vita divina che ci dona Gesù morto e risuscitato a partire dalla sua umanità glorificata, la stessa che ha ricevuto da Maria per l'azione dello Spirito Santo.

¹⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p.91.

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p.92.

La rilevanza universale dell'incarnazione e la teologia delle religioni – E' già da molto tempo che la teologia si è occupata della salvezza dei non cristiani, e la domanda fondamentale è stata quella di come la salvezza di Cristo, l'unica esistente, possa arrivare a quelli che non lo conoscono né si sono uniti a lui con il battesimo. Però, insieme all'unicità della mediazione di Cristo, si deve affermare anche la portata universale della stessa, in quanto legata indissolubilmente alla volontà salvifica universale di Dio. Nella discussione attuale sulla questione che riguarda i salvatori delle altre religioni e la mediazione esclusiva di Cristo, s'intrecciano due problemi: quello del significato universale di Cristo e quello del valore che si deve attribuire alle religioni nella salvezza dei loro fedeli e all'insieme del piano di Dio. Diversi documenti magisteriali della Chiesa cattolica hanno cercato di armonizzare questi due estremi (*Nostra Aetate, Lumen Gentium, Ad Gentes, Redemptoris Missio e Dominus Iesus*)¹⁸⁶.

L'universalità della mediazione di Cristo non costituisce un ostacolo per l'unione degli uomini con Dio, anzi è la via che conduce a tale unione (*Gv 14, 6*). Il fatto inaudito e unico che Dio assuma carne umana è un'esaltazione della dignità dell'uomo che non può avere paragone. Questa è una verità cristiana essenziale. Non si può ignorare la mediazione universale di Cristo se si parte dal presupposto del significato che il Nuovo Testamento e la tradizione della Chiesa hanno attribuito all'incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo per la salvezza di tutti e in questa incarnazione "Dio si è dato a conoscere nel modo più pieno"¹⁸⁷.

E' proprio questa universalità del mistero di Cristo quella che lascia spazio alla sua presenza oltre le frontiere visibili della Chiesa. L'unicità della mediazione di Cristo riceve il suo senso se si considera non solo in quanto *esclude* altre mediazioni dello stesso rango, ma anche in quanto *include* mediazioni subordinate e partecipate che da essa ricevono il loro valore e la loro forza. Gli sforzi, inclusi quelli religiosi, con i quali l'uomo ha cercato Dio in molti modi, possono essere considerati come una preparazione al *Vangelo* (*Ad Gentes, 3*). E' preparazione evangelica quanto nelle religioni c'è di buono e di vero (*Lumen Gentium, 16*). Nelle religioni ci sono elementi santi e veri e i loro documenti non poche volte riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini (*Nostra Aetate, 2*).

Non è quindi estraneo alla mentalità del Concilio Vaticano II scoprire una presenza di Cristo nelle religioni, quantunque ci si ricordi pure che quanto queste insegnano non sempre è in armonia con quanto la Chiesa professa (*Nostra Aetate, 2*), che le ricchezze dei diversi popoli devono essere esaminate alla luce del *Vangelo* (*Ad Gentes, 11*), e che ci sono in loro elementi che devono essere sanati, elevati e perfezionati (*Ad Gentes, 9*)¹⁸⁸.

La teologia cristiana delle religioni parte dal significato universale di Cristo e della sua incarnazione. Parlare di elementi di bontà e grazia, di raggi di verità, di semi del Verbo, significa parlare di Cristo, in cui si è manifestata la grazia di Dio

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p.96.

¹⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p.97.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p.98.

(*Tt 2, 11*), che è la luce vera che illumina ogni uomo (*Gv 1, 9*), che è la verità (*Gv 14, 6*), che è l'unica Parola in cui Dio si è dato a conoscere eternamente agli uomini. L'impegno di Dio con l'umanità nell'incarnazione è tale che il Figlio, dal momento dell'incarnazione e poi della sua risurrezione e ascensione al cielo, esiste solo con l'umanità che ha assunto e che ha unito a sé ipostaticamente. **San Leone Magno**¹⁸⁹ afferma che Cristo ha operato secondo le sue due nature ma nell'unità profonda della persona, di modo che, dopo l'incarnazione, le azioni divine non si realizzano senza l'umanità né le umane senza la divinità. Cristo ha assunto la natura umana irrevocabilmente e questa è la speranza di salvezza per tutta l'umanità. La teologia cristiana delle religioni deve riconoscere la presenza misteriosa di Cristo, Figlio di Dio incarnato, in tutti gli elementi di verità, di grazia e di aiuto per la salvezza che si possano trovare in esse.

L'incarnazione e il dono dello Spirito – Il significato universale di Cristo e la sua mediazione unica sono necessariamente in relazione con l'operare dello Spirito, che non conosce frontiere. Infatti, sebbene lo Spirito si manifesti in modo particolare nella Chiesa e nei suoi membri, la sua presenza e gli effetti nella stessa sono universali, senza limiti di spazio e di tempo. Se lo Spirito esercita un'azione particolare nel corpo di Cristo che è la Chiesa, non si può separare da questa l'azione universale che compie spargendo nel mondo i semi del Verbo, seminando e sviluppando i suoi diversi doni in tutti i popoli.

Il legame profondo fra la vita di Cristo e lo Spirito è stato posto in rilievo già in passato. Lo Spirito è presente dal momento dell'incarnazione di Gesù (*Lc 1, 35*). Nel quarto *Vangelo* ci viene trasmessa la testimonianza di Giovanni Battista, il quale dice che ha visto lo Spirito discendere su Gesù e rimanere su di lui (*Gv 1, 32-34*). L'effusione dello Spirito da parte del Signore risorto, glorificato alla destra del Padre, mostra che sono giunti i tempi messianici profetizzati in passato (*At 2, 16 ss*)¹⁹⁰.

Nell'antica tradizione della Chiesa la presenza dello Spirito in Gesù durante la sua vita mortale e la sua effusione dopo la risurrezione sono viste in intima relazione. Il mistero del Verbo incarnato è il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione sull'umanità. È il luogo della sua presenza perché in Cristo riposa e permane lo Spirito, perché nella sua umanità si abitua a stare tra gli uomini. È il principio della sua effusione una volta glorificato (*Gv 7, 39*), perché lo Spirito ora penetra pienamente nella sua umanità, non più sottomessa alla morte; così per mezzo dello stesso Spirito possiamo essere resi partecipi della vita divina che ora Cristo possiede in pienezza.

Lo Spirito ci è comunicato come dono di Cristo risorto. "Perciò è chiamato lo Spirito di Cristo, di Gesù, di Gesù Cristo ..." ¹⁹¹. L'azione dello Spirito non si colloca fuori o come alternativa a quella di Cristo. Non c'è che un piano di salvezza, che ha la sua origine nell'iniziativa del Padre, e che ha il suo centro nei misteri della vita,

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p.101.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p.103.

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, p.104.

morte e risurrezione di Cristo, i cui effetti giungono a tutti i confini della terra grazie all'azione dello Spirito, dono insieme del Padre e di Gesù Cristo risorto.

La configurazione con Cristo glorificato, pienezza per tutti gli uomini – In effetti, il Nuovo Testamento ci presenta la salvezza come la partecipazione alla vita dell'umanità glorificata di Gesù (Gv 14, 1-3; Col 3, 1-4; ecc.)¹⁹². Nella tradizione della Chiesa si è posto frequentemente in rilievo che quanto il Nuovo Testamento dice sulla glorificazione di Cristo e la sua esaltazione, si riferisce alla sua natura umana, poiché in quella divina non può crescere né perfezionarsi. A partire da questa distinzione, la perfezione della condizione umana di Gesù è anche la nostra, in virtù dell'inclusione di tutti in lui. Il contenuto della nostra salvezza si lega quindi essenzialmente alla pienezza della vita divina che Gesù riceve nella sua umanità.

Tutti siamo chiamati a inserirci nel suo corpo che è la Chiesa, che non avrà il suo pieno compimento finché tutto il genere umano e l'universo intero non saranno completamente rinnovati. La fede cristiana parte dal presupposto dell'unità di tutta l'umanità, per la sua origine in Adamo e soprattutto per il suo destino in Cristo. Non è pensabile che la salvezza che il Nuovo Testamento ci presenta, sia solamente per i cristiani e non per quelli che non conoscono Cristo.

CONCLUSIONE – Secondo la teologia cristiana, l'incarnazione del Figlio di Dio e la sua morte e risurrezione sono la massima presenza divina, e pertanto salvifica, nel mondo. Ma, per vie che Dio conosce, questa presenza può essere viva e operante nelle religioni in virtù dello Spirito di Gesù Cristo. “La Chiesa è chiamata a scoprire, nel dialogo interreligioso, i semi del Verbo e i raggi di verità che si trovano nelle tradizioni religiose dell'umanità, e a scoprire in loro i segni della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito”¹⁹³. Il mistero di Cristo, che solo nella Chiesa può essere vissuto in pienezza, si fa presente in tutti i confini della terra. La Chiesa, in quanto corpo di Cristo, è il luogo privilegiato della presenza dello Spirito, in cui si gode della pienezza dei mezzi di salvezza, ma lo stesso Spirito offre a tutti gli uomini la possibilità di essere associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale (*Gaudium et Spes*, 22). Il mistero di Dio fatto uomo per salvarci, culmine e pienezza della rivelazione, sta al centro del messaggio cristiano. Gesù è l'unico redentore di tutti, e anche se, unito a tutti gli uomini, ha molti compagni, non li ha nell'unicità della sua azione redentrice. Lui è l'unico che, patendo per tutti, dà a tutti, all'universalità del genere umano, la vita e la salvezza. Il Figlio unigenito del Padre, fattosi uomo per noi, è l'unico salvatore. Da lui provengono all'umanità tutti i beni della salvezza, e solo da lui ci possono venire. Solo in lui gli uomini conseguono l'unione con Dio, “nessuno va al Padre se non è per mezzo di Gesù (Gv 14, 5-6)”¹⁹⁴.

¹⁹² Cfr. *ibid.*, p.105.

¹⁹³ Cfr. *ibid.*, p.106.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, p.107.

2.5 – Il Cristianesimo e l’universalità della salvezza

Alcune indicazioni del Concilio Vaticano II – Cristo non è indifferente per nessun uomo e la Chiesa, nello stesso Cristo, è come un sacramento, cioè segno e strumento dell’unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano (*Lumen Gentium, 1; Gaudium et Spes, 42*). Questi due elementi sono intimamente legati tra loro, s’implicano e si condizionano a vicenda. Dio ha voluto costituire un popolo (*Lumen Gentium, 9*), convocare i credenti nella Chiesa (*Lumen Gentium, 2*); riunirli nell’unità, in una unità dalla quale nessun essere umano può considerarsi escluso; “tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti” (*Lumen Gentium, 3*)¹⁹⁵.

Inoltre la *Lumen Gentium, 16* afferma l’ordinamento al popolo di Dio di coloro che non hanno ancora ricevuto la luce del *Vangelo*: “Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita”.

Universalità della salvezza e mediazione unica di Cristo – L’azione salvifica di Cristo non conosce limiti, nessuno ne è escluso. La difficoltà di determinare come gli effetti di questa salvezza giungano a tutti non deve essere di ostacolo all’affermazione fondamentale di principio. Si pone la questione del contenuto e del significato della mediazione di Cristo; se essa sia essenzialmente costitutiva per la salvezza, e come si relazioni la persona di Gesù, via, verità e vita, con Dio verso il quale in ultima istanza siamo diretti.

“La pretesa cristiana che in Cristo si trovi l’unica via per giungere a Dio e alla salvezza non è evidente”¹⁹⁶. Ad essa si oppone il senso comune pagano, che afferma al contrario che non si può arrivare mediante una sola via a un mistero così grande. Non sarebbe più prudente parlare di cammini complementari, di diverse vie di salvezza che confluirebbero in questo grande mistero? La volontà salvifica universale di Dio è intimamente legata al mistero di Cristo, di modo che al di fuori della rivelazione che ha luogo in Cristo non abbiamo accesso a questo mistero. Dio vuole la salvezza di tutti perché ci ha inviato suo Figlio che è morto e risuscitato per noi. Solo in Cristo e per mezzo di Cristo abbiamo accesso alla conoscenza del Dio amore, al Dio uno e trino, a questo Dio che è meta e destino di tutti. Il Dio che vuole che tutti gli uomini si salvino è il Dio Padre di amore che ha inviato al mondo suo Figlio, perché mediante l’azione dello Spirito tutti possano essere figli suoi. In Gesù e nello Spirito Dio ci fa partecipi della sua vita, una vita che è proprio l’eterno scambio d’amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. In Cristo e solo in lui, unico mediatore fra Dio e gli uomini, abbiamo accesso a questa “comunione intratrinitaria”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p.110.

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p.119.

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p.120.

Negli anni trascorsi si sono fatte delle affermazioni teologiche che sono arrivate a negare la mediazione e la rilevanza universale di Cristo nella salvezza degli uomini. Gesù verrebbe ad essere una fra le tante figure di mediatori apparse nella storia. Effettivamente secondo alcuni esponenti di questa linea di pensiero, può risultare difficile, a partire dall'esperienza del dialogo interreligioso e della conoscenza delle ricchezze spirituali delle diverse religioni, continuare ad affermare la superiorità del Cristianesimo. L'incomprensibilità di Dio non significa che non si sia rivelato, ma che si deve sostenere proprio tutto il contrario: Dio si è rivelato in tutta la storia, non solo in un frammento di essa, secondo le capacità degli uomini. Dato che queste sono differenti, la rivelazione è avvenuta in forme diverse; ha dato così origine alle diverse esperienze religiose; per spiegarle gli uomini si sono serviti dei concetti che in ogni momento e in ogni contesto hanno avuto a loro disposizione. Ognuna di queste esperienze e spiegazioni è valida perché, alla radice di tutte loro c'è la rivelazione che Dio fa di se stesso all'umanità. L'universalità della rivelazione, che porta con sé quella della salvezza, si considera in certo qual modo oltre o al di là di Cristo, come se la particolarità di Cristo fosse un ostacolo a questa universalità.

Ci si chiede allora, dal punto di vista della rivelazione e della teologia cristiana, su cosa si fondi quest'idea della salvezza offerta a tutti. "Che Dio in qualche modo si faccia conoscere da tutti gli uomini, incominciando dal fatto stesso della creazione, è chiaro dal punto di vista cristiano, ma lo è anche che questa creazione tende a Cristo, per cui appare con uguale chiarezza che c'è un evento particolare che, nella sua imprevedibile novità, dà senso ed è il compimento di ogni altra forma di manifestazione di Dio agli uomini"¹⁹⁸. D'altra parte, in una universalità al di là di Cristo, si perdono i contorni della salvezza che Dio vuole offrire agli uomini. All'impossibilità di conoscere Dio si accompagna necessariamente l'impossibilità di conoscere la salvezza che si offre; i due aspetti si condizionano a vicenda. I contenuti della salvezza nel Nuovo Testamento appaiono chiaramente relazionati con Gesù e legati a lui: essere con Cristo, conformazione con lui, filiazione divina a immagine della sua, risuscitare con lui, ecc. Non si comprende la salvezza che Cristo ci porta se non come partecipazione alla perfezione che Cristo stesso acquisisce nella sua umanità nell'essere risuscitato e glorificato da Dio Padre. Quanto Gesù acquisisce per sé come capo del corpo è destinato a tutti gli uomini. Non c'è contraddizione tra l'universalità e l'unicità. Il capo e il corpo formano un solo Cristo. Adesso non si può più pensare a Gesù indipendentemente dalla sua Chiesa e da tutta l'umanità che la stessa Chiesa abbraccia intenzionalmente.

Considerando le cose da un altro punto di vista, ci si chiede a quale meta portano le vie complementari di rivelazione e di conoscenza di Dio. Appare coerente che si giunga a pensare a contenuti differenti della salvezza secondo le diverse religioni o vie per le quali ciascuno è giunto ad essa. S'intravedono subito le difficoltà in cui s'imbatte una concezione del genere. Secondo il Concilio

¹⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p.123.

Vaticano II, Cristo non solo è “perfettamente uomo”, ma anche “l’uomo perfetto” e in lui il mistero dell’uomo trova la luce definitiva (*Gaudium et Spes*, 22)¹⁹⁹.

In Cristo Dio ci dà i suoi benefici, incominciando con quelli della creazione. Solo con Cristo e in Cristo Dio ci dà ogni cosa, perché in lui siamo stati eletti prima della creazione del mondo e in lui devono essere ricapitolate tutte le cose (*Ef 1, 3-10*). L’infinita bontà di Dio, che abbraccia tutti gli uomini, non si conosce che a partire dalla rivelazione di Cristo. In lui è apparso l’amore di Dio per gli uomini. Il Dio sempre più grande e più misterioso è il Dio uno e trino, il Padre che ha inviato nel mondo suo Figlio fatto uomo e ha inviato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio perché possiamo vivere anche noi come figli di Dio (*Gal 4, 4-6*). E’ veramente paradossale che la salvezza offerta a tutti gli uomini e la mediazione universale di Cristo si siano viste in contrapposizione e non in mutua relazione.

Forse in ciò hanno potuto influire le diverse interpretazioni dell’assioma “*extra ecclesiam nulla salus*”²⁰⁰. La mediazione di Cristo si è legata forse a un’interpretazione ristretta, non sostenibile, del principio. La salvezza al di fuori della Chiesa significherebbe una salvezza al di fuori di Cristo. Sembra evidente che questa deduzione non è corretta. La Chiesa è anzitutto salvata, non salvatrice, e solo in virtù di Cristo e dello Spirito esercita una funzione nel disegno divino, una funzione di segno e di strumento (sacramento) per l’unione di tutti gli uomini con Dio. In Cristo, e solo in lui, abbiamo la salvezza, la redenzione dai nostri peccati. Egli è la redenzione di tutti, e questa funzione salvifica corrisponde a lui in esclusiva. Nessuno a rigor di termini può aggregarsi né aggiungere qualcosa al mediatore unico, poiché, in quanto Figlio unigenito del Padre, nessuno può paragonarsi con lui.

Solo da lui, in virtù di questa condizione, può venire la salvezza agli uomini suoi fratelli. Questa unicità e universalità di Cristo, in cui si offre e si compie, una volta per tutte, la volontà universale di salvezza di Dio, non si deve interpretare in “termini *esclusivi*, ma *inclusivi*”²⁰¹. In altre parole, Cristo è l’unico mediatore in quanto la sua presenza è universale, non limitata. Gesù include tutti e non esclude nessuno. Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto (*Gv 1, 16*). L’universalità della salvezza e l’unicità della mediazione di Cristo si affermano congiuntamente, non sono due dati incompatibili, ma si illuminano e si richiamano a vicenda.

CONCLUSIONE – Un passo fondamentale di *Gaudium et Spes*, 22 ci offre una sintesi del dinamismo della salvezza universale che ha nel mistero pasquale la sua realizzazione e il suo fondamento. L’universalità dell’opera di Cristo è centrata sul fatto che lui è morto per tutti; morendo ci ha dato la vita, cioè “la vita della sua risurrezione”²⁰². Anche quelli che non lo conoscono sono chiamati all’unica vocazione divina, vale a dire alla perfetta filiazione in Cristo e per mezzo di Cristo. Cristiani e non cristiani giungono a questa meta in virtù del dono dello Spirito, che ci associa all’unico mistero pasquale di Cristo, sebbene avvenga per vie diverse che Dio conosce.

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p.125.

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p.128.

²⁰¹ Cfr. *ibid.*, p.130.

²⁰² Cfr. *ibid.*, p.134.

Alla meta ultima, che è Dio Padre, possono accedere tutti per mezzo di suo Figlio fatto uomo per noi e nello Spirito di Gesù. Quest'unica via è aperta a tutti.

2.6 – Fede e salvezza nella riflessione teologica

Terminiamo questa prima parte dedicata al concetto di “salvezza cristiana”, presentando il pensiero su tale argomento di altri autori.

Proposta teologica – *Il linguaggio della rivelazione (fenomenologia)* – Oggi si preferisce parlare di “felicità” e non di “salvezza”. Ma la salvezza in cosa consiste? Quando affermiamo che Gesù è il Salvatore, che la nostra storia è “storia della salvezza” che Dio offre all'uomo, diciamo che Gesù, prendendosi cura dell'essere umano, “rivela che Dio è *Abbà* che si interessa dell'uomo, lo restituisce ai suoi affetti più cari e, infine dischiude, nella promessa di una vita eterna, la speranza di un mondo nel quale i nostri legami d'affetto, quelli che danno un senso alla nostra vita, sono messi in salvo, definitivamente”.²⁰³

Così scrive **D.D'Alessio**: “Questa è la salvezza che Dio offre al mondo... *quel* mondo che costruiamo accogliendo, già qui su questa terra, il dono dello Spirito che, conformandoci a Cristo, ci chiama a rispondere al grido dell'uomo con l'amore”²⁰⁴. Il mondo, cui è promesso il compimento, è quello che *già* ora si edifica sulla carità, perché il Regno di Dio è realmente già qui, seppure lo riconosceremo pienamente solo nel momento della *parusia*, quando scopriremo che ogni volta che abbiamo compiuto un gesto di carità l'abbiamo fatto a Gesù, anche senza saperlo (*Mt 25: il giudizio finale*). L'immagine del “giudizio universale”, troppo spesso introdotto per alimentare la fede con la paura, vuole invece custodire quella verità: nessun gesto d'amore sarà perduto perché, anche senza essere consapevoli, l'abbiamo fatto a Gesù e nella relazione con Gesù abbiamo già dato origine a un mondo nuovo, quello che Gesù stesso identifica con il Regno dei cieli. Un mondo che è messo in salvo, per sempre, oltre l'esperienza della sofferenza e della morte. Questo compimento è il dono promesso.

Osserviamo che nei Vangeli questa esperienza di salvezza è sigillata dalla parola “fede” che Gesù rivolge a coloro che sono guariti miracolosamente tramite il suo intervento: “Va', la tua fede ti ha salvato” (*Mc 10, 52*) oppure “Figlia, la tua fede ti ha salvata...” (*Mc 5, 34*). Questa fede che Gesù “battezza” come “fede che salva”²⁰⁵, è quella che nasce dalla conversione al vangelo del Regno. E' la fede che riconosce, nell'annuncio di Gesù, che la volontà di Dio è soprattutto quella di prendersi cura della vita dell'uomo. Credere che così è Dio, come Gesù lo annuncia, scoprendosi figli è la fede che salva. Riconoscendo che *così* è Dio, la fede che salva desidera che

²⁰³ VISONÀ G. (a cura), *La salvezza*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, p.50.

²⁰⁴ D,ALESSIO D., *Gesù, Pietro e Cornelio*, in VISONÀ G. (a cura), *La salvezza*, Cittadella Editrice, ..., p.51.

²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p.52.

l'altro, fosse anche il proprio nemico, possa scoprire l'*Abbà*. E traduce questa convinzione in gesti fraterni. La grazia di Dio, non potendo essere requisita da nessuno, a tutti può e sa rivolgersi, "per vie che lui solo conosce"²⁰⁶.

Tesi teologiche (riflessione teologica) – Prima tesi teologica: la fede che salva nasce dall'incontro con Gesù. La tesi intende affermare che è ancora così – incontrando Gesù – che si riproduce oggi la fede che salva. Tale tesi ha il suo fondamento nel dogma cristologico che professa che solo Gesù è il Figlio di Dio. Credere nella risurrezione di Gesù, significa credere che egli vive in relazione al Padre; "vive" vuol dire che Gesù è ora in grado di istituire con ogni uomo una relazione salvifica, compiendo la sua missione – annunciare il Regno – in obbedienza al Padre proprio attraverso la sua morte in croce. Appena risorto, Gesù sceglie di farsi vedere. La sua presenza rende possibile il riconoscimento che quindi è sempre successivo alla presenza: il riconoscimento comporta la testimonianza. La realtà dell'incontro con Cristo non dipende però dal testimone, bensì solo dalla libertà del Signore che ora può, vuole e sa manifestarsi. Alla luce di questa tesi si può dire che, pur essendo necessaria la Chiesa in vista della salvezza in quanto Cristo è necessario alla salvezza, non si può ritenere l'incontro con la Chiesa "il modo esclusivo mediante il quale il Signore Gesù entra in relazione con l'uomo"²⁰⁷, come scrive **P. Sequeri**.

Seconda tesi teologica: la Chiesa è necessaria come testimonianza del fondamento cristologico della salvezza. Questa seconda tesi intende precisare il tema della necessità della Chiesa alla luce dell'esperienza della fede dei discepoli. Può essere espressa "in negativo" e "in positivo".

Con una formulazione "in negativo" si può dire che la comprensione della necessità della Chiesa non esclude la possibilità della fede che salva anche al di fuori della Chiesa. Illuminante a tal proposito è l'episodio dell'incontro Pietro-Cornelio: prima di questo incontro con Pietro (rappresentante e testimone della Chiesa), Cornelio aveva avuto un incontro, in una visione, con l'angelo inviato da Dio (*At 10, 3*)²⁰⁸. In questo episodio viene evidenziata la possibilità di salvezza al di fuori di un più stretto legame con il gruppo dei discepoli: Cornelio aveva avuto un dialogo con l'inviato di Dio, prima dell'arrivo di Pietro e cioè in sua assenza. L'unico Salvatore è Gesù, non il discepolo. Lui, prima della parola del discepolo testimone, intesse nell'intimo dell'uomo (Cornelio) un dialogo.

Con una formulazione "in positivo" ci si chiede ora se la necessità della Chiesa non possa essere compresa *proprio* a partire da esperienze come quella raccontata nel libro degli *Atti* tra Pietro e Cornelio.

La necessità della Chiesa potrebbe essere compresa come la necessità della testimonianza esplicita della possibilità di esperienze come quella tra Pietro e

²⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p.53.

²⁰⁷ SEQUERI P., "Assolutezza e relatività del cristianesimo. Universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza", in *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp.135-168.

²⁰⁸ VISONÀ G. (a cura), *La salvezza*, Cittadella Editrice, ..., p.56.

Cornelio, nelle quali si realizza una felice relazione tra Dio e l'uomo. La necessità della Chiesa dovrebbe essere compresa proprio come custodia della memoria delle esperienze nelle quali l'uomo costruisce una relazione salvifica con Dio.

In questa luce la Chiesa appare come la comunità di coloro che, riconoscendo del dono dell'incontro con il Signore, rendono testimonianza della volontà salvifica del Signore verso ogni uomo. In questo senso la Chiesa è necessaria: non perché solo al suo interno si sperimenterebbe la salvezza, ma in quanto rappresentazione storica (nella forma della carità fraterna e della cura della rivelazione) del fondamento cristologico di quella salvezza e delle condizioni che storicamente realizzano la verità di ogni esperienza religiosa.

2.7 – La salvezza nella storia

La dottrina della salvezza – Nella Sacra Scrittura la salvezza si presenta uniformemente come la promessa rivolta da Dio al suo popolo. Nella tradizione israelitica, l'elezione rappresenta così il segno visibile dell'agire storico di Dio, il punto di partenza della storia della salvezza di Dio con il suo popolo. Nel Nuovo Testamento la salvezza va determinandosi nella parola tramandata dai Vangeli, nell'annuncio di un nuovo racconto in cui parla e opera Gesù Cristo stesso.

Nella rivelazione del Dio uno e trino, come la creazione rappresenta l'inizio della storia della salvezza, così il mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo rivela il fine ultimo dell'opera di Dio sotto l'azione dello Spirito. La salvezza resta anticipata e testimoniata dalla promessa della liberazione d'Israele dalla schiavitù e dai suoi peccati e poi, come rivelazione della Trinità, diviene liberazione che non ha fine, perché attuata affinché “restassimo liberi” (*Gal 5, 1*) e conoscessimo la verità che fa “liberi” (*Gv 8, 32*)²⁰⁹. In questa continuità della rivelazione anche la Chiesa acquisisce la propria specificità poiché le resta affidato “il compito di salvare dal diluvio (*1Pt 3, 20-21*) con il battesimo”²¹⁰, annunciando così la verità compiuta e manifesta della salvezza. In questa progressione rivelativa della dottrina della salvezza è dunque possibile distinguere tre momenti correlati dal punto di vista dello sviluppo storico dell'azione salvifica, rinvenibili nelle testimonianze dell'attività storica di Gesù (1), nel significato della sua risurrezione (2) e infine nella partecipazione dell'umanità al Regno di Dio (3).

1) In primo luogo, la fede cristiana rinviene la storia della salvezza nella persona di Gesù e nella sua presenza in un preciso momento storico: ciò significa che la salvezza inizia con la sua predicazione (*Eb 2, 3*), può essere direttamente riferita alla sua attività (*Gv 3, 17; 4, 22*) e al fatto che “verrà a giudicare i vivi e i morti”²¹¹. L'affermazione che il Figlio è l'iniziatore della salvezza giustifica pertanto anche

²⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p.146.

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, *ivi.*

²¹¹ Cfr. *ibid.*, p.147.

il tema dell'anticipazione del fine ultimo nell'evento storico di Gesù di Nazaret.

- 2) In secondo luogo, la salvezza si manifesta in una dimensione specifica quando si considerano i racconti storici riferiti alla risurrezione di Cristo. Nell'annuncio di una storia di Gesù – che non si conclude con la morte, ma continua ad agire nel presente tramite un messaggio di redenzione delle condotte di vita – è già iniziato il futuro definitivo di salvezza. Questa vita nuova viene da Dio attraverso l'annuncio fondamentale della storia, il suo muoversi al raggiungimento di un senso e di un compimento. Con questa continuità, il futuro della salvezza si rende presente e attivo anche al di là della morte di Gesù, mediante la forza dello Spirito che ha risuscitato Cristo crocifisso e che, con il messaggio del vangelo, lo glorifica (2Cor 4,4-6).
- 3) In terzo luogo, proprio mediante l'attività e la risurrezione di Gesù, salvezza significa, in un senso universale riguardante una promessa rivolta all'umanità, possibilità di partecipare al Regno di Dio (Mt 5, 3; 19, 14; Lc 6, 20), di accedervi (Mc 9, 47; Mt 25, 10; Gv 3, 3). “Il futuro escatologico della salvezza di ogni uomo viene a iscriversi nell'orizzonte del Regno di Dio”²¹².

L'orientamento cristiano della storia – Così scrive **M.Marassi**: “Il tratto caratteristico della salvezza, legata nella fede e nelle opere all'incarnazione e alla risurrezione di Cristo, consiste nell'avere un inizio e una fine, nell'accadere nella storia e insieme nell'essere orientata alla fine dei tempi, nell'essere già operante nel presente e nella sua pienezza nel restare sempre prossima a rivelarsi negli ultimi tempi: ‘Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine’ (Ap 22,13)”²¹³.

In base all'assunto della Scrittura, parlare di una storia della salvezza implica una considerazione di principio dettata dalla fede: se la rivelazione di Dio, in ogni suo momento, è storica, questo significa che ciò di cui si ha esperienza è un avvenimento che non si declina nella storia come un semplice dato, ma che si dispiega come una promessa di senso orientata a un preciso compimento. Ogni fenomeno storico, ogni espressione dell'umano nelle sue molteplici forme, anche quelle delle manifestazioni di fede, testimonia il cammino di liberazione o di perdizione del singolo.

*Il lavoro della redenzione nella storia*²¹⁴ - Ci si chiede: quali segni vediamo nel mondo a causa di questa vittoria riportata da Cristo su tutte le forze del male, della violenza, dell'ingiustizia, della sofferenza e della morte se il male sembra sempre trionfare e avere l'ultima parola? Tale problema difficile e angosciante ci ricorda anzitutto che un aspetto del mistero di Cristo è quello di non essere concluso: la morte e la risurrezione di Gesù hanno paradossalmente posto, in seno al tempo di una storia che continua, l'evento escatologico che dà senso a tutta la storia.

²¹² Cfr. *ibid.*, p.148.

²¹³ MARASSI M., *La salvezza nella storia*, in VISONÀ G. (a cura), *La salvezza*, Cittadella Editrice, ..., p.148

²¹⁴ SESBOÛÉ B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol.I, ..., p.194.

Ma tale evento avrà tutta la sua efficacia solo al momento della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo e della risurrezione del Cristo totale. Fino ad allora la figura di questo mondo continua, e la Chiesa, corpo di Cristo, vive lo stesso combattimento del suo capo. Ma la Chiesa sa anche che il tempo della storia rimane il tempo del combattimento contro le forze del male sempre all'opera e che la sicurezza che ha di prevalere sulle porte dell'Inferno non le impedisce di rimanere peccatrice e, quindi, di offuscare o di ritardare la marcia della salvezza. La Chiesa vive tuttavia nella certezza e nella speranza che la vittoria di Cristo è una vittoria per la Chiesa e che la Chiesa è già la sua vittoria.

Salvezza cristiana e annuncio oggi; DUC IN ALTUM (Lc 5, 4) – Così scrive **A. Amato**: “I compiti per il primo decennio del terzo millennio possono essere riassunti da due linee di azione. Anzitutto quella indicata da **Giovanni Paolo II** con il motto *DUC IN ALTUM (Lc 5, 4: ‘Prendi il largo...’)*, nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*: bisogna cioè spingersi al largo, nelle acque profonde e limpide della fede, avere fiducia e speranza in Gesù Cristo, unico salvatore del mondo. Occorre ripartire da Cristo, e corrispondere alla sua grazia con la testimonianza della santità, della preghiera, dell’eucaristia domenicale, dell’ascolto e dell’annuncio della Parola, e soprattutto della testimonianza dell’amore. In questa testimonianza della carità deve prevalere la spiritualità della comunione e non della divisione”²¹⁵.

La seconda linea proviene dagli orientamenti pastorali dell’episcopato italiano per il primo decennio del terzo millennio (Conferenza Episcopale Italiana del **29 giugno 2001**)²¹⁶. La Chiesa Italiana propone i seguenti orientamenti per il riannuncio oggi della salvezza cristiana:

- dare a tutta la vita quotidiana della Chiesa una chiara connotazione missionaria;
- dare un forte impegno in ordine alla qualità formativa, in senso spirituale, teologico, culturale e umano;
- favorire una più efficace comunicazione agli uomini del mistero di Dio vivente e vero, fonte di gioia e di speranza per l’umanità intera;
- proporre esperienze di vita ancorate al *Vangelo*.

Per imprimere un adeguato impulso missionario, occorre rievangelizzare la comunità cristiana soprattutto attraverso la partecipazione all’eucaristia domenicale, vissuta come incontro rigeneratore di grazia e di comunione con il Signore e con il prossimo. Infine bisogna allargare lo sguardo a un dato culturale significativo dell’ambiente occidentale oggi, il pluralismo religioso. Di qui l’urgenza della *missio ad gentes*, rivolta a coloro che non credono in Gesù Cristo. La salvezza, sperimentata in Cristo, viene così condivisa con tutta l’umanità, secondo il comando del Signore: “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (*Mt 28, 19*)²¹⁷.

²¹⁵ AMATO A., *Annuncio della salvezza cristiana nella società occidentale secolarizzata*, in AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche ...*, p.175.

²¹⁶ AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche ...*, p.176.

²¹⁷ Cfr. *ibid.*, p.177.

Capitolo 3

LA SALVEZZA SECONDO L'ISLÀM

Le radici della religione dell'Islàm vanno ricercate nella vicenda biografica di un uomo chiamato **Muhammad ibn 'Abd Allah (Maometto)**, nato alla Mecca, città dell'Arabia occidentale, nella seconda metà del **VI secolo** dell'era volgare. Per capire l'ambiente in cui Muhammad visse e operò, come del resto il significato del movimento religioso che avviò, occorre in primo luogo guardare ben al di là delle immediate vicinanze della Mecca.

Nel **VI secolo**, le élite colte delle terre dell'Impero romano circostanti il Mediterraneo orientale continuavano a coltivare la filosofia greca e romana, a studiare il diritto romano, a leggere la letteratura greca e latina. Inoltre, siamo in un momento in cui la maggioranza della popolazione ha abbandonato i culti pagani e aderito al Cristianesimo. “Con la diffusione del Cristianesimo nelle terre del Mediterraneo orientale, comparvero, accanto al greco e al latino, lingue liturgiche e, in definitiva, letterarie, quali siriano, copto, armeno ed etiopico, in precedenza prive di scrittura”²¹⁸.

3.1 – Il Vicino Oriente alla vigilia dell'Islàm

Gli Imperi del Vicino Oriente tardoantico – Nella seconda metà del **VI secolo**, il Vicino Oriente e il bacino mediterraneo erano dominati, politicamente, da due grandi Imperi: quello bizantino o Impero romano d'Oriente, a ovest e quello persiano dei Sasanidi, a est. L'Impero bizantino era la continuazione dell'Impero romano e i suoi sovrani continuarono a chiamarsi “Romani” sino alla caduta nel **1453**.

L'Impero bizantino traeva il proprio nome da Bisanzio, il villaggio sulle rive del Bosforo sul quale fu fondata Costantinopoli, sua capitale. L'Impero bizantino dominava i territori costieri dell'Est e del Sud del Mediterraneo (Turchia, Siria, Egitto, ecc.). L'altro grande Impero, quello sasanide, aveva il suo centro in Iran e in Iraq. Se i bizantini erano gli eredi dell'antica Roma, i Sasanidi lo erano delle secolari tradizioni imperiali dell'antica Persia. Era oggetto di contesa tra i due Imperi, tra gli altri territori, l'Arabia²¹⁹.

²¹⁸ DONNER FRED M., *Maometto e le origini dell'islam*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2011, p.4.

²¹⁹ Cfr. *ibid.*, p.5.

L'Impero bizantino – Gli imperatori bizantini governavano dalla capitale Costantinopoli, l'attuale Istanbul, sulle rive del Bosforo. La città fu consacrata come “Seconda Roma”²²⁰ dall'imperatore romano **Costantino** nel **330 d.C.** Gli imperatori bizantini fecero propria, in un contesto cristiano, la visione di un ordine mondiale unificato che risaliva, almeno in Occidente, ad **Alessandro Magno** (morto nel **323 a.C.**) e adottata, successivamente, dai Romani.

Coloro che si attenevano alla visione bizantina sognavano uno Stato universale nel quale i sudditi erano, politicamente, fedeli all'imperatore e, sul piano religioso, fedeli alla Chiesa “Ortodossa” bizantina capeggiata dal patriarca di Costantinopoli, in stretto collegamento con gli imperatori. Nel suo periodo di grande splendore, tra il **I secolo a.C.** e il **I secolo d.C.**, l'Impero romano si era esteso dalla Britannia alla Mesopotamia e all'Egitto. La grande estensione dell'Impero aveva indotto l'imperatore **Diocleziano (284-305)** alla creazione di un sistema coordinato di due imperatori, uno in Occidente e l'altro in Oriente.

Nei primi decenni del **VI secolo**, la maggior parte della metà occidentale dell'Impero era dominata da svariati re germanici: Visigoti in Spagna, Vandali in Africa del Nord, Franchi in Gallia, Ostrogoti in Italia. Oltre questa disgregazione politica, si verificò una contrazione dell'attività economica in molte terre dell'Occidente mediterraneo. Gli imperatori bizantini insediati a Costantinopoli si considerarono sempre i legittimi sovrani dell'antico Impero in tutta la sua estensione. “Alcuni osarono addirittura sognare la restaurazione della sua passata gloria reclamando territori perduti in Occidente”.²²¹

I centri urbani del Mediterraneo orientale si erano conservati meglio di quelli della parte occidentale, dove le città erano in pratica scomparse; ciò nondimeno, negli ultimi decenni del **VI secolo**, la loro prosperità si era notevolmente ridotta. Tra le cause di questo arretramento vanno annoverati sia calamità naturali (terremoti) sia la peste manifestatasi negli anni Quaranta del **VI secolo**. Negli ultimi decenni del **VI secolo**, l'Impero bizantino offrì il fianco ai devastanti attacchi dei Sasanidi: atto finale di una lunga serie di guerre romano-persiane iniziate nel **I secolo d.C.** I Sasanidi attaccarono ripetutamente l'Impero bizantino nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta del **VI secolo**, invadendo le terre che controllava in Armenia, Siria, Mesopotamia, e saccheggiando Antiochia, principale città bizantina del Mediterraneo orientale.

Com'era avvenuto intorno alla metà del **VI secolo**, queste campagne di conquista furono facilitate dalla condizione di debolezza in cui versava l'Impero bizantino. L'altra grande sfida, che gli imperatori bizantini dovettero affrontare nel periodo compreso tra il **III** e **VII secolo**, riguardò la religione. Nel **313** l'imperatore **Costantino**, che regnò dal **306** al **337**, emanò l'Editto di Milano che, di fatto, riconosceva al Cristianesimo uno status giuridico equivalente alla religione

²²⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

²²¹ Cfr. *ibid.*, p.8.

tradizionale romana. Nel **380**, l'imperatore **Teodosio I (379-395)**, proclamò il Cristianesimo religione unica e obbligatoria dell'Impero.

Con l'assunzione del monoteismo cristiano a credo ufficiale, gli imperatori pretesero dai loro sudditi un'obbedienza religiosa più profonda ed esclusiva. Il sogno degli imperatori bizantini di realizzare l'unità politico-religiosa si rivelò irrealizzabile. Infatti resistettero ostinatamente al Cristianesimo non soltanto pagani, ebrei e samaritani cittadini dell'Impero: anche tra coloro che vedevano in Gesù il Salvatore si crearono forti differenziazioni sulla vera natura del Cristo e relative implicazioni di carattere individuale. Gesù era uomo sostanzialmente oppure era Dio? Alla fine, risultò impossibile risolvere le questioni cristologiche in maniera soddisfacente per tutti. Tali dibattiti contrapposero spesso potenti fazioni interne alla Chiesa per motivi di carattere personale e politico, oltre che dottrinale. Si pervenne alla definizione dell'ortodossia con la convocazione di una serie di concili: vere e proprie riunioni politiche di vescovi cristiani, talvolta sotto diretto controllo imperiale. Ne derivò che, nel VI secolo, i cristiani del Vicino Oriente erano riuniti in svariate comunità con posizioni ben delineate e, soprattutto, ciascuna con una propria visione della fede.

La Chiesa bizantina ufficiale, "greco-ortodossa", era al pari della Chiesa latina di Roma, diofisita, ossia riteneva che il Cristo avesse due nature, una divina e una umana, separate e distinte ma unite in un'unica persona. I cristiani ortodossi, bizantini, prevalevano in Anatolia, nei Balcani, in Grecia e in Palestina. Per contro in Egitto, Siria e Armenia, la maggior parte dei cristiani era monofisita; ossia apparteneva a Chiese secondo le quali il Cristo aveva un'unica natura, nello stesso tempo umana e divina.²²² I tentativi dell'imperatore di superare la spaccatura tra diofisiti e monofisiti con la convocazione del Concilio di Calcedonia (**451**) si rivelarono vani per l'intransigenza dei monofisiti, che rimasero tenacemente attaccati al proprio credo²²³.

Nel **VI secolo**, un terzo gruppo, ormai estromesso dal territorio bizantino ma ancora numeroso nell'Impero sasanide e persino nell'Asia centrale, era costituito dai nestoriani,²²⁴ seguaci del vescovo di Costantinopoli **Nestorio**, le cui posizioni furono condannate dal Concilio di Efeso del **431**. Sebbene fossero monofisiti, i nestoriani conferivano troppa importanza, sia per la Chiesa bizantina "ortodossa", sia per i monofisiti, alla natura umana del Cristo sminuendone pertanto la divinità. Le citate differenze in campo dottrinale vanificarono gli sforzi degli imperatori intesi a dotarsi di una base ideologica unificata e suscitarono una irritazione diffusa nei confronti delle autorità bizantine: nelle province orientali ma, talvolta, pure in quelle occidentali. Cominciarono a manifestarsi i primi indizi di antisemitismo cristiano.

Dall'epoca di **Teodosio**, in aggiunta alle esplosioni intermittenti di rabbia popolare contro i giudei, si verificano episodi di persecuzione, di chiusura di sinagoghe e di conversione forzata. Altra caratteristica del Cristianesimo nel Vicino

²²² Per i monofisiti, dopo l'incarnazione, c'è solo la natura divina.

²²³ Cfr. *ibid.*, p.12.

²²⁴ I nestoriani credono in: due nature in due persone in Cristo.

Oriente bizantino fu l'inclinazione all'ascetismo, che acquistò un'importanza crescente nel **V e VI secolo**. Al di là delle forme e delle manifestazioni particolari, l'ascetica negazione di sé era motivata dalla convinzione che la salvezza nell'aldilà non si sarebbe raggiunta unicamente mediante la giusta fede, ma che occorresse affiancarle un comportamento assolutamente virtuoso, del quale erano parte integrante, in particolare, la preghiera ininterrotta e la lotta vittoriosa contro le tentazioni dei desideri del corpo: dal cibo al sonno, dalla gratificazione sessuale alla stessa compagnia di altri esseri umani, “tutte cose considerate da alcuni perlomeno insidie del demonio”²²⁵.

Dunque, il movimento ascetico si collocava all'interno di tendenze più ampie presenti nel Cristianesimo bizantino del periodo compreso tra **IV e VI secolo**. Altro elemento della temperie religiosa nei domini bizantini nel **VI secolo** fu il richiamo ricorrente alle predizioni dell'imminente fine del mondo, della Fine dei Tempi. Predizioni di un cambiamento prossimo e radicale del mondo che avrebbe posto fine all'oppressione e all'indigenza, inaugurando una nuova era nella quale i giusti avrebbero trionfato. In questa nuova era, i giusti avrebbero sgominato i loro persecutori e goduto di un'epoca di felicità e prosperità prima del giorno del Giudizio Universale, che li avrebbe liberati dando loro l'eterna salvezza in Paradiso.

Secondo gli ortodossi, la battaglia per convertire l'intera umanità all'ortodossia era preliminare al Giudizio Universale. A dire il vero, esisteva una visione che poneva lo stesso imperatore in relazione diretta col Giudizio Universale. Secondo questa teoria, l'Ultimo Imperatore, una volta sconfitti in battaglia i nemici del Cristianesimo e instaurata un'epoca di giustizia e prosperità, avrebbe trasmesso l'autorità imperiale a Gesù in occasione della Seconda Venuta che si sarebbe verificata a Gerusalemme, segnando la dissoluzione dell'Impero bizantino e inaugurando l'era millenaria precedente il Giudizio Universale²²⁶.

Queste diverse concezioni apocalittiche prospettavano a molti, in particolare a chi si trovava in condizioni di maggior sofferenza per la povertà o l'oppressione, un futuro di speranza, fungendo così da incitamento a uno sforzo ulteriore di vita virtuosa, per acquisire la certezza della salvezza al momento del Giudizio. Nell'Impero bizantino del **VI secolo**, un'infima minoranza della popolazione, un'élite costituita da grandi proprietari terrieri, dignitari ecclesiastici e civili (esclusivamente maschi), era abbastanza ricca. Viveva invece in miseria la grande maggioranza della popolazione. Nel **VI secolo**, la definitiva affermazione del vescovo quale figura dominante nella vita pubblica di numerosi nuclei urbani del Vicino Oriente bizantino può aver contribuito ad alleviare la durezza delle condizioni di vita, in quanto i vescovi accoglievano indigenti, orfani e vedove nelle loro comunità²²⁷.

L'Impero sasanide – Si ha una conoscenza meno approfondita dell'Impero persiano guidato “dai re dei re della dinastia sasanide (226-651)”²²⁸. Impero molto vasto, che

²²⁵ Cfr. *ibid.*, p.15.

²²⁶ Cfr. *ibid.*, p.17.

²²⁷ Cfr. *ibid.*, p.19.

²²⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

si estende dalle ricche pianure del Tigri e dell'Eufrate, per giungere a est, all'Afghanistan e ai confini con l'Asia centrale. La popolazione di quest'area enorme parlava svariate lingue. Nelle pianure mesopotamiche dominavano l'aramaico e l'arabo, affiancate da una serie di altre lingue.

Come i Bizantini, i Sasanidi regnavano su una popolazione poliglotta e differenziata sul piano religioso. La religione di Stato semiufficiale divenne il mazdeismo (zoroastrismo²²⁹) che era prevalente nell'Impero e dominante, soprattutto sull'altipiano iranico. Religione sostanzialmente dualista, il mazdeismo considerava l'universo scenario della lotta cosmica tra forze del bene e forze del male, impersonate rispettivamente dagli dèi **Ohrmazd (Ahura Mazda, il Signore Sapiente)** e **Ahriman²³⁰**.

Queste forze primordiali erano simboleggiate dalla luce (fuoco e sole) e dall'oscurità; simbolismo che si diffuse verso l'Occidente, ed è, per esempio, all'origine dell'uso dell'aureola per contrassegnare i personaggi sacri, che si osserva nell'iconografia religiosa europea. I mazdei recitavano preghiere particolari all'alba e al tramonto in segno di venerazione del sole, e molti rituali importanti avevano luogo in templi del fuoco nei quali ardeva ininterrottamente una fiamma sacra alimentata da sacerdoti.

Nel mazdeismo non c'era traccia delle divisioni interne che affliggevano il Cristianesimo dell'epoca con le sue sette rivali; tra i mazdei era però in atto un dibattito sullo zurvanismo, una forma di monoteismo imperniato sulla figura di **Zurvan**, ritenuto da alcuni una manifestazione dell'eternità e padre sia di **Ahura Mazda**, sia di **Ahriman²³¹**.

Alcuni sovrani mostrarono un certo interesse per altre forme religiose, tra le quali il Cristianesimo. L'Impero sasanide ospitava ampie comunità di non mazdei. Degne di nota particolare erano le comunità ebraiche babilonesi che, con le loro famose accademie, furono probabilmente il più grande centro di vita e di sapere ebraico dell'epoca. Importanti furono anche le comunità cristiane sia monofisite, sia nestoriane. Sotto i Sasanidi, la società mazdea fu caratterizzata da un ordinamento sociale addirittura più rigido di quello della società bizantina.

“Pur con tutte le differenze, gli Imperi bizantino e sasanide presentavano alcune caratteristiche comuni e dovettero affrontare problematiche simili”²³². Entrambi gli Imperi, probabilmente senza rendersene conto, favorirono la nascita di movimenti ispirati a tendenze egualitarie che si servivano di concezioni religiose per rendere un po' meno aspre le norme sociali vigenti. Entrambi ebbero il problema di tenere a bada nemici esterni che urgevano alle frontiere. Soprattutto, i due Imperi dovettero affrontarsi reciprocamente.

²²⁹ Il termine *zoroastrismo* deriva dal nome del profeta **Zarathustra** o **Zoroastro**.

²³⁰ Cfr. *ibid.*, p.20.

²³¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

²³² Cfr. *ibid.*, p.24.

In quanto massimi concorrenti al dominio del Vicino Oriente nel **VI secolo**, la loro rivalità politica assunse connotazioni religiose, ideologico-culturali ed economiche, relative, queste ultime, all'accaparramento di risorse metalliche e di altro tipo, acquisizione dei guadagni generati dal commercio, alla conquista di terra tassabile ovviamente scarseggiante in una regione in prevalenza semiarida come il Vicino Oriente. Entravano pertanto in gioco non soltanto la contesa tra Bizantini e Sasanidi per il dominio politico e l'influenza economica, ma anche la duplice contrapposizione tra Cristianesimo e mazdeismo, e fra tradizioni culturali elleniche e iraniche. Entrambi gli Imperi avanzavano pretese di dominio universale.

Questa rivalità concernente i piani culturale, politico ed economico, risaliva all'inizio dell'epoca romana e si dispiegava nell'intero Vicino Oriente, compresa la penisola arabica. La rivalità in campo commerciale fu un elemento rilevante del contesto. Le merci provenienti dall'Oceano Indiano giungevano in terra bizantina sia attraverso il Golfo Persico e la valle del Tigri e dell'Eufrate, sia via Mar Rosso. I Sasanidi, che avevano numerosi contatti diretti col bacino dell'Oceano Indiano, e non è escluso che avessero colonie commerciali in India, miravano a monopolizzare il flusso delle merci pregiate provenienti dall'Oriente e dirette in territorio bizantino per gravarle di dazi. Spesso i due Imperi abbandonarono la via diplomatica e si affrontarono in lunghe serie di guerre assai costose per entrambi. In particolare, nel periodo compreso tra il **500** e il crollo dello Stato sasanide negli anni Trenta del **VII secolo**, Bizantini e Sasanidi combatterono ben cinque guerre, restando in armi, pressoché ininterrottamente, negli ultimi novant'anni di questo periodo, durante i quali s'avvicendarono nel controllo di zone nevralgiche quali la Mesopotamia settentrionale e parti dell'Armenia e del Caucaso²³³.

L'ultima di queste guerre, durata dal 603 al 629, fu anche parte dello sfondo sul quale si stagliò il primo movimento di Muhammad e dei suoi seguaci. Nel **603**, nella guerra finale tra Bizantini e Sasanidi, questi ultimi ripresero fermamente, verso la fine del decennio, il controllo di tutte le terre sino all'Eufrate. Nel frattempo, nell'Impero bizantino scoppiò una ribellione che portò gravi disordini, dei quali approfittarono i Sasanidi per rinvigorire i loro attacchi ai Bizantini, forse con l'intento di sbaragliarli una volta per tutte. Le forze armate sasanidi attraversarono la Siria settentrionale e raggiunsero la costa del Mediterraneo conquistando Antiochia, che trasformarono in base di partenza per penetrare in Anatolia muovendo in direzione nord e in Siria marciando verso sud²³⁴.

Tra gli anni **610** e **616** avvenne l'occupazione della Siria e della Palestina, con creazione di guarnigioni sasanidi in tutte le città principali. Gerusalemme fu presa nel **614**, a quanto sembra con l'aiuto degli ebrei locali con il trafugamento dei frammenti della Vera Croce, reliquia di incomparabile valore simbolico, che i Sasanidi trasferirono nella loro capitale, Ctesifonte (vicino l'odierna Baghdad). Più a sud, l'Egitto fu conquistato dai Sasanidi tra il **617** e il **619**. Una volta riorganizzate, ci fu la

²³³ Cfr. *ibid.*, p.26.

²³⁴ Cfr. *ibid.*, p.27.

forte reazione delle truppe bizantine, decise a salvare l'Impero cristiano e riportare la Vera Croce a Gerusalemme. Nel **629**, i Sasanidi si ritirarono entro nuovi confini restituendo ai Bizantini il dominio su quelli che erano stati loro possedimenti, oltre che su Armenia e Mesopotamia settentrionale. I Bizantini riportarono a Gerusalemme le reliquie della Vera Croce nel **630**²³⁵. Però, dopo oltre dieci anni di governo sasanide, l'infrastruttura politica bizantina in Siria e in Egitto era ridotta a mal partito, e molte città e comunità avevano imparato a decidere autonomamente.

L'Arabia tra le grandi potenze – L'Arabia è una terra estesa e in gran parte arida, confina a nord con Giordania, Siria e Iraq. La maggior parte delle oasi dell'Arabia è di piccole dimensioni, ma nel Nord e nell'Est ci sono alcune città oasi: Palmira (oggi in Siria) e **Yathrib (Medina)** a Nord; Hajar (odierna al-Hasa) a Est. In Arabia, le limitate risorse agricole comportano un ordinamento politico e sociale strutturato su gruppi familiari e parentali ("tribù") cementati da solidarietà e difesa reciproca.

Non esisteva "legge" nel senso in cui la s'intende oggi; bensì, la tribù o la famiglia allargata garantivano la sicurezza quotidiana dei propri componenti, perché qualsiasi offesa a un membro della tribù, in particolare un omicidio, comportava la propria ritorsione contro la tribù dell'autore dell'offesa. "Era una forma di organizzazione comune a sedentari e nomadi, benché, in molti casi, esistessero categorie distinte di sedentari e nomadi all'interno della stessa tribù"²³⁶.

Alla vigilia dell'Islàm, la frammentazione politica dell'Arabia s'accompagnava alla differenziazione interna sul piano religioso. Religione tradizionale dell'Arabia era il politeismo che venerava, tra le altre, divinità astrali (sole, luna, Venere, ecc.) di cui esistevano numerose varianti nei culti locali, tarda sopravvivenza delle religioni pagane del Vicino Oriente dell'antichità. Questo politeismo locale era particolarmente adatto all'ambiente sociale dell'Arabia perché le tribù arabe, oltre a considerarsi, solitamente, consanguinee (anche quando in realtà non lo erano), solevano unirsi nella venerazione di un particolare dio o idolo locale, considerandolo loro divino protettore, sicché anche la loro identità sociale aveva una componente religiosa. Queste divinità arabe venivano onorate in sontuosi locali, denominati **haram**, al cui interno si trovava un albero sacro, una roccia, una fonte, o altro, ritenuti loro abitazione.

Il *haram*²³⁷ era un'area sacra con confini ben definiti attorno al vero e proprio santuario, nel quale era proibito, ai partecipanti al culto, commettere atti cruenti o violenti: un divieto fatto rispettare da altri gruppi che veneravano la stessa divinità, e dalla famiglia o dalla tribù che fungevano da guardiani del tempio. La maggior parte delle grandi città dell'Arabia meridionale era incentrata sul *haram*. Però nel VI secolo, i residui di paganesimo arabo sembravano regredire davanti alla lenta diffusione del monoteismo. Il giudaismo era arrivato in Arabia assai presto, probabilmente subito dopo la distruzione, da parte dei Romani, del Secondo Tempio

²³⁵ Cfr. *ibid.*, p.29.

²³⁶ Cfr. *ibid.*, p.31.

²³⁷ Cfr. *ibid.*, p.32.

di Gerusalemme nel **70 d.C.** Comunità di ebrei di lingua araba erano presenti un po' dappertutto in Arabia, in particolare in alcune città oasi come Yathrib (Medina), Khaybar, ecc. Gli ebrei in questione potevano essere discendenti di emigrati o rifugiati giunti dalla Palestina o da Babilonia, oppure convertiti locali o una mescolanza di entrambi.

Pure il Cristianesimo era presente in Arabia, in particolare nello Yemen. L'Arabia potrebbe anche aver ospitato qualche comunità di giudeo-cristiani, denominati *nazirei*²³⁸, che ritenevano Gesù il Messia ma mantenevano il divieto del consumo di carne di maiale e di vino. Si hanno scarse informazioni sulle svariate comunità cristiane e giudaiche del **VI secolo**. Sembra che seguissero tendenze ascetiche piuttosto diffuse, all'epoca, nel mondo del Vicino Oriente.

Un ultimo aspetto degno di menzione della vita religiosa in Arabia è la sopravvivenza di una tradizione di esercizio della profezia in un secolo in cui si era ampiamente estinta nel resto del Vicino Oriente. In Arabia, all'epoca della predicazione di Muhammad, nei primi decenni del VII secolo, erano numerosi i personaggi che, come lui, si proclamavano profeti, latori di un messaggio divino. “Tutto ciò testimonia una certa vitalità dell'esercizio della profezia, in particolare in Arabia, e ci aiuta a comprendere come gli abitanti dell'Arabia possano aver accolto l'affermazione di Muhammad di essere un profeta”²³⁹.

Per ragioni insieme politiche ed economiche, Bizantini e Sasanidi si sentirono in dovere di mantenere una loro presenza in Arabia, se non altro per limitare quella degli altri. I Sasanidi si misero in condizione di esercitare una notevole influenza lungo le coste della Penisola arabica prospicienti il Golfo. I Bizantini adottarono una politica simile nell'Arabia nordoccidentale, stringendo accordi con alcune famiglie tribali. L'Arabia aveva importanza sul piano economico perché attraversata dai Bizantini diretti nell'Oceano Indiano ove fiorivano i commerci. Entrambi gli Imperi bizantino e sasanide miravano al controllo del commercio marittimo e relativi dazi che se ne potevano ricavare, tanto che l'Arabia diventò oggetto di aspra rivalità tra loro. Entrambi gli Imperi riuscirono a istituire rapporti particolari con i capi locali allo scopo di riscuotere le imposte a Yathrib e alla Mecca alla vigilia della nascita dell'Islàm, nella prospettiva di un inglobamento della regione nella loro sfera d'influenza.

Nei primi settant'anni del **VI secolo**, i Bizantini esercitarono una qualche influenza diretta sullo Yemen. La presenza politica bizantina nello Yemen si affermò principalmente grazie alla mediazione del regno cristiano di Axum o regno etiopico, che invase lo Yemen intorno al **523** e vi instaurò un re cristiano²⁴⁰. I Sasanidi non erano per nulla disposti a tollerare questa presenza indiretta dei Bizantini nel Sud dell'Arabia e, negli anni Settanta del **VI secolo**, occupò lo Yemen e lo trasformò in provincia dell'Impero amministrato direttamente da un governatore sasanide

²³⁸ I *nazirei*, secondo la legge mosaica (*Nm 6, 1-12*), erano i consacrati al Signore, tenuti ad osservare alcune norme: astenersi dal bere vino, lasciarsi crescere i capelli, ecc.

²³⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.36.

coadiuvato da una potente guarnigione. Alla fine del **VI secolo**, i Sasanidi avevano circondato l'Arabia pressoché interamente sui suoi lati orientale e meridionale, sicché solamente il litorale del Mar Rosso e il suo prolungamento nella Siria meridionale sfuggivano al loro diretto controllo. Dal canto suo, l'Impero bizantino era particolarmente influente nell'Arabia nordoccidentale.

Mecca e Yathrib (Medina) – Le due città nelle quali Muhammad trascorse la vita, alla Mecca e Yathrib (in seguito chiamata Medina), distavano circa 325 chilometri tra loro e si trovavano nell'accidentata regione del Hijaz nell'Arabia occidentale. Erano due città molto diverse. **Yathrib** era una tipica grande oasi con palme da datteri, nella quale sorgeva una serie piuttosto disordinata di villaggi contigui. In ciascun villaggio o quartiere sorgevano una o più torri nelle quali gli abitanti potevano trovare riparo quando venivano minacciati da predoni o nomadi ostili. All'epoca di Muhammad, gli abitanti di Yathrib appartenevano ad alcune tribù o clan. Sempre all'epoca di Muhammad, negli ultimi decenni del VI secolo, la città era dominata da una decina di clan di idolatri, insediatisi alcune generazioni prima, che vivevano principalmente di agricoltura. Tra questi, talvolta, si avevano lotte e vendette nelle quali gli ebrei erano pesantemente coinvolti. A quanto sembra, in origine l'oasi sarebbe stata abitata da una dozzina di famiglie o clan ebraici e molti di costoro erano agricoltori e possedevano terre ricche, altri erano orafi e operavano nel commercio e nell'artigianato.

Per contro, la città della **Mecca** non era una città oasi e aveva scarse potenzialità e, inoltre, doveva la sua importanza non alla coltivazione bensì al culto religioso e al commercio: era un tipico *haram* (santuario) arabo nel quale erano vietati violenza e spargimento di sangue. Nel centro della città sorgeva il santuario denominato **Ka'ba** (cubo)²⁴¹ – un grande edificio cubico con una pietra nera sacra fissata a un muro esterno – già luogo di culto del dio pagano Hubal. I custodi del santuario appartenevano alla tribù dei **Quraysh**²⁴², i cui vari clan costituivano la maggior parte della popolazione alla Mecca e provvedevano alle varie esigenze connesse al culto, come rifornire i pellegrini di acqua e cibo, ecc.

Pure gli appartenenti ad altre tribù, in particolare i pastori nomadi che vivevano nei pressi della Mecca, partecipavano al culto e, talvolta, portavano i loro idoli all'interno del santuario perché vi fossero custoditi. La tribù dei Quraysh svolgeva anche un'intensa attività commerciale. L'attività commerciale della Mecca sembra aver interessato al culto cittadino persone provenienti da fuori città sicché, negli ultimi decenni del **VI secolo**, durante l'infanzia e l'adolescenza di Muhammad, il suo *haram* sarebbe diventato uno dei santuari più importanti dei molti presenti in Arabia occidentale, e i suoi custodi Quraysh, della stessa tribù di Muhammad, avevano acquisito una esperienza notevole nell'organizzazione e nella gestione di società commerciali e di reti di contatti nell'intera Arabia. In questo ambiente di modesta attività commerciale e di svariate concezioni religiose, provenienti sia dal

²⁴¹ Cfr. *ibid.*, p.38.

²⁴² Cfr. *ibid.*, p.39.

paganesimo, sia dalle tradizioni monoteistiche del Vicino Oriente nel suo complesso, nacque e fu allevato Muhammad ibn ‘Abd Allah, il futuro profeta²⁴³.

3.2 – Abramo, istitutore e custode dell’ ”unicità e unità di Dio”

Prima di inoltrarci nella vita e predicazione del profeta Muhammad, si desidera dare priorità ad **Abramo**, cioè a colui che viene considerato il “Padre dell’Islàm”, dai fedeli musulmani. Nel *Corano*, sacro libro dell’Islàm, ci troviamo di fronte a due immagini di **Abramo**, una di tono meccano e l’altra di tono medinese; le due immagini sono legittime date le diverse circostanze storiche della *Recitazione coranica*²⁴⁴.

Nel contesto meccano emerge la figura di **Abramo** come *muslim* (“musulmano”, *Cor.LI*, 36²⁴⁵), come *hanif* (“puro credente”, *Cor.II*, 135) e come fondatore del *popolo di Abramo* (*Cor.XVI*, 123; *XII*, 38): vi sono accenni alla genealogia abramitica dei musulmani e alle iniziative di carattere istituzionale del patriarca (Ka’ba e pellegrinaggio alla Mecca). Nel contesto medinese s’insiste sul patto tra *Allah* ed il suo popolo e sulle iniziative istituzionali da parte di **Abramo**.

Nel *Corano*, il racconto della storia di **Abramo** tocca quattro momenti altamente significativi: la lotta contro l’idolatria del padre **Adhar**, la costruzione della Ka’ba con il figlio **Ismaele**, la tipologia religiosa di **Abramo** come *hanif*, la visita degli angeli e l’annuncio della nascita di **Isacco**; seguono episodi secondari quali la domanda di **Abramo** sulla risurrezione dei morti, Dio mostra ad **Abramo** il regno dei cieli e della terra, che egli scambia per divinità ma poi si ricrede (*Cor.VI*, 75 ss).

Il primo momento vede in primo piano l’idolatria, condannata con il gesto simbolico della distruzione degli idoli ma soprattutto con il giudizio di vanità, impotenza degli idoli; insieme agli idoli la condanna ricade anche sul padre, miscredente, e su tutti i miscredenti meccani; siamo di fronte al primo momento della definizione dell’unicità di Dio come negazione dell’idolatria politeista, “che non riguarda tanto l’unicità matematica quanto la qualità del ‘culto puro’ ”²⁴⁶.

Il secondo momento riguarda il “luogo” del culto dell’unico Dio, il punto di orientazione culturale (*qibla*), il luogo del pellegrinaggio cioè della riconferma solenne della fede verso l’unico Dio. Il terzo momento riguarda l’originalità della fede abramitica verso l’unico Dio dentro la categorialità dell’*hanif*. Il quarto momento celebra *l’attitudine di sottomissione* di **Abramo** all’unico Dio dentro l’evento del sacrificio di **Isacco**.

²⁴³ Cfr. *ibid.*, p.40.

²⁴⁴ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso dell’Islam*, Glossa, Milano 2004, p.69.

²⁴⁵ *Cor.* = *Corano*; **LI** è il numero, espresso con caratteri “romani”, della *sura* (= capitolo); **36** è il numero del versetto.

²⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.70.

E' di difficile interpretazione il termine *hanif* che se da una parte è un evidente richiamo alla nuova configurazione della religiosità del "puro monoteismo"²⁴⁷ cioè non volta all'idolatria e aperta alla sottomissione all'unico Dio, dall'altra pare riferirsi al "patto eterno" (*mithaq*), cioè alla religione naturale. Qui, si desidera chiarire cosa è il "patto eterno": è quello "mediante il quale *Allah* dichiara la sua identità di unico Dio davanti al genere umano, il quale ne prende atto e dà il suo assenso"²⁴⁸ (*Cor.*VII, 172). La tradizione culturale islamica, a partire dal "patto eterno", ha elaborato una sorta di antropologia religiosa inscrivendo la vocazione "monoteistica" degli uomini nella natura umana originale ed interpretando le altre confessioni religiose non puramente monoteiste (Ebraismo, Cristianesimo, Zoroastrismo).

Abramo risulterebbe essere colui che aderisce profondamente e sinceramente al "patto eterno" e alla configurazione naturalmente monoteista posta in essere dal "patto eterno". Nel contesto del "patto eterno", **Abramo** non può che essere "luogo" di riferimento primario per il popolo dell'Islàm. Solo in questo contesto può aver senso la pretesa islamica di un approccio genealogico del popolo musulmano ad **Abramo**, tramite **Ismaele**.

Il "monoteismo" di **Abramo** si qualifica sì come trionfo sull'idolatria politeista ma ancor più come realizzazione dello stato di "creaturalità" voluto da *Allah* che si attua dinamicamente nella "sottomissione" (*islàm*) al Suo Ordine determinato attraverso la *shari'a* (legge religiosa islamica). Ci troviamo nuovamente a constatare che il "puro monoteismo" abramitico consiste nella "pura sottomissione" al "patto eterno" e che la sua natura è essenzialmente etico-esistenziale in quanto comporta la "sottomissione" all'Ordine creaturale di Dio²⁴⁹. **Abramo** sintetizza in sé l'identità religiosa e la prassi islamica. Non solo, egli è creduto come l'istitutore e fondatore della Ka'ba purificata e ideatore del pellegrinaggio. **Abramo** passa dal suo ruolo di primogenito *hanif* a quello di iniziatore e fondatore dell'istituzionalità islamica.

3.3 – Vita e predicazione di Muhammad

Le fonti biografiche – Il *Corano* non è una biografia; il libro che i musulmani considerano rivelato, non segue uno schema cronologico. La prima redazione ufficiale, realizzata per iniziativa del terzo califfo '**Uthman (644-656)**'²⁵⁰, si fonda su un criterio, non ordinatore cronologico delle *sure* (i capitoli del *Corano*) ma artificioso, dalla sura più lunga (la seconda, con 286 versetti) alla più breve (la sura CX con 3 versetti, mentre la sura CXIV, l'ultima, ha 6 versetti). Viene esclusa la prima, la *Fatiha* (l'Aprente), che è una preghiera preposta al libro.

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p.71.

²⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p.65.

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.71.

²⁵⁰ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina, rapporti con il Cristianesimo*, Editrice ELLEDICI, Leumann (Torino) 2004, p.20.

La seconda fonte della religione, i *hadith* (racconti di detti e fatti di Muhammad) sono poco biografici e solo un ristretto numero è autentico. Altre opere a cui attingono quasi esclusivamente i biografi musulmani sono la *Sira* (biografia di Muhammad) e altre fonti secondarie. Gli studiosi occidentali considerano essenziali le fonti islamiche. Nello studio del *Corano*, essi applicano il metodo critico-storico, letterario e psicologico, che considera l'evolversi dell'autocoscienza di Muhammad durante la sua vita. Mentre la storiografia islamica distingue due periodi nella vita di Muhammad, alla Mecca e a Medina, la storiografia occidentale distingue almeno quattro periodi nella predicazione (che vedremo nei prossimi paragrafi).

Muhammad apparteneva alla tribù dei Quraysh. Nella genealogia è importante evidenziare 'Abd al-Muttalib, il nonno paterno, 'Abd Allah, il padre, e Abu Talib, lo zio che diventò tutore di Muhammad dopo la morte del padre e del nonno. L'antenato prossimo di Muhammad fu Qusayy, da cui discende il clan di 'Abd Shams, che generò 'Umayya da cui avrebbe tratto il nome la dinastia dei califfi omayyadi; da Qusayy discende anche il clan di Hashim a cui appartiene anche al-'Abbas b.'Abd al-Muttalib, uno zio di Muhammad, da cui deriva la discendenza dei califfi abbasidi (750 d.C.)²⁵¹.

L'anno di nascita di Muhammad non è noto con precisione, tuttavia la tradizione musulmana lo fa coincidere con il **570 d.C.** . Muhammad rimase orfano all'età di sei anni. Secondo il costume delle tribù arabe, la tutela dell'orfano spettava ai parenti maschi del clan e pertanto toccò dapprima al nonno 'Abd al-Muttalib prendersi cura del nipote. Alla dura prova dell'orfano si aggiunse per il giovane Muhammad quella della povertà, per le disavventure commerciali del nonno.

Nella sura XCIII, Muhammad è invitato a dimostrare gratitudine a Dio, che l'ha trovato povero e orfano e ha innalzato la sua condizione sociale, e ad essere generoso verso poveri e orfani. Infatti, all'età di 25 anni, la sua datrice di lavoro, **Khadija**, ricca vedova e commerciante, lo sposò risolvendo così la sua condizione sociale. Cominciò per Muhammad un periodo di vita agiata: egli crebbe nella stima dei suoi concittadini, dimostrando propensioni commerciali, doti di direzione e convincimento e affidabilità, che gli valsero il titolo di *amin* (colui a cui si dà fiducia). Ma attorno ai 35 anni Muhammad, che attraversava un periodo di ripensamento esistenziale, d'inquietudine e ricerca, iniziò a compiere atti devozionali e ritiri eremitici sul monte Hira', vicino alla Mecca²⁵².

Muhammad passava giornate intere in preghiera e meditazione, basandosi su schemi e formule di preghiera consolidati, di lode e di richiesta di perdono, che prendevano il nome di *salat* (ne parleremo nei prossimi paragrafi). Meditava probabilmente sulla rivelazione divina, sulla unicità di Dio, sul politeismo dei suoi concittadini e sul pericolo delle ricchezze. I ritiri si concludevano con elargizioni ai poveri. "Secondo la tradizione avrebbe avuto anche molte visioni in sogno"²⁵³.

²⁵¹ Cfr. *ibid.*, p.21.

²⁵² Cfr. *ibid.*, p.21.

²⁵³ Cfr. *ibid.*, p.22.

La predicazione di Muhammad alla Mecca (610-622) – Durante uno di questi ritiri, probabilmente nell'anno **610**, nel corso di una notte, che la tradizione celebra il 27 del mese di ramadan (la “notte del destino”)²⁵⁴, Muhammad ricevette, secondo quanto da lui stesso affermato, la rivelazione da parte di Dio. La parola *iqra'* (recita!), all'inizio della sura XCVI, ha dato il nome al libro che contiene la rivelazione di Dio, ovvero il *Corano*, in arabo *al-Qur'an*, la “recitazione”. Il *Corano* è dunque recitazione, cioè proclamazione, o meglio, l'insieme di questi concetti. La recitazione è nel “nome del tuo Signore”²⁵⁵ e questo implica, per la tradizione islamica, la fede obbedienziale, l'adorazione rivolta a Dio, precedente alla conoscenza, che definisce l'uomo come servo-adoratore.

Muhammad raccontò l'accaduto della rivelazione da parte di Dio solo a poche persone della sua famiglia e agli amici intimi. Tre anni dopo, la rivelazione ricominciò. Da quel momento Muhammad iniziò a predicare *Allah* il Dio unico; predicò il giudizio escatologico e la sanzione finale: l'uomo è in attesa di ritornare a Dio e di affrontare il Suo giudizio, perciò durante la vita terrena deve sforzarsi di obbedire alla legge di Dio.

L'etica del credente, in questo primo periodo, consisteva nell'aiutare gli orfani e le vedove, nel praticare i valori della società tribale araba – la solidarietà, il coraggio e la virilità – che la società commerciale stava accantonando, sostituendoli con la nuova visione individualistica della vita. Secondo i primi storici arabi, i primitivi seguaci di Muhammad furono pochi. Erano soprattutto giovani benestanti in disaccordo con le loro famiglie e anche schiavi che coglievano l'inattesa opportunità. Era la nascita artificiosa di un nuovo clan, collegato direttamente alla persona di Muhammad da un patto di fede in Dio, che comportava il rispetto di determinati valori e costumi.

L'opposizione della maggioranza dei Meccani fu violenta e a difesa della centralità del culto politeista della Ka'ba, dove convergevano le varie tribù per venerare ciascuna le proprie divinità raffigurate in circa 350 idoli. I Meccani temevano che le nuove idee monoteiste innescassero la crisi economica della città; erano inoltre scontenti perché Muhammad si ergeva a paladino dell'antica etica. Altri pensavano che Muhammad mirasse a conquistare il potere politico ed economico. Secondo i pensatori musulmani, il *Corano* discese su Muhammad completamente durante la “notte del destino” e fu ripetuto successivamente per parti, o meglio “in dettaglio”, in occasione dei singoli avvenimenti della sua vita.

Gli studiosi occidentali invece affermano che la rivelazione coranica si è costituita progressivamente nel corso di venti anni e, applicando l'esegesi storico-critica allo studio del *Corano*, distinguono generalmente quattro periodi:

1. Primo periodo meccano, **610-615**: tema dominante è l'escatologia;
2. Secondo periodo meccano, **615-619**: tema dominante, sono i profeti;

²⁵⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁵⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

3. Terzo periodo meccano, **619-622**: temi dominanti sono l'onnipotenza e l'unicità di Dio;
4. Quarto periodo (medinese), **622-632**: tema dominante è l'edificazione della comunità islamica (*umma*)²⁵⁶.

Temi principali del primo periodo meccano (610-615) – Sono i seguenti:

- *denuncia dell'ingiustizia*: ammonimenti ai ricchi ingiusti, duri di cuore, oppressori;
- *annuncio del Giorno del Giudizio*: fine del mondo, risurrezione, giudizio finale e retribuzione personale, Inferno e Paradiso; alla miscredenza dei Meccani Muhammad contrappone i segni di Dio, come la creazione, in particolare quella dell'uomo;
- *missione di Muhammad*: Muhammad è convinto di aver ricevuto una rivelazione e la missione di recitare (*qara'a*)²⁵⁷ la rivelazione, che consiste nel ricordare, annunciare la buona novella ai giusti, avvertire gli empi;
- *messaggio teologico*: Dio è Signore (*Rabb*) e *Allah* Dio onnipotente, creatore, sussistente, altissimo e trascendente, ma vicino ai credenti, provvidente, generoso, misericordioso, perdonatore, buono e amorevole verso i credenti, ma soprattutto è l'Unico²⁵⁸.

La crescente opposizione della sua gente, sfociata nella messa al bando di Muhammad (**616**) e talvolta nella persecuzione dei primi credenti musulmani, spinse Muhammad ad allontanare temporaneamente dalla Mecca un piccolo gruppo di seguaci. Così questo piccolo gruppo compì la prima "egira" (migrazione) in Etiopia (**616**)²⁵⁹. L'Islām si basava allora su pochi elementi dottrinali e rituali, coagulati attorno alla fede monoteista.

La forma della preghiera e l'orientamento (*qibla*), il digiuno, l'elemosina erano affini, se non identici, con gli atti del culto ebraico o cristiano: la *qibla* era verso Gerusalemme, il digiuno coincideva con quello degli ebrei e forse imitava la quaresima dei cristiani, mentre la preghiera, nella sua formalità, ricordava la preghiera liturgica. Di questi emigrati, una parte rimase in Etiopia, una parte tornò e si unì, più tardi, a Muhammad nell'egira a Medina (**622**). Il Profeta con altre persone rimase alla Mecca e visse un periodo di grandi prove; i capi dei Quraysh gli erano infatti ostili, ritenendolo perturbatore della tradizione religiosa e della pace sociale necessaria al commercio. Nel clan hascemita, invece, Muhammad godeva del sostegno incondizionato dello zio, **Abu Talib**, anche se questi rimase fedele alla religione tradizionale pagana. Agli oppositori, detti "miscredenti" perché consideravano falso il Corano, Muhammad annunciò il castigo non solo finale, ma anche in questa vita, così come Dio aveva castigato i popoli del passato che avevano rifiutato i profeti, ed egli stesso si considerò della stirpe dei profeti, che formano

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p.23.

²⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p.24.

²⁵⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

un'unica famiglia spirituale. Le accuse rivolte a Muhammad erano di essere un indovino, di fornire messaggi del tutto umani e non divini.

La sua dottrina sulla risurrezione dei morti era assurda e forse il suo vero obiettivo poteva essere il potere politico. Provocato dai suoi oppositori a fornire prove e miracoli a conferma della veridicità della sua predicazione, Muhammad espose il miracolo dell'inimitabilità del *Corano* che, in quanto parola di Dio, nessuna creatura poteva eguagliare (*Cor.*II, 23)²⁶⁰.

Temi principali del secondo periodo meccano (615-619) – Sono i seguenti:

- *messaggio teologico*: Dio è chiamato soprattutto “il molto misericordioso”, un nome molto usato sia dai cristiani arabi che dagli ebrei, e ancora “Signore onnipotente, predestinatore, provvidente soprattutto verso i profeti”; si rafforza e precisa il monoteismo; i politeisti sono chiamati “associatori”²⁶¹, cioè coloro che danno dei compagni al Dio unico; il sommo peccato è dunque “associare” qualcuno a Dio;
- *escatologia*: si parla dell'ora del Giudizio e del ritorno di Gesù (*Cor.*XLIII, 61);
- *i profeti*: Muhammad parla dei profeti biblici da Adamo fino a Gesù. In realtà molti di questi personaggi nella *Bibbia* non sono considerati profeti, bensì patriarchi o sapienti; dal punto di vista islamico sono tutti funzionali alla profetologia muhammadiana, che considera i profeti latori dell'unico identico messaggio monoteista;
- *Muhammad e la sua missione*: alla Mecca Muhammad non si definisce profeta ma “inviato” agli arabi ad avvertire e ricordare, in lingua araba, il messaggio monoteista dei profeti anteriori; egli è un semplice mortale, fallibile come tutti i profeti e gli uomini; il suo messaggio di monoteismo è la stessa e unica Scrittura madre, incisa dall'eternità sulla “tavola ben custodita”²⁶² presso Dio (*Cor.*III, 7; LXXXV, 21-22);
- *rapporti con gli ebrei e i cristiani*: anche se Muhammad si considera erede della profezia biblica, da un lato comincia a muovere critiche agli ebrei che non accettano Gesù e dall'altro lato ridimensiona la figura stessa di Gesù alla sua realtà solo umana.

Nell'anno **619**, con la morte della moglie **Khadija** e dello zio **Abu Talib**, che lo avevano sempre protetto, Muhammad rimase privo della protezione da parte del suo clan. Poco tempo dopo, Muhammad avrebbe raccontato l'esperienza del viaggio notturno, a cui seguì l'ascensione al cielo: egli sarebbe stato trasportato nottetempo dalla “moschea sacra” alla “moschea molto lontana”, donde sarebbe asceso al cielo²⁶³. La tradizione islamica ha identificato le due moschee con quella della Mecca e quella di Gerusalemme, che però a quel tempo le due moschee non esistevano.

L'aiuto desiderato da Muhammad, e tanto cercato non avendo la protezione del suo clan, giunse insperato da Yathrib, la futura Medina del Profeta. Nel **620** e **621**

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p.25.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, p.26.

²⁶² Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁶³ Cfr. *ibid.*, p.27.

venne richiesto a Muhammad, da alcuni commercianti musulmani di Yathrib, di trasferirsi anche lui a Yathrib per essere arbitro di contese tra tribù sorte in quella città. I musulmani della Mecca cominciarono a emigrare a Medina e da ultimi anche Muhammad, **Abu Bakr**, il futuro primo califfo e **‘Ali** (cugino di Muhammad). I primi due, inseguiti dai Meccani che volevano ucciderli, si salvarono miracolosamente rifugiandosi in una caverna. Il primo anno del calendario islamico lunare inizia dal **622 d.C.**, anno dell’**egira** (o “migrazione”) a Medina e della nascita ufficiale della **umma**, la comunità islamica dei credenti²⁶⁴.

Temi principali del terzo periodo meccano (619-622) – Sono i seguenti:

- **messaggio teologico** : il nome divino “il molto misericordioso” (*al-Rahman*) viene abbandonato e prende definitivamente il sopravvento il nome *Allah*; Dio è l’unico, il trascendente, il creatore, l’onnipotente che tutto dirige con la sua volontà, predestina al bene e al male, al Paradiso e all’Inferno, dà la fede e guida alla salvezza chi vuole; l’uomo è tuttavia responsabile delle proprie azioni;
- **escatologia**: oltre a ripetere i temi già svolti, elabora la nozione di “incontro con Dio” nell’Ultimo Giorno e la testimonianza resa dai rispettivi profeti contro i loro detrattori;
- **la rivelazione coranica**: è la rivelazione particolare araba della Scrittura eterna, affinché il popolo riceva una guida sicura; essa riprende e conferma le Scritture anteriori, mette in luce le divergenze della “gente del Libro” e spiega ogni cosa (*Cor.*XVI, 64.89);
- **i profeti**: è di questo periodo la sura di **Giuseppe**, figlio di **Giacobbe**, la XII sura del *Corano*, anche se il tema dei profeti era stato trattato nel periodo precedente; un tema molto importante è quello del *mithaq*, il “patto eterno”, il patto di monoteismo, che Dio ha fatto con l’umanità, cosicché la rivelazione coranica non è che il richiamo alla natura monoteista con cui l’uomo è creato e l’Islàm altro non sarebbe che la religione naturale, la stessa di **Abramo** che era “puro credente” (*hanif*), né giudeo né cristiano, come già detto; Muhammad propone anche la tradizione del legame tra **Abramo** e la Mecca e identifica la sua via con quella dei profeti anteriori²⁶⁵;
- **rapporti con gli ebrei e i cristiani**: Muhammad ritiene che il *Corano* sia in accordo con le rivelazioni date ai profeti anteriori, perciò la “gente del Libro” può comprendere il *Corano*. E’ persuaso che la religione è unica e identica e dunque i credenti non devono indulgere alle passioni né dividersi. L’unità delle Scritture sarebbe infatti confermata dal fatto che sia la *Torah* e sia il *Vangelo* annunciano la venuta di Muhammad (*Cor.*VII, 157), e la “gente del Libro” sa che il *Corano* realizza la promessa di Dio e i migliori credono all’Islàm. Muhammad depreca tuttavia come alcuni ebrei menzogneri cerchino di traviare i musulmani e di distoglierli dalla fede, nascondano una parte della Scrittura o la cambino²⁶⁶.

²⁶⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.28.

²⁶⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

Muhammad a Medina (622-632) – La città di Yathrib, dopo l'arrivo di Muhammad, muta presto il proprio nome in Medina (la “Città del Profeta”). Qui si compì il periodo conclusivo della vita di Muhammad, durante il quale il Profeta istituì la *umma* islamica, cioè la comunità dei credenti in cui tutti gli aspetti della vita sono ordinati dalla legge di Dio (*shari'a*).

Questo modo di concepire i rapporti di reciproca interdipendenza fra le diverse sfere della vita, tutte ordinate dalla religione, è stato riassunto dai detti islamici nel motto “l'Islàm è religione (*din*), società (*dunya*) e Stato (*dawla*)”²⁶⁷.

Medina era un'oasi situata a nord della Mecca, dedita all'agricoltura e al commercio. A Medina vi erano tribù arabe e tribù ebraiche; quest'ultime insediate ai tempi della diaspora (cioè dopo il **70 d.C.** e il **135 d.C.**), parlavano la lingua araba e detenevano la maggior parte della ricchezza. Qui Muhammad stabilì la propria dimora. I musulmani dell'epoca si dividevano tra “emigrati”, provenienti dalla Mecca, e “ausiliari”, gli Arabi con i quali Muhammad aveva stabilito due patti nel **621** e **622**. Tra i musulmani emigrati e ausiliari Muhammad fece fare un patto di sangue ovvero di fratellanza. Gli ausiliari si presero a carico gli emigrati, ma ben presto questi ultimi dovettero guadagnarsi il cibo in cambio del lavoro e la loro condizione divenne quasi servile.

Muhammad, appena giunto a Medina, comprendendo che la situazione quasi servile degli emigrati non poteva durare, fece sottoscrivere fra tutte le parti, un documento, noto come la **Costituzione di Medina**, in cui si stabiliva l'accordo e il mutuo aiuto fra tutte le diverse componenti della società medinese, musulmani, tribù ebraiche e persino pagani²⁶⁸.

Agli ebrei veniva riconosciuta l'uguaglianza e l'autonomia nelle proprie questioni interne, ma rimettevano ai musulmani l'iniziativa nei rapporti esterni. Muhammad non si proclamò né profeta né inviato, ritenendo che la propria missione profetica comunque sarebbe stata presto riconosciuta da loro. Intanto i musulmani adottarono lo stesso digiuno degli ebrei e stabilirono come orientamento della preghiera (*qibla*) la direzione di Gerusalemme.²⁶⁹ La novità della Costituzione è che si trattava di un patto politico e religioso non fra due tribù ma fra varie tribù e un capo, Muhammad.

Nei primi due anni numerosi Arabi medinesi si convertirono all'Islàm, mossi probabilmente dalla speranza di rovesciare i rapporti di forza con gli ebrei. La situazione tra Muhammad e gli ebrei si deteriorò: questi ultimi diventarono diffidenti della rapida diffusione dell'Islàm tra gli Arabi e cominciarono a contestare le approssimative nozioni religiose e le pretese profetiche di Muhammad. La reazione di Muhammad fu il cambiamento della *qibla* da Gerusalemme verso la Mecca e l'istituzione del digiuno del mese di *ramadan* al posto di quello ebraico che durava un solo giorno²⁷⁰. Al fine di sottrarre gli emigrati alla penosa situazione

²⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.29.

²⁶⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.30.

²⁷⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

economica in cui si vennero a trovare, Muhammad optò per la razzia delle carovane della Mecca, con un duplice intento: procurare agli emigrati musulmani i fondi necessari per intraprendere in proprio il commercio, vendicarsi dei pagani della Mecca che l'avevano scacciato, intraprendere un'azione di guerra che, nella sua lungimiranza, doveva ricondurlo vincitore alla Mecca. La lotta con la Mecca si svolse con alterne fortune ma con il successo finale.

Nel **624** decise di attaccare una carovana appartenente ad un suo avversario; la carovana era diretta alla Mecca, di ritorno dalla Siria. La battaglia fu vinta da Muhammad e la vittoria fu attribuita all'intervento di Dio, che avrebbe mandato i suoi angeli a combattere al fianco dei musulmani. La vittoria generò nuove conversioni di Arabi medinesi all'Islàm. Muhammad approfittò del momento favorevole per iniziare il regolamento di conti con gli ebrei. Però nel **625** Muhammad venne sconfitto dai Quraysh della Mecca, rimanendo ferito nella battaglia che si svolse presso Medina, sull'altura di Uhud.

I Meccani ne approfittarono per assestare il colpo definitivo ai musulmani e, convinti della morte di Muhammad, si ritirarono pensando di aver inferto una sconfitta definitiva. Lo scoramento invase i musulmani con il dubbio sull'effettiva onnipotenza di Dio, sulla veridicità della rivelazione del Profeta e sul favore di Dio verso i musulmani. Muhammad recitò allora una rivelazione, in cui affermava che Dio aveva punito la disobbedienza dei musulmani alla tattica militare e agli ordini del Profeta, lasciandosi sopraffare dalla bramosia del bottino (*Cor.* III, 121-125).

Nel **627**, Muhammad riuscì ad allontanare i Meccani e la loro coalizione in un loro tentativo di assedio alla città di Medina. Inoltre Muhammad diede ordine di sterminare una tribù ebraica di Medina. Dopo questi fatti, molte tribù si allearono con Muhammad, il quale pretese da loro il pagamento di un tributo e la difesa dell'Islàm. A partire da questo momento, Muhammad partì consapevolmente alla conquista della Mecca.

Nel **628**, Muhammad si diresse con il proprio esercito verso la città, con l'obiettivo di compiere un "piccolo pellegrinaggio"²⁷¹ che consiste in una serie di riti da compiersi nei pressi della Ka'ba. Ma i Meccani lo costrinsero a ritornare a Medina, rinunciando a compiere il pellegrinaggio in quell'anno. Però aveva ottenuto il permesso di fare il pellegrinaggio l'anno successivo e di accogliere i giovani della Mecca che sceglievano di abbracciare l'Islàm. Le due città, la Mecca e Medina, stipularono infine una tregua decennale.

Nel **629**, Muhammad si presentò con il suo esercito alla Mecca per fare il "piccolo pellegrinaggio", entrando in città disarmato. Nel **630**, quando la tregua sembrava salda, un episodio casuale sconvolse il patto. Una tribù, cliente di Muhammad, venne attaccata nei dintorni della Mecca, da un'altra tribù, cliente della Mecca. Muhammad, partecipando allo scontro, riuscì ad entrare, con il proprio esercito, alla Mecca incontrando poca resistenza. Nello stesso anno, Muhammad purificò la Ka'ba dai circa 350 idoli, che ordinò di distruggere, e ne fece il santuario

²⁷¹ Cfr. *ibid.*, p.32.

del culto islamico monoteista²⁷². Muhammad fece un nuovo “piccolo pellegrinaggio” alla Mecca e poi si ritirò dopo pochi giorni a Medina. Seguirono altre campagne militari nel Sud e a Est della penisola arabica, coronate da successo.

Nel **631**, Muhammad si ammalò e non partecipò al pellegrinaggio; incaricò invece **Abu Bakr**, colui che sarebbe divenuto il primo califfo, di guidare questo pellegrinaggio, affidandogli anche la direzione della preghiera. Questo fatto fu in seguito interpretato come una sorta d’investitura di **Abu Bakr** alla successione in qualità di califfo e *imam* (guida) della comunità musulmana. In quella stessa occasione fu proibito ai Meccani di compiere atti idolatrici, pena la morte.

Nel frattempo i rapporti si erano deteriorati non solo con gli ebrei ma anche con i cristiani, e all’inizio del **632**, pochi mesi prima della morte di Muhammad, intervenne un fatto definitivo a determinare i successivi rapporti tra Islàm e Cristianesimo. Muhammad chiese ad una delegazione di cristiani, giunti da lui per chiedere un’alleanza, di riconoscerlo come profeta e di riconoscere l’Islàm come la vera religione rivelata. I cristiani si rifiutarono. In conseguenza di questo rifiuto, Muhammad impose loro di pagare un tributo in cambio della libertà religiosa e dell’incolumità delle loro ricchezze e delle loro persone (*Cor.*III, 61). Da quel momento li annoverò tra i popoli soggetti alla protezione, la cui istituzione nello Stato islamico nascente faceva sì che i cristiani fossero sottomessi ai musulmani, tutelati nel culto ma in condizione d’inferiorità rispetto ai “concittadini” di fede islamica. Nel **632**, Muhammad compì il suo ultimo pellegrinaggio, il cosiddetto pellegrinaggio “dell’addio”, durante il quale, in un famoso sermone, proclamò il versetto che conclude la rivelazione coranica: “... Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia e Mi è piaciuto darvi per religione l’Islàm” (*Cor.*V, 3). Di ritorno a Medina, Muhammad si ammalò gravemente e cessò di vivere l’ **8 giugno 632 d.C.**²⁷³.

Temi principali del periodo medinese (622-632) – Mentre il contenuto della predicazione meccana era essenzialmente religioso, in un momento in cui i musulmani erano perseguitati, a Medina Muhammad instaura la città islamica, modella e organizza la società con la predicazione coranica. I temi principali del periodo medinese sono i seguenti.

- ***Messaggio teologico*** : Dio è il Signore (*Rabb*) unico e trascendente, ma anche generoso, vicino, ama i credenti ed è amato da loro in un amore reciproco; perdona i credenti e castiga i ribelli, è intransigente contro gli “associazionisti”; ogni momento della vita è predestinato da Dio, così come lo sono il bene e il male anche se il male a volte sembra provenire solo dall’uomo. A Medina Dio è spesso “guerriero”²⁷⁴, dona la vittoria ai credenti e getta la paura nel cuore dei miscredenti. A questo periodo risalgono alcuni versetti di profondo contenuto religioso:

- il trono (*Cor.*II, 255);

²⁷² Cfr. *ibid.*, p.33.

²⁷³ Cfr. *ibid.*, p.34.

²⁷⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

- la luce (*Cor.XXIV*, 35);
 - la vera pietà (*Cor.II*, 177).
- *Le Scritture*: la rivelazione è la Parola che Dio fa discendere sui profeti e contiene dottrine, regole e norme. Ogni scrittura rivelata è un'impronta della Scrittura madre eterna e i popoli che la possiedono sono detti "gente del Libro" o "gente della Scrittura" e sono la discendenza di **Abramo**. La Scrittura è stata data a Mosè, a Gesù, a Muhammad e ai musulmani. La *Torah*, il *Vangelo* e il *Corano* esprimono la stessa rivelazione, si succedono e si confermano, perciò tutti i credenti credono a queste scritture; tuttavia ebrei e cristiani non hanno osservato le proprie scritture e dunque rifiutano di riconoscere Muhammad come profeta, anche se egli è stato annunciato dalla *Torah* e dal *Vangelo*, e rifiutano di credere al *Corano*. Ora, il *Corano* è il criterio definitivo dell'autenticità delle scritture, e se le scritture ebraiche e cristiane non concordano con esso, significa che esse sono state "falsificate" e "cambiate" (*Cor.IV*, 105; *V*, 13.41)²⁷⁵.
- *I profeti*: **Abramo** è collegato alla vicenda della Ka'ba e Muhammad sottolinea la discendenza da **Ismaele**, relegando **Isacco** in secondo piano. **Abramo** non fu né ebreo né cristiano, ma un puro monoteista (*hanif*), annunciò la venuta di Muhammad e da lui discendono direttamente i musulmani²⁷⁶. Gesù è considerato uno dei grandi profeti, a lui Dio ha insegnato la Scrittura, il *Vangelo*, lo ha assistito con lo Spirito di Santità e gli ha dato il permesso di fare molti miracoli e di far discendere dal cielo la tavola imbandita. Ha due titoli particolari, "parola di Dio" e "spirito di Dio" (*Cor.IV*, 171) che, congiuntamente alla concezione verginale di Maria, esprimono la sua nascita miracolosa; dunque Gesù è come Adamo. Egli è un inviato del tutto umano: i cristiani sbagliano considerando lui e sua madre come Dio (*Cor.V*, 116). Gesù non è stato mai crocifisso (*Cor.IV*, 157-158) e, come **Abramo** e **Mosè**, ha annunciato la venuta di Muhammad (*Cor.LXI*, 6).
- Muhammad è sia profeta e sia inviato di Dio. Il Profeta dell'Islàm ha un legame particolare con Dio che spiega i privilegi di cui gode: Dio e gli angeli pregano per lui, Dio perdona i suoi errori. Egli è il "bell'esempio" (*Cor.XXXIII*, 21) di tutti i musulmani, tuttavia è un mortale, fallibile, ignorante dell'ora del Giudizio. Egli chiama a combattere nella via di Dio, chiama alla fede, insegna la Scrittura sia ai "gentili" sia alla "gente del Libro", in quanto il *Corano* riassume ogni rivelazione e perché Muhammad è il "sigillo dei profeti"²⁷⁷.
- *La "gente del Libro"*: quando giunge a Medina, Muhammad si reputa erede della tradizione biblica, ma è già cosciente dell'originalità della sua missione; non conosce tuttavia a sufficienza la *Bibbia*. Pensa all'identità e all'unità di tutte le religioni, nella fede monoteista e nel Giudizio Ultimo, e a una ricomposizione di tutte le religioni monoteiste nella fede in **Abramo**. A tutti chiede di riconoscere la verità del *Corano* e della sua profezia, ma i conflitti nascono ben presto. Gli ebrei rifiutano di accogliere il *Corano* come rivelazione, giudicandolo in riferimento alle

²⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p.35.

²⁷⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁷⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

proprie Scritture, rifiutano la profezia di Muhammad e chiedono a Muhammad di convertirsi in vista della salvezza. Allora Muhammad rimprovera agli ebrei medinesi di essere come i loro padri che, di fronte alle meraviglie di Dio nell'esodo e nel deserto, hanno rotto l'alleanza, hanno adorato gli idoli e si sono ribellati a **Mosè**. Ma le colpe peggiori sono l'uccisione dei profeti, il rinnegamento di Gesù, la pretesa di crocifiggerlo, l'aver calunniato Maria. Dio li ha maledetti. Gli ebrei di Medina sono identici, sono avari, usurai, credono agli idoli, hanno tradito il monoteismo, preferiscono i pagani ai musulmani, tramano di nascosto contro il Profeta, ingannano Muhammad sulle proprie Scritture e poi si burlano dei suoi errori teologici. Per questi motivi Muhammad rompe con gli ebrei di Medina: dopo l'egira, Muhammad cambia la qibla e il digiuno rituale, istituendo il digiuno del mese di ramadan²⁷⁸.

Vieta inoltre le alleanze con gli ebrei, pur tollerando i matrimoni con le loro donne. Quanto alla salvezza, gli ebrei devono credere nell'Islàm, in Muhammad e nel *Corano*. La loro religione è incorsa nella collera divina (*Cor.* II, 61), perciò devono essere umiliati, espulsi da Medina, sottomessi al pagamento del tributo.

I cristiani sono spesso inglobati nella "gente del Libro" e quindi valgono a loro riguardo le stesse considerazioni sugli ebrei. Talvolta invece sono distinti e nei loro confronti c'è una evoluzione di pensiero, come del resto anche verso gli ebrei. Alcune figure cristiane, come Gesù, Maria e gli Apostoli, sono inizialmente considerati con simpatia da Muhammad, che giunto a Medina ha modo di approfondire le proprie conoscenze grazie ai rapporti con alcuni cristiani, una parte dei quali dimostra una certa condiscendenza alla sua rivelazione.

Anche quando nega la Trinità, la divinità e la crocifissione, non dimostra disprezzo verso Gesù; il suo scopo è quello di tutelarla da contraffazioni indegne. Ha stima dei monaci e considera i cristiani più votati di tutti all'amore dei musulmani. Ma poi scoppia il conflitto, perché anche i cristiani rifiutano di credere nel *Corano* e a Muhammad. Allora sottolinea la loro empietà, critica i monaci, le dottrine dell'incarnazione e del triteismo; i cristiani sono invitati a pentirsi e a cessare le loro dispute su Gesù, finché si giunge alla rottura, all'interdetto di allearsi con i cristiani, pur essendo consentiti i matrimoni con le loro donne, e all'obbligo di versare il tributo: la comunità degli ebrei e quella dei cristiani godono della protezione purché versino la tassa e restino "piccole", cioè prive di ogni potere all'interno dello Stato islamico. La loro religione non è salvifica e la loro legge è abrogata dal *Corano*²⁷⁹.

- L'Islàm come religione, società e Stato: l'Islàm a Medina è religione del monoteismo perfetto e definitivo, unica vera religione, unica vera guida, unica vera comunità religiosa che ha le sue radici in **Abramo**; è la religione "naturale" ristabilita definitivamente dal *Corano*, ultima edizione della Scrittura eterna di cui Muhammad è il profeta. L'Islàm è la migliore comunità (*umma*) creata da Dio, la religione che Dio ha gradito (*Cor.* III, 110; V, 3). Non solo, questa religione a

²⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p.36.

²⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p.37.

Medina acquista una chiara impronta politica, perché diventa il principio organizzatore della città terrena. I giuristi consacreranno questo connubio affermando che l'Islàm è “religione, società e Stato” (*din-dunya-dawla*)²⁸⁰, una società nuova, non più fondata su legami di sangue e razza ma di fede e il cui artefice non è il Profeta ma Dio, che ha stabilito tra i credenti una solidarietà fraterna basata sul mutuo aiuto e sul perdono reciproco.
Medina diventa il modello concreto e ideale di tutte le società islamiche.

3.4 – Il Corano

Il testo coranico – Il libro si suddivide in 114 *sure* (capitoli) numerate. Le *sure* hanno lunghezze diverse: possono contenere da 3 a 286 versetti, anch'essi numerati²⁸¹. Il versetto è l'unica unità di base della rivelazione. I titoli delle *sure* possono riferirsi a un argomento trattato nella *sura*, a un suo elemento specifico o a un personaggio, oppure sono tratti dalle prime parole. Il *Corano*, come indica il termine *qur'an*, è una recitazione, come già detto in precedenza; in prima istanza fu un discorso rivolto da Muhammad ai suoi compagni che, a loro volta, lo trasmisero oralmente.

La lingua del *Corano* è la lingua araba. Il *Corano* s'inscrive tra una storia sacra passata, contenuta nella *Bibbia*, e un'escatologia futura. Tra questi due estremi, tra le storie degli antichi profeti e le descrizioni del fuoco dell'Inferno o delle delizie del Paradiso, viene presentata una serie di temi che si giustappongono o si incrociano. Troviamo l'affermazione della trascendenza divina, di cui è testimone l'intera creazione; il richiamo al patto concluso dall'uomo con Dio onnipotente; troviamo regole, norme, con le quali i credenti dovranno confrontarsi, e poi cronache, controversie, formule liturgiche, ecc. Numerosi temi possono coesistere in una stessa *sura*, conferendole così toni differenti.

Classificazione delle sure e cronologia della rivelazione – Nel *Corano*, le *sure* sono classificate in ordine di lunghezza decrescente: dopo la prima *sura*, *Al-Fatiha* (L'Aprente), viene la *sura Al-Baqara* (La Giovenca), che è la più lunga (286 versetti); le ultime *sure* sono le più brevi e comprendono soltanto qualche versetto²⁸². Molto presto i musulmani hanno sentito la necessità di sapere in che ordine le *sure* del *Corano* erano state rivelate. Per sapere ciò, potevano basarsi soltanto su racconti e aneddoti che circolavano tra loro a partire dalla morte di Muhammad. Tali racconti, chiamati *hadith*, riportavano i fatti e le gesta del Profeta e dei suoi compagni.

A partire da questi racconti, comparvero liste di *sure* organizzate secondo un ordine cronologico; in tal modo si ha una raccolta di liste antiche che risalgono all'**VIII secolo**, riprese poi da studiosi posteriori. La prima suddivisione cronologica

²⁸⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

²⁸¹ MERVIN S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p.15.

²⁸² Cfr. *ibid.*, p.18.

stabilita divise le sure in due parti: quelle che erano state rivelate alla Mecca e quelle che erano state rivelate a Medina. La suddivisione fu in seguito affinata per sfociare in una classificazione vera e propria. Gli orientalisti rifiutarono di basarsi sulla classificazione degli studiosi musulmani perché consideravano i *hadith* poco affidabili.

I ricercatori europei svilupparono quindi un proprio sistema di datazione basandosi su altre ipotesi. Uno di questi studiosi, **Gustav Weil**²⁸³, nella seconda metà del **XIX secolo**, mise a punto un metodo e una classificazione, condivisa da altri studiosi. I tre criteri stabiliti si basavano sul testo coranico stesso: il contenuto del testo, lo stile e le allusioni a eventi noti. La rivelazione venne divisa in quattro periodi, tre meccani e uno medinese (come si è visto nel paragrafo precedente).

Nuove ipotesi sono sorte recentemente, grazie ai lavori realizzati sui *hanif* e su quelli che vengono definiti gli “informatori” di Muhammad. Alla morte di Muhammad, non esisteva una recensione effettuata dal Profeta stesso né sotto la sua autorità. La parola detta, recitata dal Profeta e ripresa dai suoi adepti, all’origine, fu a poco a poco consegnata, raccolta, messa per iscritto, poi fissata.

Raccolta, recensione e codificazione del Corano – Secondo le ricerche dello studioso **Gregor Schoeler**²⁸⁴, l’uso della scrittura nei centri urbani dell’Arabia risale al periodo preislamico: alcuni documenti, contratti, lettere, trattati erano già messi per iscritto. La letteratura relativa alle tradizioni tribali, come le genealogie o i racconti di battaglie, permaneva orale. Quanto alla poesia, essa era trasmessa oralmente dai poeti stessi o da loro “relatori” che, per meglio conservarla, si misero a prendere appunti scritti e a costituire dei promemoria. Essa fu tramandata per iscritto e pubblicata solo per impulso dei califfi omayyadi (**VII e VIII secolo**); poi, a partire dal **IX secolo**, s’intensificò la redazione di raccolte poetiche.

E’ in questo quadro che bisogna collocare il processo di costituzione del testo del *Corano*. La recitazione di Muhammad continuava a essere trasmessa oralmente, anche dopo essere stata “notata” e raccolta, e persino dopo essere stata codificata e fissata. D’altra parte è proprio tramite l’oralità, e al tempo stesso la scrittura, che nell’Islàm si è effettuata la trasmissione del sapere religioso fino ai nostri giorni.

La tradizione islamica riferisce che il *Corano* cominciò a essere riunito quando il Profeta era ancora vivo. Secondo la tradizione, fu il califfo ‘Uthman che ordinò e diresse la redazione del Corano²⁸⁵. I “fogli” furono dunque riuniti e ne fu tratto un libro, copiato in molti esemplari. Questi ultimi furono inviati nelle varie capitali delle province dell’Impero, perché servissero da copie di riferimento. La tradizione fa risalire l’evento al **653**. **‘Uthman** è l’ultimo califfo che sia riuscito a mantenere l’unità dei musulmani: dopo il suo assassinio nel **656**, intervenne “la grande discordia”²⁸⁶. La maggior parte degli storici dell’Islàm accetta la versione della

²⁸³ Cfr. *ibid.*, p.19.

²⁸⁴ SCHOELER G., *Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam*, in “Arabica”, XLIV, 1997, pp.424-430.

²⁸⁵ MERVIN S., *L’Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p.20.

²⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p.21.

tradizione islamica e ritiene che sia stato proprio ‘**Uthman** a dirigere la redazione del *Corano*. La redazione definitiva del *Corano* fu molto ostacolata dal fatto che la notazione della lingua araba era carente.

Il testo coranico fu interamente vocalizzato nel X secolo.

Spiegare, interpretare, estrapolare il Corano – Il *Corano* si definisce da sé un libro chiaro e semplice; per il credente, è perfetto. Ma ciò non esclude la necessità di spiegarlo e di interpretarlo, al fine di rendere le prescrizioni coraniche applicabili in ogni circostanza. Così, nel corso dei primi tre secoli dell’Islàm, attorno al *Corano* andò elaborandosi un immenso *corpus* di racconti che costituì la storiografia sacra dell’Islàm. Tra questi racconti, le “storie dei profeti” erano riferite da narratori, spesso giudei convertiti all’Islàm. Costoro riprendevano e adattavano frammenti di storia biblica, che riversavano nell’Islàm, inscrivendolo così nella continuità dei due monoteismi che l’avevano preceduto.

Altri racconti riferivano fatti contemporanei alla rivelazione, contribuendo così alla costruzione di una memoria dei primi tempi dell’Islàm. Alcuni gettavano luce sul *Corano*, raccontando nei minimi particolari gli eventi che avevano originato la rivelazione di questo o quel versetto: le “circostanze della rivelazione”²⁸⁷, che costituirono un blocco, una sorta di sottogenere letterario. I primi commentatori del *Corano* ne avevano bisogno per stabilire, tra due o più versetti che si contraddicevano o, come minimo, differivano, quale fosse stato rivelato per ultimo. Fu proprio a questo che si dovevano conformare. Infatti, di fronte alle divergenze contenute in certi versetti coranici, avevano sviluppato una teoria, secondo la quale l’ultimo versetto rivelato abrogava il precedente.

Tale teoria, detta “dell’abrogante e dell’abrogato”²⁸⁸, si basava sul *Corano* stesso. I primi commentatori del *Corano* si concentrarono sul testo stesso, cercando di comprenderlo e spiegarlo al meglio. Gli ambienti dei recitatori del *Corano* erano i più idonei ad assumere tale compito. Quando recitavano il *Corano* davanti a un uditorio, a volte si fermavano su una parola per fornirne il sinonimo oppure spiegavano un’espressione. Così, in questi ambienti, si realizzò una forma di protoesegesi. Il *Corano* stabilisce una distinzione tra due tipi di versetti: i versetti chiari, perentori, e i versetti dal significato ambiguo, vago o allegorico; l’interpretazione di questi ultimi, riservata a Dio, è vietata agli uomini (*Cor.*III, 7).

D’altra parte sembra che, tra i primi musulmani, ad alcuni ripugnasse compiere l’esegesi del *Corano*. Ciò non toglie che i versetti ambigui fossero oggetto di interpretazioni e di commenti, come gli altri. Ci vollero tre secoli perché la scienza dell’esegesi giungesse alla sua fase matura.

L’esegesi coranica (tafsir) – Due termini arabi designano l’atto di commentare il *Corano*: *tafsir*, o esegesi, e *ta’wil*, o interpretazione, ermeneutica. In seguito la parola

²⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p.23.

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

ta'wil fu riservata a un'interpretazione di tipo esoterico mirante a ritrovare il significato primo. **G. Rizzardi** dà quest'altra definizione di *ta'wil*: etimologicamente significa “riportare una cosa alla sua origine”, ovvero, nel nostro caso, “comprendere il senso profondo del testo, quello che sta dietro il velo”²⁸⁹. Il termine *tafsir*, che significa “spiegare”, fu applicato come termine generale per indicare, al tempo stesso, l'attività di commento del significato letterale del *Corano*, la disciplina che ne deriva e il tipo di opere che furono composte a tale scopo. La tradizione considera alcuni compagni del Profeta i primi esegeti.

Il linguaggio coranico è linguaggio semitico – Il *Corano*, alla base della civiltà islamica, è un libro orientale semitico, la cui lettura richiede l'immersione dentro le strutture della mentalità “semitica” e “araba”. Il *Corano* si esprime dentro un linguaggio passionale, immaginoso, enfatico. Questo tipo di linguaggio nasce da un modo particolare d'intendere la realtà e di descriverla; “essa non può essere letta nel suo essere ma nel suo divenire”²⁹⁰.

La cultura islamica procede per dati particolari concreti, sperimentabili. Il *Corano*, è bene ricordarlo, non nasce come “Libro” ma come “Recitazione” (l'**angelo Gabriele** “recita” a Muhammad, questi “recita” al piccolo uditorio della Mecca e di Medina); il libro è di composizione califfale, come già detto precedentemente.

La numerazione delle sure e dei versetti avviene nel 1923 in Egitto. Nella biblioteca nazionale del Cairo si stampa il *Corano* numerato con tutte le particolarità ortografiche e stilistiche, considerato come la “Volgata” coranica. E questa è l'edizione “canonica” per i sunniti²⁹¹.

La Parola coranica: realtà e pensiero – La *Parola di Allah* nel *Corano* è pensiero e “realtà”. Essa è la Realtà primaria ed universale, è accadimento, è il tutto della Realtà, è per se stessa la “salvezza” per l'uomo.

La teoria dei *segni* appartiene alla struttura della mentalità coranico-islamica, in quanto tutto (cosmo, uomo, *Corano*) sono “segni-simboli” di una Realtà che è l'Unica ad essere, la Realtà-*Allah*²⁹².

I generi letterari del Corano²⁹³ - I generi letterari del Libro possono essere raggruppati così:

- oracoli;
- visioni apocalittiche;
- Salmi e preghiere;

²⁸⁹ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso...*, p.187.

²⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p.15.

²⁹¹ Cfr. *ibid.*, p.16.

²⁹² Cfr. *ibid.*, p.17.

²⁹³ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

- racconti storici e leggendari;
- testi legislativi;
- documenti d'archivio.

La maggior parte dei testi coranici si presentano come *oracoli* enunciati da *Allah* stesso, parole uscite dalla sua bocca e proferite in “plurale maiestatico” (ad esempio, *Cor.XCIV*, 5). Il musulmano è messo di fronte dunque alla parola stessa di *Allah*.

Lo stile apocalittico (*visioni apocalittiche*) è adottato soprattutto nel periodo della prima predicazione alla Mecca: esso è poetico, immaginoso ed evocativo, esclamativo, di contenuto oscuro e misterioso.

Il genere salmodico (*Salmi e preghiere*) fa parte della letteratura religiosa dell'Oriente: esso dà luogo a composizioni che sono il frutto di una esperienza viva di Dio e si trasformano in un canto di lode verso la sua maestà e grandezza. L'unicità e l'unità di *Allah* segna il culmine della fede e della preghiera.

I *Racconti storici* in prevalenza riguardano personaggi biblici che sono nello stesso tempo “testimoni” e “predicatori” dell'unicità e dell'unità di *Allah*.

Vi è nel *Corano* la presenza, sia pure ridotta, di un “corpus legislativo” (*Testi legislativi*) destinato alla prima piccola Comunità islamica (*umma*); la vita quotidiana, questa è l'ispirazione di fondo, deve essere guidata sotto tutti gli aspetti, non religiosi (condizioni economiche, pratiche commerciali, regole militari) e religiosi (leggi di culto, regole morali, norme di carattere giuridico).

Come *Documenti d'archivio* s'intendono tutti quei testi relativi a provvedimenti occasionali legati ad avvenimenti di vita sociale in senso ampio (proclami di guerra, trattati di convenzioni, ordinanze militari, ecc.). In particolare in questo ambito rientrano quelle norme che stabiliscono le modalità di relazione con gli “altri” (politeisti, ebrei, cristiani, nemici),

Finalità del *Corano* – Il *Corano* nasce originariamente come linguaggio “recitato” (*al-Qur'an*) e successivamente come linguaggio “scritto”. La prima “Recitazione” è legata all'**arcangelo Gabriele** che opera la mediazione tra la “Parola di *Allah*” e la “Parola” incarnata dentro la lingua araba. La seconda “Recitazione” è legata alla persona di Muhammad, inviato di *Allah*, il quale “verginalmente” trasmette la “Parola” secondo le “circostanze”; questo significa che non viene recitata tutta la “Parola” accolta ma una “porzione” destinata a far luce sulle situazioni storico-esistenziali della prima Comunità (*umma*)²⁹⁴. Le tre finalità indicate dallo stesso *Corano* e legate al suo specifico linguaggio sono: l'indicazione della *via da percorrere*, la *fruizione salmodica* della Parola ed il suo valore simbolico. La prima fa riferimento alla finalità specifica intesa dalla Parola, l'*ortoprassi islamica*;

²⁹⁴ Cfr. *ibid.*, p.27.

la seconda fa riferimento alla condizione di sicurezza e di pace che si genera nell'audizione e nella "ruminazione" della Parola e la terza fa riferimento al carattere teocentrico della Parola.

Prima finalità – La funzione coranica di conduzione verso l'*ortoprassi* (dal greco "retto comportamento"²⁹⁵) viene definita, da una parte, con un'operazione di separazione del bene dal male, e dall'altra, da un percorso tracciato dietro la guida sicura della Parola. L'*ortoprassi* è univocamente islamica, ed è quella determinata dalla condizione originale dell'uomo creato, la cui natura è configurata islamicamente. Il *Corano* dunque non rappresenta la "vocazione primaria"²⁹⁶ del musulmano ma la "memoria" del suo statuto antropologico originario.

In questo senso va inteso il messaggio fondamentale dell'Islàm che rivendica di essere la "religione della natura"; occorre dunque conseguire una retta comprensione della "natura islamica". La sequenza sulla quale si regge il pronunciamento è: *creaturalità-naturalità-islamicità*. La Tradizione islamica finirà per identificare i "doveri della natura" con la *shari'a*, la codificazione storica della "Legge" che si arroga dunque la pretesa di compendiare e di esplicitare lungo il cammino storico dell'uomo musulmano la "via" e la "guida" data dalla "Recitazione"²⁹⁷.

Il termine *ortoprassi*, che per noi cristiani traduce l'indicazione della "via celeste" dell'operare, quella indicata dal *Corano* non coincide con "eticità"; di conseguenza, mettersi nell'*ortoprassi* non significa mettersi in un ordine etico, nel senso moderno del termine; c'è una componente etica nell'*ortoprassi* dettata, ma essa non esaurisce le modalità supposte dall'essere dentro l'*ortoprassi* islamica; l'uomo islamico non è l'uomo etico islamico, in quanto la configurazione islamica è un modo di credere, un modo di pensare e di sentire, un modo di pregare, un modo di appartenere, un modo di vestire e di mangiare e così via. Siamo di fronte ad una "etica dell'appartenenza" non ad un'etica morale²⁹⁸.

Questo significato globalizzante dell'*ortoprassi* ci fa capire che il *Corano* propone un riassetto originario dei modelli di comunità (*umma*) e nel suo interno dei soggetti (*muslimin*) dentro alcuni codici connotativi dell'appartenenza e della gestione del vivere, non intendendo avanzare proposte alternative di ordine etico; non intende rivoluzionare, cambiare, sostituire ma risignificare l'interesse del vivere e dell'operare. Dal punto di vista della significazione islamica è importante sia l'abluzione che la preghiera rituale, il vestire islamico come la *zakat* (tassa religiosa).

Seconda finalità – La seconda finalità della "Recitazione celeste" riguarda: l'accoglienza, l'audizione e la ruminazione della Parola, che danno "sicurezza e pace". Il *Corano* è la lieta novella per i credenti, discesa e depositata nei loro cuori

²⁹⁵ O'COLLINS G. - FARRUGIA E.G., *Dizionario Sintetico...*, p.256.

²⁹⁶ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso...*, p.28.

²⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p.29.

²⁹⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

(*Cor.*II, 97); il cuore è la sede della conoscenza, dell'affettività, delle scelte decisive dell'uomo. La recitazione "ritmata" "rinfranca il cuore"²⁹⁹ cioè lo pone nella sicurezza che viene dalla "Voce" di *Allah*. La scienza della recitazione insegna tre modelli di recitazione: lenta, cioè la declamazione, la recitazione salmodica, rapida cioè la *lectio* che conficca la parola nel cuore e infine media cioè la "ruminazione", il "far girare" la parola nella bocca e nel cuore per capirne il senso ed assaporarne la dolcezza. "La Parola, la Voce rimanda al Dicente e crea un'intimità di rapporto, rassicura, porta pace, genera una mistica del 'suono' che consente al credente di sintonizzarsi con il Suono originale, quello celeste"³⁰⁰.

Terza finalità – Infine, la terza finalità si fonda sulla natura "simbolica" della Parola coranica; essa, al pari della creazione e dell'uomo, va letta dentro la categorialità dei "segni" di *Allah* (*Cor.*LIII, 17). Le "parole", i "versetti" e di conseguenza l'insieme di questi (6219 versetti) costituiscono i "segni di *Allah*" (*Cor.*XXIV, 46)³⁰¹. Il "segno" nella cultura coranico-islamica è rivelativo della Signoria di *Allah*; il "segno" rappresenta il "luogo" della rifrazione della Sua potenza e Signoria e come tale è sollecitazione all'uomo perché alzi gli occhi al cielo e riconosca la Sua Signoria. Il *Corano* rappresenta l'apice dell'economia religiosa islamica che è l'economia dei "segni" di *Allah* cioè della Sua Signoria universale: tutto viene da *Allah*, tutto appartiene ad *Allah*, tutto fa riferimento ad *Allah*. Si tratta di "teofania" solo nel senso della manifestazione della Sua Signoria, senza alcuna implicazione da parte della struttura della realtà e della costituzione dell'uomo, la cui vocazione nell'uno e nell'altro caso s'inscrive nella "sottomissione" (*islàm*). La lettura o la recitazione del *Corano* diviene l'esercizio più puro dell'adorazione della Sua Signoria, atto nel quale si risolve il rapporto del credente con il Libro. La Parola non apre verso la "relazione" bensì verso la "sottomissione"³⁰².

3.5 – Dio nella fede islamica

"Tra gli studiosi occidentali dell'Islàm ..., numerosi suddividono la predicazione di Muhammad in quattro periodi"³⁰³, come detto in precedenza, nei quali analizzano diacronicamente il tema di Dio. Di seguito viene appunto descritta questa suddivisione.

Dio nel *Corano* – Primo periodo meccano. Il *Corano* parte dal presupposto che la gente della Mecca già conosce Dio, ma è insensibile, stolta e infedele. Nel *Corano* Dio ha molti nomi. Di questi, tre sono usati con funzione di sostantivo: *Rabb*, *Allah* e *al-Rahman*. Il nome *Allah* indicava probabilmente una delle divinità della Mecca,

²⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p.31.

³⁰⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁰¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁰² Cfr. *ibid.*, p.32.

³⁰³ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina, ...*, p.49.

forse il dio supremo. Il nome *Allah* significa “il Dio” (*al-ilah*)³⁰⁴ per antonomasia, secondo l’etimologia, ma non l’Unico. Muhammad universalizza e trascendentalizza quest’idea del Dio supremo meccano e la riconduce al monoteismo originario. *Allah* è “nome proprio” di Dio, nel senso che si applica solo a Lui e non può applicarsi ad altri. Fin dalla prima sura, Dio è chiamato Signore (*Rabb*)³⁰⁵.

Nella sura XCVI, versetti 1-4, Dio è Creatore onnipotente, che crea quello che vuole con la sua “parola creatrice”. Egli è inoltre il Generosissimo che insegna all’uomo il *Corano*. Questo Dio Onnipotente, che incute timore, è benevolo con l’uomo, gli fa “grazia”, è il Perdonatore, il Buono e Misericordioso, che ama gli uomini. In quanto Creatore è Re sovrano e Giudice supremo della creazione, l’Altissimo. Ma soprattutto è il Dio Uno e Unico. “Egli condanna chi gli associa altre divinità o gli attribuisce figli e figlie”³⁰⁶.

Secondo periodo meccano – La predicazione del primo periodo continua e si approfondisce nel secondo, nel quale s’impone il nome di *al-Rahman* di origine giudaico-cristiano. Il nome *al-Rahman*, tradotto in diversi modi (Clemente, Benefattore, il molto Misericordioso), era usato nelle regioni arabe dello Yemen, soprattutto da comunità giudaico-cristiane, come nome personale di Dio con il significato di “Dio Unico e Misericordioso”. In questo periodo si rafforza e si precisa il monoteismo, che viene chiaramente proclamato: “In verità Io sono *Allah*: non c’è dio all’infuori di me” (*Cor.XX*, 14). Dio è l’Unico, Trascendente, Creatore, Sussistente, Onnipotente, che tornerà nell’Ora del Giudizio come Giudice di tutto il creato, che determina ogni cosa con il decreto della sua volontà [*in sha’a Llah*, cioè “*se Allah vuole*”, (*Cor.XVIII*, 24)]³⁰⁷.

Terzo periodo meccano – Muhammad tralascia il nome *al-Rahman* e si concentra su *Allah*, il nome di Dio più vicino ai Meccani, l’Unico, il Trascendente. Dio non ha eguali, “niente è simile a Lui” (*Cor.XLII*, 11). Soprattutto è il Potente, il Dominatore supremo che dirige tutto con la sua volontà, predestina al bene e al male, al Paradiso e all’Inferno, il Paziente e il Misericordioso verso i credenti, il castigatore senza pietà verso l’infedele (*Cor.XXXII*, 13-14)³⁰⁸.

Quarto periodo (medinese) – Muhammad è ormai preoccupato di stabilire la comunità, la *umma* islamica. C’è una ripresa della teologia meccana, non più per invitare alla fede ma per ricordare e consolidare. Dio è il Signore (*Rabb*) che non tollera altri signori accanto a Sé (*Cor.IX*, 31). Egli è l’Unico, è l’Assoluto Trascendente, il Santo, come esprime il versetto del Trono (*Cor.II*, 255). Nello stesso tempo è vicino a chi lo prega, ama coloro che lo amano e castiga i ribelli, soprattutto gli associazionisti, predestina tutto ancor prima di crearlo (*Cor.LVII*, 22).

³⁰⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p.50.

³⁰⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁰⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p.51.

Nel contesto medinese di lotta fra Muhammad e i Meccani, spesso Dio è guerriero che dà vittoria ai credenti, uccide davanti a loro i nemici e divide il bottino fra di loro (*Cor.*III, 160)³⁰⁹.

I nomi più belli di Dio – Il *Corano* dunque non intende dimostrare l'esistenza di Dio, che non era messa in dubbio dalla sua gente. Il *Corano* sviluppa però una teologia della creazione (astri, animali, uomo) come “segno” di Dio, segno dell'esistenza ma soprattutto dell'Unicità di Dio, per coloro che seguono la retta ragione e sono disposti a credere. Guardando le creature che nascono e periscono, Dio appare come l'Unico esistente e sussistente. Quanto ai nomi di Dio, questi non intendono svelare il mistero di Dio. Egli è il Trascendente, il mistero invalicabile dall'uomo. “Egli è l'Altissimo, l'Immenso”³¹⁰.

Il paragrafo 3.7 relativo alla teologia islamica, che vedremo, dedicato agli attributi divini, affronta anzitutto la questione del valore del linguaggio rivelato e teologico. Già qui si ha un indizio importante di una diversa concezione della divinità nell'Islàm rispetto all'ambiente giudaico-cristiano che, pur non negando il mistero divino, concepisce la rivelazione come il farsi vicino di Dio all'uomo. La parola esatta è “alleanza”, un'alleanza di salvezza per orientare la persona e la storia umana all'incontro con Dio, che nel Cristianesimo raggiunge il suo apice nell'Incarnazione di Dio nell'uomo Gesù. “Pur lasciando sussistere il mistero, la tradizione biblica attribuisce a Dio molti nomi tratti dall'esperienza quotidiana e non teme di dare a Dio ‘il Nome’ (*Yahweh*, il Dio di tuo padre, il Dio di **Abramo**, il Dio di **Isacco**, il Dio di **Giacobbe**, il Padre di Gesù Cristo, Dio Padre, Figlio e Spirito Santo) che in qualche modo rivela la sua identità”³¹¹.

Nel *Corano* Dio non dialoga con l'uomo, nemmeno con Muhammad, il Profeta. Egli resta il Trascendente Assoluto. Il *Corano* parla spesso di Dio con il pronome di terza persona “Egli”. “L'uomo non deve indagare l'essenza o la natura di Dio, misteriosa e trascendente, né può rappresentare la divinità con immagini”³¹².

Nel *Corano* si hanno molti nomi di Dio, riuniti talvolta in brevi liste, di cui la più completa è quella contenuta in *Cor.*LIX, 22-24: “Egli è *Allah*, Colui all'infuori del Quale non c'è altro dio, il Conoscitore dell'invisibile e del palese. Egli è il Compassionevole, il Misericordioso,..., il Re, il Santo,..., il Creatore,..., il Saggio”³¹³. La tradizione islamica conta 999 nomi, ma si è affermata quella consuetudine che raccoglie in “liste” 99 nomi di Dio, che il musulmano devoto recita sul suo rosario di 33 grani. Questi sa che il centesimo (o il millesimo) nome è noto solo a Dio e significa il suo mistero assoluto, che l'intelletto umano non può comprendere.

Nel *Corano* alcuni di questi nomi di Dio sono attribuiti anche all'uomo, come ad esempio: “paziente”, “misericordioso”, “giudice”, “giusto”. Questo fatto ha interrogato la teologia e la spiritualità musulmana, che lo spiega nel senso che l'uomo

³⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p.52.

³¹⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

³¹¹ Cfr. *ibid.*, p.53.

³¹² Cfr. *ibid.*, ivi.

³¹³ Cfr. *ibid.*, ivi.

è chiamato a imitare le perfezioni divine, meditando, o “rivestendo”, i nomi divini. “Numerosi musulmani umili, di estrazione popolare, che non hanno altro modo di approfondire la conoscenza del *Corano*, cercano di accostare il mistero divino attraverso la ‘teologia popolare’ della recitazione e della meditazione dei nomi di Dio”³¹⁴.

Il monoteismo – *Allah (al-ilah, “il Dio”)* diventa per eccellenza il Nome del Dio del puro monoteismo, che Muhammad vuole ricondurre alla purezza primitiva, il monoteismo di **Abramo**. Dunque, nella visione di Muhammad, il monoteismo degli ebrei e dei cristiani non è più “puro” ma adulterato, precisamente “falsificato” dai discepoli di Mosè e di Gesù, due profeti a cui Dio aveva affidato il messaggio del “puro monoteismo”. Nel *Corano (Cor.CXII, 1-4)*³¹⁵, si nota che il **tawhid consiste nel proclamare che Dio è Uno e Unico**, cioè interiormente semplice e numericamente singolare. **Secondo il Corano questo monoteismo corrisponde alla natura stessa dell’uomo. L’uomo nasce pertanto con una natura orientata al Dio unico, cioè si può dire che nasce “musulmano”**³¹⁶.

Un famoso *hadith* profetico interviene a chiarire il concetto: “Ogni bambino nasce con la natura musulmana: sono i genitori che lo fanno giudeo, cristiano o zoroastriano”.³¹⁷ La natura monoteista dell’uomo viene collegata ad un misterioso patto (*mithaq*) fra Dio e gli uomini nella pre-eternità, avvenuto cioè prima della creazione, un “patto di monoteismo” o “*patto eterno*” (di cui si è parlato nel paragrafo 3.2). Le tradizioni del Profeta (*hadith*) ribadiscono la stessa verità di credere in Dio.

Chi trasgredisce questa verità, compie il peccato di associazionismo, l’unico peccato che Dio non perdona (*Cor.IV, 48*). Il musulmano è invitato a coltivare la scienza del *tawhid*, ma questo non significa semplicemente apprendere e professare una dottrina: il *tawhid* investe infatti tutta l’esistenza del credente e della società. E’ continuamente richiamato dal muezzin nell’appello alla preghiera: è incessantemente recitato nella preghiera rituale; scandisce tutti i passaggi della vita fino alla morte; è scritto nei fregi di tutte le moschee; determina la pace e la guerra e i rapporti tra musulmani e non musulmani; in tutti i periodi di riforma e particolarmente nell’epoca attuale – in cui l’Islàm si trova a confrontarsi con la modernità – da molti musulmani è invocato come il “ritorno” al Dio vero, che risolverà tutti i problemi personali, sociali e politici; è scritto nell’inizio dei modelli di Costituzione islamica e delle Dichiarazioni islamiche dei diritti dell’uomo.

La professione di fede islamica monoteista (*shahada*) consiste nel pronunciare la frase :”*Professo che non c’è dio se non Dio e che Muhammad è il Suo messaggero*”³¹⁸. La prima parte, che riguarda Dio ed è la professione della sua unicità e unità, contiene due imperativi: il primo consiste nel negare (“non c’è dio”) e

³¹⁴ Cfr. *ibid.*, p.54.

³¹⁵ PICCARDO H.R., *Il Corano*, Newton&Compton Editori, Roma 1999, p.567 (Nota 1).

³¹⁶ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina, ...*, p.55.

³¹⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

³¹⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

significa purificare Dio da ciò che non è Dio, soprattutto dalla somiglianza con le creature, per non cadere nell'idolatria o nel politeismo commettendo il peccato di associazione; il secondo imperativo consiste nell'affermare ("se non Dio") e proclama l'unità di Dio, interiore ed esteriore. La seconda parte della *shahada* riguarda Muhammad, "Messaggero di Dio", inviato universale, "sigillo dei profeti" (*Cor.XXXIII*, 40), "mandato da Dio per avvertire gli uomini e annunciare la verità"³¹⁹.

Il Dio cristiano e l'Islàm – Il Corano e la Trinità – Il *Corano* è la chiamata a credere assolutamente al Dio Uno e Unico, è la predicazione del monoteismo puro e radicale, nel cui nome la rivelazione combatte ogni pluralismo divino. Il messaggio dell'unicità di Dio fu rivolto da Muhammad in primo luogo contro i politeisti della Mecca, che stabilivano relazioni fra il Dio supremo e altri dèi subordinati, ciò che il *Corano* definisce "associazionismo"; in altri casi attribuivano a Dio figli e figlie³²⁰.

In questa condanna generale venne in seguito compreso anche il mistero trinitario. Le parti antitrinitarie del *Corano* sono molto chiare e non lasciano sussistere dubbi (*Cor.IV*, 171-172; *V*, 17.72-73.116-117; *XIX*, 88-92)³²¹.

La condanna della Trinità, che è spesso intesa come una bestemmia, è molto chiara e il *Corano* intende difendere Gesù da questa orribile eresia, perché Gesù, come l'intera famiglia dei profeti annoverati nel Libro, portò l'autentica rivelazione monoteista. I cristiani hanno deviato dalla retta dottrina del Messia e hanno creato molte sette disputando della natura di Dio. Il *Corano* nega espressamente Dio Padre e Figlio, ma non conosce lo Spirito Santo come Persona trinitaria. Lo Spirito nel *Corano* è Dio stesso, oppure è un angelo, inviato da Dio, oppure una manifestazione speciale di Dio tra gli uomini. Le Persone trinitarie sono identificate nel *Corano* con una triade di fecondità: Dio (Padre), Gesù (Figlio) e Maria³²².

Gesù nel Corano – Nella graduatoria di merito, i teologi musulmani collocano Gesù al quarto posto, dopo Muhammad, **Abramo** e **Mosè**. Il *Corano* reinterpreta la figura di Gesù nell'orizzonte della dottrina del puro monoteismo abramitico, restaurato da Muhammad. Il testo contiene una prospettiva "negativa" rispetto all'immagine cristiana di Gesù:

- Cristo non è una divinità accanto a Dio, non è il Figlio di Dio e non è morto in croce ma è stato portato da Dio in cielo;
- Dio non è il Messia;
- Gesù è il Messia, cioè "unto", inviato agli ebrei, ma non Salvatore, perché solo Dio salva;
- Gesù è "figlio di Maria", generato da Maria vergine e dall'intervento miracoloso di Dio;

³¹⁹ Cfr. *ibid.*, p.56.

³²⁰ Cfr. *ibid.*, p.61.

³²¹ Cfr. *ibid.*, p.61-62.

³²² Cfr. *ibid.*, p.63.

- Gesù è *nabi* (profeta) e *rasul*, cioè inviato a un popolo con la rivelazione e la legge;
- Gesù è “servo di Dio” (come ogni uomo, egli è un adoratore di Dio a Lui sottomesso).

Inoltre, Gesù è “parola di Dio”, non nel senso del Verbo giovanneo, ma perché, per crearlo, Dio ha semplicemente detto “sii!” ed egli si formò nel seno di Maria; ed è “spirito di Dio” perché Dio ha insufflato in Maria. I due titoli rivelano la nascita miracolosa di Gesù, che pertanto è reso simile ad Adamo. L’uomo Gesù ha qualità eccellenti: è nato da una vergine, come “figlio puro”, ha dignità tra i profeti; è un inviato di Dio santo ed eminente; ha poteri straordinari e compie miracoli “con il permesso di Dio” (*Cor.III*, 49). Nel *Corano*, Gesù è una creatura straordinaria, segno straordinario dell’intervento di Dio nella creazione, addirittura un “segno per le genti” (*Cor.XIX*, 21). E’ questa una cristologia, se così si può dire, musulmana, funzionale alla teologia del puro monoteismo islamico. Il *Corano* non vuole istituire nessun confronto fra Gesù e Muhammad, semmai il parallelo coranico fra Gesù e Adamo (*Cor.III*, 59-60)³²³.

Gesù e la tradizione islamica – La tradizione islamica, soprattutto teologica, riguardo a Gesù è concorde con il *Corano* e puntualizza le seguenti questioni.

- *La crocifissione di Gesù*: due passi coranici si riferiscono alla scomparsa di Gesù (*Cor.III*, 55; *IV*, 157-158). La tradizione islamica afferma che Gesù non è morto, ma è stato rapito da Dio e portato in cielo, dove dimora in attesa di ritornare. Gesù tornerà come “segno dell’Ora”³²⁴, cioè del giudizio imminente. L’Islàm respinge dunque la dottrina della Morte-Risurrezione-Redenzione di Cristo; solo Dio è Redentore.
- *I miracoli di Gesù*: non hanno nel *Corano* il significato evangelico di “segni del Regno” né di attestazione della divinità di Gesù, sono un segno della sua missione come profeta (*Cor.V*, 110ss).
- *La tentazione di Gesù*: Gesù è soltanto un uomo, in quanto assoggettato alla tentazione di Satana.
- *Gesù annuncia la venuta di Muhammad*: Gesù avrebbe annunciato la venuta di **Ahmad** (*Cor.LXI*, 6), che l’esegesi islamica identifica con Muhammad, pretendendo di trovarne prova nell’Antico e nel Nuovo Testamento³²⁵, testi successivamente corrotti dai cristiani.
- *Gesù è il “segno dell’Ora”*: Gesù non conosce l’Ora (del Giudizio), nota solo a Dio, ma gli avvenimenti che precedono l’Ora. Dunque non può essere Dio.

³²³ Cfr. *ibid.*, p.64.

³²⁴ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

³²⁵ Queste prove sarebbero ravvisabili in *Dt 18,15 e 18-19* e in *Gv 15, 26-27*.

3.6 – I doveri del culto

L'Islàm ha manifestato nei secoli un'attenzione maggiore alla ritualità rispetto alla riflessione teologica. Per questo nel mondo islamico è più diffusa la pratica religiosa che non la speculazione filosofico-teologica. I doveri fondamentali del culto islamico si possono riassumere nei cosiddetti “cinque pilastri” della fede, ovvero nelle cinque pratiche che il pio musulmano deve compiere: la professione di fede (*shahada*), la preghiera, l'elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio.

I pilastri della fede – *La professione di fede (shahada)* – La *shahada*, o attestazione di fede, è la testimonianza resa con la parola a Dio unico e a Muhammad come suo Inviato. E' costituita da due parti:

- “*attesto che non vi è dio se non Iddio*”³²⁶: è il punto centrale della fede musulmana a cui **Abramo** e i profeti prima di Muhammad avrebbero, secondo la dottrina islamica, aderito in passato. Questo è semplicemente una conferma dell'attestazione di fede compiuta da ogni uomo ancor prima della nascita (*Cor.*VII, 172);
- “*e che Muhammad è l'Inviato di Dio*”³²⁷: la seconda parte della testimonianza di fede non ha lo stesso valore della prima.

Questa formula permea tutta la vita del musulmano ed è pronunciata dal neofita, davanti a testimoni che ne redigono l'atto, successivamente firmato, al momento della sua adesione all'Islàm. Viene poi recitata nei momenti chiave della vita, soprattutto in punto di morte, nelle calamità, prima di un affare importante. Secondo la tradizione questa formula è inoltre richiesta dagli angeli al defunto nella tomba, prima che venga formulato il primo giudizio sulle sue azioni buone e cattive compiute in vita. Il *Corano* ribadisce con forza che la fede è questione di cuore e di opere e non di formule legali (*Cor.*II, 177). L'importanza della *shahada* è confermata anche dal fatto di essere proclamata dal muezzin nella chiamata dei fedeli alla preghiera e ripetuta all'inizio della preghiera stessa, come già detto nel paragrafo precedente.

La preghiera (salat) – Dio è sempre pronto a rispondere all'uomo che ha bisogno di Lui. La modalità specifica per rivolgersi a Dio è la preghiera. Dio ha infatti creato l'uomo perché lo adori; l'uomo deve quindi testimoniare l'Unicità di Dio attraverso la preghiera, il cui scopo è soprattutto la lode di Dio, l'esaltazione della sua maestà e grandezza e l'espressione della gratitudine degli uomini per la sua libera generosità. La preghiera è l'obbligo principale del musulmano, tanto che chi è negligente in tale pratica dev'essere considerato “un corruttore” della società.

L'Islàm conosce due modalità di preghiera: la preghiera intima e personale e la preghiera rituale, richiesta ufficialmente dal *Corano*³²⁸. La preghiera rituale è doverosa per tutti i fedeli sani di mente e che abbiano raggiunto la pubertà (è comunque buona cosa che i bambini si abituino a pregare dai sette anni in poi).

³²⁶ Cfr. *ibid.*, p.71.

³²⁷ Cfr. *ibid.*, p.72.

³²⁸ Cfr. *ibid.*, p.73.

Le donne devono, e possono, pregare solo se sono prive di mestruazioni o perdite dopo il parto, che renderebbero loro impossibile lo stato di purità legale. La preghiera dev'essere compiuta ad ore prestabilite con gesti e parole ben determinati. Durante il periodo meccano pare che le preghiere giornaliere fossero tre: al mattino, alla sera e durante la notte (*Cor.XI*, 114; *XXVI*, 25-26). A queste tre preghiere si sarebbe aggiunta quella del mezzogiorno nel periodo medinese (*Cor.II*, 238).

Resta incerto come e quando si passò alle cinque preghiere quotidiane, che alcuni racconti vogliono collegare alla misteriosa “ascensione del Profeta”, durante la quale Dio, dopo avergli ingiunto cinquanta orazioni giornaliere, le ridusse a cinque per non imporre ai credenti un impegno troppo gravoso. Le cinque preghiere giornaliere da compiere e i rispettivi tempi di elezione, rigorosamente stabiliti dalla legge, sono:

1. la preghiera del “mattino”, al sorgere del sole;
2. la preghiera del “mezzogiorno”, nel momento in cui il sole ha raggiunto nel cielo il suo punto più alto;
3. la preghiera del “pomeriggio”, nel momento in cui termina la preghiera del “mezzogiorno”;
4. la preghiera del “tramonto”, non appena il sole è scomparso dall'orizzonte;
5. la preghiera della “tarda sera”, non appena è sparito il “crepuscolo rosso”.

Poiché “tutta la terra è una moschea”,³²⁹ si può pregare all'ora giusta in qualsiasi luogo ci si trovi, purché sia puro. Per simboleggiare il distacco dalla terra e dalle sozzure del mondo, i musulmani normalmente utilizzano un tappeto che spesso è bordato con frasi coraniche. Quando non possiedono il tappeto, usano una stuoia o un cartone per indicare “il sacro suolo della Mecca” e la separazione dal mondo.

Con la preghiera il credente si avvicina a Dio, compiendo un gesto che ha un significato anche legale. E' molto importante quindi la preparazione o purificazione, o meglio ancora lo “stato di purità legale”³³⁰. Quest'ultimo si raggiunge attraverso l'abluzione di alcune parti del corpo, se l'impurità contratta è “minore” (ovvero determinata da necessità fisiologiche, contatto con persone o cose considerate impure, da una colpa leggera, un sonno profondo, un eccesso d'ira, e così via), o con la “lavanda generale del corpo”, in caso d'impurità maggiore (dopo il parto, una relazione sessuale, un adulterio, una calunnia grave, un insulto a Muhammad, un omicidio e altre colpe gravi).

Prima dell'abluzione, “maggiore” o “minore” che sia l'impurità contratta, bisogna formulare l'intenzione, fondamentale per la legalità: immediatamente prima di compiere un atto rituale, il musulmano deve sempre dichiarare l'intenzione, ad alta voce o mentalmente. E mentre agisce deve conservare l'intenzione nel cuore, sede dell'intelligenza e dell'attenzione. E' ancora importante, per la validità della preghiera, che s'indossino abiti puliti e decorosi nel coprire le parti intime del corpo e

³²⁹ Cfr. *ibid.*, p.74.

³³⁰ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

che si sia orientati verso la Mecca. L'abluzione si svolge secondo modalità che, stando alla tradizione, sarebbero state rivelate a Muhammad dall'**arcangelo Gabriele**. Nel cortile delle moschee è facile trovare la fontana o vasca: un impianto con quantità di acqua sufficiente per le abluzioni. Ovviamente, si deve procedere all'abluzione solo quando si è certi di aver perso lo stato di "purezza legale" e non in caso di dubbio.

Le donne con i bambini piccoli spesso sono esonerate dalla preghiera perché non possono soddisfare le regole della purificazione. terminate le abluzioni, il fedele si deve porre in modo che il suo volto guardi verso la Mecca. Questa direzione è detta *qibla*, di cui si è accennato in precedenza, e negli edifici destinati alla preghiera in comune è per lo più segnata da una nicchia posta nella parete, il cosiddetto *mihrab*, davanti a cui si mette l'*imam*³³¹. La preghiera deve essere recitata in arabo, lingua sacra dell'Islam in quanto usata da Dio per la Rivelazione. La preghiera prevede tre posture fondamentali, ciascuna delle quali corrisponde alla recitazione di determinate formule.

La successione degli atti è la seguente: si pronuncia l'intenzione di voler compiere la preghiera prescritta all'ora stabilita; si pronunciano, alzando le mani all'altezza delle spalle, le parole "Dio è il più grande". Pronunciando questa formula, da ripetersi spesso, l'orante entra propriamente nello stato di consacrazione richiesto dalla preghiera e durante il quale deve astenersi da alcuni atti elencati dalla legge, quali parlare deliberatamente, ridere, mangiare e bere, voltarsi e altri gesti che farebbero perdere alla preghiera la sua validità. In rapida successione si entra nel blocco centrale della preghiera, la cosiddetta *rak'a*, suddivisa in una serie di posizioni e movimenti del corpo, tra cui l'inchino³³².

Questa serie di movimenti e posizioni deve essere ripetuta più volte e il numero delle volte è diverso a seconda che si tratti dell'una o dell'altra preghiera della giornata. Come si è detto, ogni *salat* (preghiera rituale) prevede un numero diverso di *rak'a* (almeno due), terminate le quali l'orante passa a compiere gli atti conclusivi della preghiera. Come si è accennato, la preghiera del musulmano può essere svolta in qualsiasi luogo questi si trovi. Solo al venerdì, per la preghiera del mezzogiorno, essa si svolge in comune nella moschea.

Ogni moschea riproduce la pianta della moschea di Medina, voluta dal Profeta al suo arrivo nella città che lo ospitò fino alla morte. Perché la preghiera del venerdì sia valida, ovvero comprenda anche il discorso esortativo dell'*imam*, deve assistervi un numero minimo di fedeli, almeno quaranta, che siano legalmente in obbligo di prendervi parte. Su questo numero non si può contare che in una comunità popolosa; nelle piccole località pertanto la preghiera comunitaria del venerdì non si svolge. Assistere allo speciale servizio divino del venerdì è un dovere religioso di tutti i musulmani che si considerano residenti in una data località. L'obbligo si applica, secondo la legge, ai maschi maggiorenni e liberi³³³.

³³¹ Cfr. *ibid.*, p.75.

³³² Cfr. *ibid.*, p.76.

³³³ Cfr. *ibid.*, p.77.

La legge tradizionale vieta inoltre che nello stesso luogo si effettui la preghiera della comunità in più di una moschea. Solo nelle grandi città si può tenere il servizio contemporaneamente in più moschee. E' raccomandabile fare la "lavanda generale del corpo" e indossare abiti bianchi prima di prendere parte alla preghiera del venerdì. Caratteristica dell'incontro comunitario del venerdì è l'omelia (discorso esortativo) che l'*imam* pronuncia stando in piedi su una specie di pulpito, tenendo in mano un bastone o anche una spada o un arco. Si tratta di un discorso edificante diviso in due parti: nella prima si recitano passi del *Corano* e nella seconda una preghiera per tutti i fedeli.

Il *Corano*, preoccupato di non gravare eccessivamente sul fedele, concede delle eccezioni nei confronti della preghiera:

- è lecito sospendere la preghiera, in particolari circostanze (pericolo, pioggia, malattia, ecc.):
- sono consentite eccezioni sulle posizioni e sull'orientamento verso la Mecca (in caso di viaggi in treno o in aereo).³³⁴

La preghiera rituale islamica, in sintonia con l'essenza stessa dell'Islàm, ha un carattere giuridico molto più accentuato che non la preghiera cristiana. Più che per mettersi in relazione con Dio come solitamente è intesa la preghiera in senso cristiano, il musulmano rinnova la propria "sottomissione". Nella preghiera rituale musulmana colpisce soprattutto il doppio carattere egualitario e comunitario. Quest'ultimo in particolare è messo ancor più in rilievo dalla *qibla*, cioè dalla direzione verso la Mecca cui si volgono tutti i musulmani durante la preghiera, simboleggiando così l'orientamento di tutta la comunità verso il punto focale della "sottomissione" a Dio (*islàm*).

La preghiera rituale evidenzia pure l'uguaglianza di tutti i credenti. Poiché nell'Islàm non vi sono sacerdoti, non c'è alcuna distinzione tra la preghiera di chi presiede l'assemblea e quella dei fedeli. Naturalmente c'è un *imam* che guida il rito, recita i brani del *Corano* e fa la predica il venerdì; ma è anche vero che ogni musulmano dotato delle necessarie qualità può ricoprire questo ruolo. Oltre a quella rituale, personale o comunitaria, l'Islàm prevede una serie numerosa di preghiere che devono essere recitate in occasioni speciali.

Durante le due feste principali del calendario islamico, quella di fine *ramadan* e quella del grande sacrificio, si recitano invocazioni e lodi in onore di Dio prima dell'intervento dell'*imam*, in un caso, e prima del sacrificio del montone, nell'altro. Vi sono poi alcune preghiere non prescritte dal *Corano* ma dalla *sunna*, come quella delle eclissi: quando la luna e il sole, che sono elementi naturali che manifestano l'esistenza di Dio, sono nascosti, è bene allora invocare, lodare, rendere gloria a Dio e fare elemosine. Altre formule possono essere per i defunti, per invocare la pioggia in periodi di grande siccità, per rendere grazie personali, per supplicare, per lodare, per ringraziare Dio. "Questi tipi di preghiera sono compiuti dal fedele secondo formule

³³⁴ Cfr. *ibid.*, p.78.

rituali indicate dalla *sunna* o anche in modo spontaneo; possono essere recitati in aggiunta alla preghiera rituale o in qualsiasi altro momento della giornata³³⁵.

L'elemosina (zakat) – L'elemosina legale, o decima (*zakat*), all'origine era una tassa stabilita per legge e destinata alle vedove, agli orfani, ai poveri (*Cor.* II, 254.261-264; XXX, 39). Il termine coranico *zakat*, propriamente “purezza”, indica “beneficenza”, “elemosina”, non quella volontaria, detta *sadaqa*, ma quella imposta dalla legge e alla quale i poveri hanno diritto. Ciò che ogni musulmano deve dare come *zakat* è calcolato sui seguenti beni:

- prodotti dei campi;
- frutti, cioè uova e datteri;
- bestiame, cioè cammelli, buoi e bestiame minuto come capre e pecore;
- oro e argento;
- mercanzia.

I destinatari della *zakat* sono:

- i poveri e i bisognosi;
- gli schiavi: una volta stipulato con i loro padroni un contratto di affrancamento, ricevono una parte della *zakat* come sussidio per il loro lodevole sforzo;
- i debitori, cioè coloro che per uno scopo lecito si sono addossati un debito, ma poi non possono più soddisfarlo, e in particolare coloro che hanno contratto un debito per amore di Dio;
- la “via di Dio” cioè la guerra santa, oppure le opere pubbliche da cui tutti i musulmani possono trarre vantaggio;
- i viaggiatori, cioè coloro che senza l'aiuto dei loro correligionari non potrebbero raggiungere la meta del loro viaggio, in particolare il pellegrinaggio alla Mecca.³³⁶

La funzione dell'elemosina è originariamente quella di purificare chi la pratica mediante un sano distacco dai beni terreni, il cui autentico proprietario resta soltanto Iddio. L'Islàm non è contrario ai beni di questo mondo o alla ricchezza, ma condanna il loro uso smodato. L'elemosina indica appunto la necessità di riequilibrare le forze economiche con un occhio di attenzione alle fasce più deboli.

Oltre alla *zakat* annuale è doveroso versare un'elemosina alla fine del mese di *ramadan*. Anche se questa prescrizione non compare nel *Corano*, è parte della *sunna* tanto da diventare praticamente obbligatoria. Questa particolare forma di *zakat* deve essere versata da tutti i musulmani, liberi o schiavi, uomini o donne, grandi o piccoli, e ha lo scopo di purificare il fedele dalle eventuali colpe compiute durante il mese di *ramadan*, come la perdita di pazienza o le cattive parole; serve inoltre a nutrire i poveri che altrimenti sarebbero costretti a mendicare anche nel giorno di festa di fine *ramadan*.

³³⁵ Cfr. *ibid.*, p.79.

³³⁶ Cfr. *ibid.*, p.80.

Anche se negli Stati moderni di oggi non esiste più una legislazione ufficiale per il versamento dell'elemosina, i musulmani devoti non si sentono esentati da questo dovere verso i poveri. La *zakat*, in quanto imposta religiosa, è in pratica soppressa, ma resta in vigore, a titolo privato, per i musulmani che vogliono essere coerenti. “In questo modo la *zakat* viene oggi quasi a identificarsi con la *sadaqa*, l'offerta libera espressamente indicata anche dal *Corano*”.³³⁷

Il digiuno (sawn) – Il digiuno è il quarto pilastro dell'Islàm. Il digiuno legale dura per un mese intero, quello di *ramadan*,³³⁸ ed è prescritto dal sorgere del sole al tramonto. Nei paesi islamici l'inizio del digiuno è annunciato dal muezzin o dallo sparo di un cannone. Il digiuno di *ramadan* è prescritto da una sura del *Corano* che sembra risalire al secondo anno dell'egira (*Cor.II*, 183-185). Fino al secondo anno dell'egira, i musulmani osservavano il digiuno ebraico, forse perché Muhammad era ancora convinto di poter indurre ebrei e cristiani a riconoscerlo come Profeta e a convertirsi all'Islàm. Più tardi dovette arrendersi alla realtà: come cambiò la *qibla* della preghiera da Gerusalemme alla Mecca, così spostò pure il digiuno nel mese di *ramadan*. Digiunare per il musulmano significa astenersi completamente non solo da cibo e bevande di ogni sorta, ma anche dall'unione coniugale con la propria moglie.

La legge su questi punti è molto rigorosa. Come ogni altro atto religioso, il digiuno è valido, secondo la legge, solo se è preceduto dall'intenzione. La legge raccomanda di trascorrere il giorno del digiuno in tranquilla disposizione d'animo. Bisogna soprattutto evitare di litigare e di rimproverare, di mentire e di calunniare, o anche soltanto di concepire cattivi pensieri. E' bene invece occuparsi per quanto possibile di opere buone. Il digiuno legale è durissimo. A causa dello sfasamento tra il calendario islamico (anno lunare di 355 giorni) e quello solare (365-366 giorni), ogni anno la data d'inizio del *ramadan* anticipa di 11-12 giorni rispetto a quello dell'anno precedente.³³⁹

Quando il *ramadan* cade d'estate, astenersi dal bere diventa un vero sacrificio. Eppure la maggioranza dei musulmani osserva ancora oggi con scrupolosa fedeltà questo dovere, non limitandosi alla semplice astinenza materiale, ma ricordando anche il significato spirituale del digiuno. La legge dispensa tuttavia dall'obbligo del digiuno alcune categorie di persone: malati, donne gravide, bambini e vecchi. Perché Muhammad abbia scelto proprio *ramadan* come mese del digiuno non è dato saperlo con certezza. La rivelazione coranica che impone questo mese (*Cor.II*, 185) è avvenuta durante il secondo anno di permanenza a Medina. Potrebbe dipendere dal fatto che questo mese, l'unico menzionato esplicitamente nel *Corano*, aveva un carattere sacro già ai tempi anteriori all'Islàm. Non bisogna dimenticare inoltre che la rivelazione del *Corano* sarebbe cominciata nella notte compresa tra il 26 e il 27 di

³³⁷ Cfr. *ibid.*, p.81.

³³⁸ Nel calendario islamico, i mesi dell'anno sono 12 e sono, alternativamente, di 30 e 29 giorni: *ramadan* è di 30 giorni ed è il nome del nono mese dell'anno islamico (anno lunare).

³³⁹ PICCARDO H.R., *Il Corano*, Newton&Compton Editori, Roma 1999, p.48 (Nota 144).

questo stesso mese nell'anno **610**, la cosiddetta “notte del destino” (*Cor.XCVII*, 1), di cui si è parlato nel paragrafo 3.3.

Il precetto del digiuno ha finalità essenzialmente religiose: “Esso rappresenta una modalità di ‘ricordo di Dio’; il distogliere il corpo e la mente dalle cose significa rivolgerle a Dio; ‘il ricordo di sé’ spegne il ‘ricordo di Dio’. Questo aspetto pedagogico-religioso è fondamentale nella pratica del digiuno. Vi è poi la finalità morale del digiuno che consiste nell’esprimere la solidarietà con i credenti più poveri. Il digiuno, infine, coltiva la virtù dell’uomo arabo, la pazienza, lo spirito di sopportazione di origine beduina, da intendere modernamente come spirito di sopravvivenza, virilità, volitività, coraggio umano”³⁴⁰. Durante l’anno sono consigliati altri momenti di digiuno che tuttavia non assumono il valore di quello rituale. Il digiuno, qualsiasi esso sia, acquisisce un valore religioso di purificazione che può ottenere il perdono di molte colpe. E’ consigliato sempre, ma è vietato severamente il venerdì e i giorni di festa.

Il pellegrinaggio (hajj) – Il pellegrinaggio alla Mecca o *hajj* dev’essere compiuto almeno una volta durante la vita da ogni musulmano adulto e sano. Il pellegrinaggio alla Mecca si distingue dal piccolo pellegrinaggio o visita alla città santa (che può essere fatta in qualsiasi momento dell’anno) poiché è da compiersi secondo le norme rituali e in uno speciale momento dell’anno (tra l’ottavo e il dodicesimo giorno del XII mese del calendario lunare)³⁴¹. Tra i cinque pilastri dell’Islàm, il pellegrinaggio alla Mecca è quello che conserva maggiori legami con le tradizioni preislamiche.

Anche prima dell’avvento dell’Islàm esisteva infatti l’abitudine di recarsi alla Mecca per compiere un giro intorno alla pietra sacra della Ka’ba. La tradizione vuole che il luogo, in cui questa pietra sorge, sia stato scelto da Dio prima della creazione del mondo e che esso sia immagine di un tempio costruito nel cielo dagli angeli per ordine di Dio: come questi girano in adorazione intorno al tempio celeste, così gli uomini sono chiamati a farlo intorno a quello terreno. Si afferma inoltre che Dio ordinò ad **Abramo**, insieme al figlio **Ismaele**, di edificare l’edificio cubico, a detta del *Corano*.³⁴² In questo modo l’Islàm poté riappropriarsi dei riti del pellegrinaggio preislamico purificati dagli aspetti idolatrici e ribadire la centralità della città della Mecca, che rappresentava il nodo essenziale per il radicamento della predicazione di Muhammad nella cultura e nella storia degli arabi.

“Assolvete, per *Allah*, al Pellegrinaggio e alla Visita” (*Cor.II*, 196): questo ordine è considerato un obbligo categorico dal fedele musulmano. In caso di impedimento sarà tenuto a pagare una somma per i poveri oppure a nutrirli per un certo numero di giorni o fare delle offerte alla moschea. I riti essenziali risalgono al **632**, quando il Profeta, nella sua ultima visita alla Mecca, fuse insieme i due pellegrinaggi dell’epoca preislamica: il “piccolo pellegrinaggio” alla Ka’ba e il “grande pellegrinaggio”, che si compiva nel dodicesimo mese lunare, come già detto.

³⁴⁰ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina,...*, p.83.

³⁴¹ PICCARDO H.R., *Il Corano*, Newton&Compton Editori, Roma 1999, p.577.

³⁴² CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina,...*, p.84.

Il pellegrinaggio ha svolto una parte determinante nell'unire tutti i musulmani e nel rafforzare il loro spirito di uguaglianza e fraternità.³⁴³

Tutti i pellegrini, a qualsiasi razza o classe sociale appartengano, hanno gli stessi diritti e doveri. Così tutti vestono allo stesso modo: con due pezzi di tela bianca senza cuciture. Per compiere il “piccolo pellegrinaggio”, il fedele, dopo essere entrato in stato di sacralità, si reca al santuario, bacia la Pietra Nera, poi compie sette giri intorno alla Ka'ba, si sofferma per una preghiera ed esce dal santuario. Il “grande pellegrinaggio” è spesso preceduto dal “piccolo pellegrinaggio”. Il pellegrinaggio si conclude con il sacrificio del bestiame, per commemorare il sacrificio fatto da **Abramo**.

Jihad – Alcuni aggiungono un nuovo, sesto pilastro dell'Islàm. Si tratta della guerra contro gli infedeli (*jihad*). Mentre i precedenti cinque pilastri della fede sono, secondo il diritto musulmano, obblighi del singolo, il *jihad* è un dovere obbligatorio solo collettivamente. E' sufficiente che un gruppo, anche se esiguo, lo ottemperi perché tutti gli altri ne siano esonerati. Secondo alcune interpretazioni è sufficiente che uno Stato organizzi bene il proprio esercito come difesa del territorio islamico perché sia assolto il dovere del *jihad*.

Fin dalle origini, il territorio musulmano è distinto da quello degli infedeli o “territorio di guerra”. Una terza tipologia è il “territorio del patto”³⁴⁴, che comprende quei paesi dove l'Islàm è minoritario ma può vivere liberamente e in cui il *muslim* può svolgere le sue pratiche religiose. Oggi non si pensa più alla conquista militare come mezzo di conversione, ma si continua a insegnare che, in caso di attacco da parte degli infedeli, il dovere comunitario diventa dovere di ogni singolo fedele, per la difesa del sacro suolo dell'Islàm. Per questo, chi muore in battaglia è considerato “martire” e gli è garantito l'accesso al Paradiso, dove gli sarà riservato un posto privilegiato.

Il *jihad* dev'essere proclamato dal califfo (figura scomparsa con la soppressione del Califfato nel 1924) e l'attacco agli infedeli deve essere preceduto da un chiaro invito alla conversione: solo dopo un esplicito rifiuto si deve procedere alla guerra, che altrimenti è considerata un vero e proprio omicidio. La legge proibisce l'uccisione di donne, fanciulli, vecchi, monaci e inermi in genere. Inoltre proibisce di distruggere i beni del nemico e di rovinarne le case. La parola *jihad* significa letteralmente “sforzo” e allude all'impegno del fedele “sulla via che porta a Dio”³⁴⁵. In tal caso si deve distinguere fra una guerra interiore, personale, di conversione, e una guerra esterna, cruenta.

Contro se stessi occorre lottare per impedire a Satana di sopraffare le buone intenzioni e di condurre al peccato: *jihad* diviene pertanto sinonimo di sforzo individuale e interiore per approfondire le proprie conoscenze religiose, mettere in pratica le prescrizioni coraniche ed evitare di cedere alle proprie passioni. Le scuole

³⁴³ Cfr. *ibid.*, p.85.

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p.86.

³⁴⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

di impostazione più spirituale, e soprattutto il mondo del sufismo, hanno sempre preferito porre l'accento su questa accezione del termine, corrispondente al *jihad* cosiddetto "maggiore", cioè la guerra che ogni fedele deve combattere per convertirsi ed avvicinarsi al volere di Dio. L'attuazione del *jihad* "minore", quello di carattere bellico, sarebbe invece da limitare a situazioni particolari e nel rispetto delle condizioni che, secondo il diritto, ne rendono necessaria la proclamazione.

3.7 – L'elaborazione della teologia

Le prime generazioni di musulmani avevano colto l'importanza, agli effetti del dogma, delle questioni sollevate dalla teologia musulmana allo stato embrionale. Si trattava di comprendere la religione rivelata tramite il profeta Muhammad e, infine, di conoscere meglio il Creatore stesso e i suoi disegni nei riguardi della tradizione.

Con l'avvento dell'Islàm, il problema per i beduini d'Arabia, i quali credevano in un destino implacabile, era di passare dalla concezione di una giustizia umana a quella di una giustizia trascendente. A poco a poco, dovettero concepire l'idea di un Dio che giudicava i loro atti, un Dio che poteva riservare i più terribili castighi. Prima di abbracciare l'Islàm, associavano a un Dio creatore dell'universo alcune divinità, sue "figlie", oggetto di culto; ma ora dovevano concepire l'idea di un Dio unico, che non tollerava alcun "idolatra", o "associato". Così l'unicità di Dio fu uno dei temi cardinali della teologia che fu chiamata "la scienza dell'unicità divina"³⁴⁶.

Dio e i suoi attributi – Questo Dio unico era descritto nel *Corano*. Era dotato di numerosi nomi che corrispondevano ad attributi che lo qualificavano:

- vivente, vale a dire eternamente vivo, contrariamente alle sue creature, destinate al trapasso;
- onnisciente;
- buono e benefattore (*rahman, rahim*), ecc.

D'altro canto il *Corano* conteneva elementi descrittivi che conferivano un corpo a Dio: le sue mani, la sua faccia, i suoi occhi, il trono sul quale sedeva, ecc. Tutto ciò informava i musulmani sul loro Creatore, ma sollevava anche numerose questioni cui risposero in maniera differente: per esempio, questi attributi erano soltanto aggettivi che descrivevano Dio, oppure erano "cose" che esistevano in lui? Per questo la teologia fu chiamata anche la scienza dell'unicità di Dio, come detto sopra, e dei suoi attributi.

Dio ha 99 nomi, che un *hadith* del Profeta impegna il credente a memorizzare; di qui la recitazione, sgranando un rosario, come già detto in precedenza. La sola conoscenza del *Corano* non poteva risolvere tutte le questioni che si ponevano ai

³⁴⁶ MERVIN S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p.55.

credenti. Inoltre, il testo coranico stesso conteneva affermazioni problematiche su alcuni punti. Il *Corano* poteva anche essere oggetto di interpretazioni divergenti sugli atti umani e sul destino dell'uomo. Dio aveva lasciato alla propria creatura la totale libertà delle sue azioni, buone o cattive? Si poneva la questione del libero arbitrio e della predestinazione, che produsse un buon numero di controversie e di discussioni tra i musulmani.

La teologia, in quanto scienza religiosa, venne denominata *kalam*, solo alla fine del **X secolo**, mentre tale disciplina era già costituita da due secoli³⁴⁷. Un'altra espressione comparve, alternativa a *kalam*, facendole concorrenza: *usul al-din*, che significa "le radici della religione"³⁴⁸. Al ragionamento dialettico e alle controversie cui rinviava il *kalam* rispondevano le fonti stesse della religione, vale a dire il *Corano* e la *sunna*, cui si riferivano gli *usul al-din*. Tale tensione tra due correnti del pensiero islamico ebbe ripercussioni sugli storici dell'Islàm e sul loro modo di prospettare la teologia musulmana.

La formazione delle scuole teologiche – E' difficile datare con precisione la comparsa delle scuole teologiche e delimitarne le rispettive posizioni prima della seconda metà dell'**VIII secolo**.

Tre fattori contribuirono allo sviluppo della teologia musulmana: i dissensi politici sorti in occasione della lotta per il califfato dopo l'assassinio di **'Uthman nel 656**; l'influenza di altre religioni e, soprattutto, della filosofia greca sull'elaborazione del pensiero islamico. Le rivalità tra gruppi socio-politici che sollecitavano il califfato provocarono dissensi tra i musulmani, sia sulla persona del califfo e sulla legittimità del suo potere, sia sulla responsabilità rispetto al male che poteva provocare.

Si trattava di pronunciarsi sugli assassini di **'Uthman (656)** e di **'Ali (661)**, e sul califfato degli Omayyadi (661-749) che si erano impadroniti del potere³⁴⁹.

Vennero così poste questioni che solo la teologia poteva tentare di risolvere, questioni riguardanti la predestinazione e il libero arbitrio (*qadar*), la fede e le sue opere, e lo statuto del peccatore. Emersero tendenze differenti: la tendenza dei **qadariti** (così chiamati perché credevano che l'uomo avesse il potere di determinare i propri atti, il *qadar*) riuniva alcuni oppositori degli Omayyadi. Questi oppositori, tra l'altro, ritenevano che le opere del credente facessero parte della fede, e alcuni di loro si spingevano addirittura ad affermare che l'uomo che commetteva un errore grave diventava infedele: in terra, la comunità musulmana doveva espellerlo, nell'aldilà era destinato all'Inferno.

Tale posizione fu difesa principalmente dai **kharijiti**, un gruppo minoritario all'interno dell'Islàm, che tratteremo nei prossimi paragrafi. Questi accusavano i califfi omayyadi di peccati gravi e li consideravano dunque infedeli. In posizione contrapposta si trovavano i fautori della predestinazione divina (*gabr*), chiamati

³⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p.57.

³⁴⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.58.

gabariti. Affermavano che Dio aveva creato gli atti degli uomini, buoni o cattivi; secondo tale principio, gli Omayyadi erano giunti al potere per volontà divina.

I **gabariti** godevano del sostegno dei califfi. Una terza tendenza era composta dai **murgi'iti** che dissociavano la fede e le opere e rimettevano a Dio la cura di riconoscere i propri seguaci e di deliberare in merito alla fede dei peccatori.

Nell'elaborazione del *kalam* si assistette a una svolta decisa attorno al **750**, nel momento in cui la dinastia dei califfi abbasidi (750-1250) prendeva il potere. Fino a quel momento i dibattiti si erano svolti a Damasco, attorno alla corte omayyade, dove l'influenza della teologia cristiana era incontestabile. Fu il pensiero greco ad avere il maggiore impatto sullo sviluppo del *kalam*. Assai prima dell'egira (**622**), la cultura greca era studiata in differenti centri, nel Vicino e Medio Oriente, quali Edessa, Seleucia, Ctesifonte, Antiochia, oltre che nei monasteri; alcuni testi erano già tradotti dal greco in siriano. Questo movimento di traduzione fu riattivato dal califfo alla fine del periodo omayyade, e facilitato dalla fabbricazione della carta, a partire dal **762**.³⁵⁰ Ma furono soprattutto gli Abbasidi a patrocinare l'impresa e a conferirle l'importanza raggiunta.

Alcuni studiosi partirono per proprio conto alla ricerca di testi, li portarono a Baghdad e li tradussero. Certe traduzioni passavano in un primo tempo dal siriano, altre, più rare, andavano direttamente dal greco all'arabo; furono il frutto del lavoro di eruditi cristiani e musulmani. Grazie a simili "mediatori", l'opera di Aristotele, alcuni trattati di Platone, Plotino e altri, furono portati a conoscenza dei pensatori arabi. Certo, a volte si trattava di "adattamenti" più che di traduzioni, poiché ogni riferimento pagano veniva eliminato. Alcuni musulmani concepirono una teologia, il *kalam*, che non esitava a basarsi su un'argomentazione razionale e discorsiva. Così fecero i **mu'taziliti**, di cui parleremo fra poco, che crearono il dogmatismo speculativo dell'Islàm e conobbero un momento di gloria, particolarmente sotto il califfato abbasida di al-Ma'mun, prima di essere estromessi.³⁵¹

*La libertà dell'uomo*³⁵² – L'uomo può fare il bene e il male. L'uomo può agire liberamente, ma solo nell'ambito consentito da Dio. Nulla può essere compiuto dall'uomo senza che Dio lo voglia o lo permetta. Negare questo comporta limitare l'onnipotenza del Creatore. La questione del male compiuto dall'uomo mette immediatamente in gioco anche il problema dell'onniscienza di Dio e della sua onnipotenza. L'uomo, quando compie il male, agisce di sua spontanea volontà oppure è indotto in qualche modo a compiere un gesto malvagio dal volere di Dio? Quanto alle posizioni delle diverse scuole teologiche, queste sono le seguenti, descritte in modo sommario:

- i mu'taziliti affermano il principio della giustizia divina, secondo cui Dio vuole il bene, il male è creato dall'uomo;
- gli ash'ariti (di cui parleremo fra poco) affermano: "... Una cosa è buona perché

³⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p.59.

³⁵¹ Cfr. *ibid.*, p.60.

³⁵² CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, dottrina,...*, p.96.

Dio la fa, e non in se stessa, e quindi Dio potrebbe decidere di mandare in Paradiso l'empio e di dannare il pio... ”;

- *al-Ghazali*³⁵³, giurista e teologo dell'**XI secolo (1058-1111)** e grande *ash'arita*, segue una via mediana tra quella dei *mu'taziliti* e quella degli *ash'ariti*, sostenendo che l'azione dell'uomo sarebbe il risultato di tre momenti successivi: l'inclinazione e la decisione, che non sono poste completamente sotto il controllo dell'uomo, e la volontà, che per essere rivolta ad un'azione buona ha bisogno dell'aiuto divino; concludendo che solo Dio è assolutamente libero. Come si può notare, il problema non è risolto.

Fortune e sventure del mu'tazilismo – L'origine della parola *mu'tazila*, per designare gli adepti di una scuola teologica, permane oscura. “E' generalmente ammesso che i *mu'taziliti* fossero in qualche modo gli eredi dei *qadariti*, senza per questo esserne i successori diretti”³⁵⁴, anche se alcuni contestano tale affermazione.

Gli esordi del movimento permangono poco noti. Grazie agli Abbasidi esso si diffuse poi senza difficoltà, tanto che la relativa dottrina fu ufficialmente adottata dal califfo **al-Ma'mun** nell'**827**. Due scuole *mu'tazilite* si facevano concorrenza, una a Baghdad e l'altra, più brillante, a Bassora. Diversi furono i pensatori *mu'taziliti* che contribuirono a sviluppare la **teologia mu'tazilita**. La diversità e la ricchezza delle dottrine *mu'tazilite* non consentono di esaminarle in questa sede, tanto più che i *mu'taziliti* s'impegnarono in dibattiti e polemiche al loro stesso interno, su numerose questioni. Ciononostante essi concordavano su cinque tesi che costituiscono i cinque pilastri del *mu'tazilismo* e che bisognava adottare per essere annoverati tra i suoi adepti.³⁵⁵

La prima tesi si fonda sull'unicità divina. I *mu'taziliti* enfatizzano la trascendenza e l'inaccessibilità di Dio, tanto che è necessario sbarazzarsi da ogni antropomorfismo e considerare gli attributi antropomorfici divini in maniera simbolica: Dio non ha “mano” in senso proprio, e l'espressione coranica che ne testimonia è una metafora che ne suggerisce la potenza. Quando il *Corano* parla appunto delle mani di Dio, del viso, degli occhi e del Trono, luogo in cui Dio siede, i *mu'taziliti* interpretano metaforicamente i versetti relativi: il Trono significa il potere divino, l'occhio è l'onniscienza, ecc. Dio non si può vedere nell'aldilà. Quanto al *Corano*, parola divina, esso è stato creato.³⁵⁶

Attenendosi al loro principio della negazione degli attributi antropomorfici divini, ritenendoli simbolici, i mu'taziliti sostenevano appunto la dottrina del “Corano creato”. Essi negavano che in Dio ci fosse una Parola eterna sussistente: l'espressione “Parola di Dio” significa che Dio crea, negli esseri creati, frasi e parole, con cui Egli comunica loro la sua Legge. Dunque, per loro, il *Corano* è composto di lettere e suoni che Dio crea in un “supporto” materiale (uomo, libro).

³⁵³ Cfr. *ibid.*, p.97.

³⁵⁴ MERVIN S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, ..., p.60.

³⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p.61.

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p.62.

La seconda tesi concerne la giustizia di Dio. Questo principio implica la libertà e la responsabilità dell'uomo, indipendentemente dal suo agire bene o male.

Di conseguenza, e secondo la terza tesi *mu'tazilita*, la sorte dell'uomo dipende dai suoi atti: avere la fede significa professare l'Islàm, ma anche compiere le opere prescritte. "L'uomo si espone alla promessa e alla minaccia di Dio"³⁵⁷.

La quarta tesi definisce uno stato intermedio tra lo statuto di credente e quello d'infedele: è lo statuto di peccatore che, sulla terra, resta nella comunità dei credenti, ma che, nell'aldilà, è destinato all'Inferno. Infine la quinta tesi si riferisce all'imperativo morale di comandare il bene e proibire il male. Per i *mu'taziliti*, l'insieme della comunità deve mettere in pratica tale imperativo anche, nel caso, con la spada. Nel momento in cui **al-Ma'mun** (abbasida) proclamava la propria adesione al *mu'tazilismo*, questo era in competizione con la corrente dei seguaci del *hadith*. Bisognava imporsi come corrente maggioritaria, suscettibile di rappresentare l'"ortodossia" dell'Islàm. I seguaci del *hadith* godevano del sostegno degli ambienti popolari, maggiormente permeabili alla loro dottrina che alle tesi *mu'tazilite*. Il califfo **al-Ma'mun** diede il proprio sostegno ai *mu'taziliti*, che in tal modo ebbero un trionfo effimero e un po' artificioso, in occasione di un episodio denominato *mihna*, la prova. Nell'**833 al-Ma'mun**, mentre era in viaggio, chiese al proprio rappresentante a Baghdad di sottoporre il *Corano* a un esame: era creato o increato? Così cominciò la prova inflitta dagli Abbasidi agli ulema (dotti religiosi) per una ventina d'anni.³⁵⁸

A Baghdad e nelle province, coloro che non rispondevano secondo la dottrina *mu'tazilita*, che considerava il *Corano* creato, erano destituiti, perseguitati, gettati in prigione o addirittura giustiziati. Nei tribunali venivano ascoltati soltanto i testimoni che dichiaravano che il *Corano* era stato creato. La maggior parte degli ulema si piegò alla volontà dei califfi, ma tra loro ci fu qualche eccezione, la più famosa delle quali fu quella di **Ahmad Ibn Hanbal**, di cui parleremo fra poco, flagellato per ordine del califfo **al-Mu'tasim** nell'**835**. Nell'**847** si pose fine alla prova e si proibirono le discussioni a proposito del *Corano*.³⁵⁹

A poco a poco i califfi si misero a sostenere nuovamente la maggioranza degli ulema e quindi si pronunciarono per la tendenza dei seguaci del *hadith* (*muhaddith*), "protosunnita", con la quale vennero a patti per dividersi il potere religioso. I *mu'taziliti* persero influenza e furono tacciati di *zandaqa* dopo che loro stessi avevano utilizzato tale termine per screditare gli avversari. Ma il termine *zandaqa* era diventato molto vago e permetteva di suggerire l'eresia o l'empietà in coloro che s'intendeva combattere. Toccò quindi ai *mu'taziliti* essere trascinati davanti ai tribunali e vedere le proprie opere distrutte; per la loro riabilitazione bisognerà attendere la fine del **XIX secolo** e il movimento riformista.

³⁵⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁵⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p.63.

Il pensiero degli hanbaliti – Un'altra corrente, quella degli **hanbaliti**³⁶⁰, per quanto riguarda il *Corano*, affermava l'eternità della Parola di Dio in Lui sussistente, che Egli comunica quando vuole. Il *Corano* è una parte della conoscenza di Dio e “non è creato”³⁶¹. Esso non dipende dalla creazione ma dal “comando” di Dio, e nulla che appartiene al “comando” di Dio è destinato a perire, né una parola né una lettera né un suono del Libro di Dio. Il *Corano* è rivelazione divina, assolutamente libera, senza relazione con la ragione umana, e si deve accettare esclusivamente sulla base dell'autorità rivelante di Dio.

Gli *hanbaliti* proibirono perciò ogni ricerca razionale riguardo a Dio e al testo coranico; l'esito del loro pensiero è il fideismo, il quale sfocia nell'identico dualismo dei *mu'taziliti* fra Dio e la creazione. Essi affermavano che la Parola di Dio, il *Corano*, è eterna e “increata”. Con la dottrina del *Corano* increato, volevano anche significare che il vero contenuto del Libro è noto a Dio solo ed è inaccessibile all'uomo; in altri termini il credente deve limitarsi a ripetere la Parola divina, perché Dio è incomprendibile. Dall'altro lato, la *sunna* del Profeta e dei suoi compagni è la chiave di lettura corretta e irrinunciabile del messaggio divino, in quanto “ispirata” da Dio stesso.

La soluzione dell'ash'arismo – I partigiani del *hadith*, principalmente **Hanbal** e i suoi discepoli, respingevano il *kalam* e le sue argomentazioni razionali per basarsi soltanto sul sapere trasmesso dagli antichi. Malgrado i loro attacchi, sopravvisse una certa forma di *kalam*, che prese le distanze dalla filosofia. Miscuglio di ragionamento speculativo e opinioni fondate sui *hadith*, esso ostentava l'intento di consolidare le credenze religiose, e così fu tollerato. L'ash'arismo, spesso descritto come una via di mezzo tra ragione e tradizione, s'inscrisse in questa forma di *kalam* e riuscì ad avere diritto di cittadinanza.

Abu al-Hasan al-Ash'arì (873-935?)³⁶², un giorno prese la parola nella moschea di Bassora per rinnegare pubblicamente il *mu'tazilismo* (era discepolo di un *mu'tazilita*), dichiarandosi ormai deciso a confutarne le tesi. **Al-Ash'arì** conosceva a sufficienza le dottrine dei *mu'taziliti* per individuarne le lacune, utilizzando i loro stessi strumenti, cioè le argomentazioni razionali. **Al-Ash'arì** riteneva necessario ragionare per conoscere Dio. Egli afferma la realtà degli attributi antropomorfici divini. A suo avviso, Dio ha realmente mani, volto, ecc., ma non bisogna chiedersi come. Egli dichiarava inoltre che Dio è visibile agli sguardi umani e che sarà visto nell'aldilà.³⁶³

Secondo **al-Ash'arì**, la volontà di Dio è eterna ed egli vuole tutto ciò che accade, ivi comprese le cattive azioni degli uomini; Dio crea dunque l'atto umano, ma attribuisce all'uomo l'“acquisizione” di tale atto. Secondo **al-Ash'arì**, Dio è necessariamente giusto e saggio in tutto ciò che fa. Sulla questione della fede e delle

³⁶⁰ Il nome *hanbaliti* deriva da **Ahmad Ibn Hanbal (781-856)**, fondatore di una delle quattro scuole giuridiche “canoniche” del sunnismo. Si veda in proposito il paragrafo 3.9, dedicato alle scuole giuridiche.

³⁶¹ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ... p.57.

³⁶² MERVIN S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, ..., p.63.

³⁶³ Cfr. *ibid.*, p.64.

opere, stabilisce che si tratta di due cose distinte. Il peccatore, a suo avviso, resta un credente; egli si pente, e Dio lo perdona, se vuole. Quanto al Corano, al-Ash'arì ritiene che sia increato, nel senso che è parola divina. **Al-Ash'arì** dava soluzione ai problemi posti dalla teologia musulmana e alle controversie che laceravano le differenti scuole di pensiero. Egli era il pensatore che creava consenso e attorno al quale poteva quindi formarsi una corrente di pensiero maggioritaria, suscettibile di rappresentare l'ortodossia. Tuttavia prima di essere riconosciuto come tale, la sua scuola dovette affrontare ostilità e rivalità.

Desideriamo aggiungere alcune note sugli *ash'ariti*, scritte dallo studioso **Augusto Tino Negri**.³⁶⁴ **Al-Ash'arì** e la corrente dei teologi *ash'ariti* volevano salvare la rigorosa unità e unicità di Dio restando fedeli al testo coranico. Il problema fondamentale è il valore del linguaggio umano nel discorso teologico. Nessun linguaggio umano può parlare validamente di Dio eccetto quello con cui Dio stesso ha parlato agli uomini, cioè con i nomi che Dio stesso ha determinato nel *Corano* e nel *hadith* autentico. L'uomo dunque si limita a ripetere il linguaggio divino. Dunque per gli *ash'ariti* la Parola di Dio è eterna, senza inizio e increata. Essi distinguono tra la Parola sussistente nell'essenza di Dio e la sua espressione in lettere e suoni. Il carattere della Parola è comandare o proibire o informare; la Parola può pertanto essere riferita alle creature, pur non essendo creata. Gli *ash'ariti* attribuivano un valore pratico al linguaggio umano della rivelazione: il linguaggio rivelato può rendere intelligibile all'uomo il "significato di Dio".

La rivelazione coranica è comprensibile agli uomini perché Dio parla per essere compreso da loro, e gli uomini possono comprendere la rivelazione coranica studiando le regole della lingua araba. *Ash'ariti antichi e hanbaliti* affermavano la dottrina del Corano "increato", mentre gli *ash'ariti* più recenti, detti "moderni", affermavano che la Parola di Dio è eterna in Dio, ma la parola "pronunciata" in linguaggio umano è, in un certo senso, "creata". Gli *ash'ariti moderni* distinguono fra la Parola "interiore" e quella "pronunciata". La Parola "interiore" è senza lettere e senza suoni: basti pensare, per analogia, al discorso interiore dell'anima.

L'attributo della Parola, sussistente ed eterno nell'essenza di Dio, è la Parola interiore, eterna e increata; ma Dio può manifestare questa Parola *ad extra*, mediante lettere e suoni creati e ciò costituisce la rivelazione profetica. Non sono suoni o lettere create in determinati corpi, è Dio stesso che parla, usando lettere e suoni che appartengono al mondo della creazione, che manifestano la sua Parola, una e immutabile. Per quanto riguarda gli attributi antropomorfici di Dio, gli *ash'ariti* antichi assunsero posizioni molto vicine a quelle degli *hanbaliti*, per i quali Dio ha realmente mani, occhi, siede sul Trono, ecc. anche se "non sappiamo come".³⁶⁵

³⁶⁴ NEGRI A.T., *Dio nella fede islamica*, in CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ..., p.58.

³⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.60.

3.8 – L’etica nell’Islàm

Tra la morte del Profeta, avvenuta nel **632** a Medina e la comparsa della prima versione scritta completa del Corano, ordinata dal califfo ‘**Uthman** nel **655** circa, passano più di vent’anni. Sono anni di intensa attività militare e politica, di straordinaria espansione territoriale, di organizzazione amministrativa, d’invenzione di una realtà nuova di carattere sia politico che religioso. I primi successori del Profeta cercano di dar corpo a una realtà mai esistita prima, un’unione territoriale, politica e religiosa sconosciuta al popolo arabo e quindi, talora, difficile da gestire.

In questo contesto la religione è fondamentale come elemento aggregante e l’imitazione di quanto fatto da Muhammad diventa decisivo per attribuire autorevolezza ai primi califfi. In questo momento non si può dire che l’etica sia sviluppata, lo sarà solo verso l’**XI secolo d.C.** L’etica islamica assume l’aspetto di un amalgama complesso e articolato, in cui compaiono tradizioni arabe preislamiche, insegnamenti coranici, elementi persiani e, talora, greci. In alcuni *hadith* il Profeta riporta che è stato inviato per completare “i caratteri nobili”, che vedremo di seguito, o ancora “la bellezza dei costumi”.³⁶⁶

Questa precisazione del Profeta fa pensare che l’etica abbia un significato più tecnico, di comportamento socialmente accettabile e che difficilmente rimandi ad una riflessione interiore e soggettiva sui propri atti. “Nell’Islàm la ‘coscienza’ consiste nel praticare la norma”.³⁶⁷ Il punto di partenza è la sunna,³⁶⁸ intesa come il bagaglio culturale arabo tribale del periodo preislamico, quando il forte senso dell’onore, la lealtà verso gli alleati, l’ospitalità, la resistenza alla fatica, il controllo di sé, un forte senso secolare della vita rappresentavano il cuore del comportamento eticamente corretto. Muhammad apporta forti cambiamenti basandoli sulla Rivelazione: timore di Dio e del Giudizio finale, bontà, equità, compassione, misericordia, generosità, austerità nei costumi, sincerità, fraternità tra i credenti sono le nuove virtù che devono sostituire, o almeno integrare, la morale tribale e diventare i pilastri di una nuova società.

Per il fedele musulmano, il corretto rispetto dei doveri religiosi e la corretta comprensione della dottrina rivelata sono gli elementi inseparabili della vita morale. Ulteriori contributi sono dati dall’incontro con il mondo greco a partire dalla fine del **secolo VII**, in seguito alla conquista di larga parte dell’Asia Minore e all’acquisizione della ricca elaborazione filosofica che vi è conservata.

Nell’ **VIII-IX secolo** lo sviluppo di un Islàm molto pio, antintellettuale, ovvero quello del movimento *sufi*,³⁶⁹ introduce nuove sensibilità etiche che, accolte anche tra i potenti, vengono però a modificare soprattutto il sentire morale delle classi più popolari. Fanno la loro comparsa come valori positivi la povertà, la rinuncia completa

³⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.105.

³⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.106.

³⁶⁸ Il termine *sunna* oggi indica la tradizione dell’Islàm, ovvero il comportamento del Profeta e, secondo una parte del mondo musulmano, dei primi quattro califfi, ma originariamente indicava qualsiasi elemento di tradizione (vedi anche paragrafo successivo).

³⁶⁹ I *sufi* sono dei mistici islamici, che saranno trattati nei prossimi paragrafi.

alla propria personalità a favore di un completo abbandono alla volontà divina, la penitenza volontariamente perseguita come modalità per sottomettere a Dio il proprio io. Un'ultima influenza è quella persiana, introdotta nella morale islamica. Già nell'Islàm originario era presente la prospettiva di una religione-società-Stato, ma l'influenza persiana si coglie nelle motivazioni che sono fornite per questo stretto rapporto: il rispetto dell'autorità del sovrano da parte dei fedeli, l'idea che il fedele intelligente deve saper trattare con il potere e trarne vantaggio, l'importanza del controllo delle masse per il buon governo dello Stato, e così via. Nei secoli successivi il dibattito continua attribuendo grande importanza all'elaborazione classica. Si continua a discutere su temi morali ma restando fortemente legati alla tradizione, almeno per quanto concerne il mondo arabo.

La situazione muta nel **XIX secolo**, quando una forte reazione antisufi nell'Islàm ortodosso porta a condannare la passività e l'isolamento dal mondo, tipici del sufismo, "a favore di un'etica attivista"³⁷⁰.

Cosa s'intende per etica – Così scrive **Silvia Scaranari Introvigne**: "L'etica islamica ha sempre dimostrato uno scarso interesse per l'elaborazione interiore e per la creazione di una coscienza morale. Emerge in modo evidente un'attenzione scrupolosa al rispetto delle norme presenti nel *Corano* e nei *hadith* e rintracciabili nella *shari'a* (la legge). In questo senso si avverte un interesse assoluto per il rispetto del contratto originario che il Creatore ha stabilito con ogni uomo (adulto, libero, responsabile e rigorosamente monoteista, cioè musulmano), quindi una preoccupazione costante di essere giusti nel rispetto della norma e della legge"³⁷¹.

Se il Cristianesimo si può definire la religione dell'amore, l'Islàm può essere definito come la religione della giustizia. Nel mondo islamico è da sempre aperto un dibattito su come si debba intendere il rapporto tra l'onnipotenza dell'azione divina e la libertà individuale e ancora, in una prospettiva escatologica, la corrispondenza tra l'azione umana e il suo premio o castigo eterno: "Ad *Allah* appartiene tutto quello che è nei cieli e sulla terra. Egli perdona chi vuole e castiga chi vuole" (*Cor.*III, 129).

Nell'Islàm l'etica è in stretta dipendenza con il diritto. Come si è accennato, l'elaborazione dell'etica si è sviluppata nel tempo. Le indicazioni morali presenti nel *Corano* sono state raccolte, scorporandole da tutto il resto, e amalgamate attraverso un lento processo avvenuto nei primi secoli dell'Islàm. La *shari'a*, come oggi la conosciamo, raggiunge la sua formulazione solo intorno al **X-XI secolo**.³⁷² E' stato infatti necessario estrarre le norme e trovare nei *hadith* spiegazioni, applicazioni e amplificazioni che rendessero possibile il loro adattamento alle molte circostanze della vita umana. Contrariamente a quanto avviene nella Chiesa cattolica, nell'Islàm sunnita non vi è un'autorità di riferimento. "Ne consegue che le indicazioni applicative ed esplicative della *shari'a* assumono sfumature molto diverse e talvolta addirittura contrastanti"³⁷³.

³⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p.107.

³⁷¹ SCARANARI INTROVIGNE S., *L'etica nell'Islam*, in CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ..., p.107.

³⁷² Cfr. *ibid.*, p.108.

³⁷³ Cfr. *ibid.*, ivi.

Le indicazioni dell'etica – L'etica si occupa delle tendenze innate dell'uomo, delle virtù acquisite, dell'anima razionale e del rapporto reciproco fra queste. Particolare attenzione deve essere posta all'antropologia, che propone una triplice ripartizione: l'anima che desidera, letteralmente “che incita al male”, l'anima che rimprovera, assimilabile alla “coscienza” occidentale, l'anima tranquilla. “Tutti gli atti umani vanno ricondotti in qualche modo all'azione di una di queste tre parti dell'anima”³⁷⁴. Il campo d'azione dell'etica riguarda a grandi linee:

- a) l'adempimento dei doveri religiosi;
- b) le buone maniere e le usanze sociali;
- c) l'ambito sessuale.

Su questi temi, le azioni dell'uomo possono essere divise in cinque categorie:

- 1) atti obbligatori (doveri religiosi, prescrizioni sul matrimonio, ecc.);
- 2) azioni raccomandabili (austerità nei costumi, generosità, gentilezza, ecc.);
- 3) azioni libere o indifferenti (tutto quanto non è chiaramente vietato o prescritto);
- 4) atti biasimevoli (stare in moschea senza pregare o meditare, vivere alla Mecca e non fare il pellegrinaggio tutti gli anni, masturbazione, ecc.);
- 5) azioni proibite (apostasia, furto, omicidio, fornicazione, calunnia, ecc.).

Le indicazioni che emergono dal *Corano* e dalla *sunna* sono piuttosto chiare sul primo e sull'ultimo punto, meno sugli altri. I teologi islamici dividono le colpe in gravi e leggere. Anche se non tutti sono concordi, **al-Ghazali** distingue tre livelli di gravità nel classificare le colpe: quelle verso Dio, quelle verso la Fede e le azioni che danneggiano gli esseri umani.³⁷⁵

I doveri religiosi – E' innegabile che per ogni fedele il primo ambito della morale sia rivolto verso Dio e si espliciti nell'adempimento dei doveri religiosi (*Cor.*XXXIX, 2). Sul piano della fede, il primo dovere è credere in Dio. Anche se Dio è ricco di misericordia e perdono, pronto a perdonare tutti i peccati, ci sono alcune colpe non perdonabili: l'infedeltà verso Dio nelle sue varie forme di apostasia o rinnegamento o misconoscimento, “come pure non sono perdonabili gli infedeli, in particolare chi associa altri dèi al vero Dio”³⁷⁶.

E' opportuno allargare il discorso sul problema dell'apostasia perché tocca direttamente il diritto alla libertà religiosa di ogni essere umano. Nel *Corano* si legge: “Non vi sia costrizione nella religione” (*Cor.*II, 256). I giuristi musulmani hanno tuttavia previsto la pena di morte per coloro che abbandonano l'Islàm. Il principio su cui si regge la disposizione giuridica è che tutti gli uomini nascono per natura musulmani e solo le condizioni familiari o sociali li deviano su altre credenze. Chi è stato educato a essere un *muslim*, abbandonando la fede compie quindi un atto contro la propria natura e per questo è punibile. Chi proviene da un'altra tradizione religiosa è libero di diventare musulmano o meno, ma una volta divenuto tale, lo sarà sino alla morte. Secondo il diritto classico l'apostasia ha delle conseguenze pesanti: l'apostata

³⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p.109.

³⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p.110.

³⁷⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

non può sposarsi e se è sposato il suo matrimonio diventa nullo immediatamente, gli viene sottratta la tutela dei figli, i suoi beni sono sottoposti a confisca e incamerati dallo Stato o affidati ai legittimi eredi purché musulmani, il suo testamento è considerato immediatamente nullo. Sul piano penale, oggi gli Stati islamici non prevedono più la condanna a morte, tranne alcune eccezioni, come il Sudan. “Qualsiasi musulmano ha il diritto di rivolgersi ad un tribunale e denunciare un apostata”³⁷⁷.

I doveri verso gli uomini – Le azioni che danneggiano gli uomini vengono evidenziate dal *Corano* e per alcune di esse viene indicato anche la relativa pena. Si tratta di furto, brigantaggio, fornicazione, falsa accusa di fornicazione. A queste **al-Ghazali** aggiunge l’assassinio, l’omicidio, la mutilazione, la sodomia e l’omosessualità, la diffamazione, la menzogna, la disobbedienza ai genitori (tranne quando ordinano il male).

La teologia islamica classica annovera inoltre alcune altre colpe classificate come gravi: la malversazione nei confronti dell’orfano, la diserzione di fronte al nemico, l’usura, la speculazione e il baratto iniquo. E’ consigliato anche di praticare frequentemente l’esame di coscienza, grazie al quale il male commesso, di cui ci si deve pentire, è reso evidente. Per porvi rimedio occorre compiere opere buone, ovvero azioni non prescritte ma raccomandate. Lo sforzo richiesto per effettuare l’esame di coscienza e per riparare il male commesso serve a combattere la natura umana, incline alla trasgressione e al peccato, e a porre il fedele sulla retta via che conduce a Dio. La riflessione sulle proprie azioni rende l’uomo più propenso alla sottomissione a Dio, unica vera strada per ottenere la ricompensa eterna. Questo esercizio di riflessione e ravvedimento interiore è molto caldeggiato nell’ambito delle confraternite dei sufi, che fanno dello sforzo di conversione personale, “il loro fondamentale motivo di esistere”³⁷⁸.

L’ambito sessuale – La sessualità è considerata un bene fondamentale dell’uomo e contemporaneamente un grave pericolo, e per questo è sempre stato oggetto di grande attenzione da parte di teologi e giuristi. Qualsiasi aspetto della sessualità, intesa come rapporto fisico fra persone di sesso diverso, è lecito solo all’interno del matrimonio. Per quanto riguarda il problema dell’aborto, nell’Islàm la vita ha un valore sacro in quanto donata da Dio, ma fin dalle origini si è fatta una distinzione tra il momento della fecondazione dell’ovulo e quello dell’intervento divino per insufflare lo spirito che avviene al quarto mese di gravidanza secondo un *hadith*³⁷⁹. Si ritiene dunque che la nuova creatura diventi veramente umana al quarto mese di gravidanza ed è per questo che, accanto ad una difesa unanime della vita del feto, coesiste la liceità dell’aborto entro i centoventi giorni dall’ultimo ciclo mestruale della donna. Il problema è comunque oggetto del dibattito nelle varie scuole giuridiche.

³⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p.111.

³⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p.112.

³⁷⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

Mentre l'aborto terapeutico, per salvare la vita della madre, è unanimamente consentito, gli altri casi vedono soluzioni diverse. Alla questione dell'aborto si può collegare il dibattito circa la contraccezione. La pratica del *coitus interruptus* era largamente diffusa in epoca preislamica, anche se condannata dalle comunità ebraiche e cristiane. Nel *Corano* non vi sono cenni al riguardo, mentre se ne parla in alcuni *hadith*. Secondo la tradizione Muhammad avrebbe consentito tale pratica, in quanto profondamente convinto che se Dio vuole far sorgere una nuova vita, nessuna tecnica umana lo può impedire. Nei secoli successivi il dibattito non ha trovato un responso unanime, anche se l'assenza di un divieto esplicito ha determinato una certa tolleranza verso quasi tutte le pratiche contraccettive, per analogia con il *coitus interruptus*³⁸⁰. All'interno dello stesso dibattito vi è anche un invito alla procreazione programmata, tanto che, soprattutto oggi, si fa riferimento all'indicazione coranica che prevede un allattamento di due anni durante i quali è sconsigliata una nuova gravidanza, il che, sommato al periodo di gestazione, determina un intervallo di circa tre anni fra un figlio e l'altro. Possono essere rintracciate alcune regole fondamentali su cui basare il dibattito etico:

- 1) tutto viene da Dio, l'uomo è solo un beneficiario che può utilizzare il suo corpo e i suoi beni limitatamente a quanto è permesso dalla legge coranica (*Cor.*XVII, 70);
- 2) l'interesse collettivo ha la precedenza su quello del singolo; il principio dell'utilità comune è imprescindibile;
- 3) la giustizia dev'essere applicata in tutti i rapporti (uomo-Dio; uomo-natura; uomo-uomini) in modo contrattuale, secondo il rispetto del principio di equità, poiché "questo è l'unico modo sicuro per perseguire il bene ed evitare il male".³⁸¹

Le virtù del buon musulmano – Il comportamento del buon musulmano deve conformarsi alla norma secondo cui è obbligatorio esortare gli altri e se stessi a perseguire il bene e a interdire il male. L'ambito di azione è quindi immediatamente proiettato verso la comunità, verso gli altri, in quanto in tutto l'Islàm la comunità con i suoi diritti e i suoi doveri precede sempre il singolo. L'individuo è sempre visto in una prospettiva comunitaria, mai da solo, essendo molto forte il retaggio preislamico della dimensione tribale, a cui il *Corano* ha aggiunto la visione onnicomprensiva della sfera religiosa secondo la definizione dell'Islàm come *din* (religione) – *dunya* (società) – *dawla* (Stato).

La rivelazione coranica infatti non concerne solo la dimensione della fede e della morale ma comprende tutta la vita, sia politica sia sociale, dell'individuo. "Non vi può essere né distinzione né separazione fra quanto concerne il credo religioso e quanto riguarda la vita politica della comunità poiché religione e politica hanno il loro fondamento nella rivelazione donata da Dio".³⁸²

Si fa notare che la prospettiva del discorso morale, come di quello politico, religioso o sociale, fa sempre riferimento all'ambito dei fedeli, della *umma*, e non alla

³⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p.113.

³⁸¹ Cfr. *ibid.*, p.115.

³⁸² Cfr. *ibid.*, *ivi*.

comune appartenenza al genere umano. Questo aprirebbe un ampio discorso sull'uguaglianza dei diritti e dei doveri fra gli uomini, che verrà affrontato altrove, ma si deve tener presente che quanto precedentemente affermato circa i doveri morali, e quanto di seguito verrà esposto circa le virtù nei confronti della società, va inteso prioritariamente come riferito agli altri musulmani e non agli esseri umani nel loro insieme.

Prima di tutto occorre sottolineare l'importanza della retta intenzione per ogni azione che viene compiuta. Come già per i pilastri della fede, occorre enunciare l'intenzione di compiere il proprio atto, altrimenti il merito è nullo. L'intenzione non vera rende riprovevole anche il gesto più buono. Questo riconduce all'importanza, anche nell'Islàm, della retta coscienza e della necessità di formare un proprio *habitus* mentale che renda l'uomo disposto ordinariamente a compiere il bene e ad evitare il male. Questa operazione necessita di costanza e di applicazione, poiché la natura umana inclina al male e va quindi combattuta e costretta a cercare la rettitudine.

“In questo campo si esercita lo sforzo interiore (*jihad* maggiore, diverso dal *jihad* minore che indica il combattimento del nemico esterno), a cui già il Profeta dedica parole forti e che diventa un motivo dominante nella spiritualità del sufismo”³⁸³, che vedremo nei prossimi paragrafi. Il dovere del vero musulmano, dopo le cinque pratiche obbligatorie o pilastri della fede, è portare rispetto verso i compagni del Profeta, la sua famiglia, le sue spose, in quanto i loro detti rientrano nella *sunna*. Con minor valore, ma comunque degni di doverosa attenzione, sono gli *imam* e i dirigenti della comunità. Occorre onorarli, rispettarli, ubbidire alle loro indicazioni, salvo in caso di malvagità manifesta, ed in particolare ubbidire a chi detiene il potere nei paesi musulmani (*Cor.IV*, 59).

E' proibito ribellarsi e manifestare contro le autorità islamiche. Altra richiesta imprescindibile è la nobiltà del carattere. Il Profeta ha promesso il Paradiso a chi avrà acquisito la nobiltà di carattere, che si manifesta particolarmente con un forte senso del pudore, una costante attenzione a non commettere il male, una sincera pietà religiosa e l'abitudine alla franchezza. Tutte doti che secondo l'Islàm si possono riscontrare in Muhammad, il cui esempio è oggetto di continua venerazione e imitazione³⁸⁴. Si può ancora tentare un elenco di atteggiamenti auspicati nel buon musulmano che possono costituire una traccia per la vita di perfezione, ricordando tuttavia che l'accento nella pratica quotidiana è posto più sull'assolvimento degli obblighi formali che non sulle disposizioni dell'animo. L'atteggiamento religioso, caratteristica dominante del mondo islamico, è l'affidamento completo a Dio.

Il fedele è esortato ad agire con tutte le sue capacità per la buona riuscita dell'attività intrapresa, ma anche a mantenere un atteggiamento di completa fiducia in Dio, senza l'azione del quale nulla può essere realizzato.

Insieme alla fiducia in Dio occorrono la pazienza e la resistenza alle avversità. Se tutto dipende dal volere di Dio, anche le contrarietà rientrano in un suo piano universale e quindi è inutile agitarsi o ribellarsi a queste. L'unico atteggiamento è

³⁸³ Cfr. *ibid.*, p.116.

³⁸⁴ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

quello della sopportazione e rassegnazione in attesa di tempi migliori, per i quali occorre tuttavia operare. Parlando di resistenza, si deve precisare che rientra nelle virtù del buon musulmano anche la resistenza alle fatiche fisiche, che corroborano il corpo e lo spirito e rendono evidente la caducità dell'uomo e della vita terrena in confronto di quella del Paradiso.

In questo ambito rientra l'importanza del digiuno del mese di *ramadan* che temprava lo spirito e fortifica la volontà del fedele. Altra caratteristica del buon comportamento del musulmano è l'altruismo. Il fedele deve arrivare al sacrificio della propria vita per gli altri, anche perché sa che questo gesto gli garantisce la ricompensa del Paradiso. Questa convinzione oggi è stata spesso manipolata e trasformata in esaltazione del suicidio come testimonianza di fede e lotta al nemico infedele, o presunto tale in quanto traditore del vero Islàm. Nell'Islàm il suicidio, seppure in qualità di lotta per un bene supremo, non è mai stato lecito. "Al limite era ammessa la morte in combattimento, anche se cercata, come gesto di difesa della comunità"³⁸⁵. Negli ultimi decenni si è assistito invece ad una graduale nascita del fenomeno dei cosiddetti "martiri" ed anche ad un apprezzamento del loro gesto da parte dell'autorità religiosa in alcuni contesti politici.

Alla bontà e all'altruismo è direttamente legata la giustizia, che può essere considerata la virtù islamica per antonomasia. La giustizia va intesa in questo contesto come formale distribuzione di quanto dovuto, come rigoroso rispetto delle norme, conformemente alla prescrizione secondo cui occorre dare a ciascuno quanto merita.

Altra virtù è la temperanza, ovvero non voler eccedere oltre misura nell'ostentare i propri beni e i propri meriti. Evitare la vanità è un'indicazione coranica: è proibito il lusso, l'uso di abiti seducenti, ecc. E ancora si possono elencare la pietà verso coloro che soffrono, la generosità verso i meno fortunati e la sincerità. Molto s'insiste sulla generosità, tanto che l'elemosina è uno dei cinque pilastri della fede. Ma l'elemosina nascosta, quella volontaria, rivolta al bisognoso o alla comunità è molto caldeggiata. Corrisponde alla ferma convinzione che i beni di questa terra sono dati temporaneamente da Dio in gestione agli uomini e che devono andare a beneficio di tutta la comunità.

Norme accessorie – Sempre nell'ambito della morale si possono inserire le disposizioni concernenti il comportamento che il musulmano deve osservare nei confronti del fratello di fede, non danneggiarlo in nessuna sua proprietà né nel suo onore e né nella sua famiglia. Nei confronti dei fedeli di altre religioni il comportamento deve cambiare: non sarebbe infatti giusto che un *muslim* riceva lo stesso trattamento di un infedele. Alcuni esempi: gli infedeli si devono trattare con giustizia e soccorrerli se in stato di necessità; non si devono salutarli per primi, non ci si deve scansare per strada e lasciarli passare, ecc.

³⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p.117.

Nella morale islamica trovano la loro collocazione alcune disposizioni, quali quelle riguardanti la pulizia personale, come mangiare e bere, come sedersi a tavola, ecc. Da ciò emerge che “il mondo islamico è più attento alla norma che alla riflessione e all’interiorizzazione del comportamento”³⁸⁶.

3.9 – *Shari’a* e diritto islamico

L’Islàm propone una visione unitaria di Dio, del mondo e dell’uomo, ma la sua caratteristica essenziale è di sottomettere le realtà mondane al giudizio della *shari’a* affinché l’uomo possa rispondere alla volontà divina nella conduzione della propria vita e nella progettazione del cosmo, di cui Dio l’ha costituito *khalifa*³⁸⁷, luogotenente, perché lo amministri in sua vece. Si chiariranno di seguito, per meglio comprendere, i termini in questione: *shari’a*, diritto, modernizzazione.

La terminologia del diritto islamico – Segue il significato dei tre termini giuridici islamici fondamentali: *shari’a*, *fiqh*, *qanun*.

La shari’a – Letteralmente il termine significa “la via che conduce gli animali all’abbeveratoio” o “il cammino che conduce all’acqua”, ossia evoca la vita, in un paese desertico come l’Arabia. Un secondo significato derivato è quello di “cammino (*shari’*) che il credente deve seguire”³⁸⁸ per giungere alla vita, nel senso dei comandamenti religiosi stabiliti da Dio e rivelati a Muhammad, e in tal senso *shari’a* significa religione (*din*). A volte essa appare come una legge positiva, una serie di norme precise, altre volte stabilisce piuttosto dei principi comportamentali generali che consentono un certo margine di creatività. La *shari’a* diventa la legge divina onnicomprensiva, che plasma minuziosamente il comportamento dell’individuo e della società e il cui significato viene gradatamente a coincidere con il diritto islamico.

I giurisperiti islamici determinano il carattere insieme giuridico e morale delle azioni umane, classificando i vari atti secondo cinque qualificazioni:

- obbligatorio: per esempio i cinque pilastri dell’Islàm (Dio castiga nell’aldilà chi non li compie senza una giusta causa);
- raccomandato: compiere questi atti comporta la ricompensa, ma chi li trascura non merita il castigo (per esempio, la preghiera libera e l’elemosina libera);
- proibito: chi li compie è castigato sia dagli uomini sia da Dio, nell’aldilà e talvolta in questa vita. Sono proibiti ad esempio l’adulterio, l’omicidio ingiustificato, il furto, ecc.;

³⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p.119.

³⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p.121.

³⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p.122.

- biasimevole: in questa categoria rientrano certe forme di ripudio, in sé valide ma prive di un motivo valido. Dio castiga queste azioni nell'aldilà;
- lecito, permesso: tale è la maggior parte degli atti.

Il fiqh – Lo studioso **L.Pruvost** afferma: “La *shari'a* è la Legge divina, mentre il *fiqh* è la ‘scienza della Legge divina’. Questa ‘scienza della Legge divina’ è il frutto di una sintesi tra due elementi: da un lato certi dati attinti dal *Corano* e dalla Tradizione profetica (*sunna*), dall'altro lato le soluzioni elaborate dalla ragione umana a partire dalle necessità della vita”.³⁸⁹ Il *fiqh* è il termine tecnico per indicare la scienza del Diritto islamico e la giurisprudenza. Il significato del termine *fiqh* indica un'attività umana, perciò non si applica né a Dio né al Profeta.

L'uomo è chiamato da Dio a osservare la *shari'a* per vivere in accordo con l'ordine cosmico che Egli ha stabilito. I giurisperiti, che hanno l'autorità richiesta in questo campo (*Cor.IV*, 59), espongono ed elaborano la *shari'a* che trovano nelle fonti primarie della rivelazione divina, il *Corano* e la *sunna*. Il *fiqh* abbraccia tutti gli ambiti della vita, che deve fondarsi interamente sulla religione. A loro volta gli ambiti di applicazione del *fiqh* sono normalmente tre:

- leggi che riguardano il culto e la pratica religiosa;
- leggi che riguardano la vita sociale;
- altri ambiti.

I primi due ambiti comprendono le sfere del diritto familiare, successorio, delle proprietà, dei contratti e delle obbligazioni; il terzo comprende le sfere del diritto e della procedura penale, del diritto costituzionale, delle leggi dell'Amministrazione dello Stato e della conduzione della guerra.

Il qanun – Il termine ha acquistato un senso molto generale di legge o codice. Nell'epoca moderna e contemporanea il *qanun* indica sia le leggi e i codici ispirati alle legislazioni occidentali (diritto civile, commerciale, amministrativo, penale, ecc.) sia i codici che riproducono, spesso semplificate, le norme della *shari'a*, come per esempio alcuni codici dello Statuto personale (Siria, Iraq). “La procedura del *qanun* attuale prevede inoltre la preparazione in commissione, la votazione nell'assemblea e la promulgazione da parte dell'esecutivo”.³⁹⁰

Fonti del diritto islamico - Fonti principali. La prima fonte è il *Corano*: Dio è il Legislatore unico, mentre l'uomo non ha autonomia legislativa. La Legge è conosciuta attraverso la Parola di Dio rivelata, il *Corano*. La seconda fonte è il *corpus dei hadith*, che contiene presuntivamente le parole e le azioni di Muhammad, cioè la *sunna* (tradizione) del Profeta, il cui significato verrà chiarito in seguito. Verso la fine del **I secolo** dell'egira, la *sunna profetica* cominciò ad essere

³⁸⁹ PRUVOST L., *Identité islamique et loi divine. Notes sur le concept de shari'a*, in “Se comprendre”, n.98/1998,

Vanves, p.2.

³⁹⁰ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia, ...*, p.124.

considerata fonte interpretativa del *Corano* e il *hadith* ne era il documento, dapprima orale e poi scritto³⁹¹.

Alla fine del **I** e all'inizio del **II secolo egiriano**³⁹² si formarono piccole raccolte, ormai definitivamente perse, mentre al **III secolo egiriano** risalgono le raccolte classiche dei *hadith*, classificati per temi. Il dogma classico afferma che il *Corano* è rivelato, cioè dettato da Dio al Profeta, mentre il *hadith* è ispirato cioè contiene le parole e le azioni di Muhammad ispirate da Dio. I *hadith* in realtà sono una produzione sterminata; sono raccolti e ordinati in numerosi trattati da vari “tradizionisti”³⁹³. In sostanza, attraverso lo studio approfondito della “catena” dei trasmettitori dei *hadith*, gli studiosi islamici considerano autentici circa settemila *hadith*.³⁹⁴

In effetti, moltissimi *hadith* furono fabbricati durante i primi secoli, senza attinenza con il Profeta né con i suoi diretti compagni, per svariate ragioni, politiche, eretiche, dottrinali, consuetudinarie, e attribuite al Profeta a posteriori per avvalorarne l'autorità. Il *hadith* è stato, ed è, una fonte della religione e del diritto al centro di aspri dibattiti per la sua attendibilità. Dopo la morte di Muhammad, i nuovi problemi della *umma* (la comunità dei credenti) richiedevano nuove soluzioni: da quel momento si cominciò ad elaborare il diritto islamico (*fiqh*).³⁹⁵

Le origini del fiqh. Prima tappa – I precursori del *fiqh*, nei primi due secoli dell'Islàm, volendo improntare il Diritto di idee morali e religiose, cominciarono una riflessione personale per islamizzare la società, grazie all'applicazione della *shari'a*. Intanto, già all'epoca dei califfi omayyadi (**II secolo egiriano**), i governatori delle province nominarono i primi giudici, per risolvere il contenzioso fra musulmani. Si tratta dunque di tribunali religiosi, nei quali s'ammodernò l'amministrazione della giustizia, passando dall'arbitrato tribale allo Stato che si fa garante della giustizia.

Questi primi giudici emettono sentenze riflettendo sulla *shari'a* (*Corano* e *hadith*), ma riferendosi anche al diritto consuetudinario degli Arabi e alle istituzioni giuridiche dei paesi conquistati, poiché le fonti primarie non risolvevano tutte le situazioni. Essi dunque esercitarono un ruolo d'interpretazione creativa, mediante il ragionamento, e la loro opera giuridica creativa è detta *ijtihad* (sforzo continuo di riflessione personale)³⁹⁶. Oltre all'esercizio del *qiyas* (ragionamento per analogia)³⁹⁷, che risolve i casi nuovi in analogia con casi simili presenti nel *Corano*, nei *hadith* e nella giurisprudenza precedente, questi primi giudici esercitarono l'*ijtihad*, che si basò sulle due fonti principali e sul *ra'y* (opinione personale)³⁹⁸, in mancanza di adeguati specifici testi legislativi del *Corano*, del *hadith* e della precedente giurisprudenza.

³⁹¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁹² Il **secolo egiriano** ha inizio dall'anno dell'egira (**622 d.C.**).

³⁹³ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁹⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p.125.

³⁹⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁹⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

³⁹⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

Il *ra'y* è un giudizio del giurisperito “secondo equità”, che può avvenire nel modo della scelta preferenziale o opinione discrezionale, della decisione personale razionale e della scelta in base all’interesse generale. Evidentemente, non tutte le scuole del Diritto accolsero questi metodi più “razionali”.

Le origini del fiqh. Seconda tappa – Nel **II secolo egiriano**, al tempo del califfato degli Omayyadi, nacquero le scuole di diritto, in cui ogni membro conservava, da principio, una grande libertà d’opinione. Fino alla metà del **II secolo egiriano**, la teoria giuridica consisteva nelle tradizioni giuridiche “viventi” delle scuole, chiamate *sunna* o *amal* (pratica ideale), unificate dall’*ijma’* (il “consenso medio” dei sapienti di una certa scuola)³⁹⁹. L’*ijma’* acquistò grande importanza grazie anche ad un *hadith* riguardo all’infalibilità della *umma* (comunità dei credenti): “la mia Comunità non si accorderà mai su di un errore”. Ben presto divenne la terza fonte del diritto, dopo il *Corano* e il *hadith*.

Dopo la metà del **II secolo egiriano** le scuole di diritto si trasformarono in “scuole personali” basate sulla tradizione del maestro e dei suoi discepoli successivi. Dopo il **II secolo egiriano** sopravvissero solo le quattro scuole “classiche”⁴⁰⁰.

Nel **III secolo egiriano**, le fonti del diritto islamico furono fissate e venne definita la “summa” della sapienza islamica come il *Corano*, la scienza religiosa e il *fiqh*. Ecco in sintesi le fonti canoniche del fiqh:

- *Corano*, fonte testuale rivelata da Dio;
- *hadith* / *sunna* (tradizione), fonte testuale ispirata;
- *ijma’* (consenso), accordo della *umma* espresso dai giurisperiti;
- *ijtihad* (sforzo di riflessione personale), elaborazione dei dottori delle scuole espressa nei modi del *qiyas* (ragionamento analogico) e del *ra’y* (opinione personale);
- costume, ammesso solo da alcuni giuristi.

Questi principi comuni sono chiamati *usul al-fiqh* (fonti del diritto)⁴⁰¹. Il *Corano* e la *sunna* sono le autorità assolute e primarie. Il *Corano* contiene circa 700 versetti giuridici⁴⁰². La *sunna* è diventata nel tempo il supporto del conservatorismo e del tradizionalismo arabo. Questo concetto ha subito grandi trasformazioni. Nel periodo preislamico si chiamava *sunna* la tradizione dei detti e dei fatti degli antichi Arabi. La *sunna* assicurava la sopravvivenza della società coesa contro l’innovazione, che invece rompeva la coesione sociale. Nell’antichità l’amministrazione della giustizia era esercitata da un arbitro privato che, fondandosi sulla *sunna* antica e sulla sua scienza personale, emetteva le sentenze. “Queste nel tempo si accumularono e divennero il costume del popolo”⁴⁰³.

³⁹⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p.126.

⁴⁰¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁰² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁰³ Cfr. *ibid.*, ivi.

Con l'avvento dell'Islàm il concetto di *sunna* si arricchisce e si precisa. Il Corano chiama *sunna* il costume – cioè il modo abituale di comportarsi – di Dio. Dopo la morte di Muhammad, *sunna* indicò le parole e le azioni di Muhammad e dei suoi primi compagni, ispirate da Dio. Nel *Corano* infatti Muhammad è definito esempio per tutta la comunità (*Cor.*XXXIII, 21). Con l'avvento dell'Islàm, il **califfo** assorbì praticamente il ruolo dell'antico amministratore della giustizia, e diventò lui stesso, anzitutto, il produttore della *sunna*. Poiché l'impero islamico ingrandiva e il califfo non poteva esercitare personalmente tutte le funzioni amministrative, delegò l'amministrazione della giustizia, pur restandone titolare. Così la nozione della *sunna* evolve, grazie ai giuristi delle scuole del *fiqh*. All'inizio del **II secolo egiriano** nasce appunto l'idea di “***sunna del Profeta***”⁴⁰⁴, contenuta nei *hadith*, che diventerà progressivamente una presunta “fonte oggettiva” del diritto, per la pressione dei “trasmettitori di *hadith*” e che, altrettanto indebitamente, sarà identificata con la pratica ideale attuale e ininterrotta della *umma* e con la dottrina degli ‘*ulama*’ (o *ulema*, nella forma italianizzata: sono i dotti religiosi, come in precedenza già detto).

Così a Medina i trasmettitori di *hadith* si opposero alla “tradizione vivente” della scuola giuridica, che valorizzava l'opinione personale (*ra'y*), sostenendo che la *sunna* del Profeta era l'unica fonte, dopo il *Corano*. Le scuole, non riuscendo a difendersi dai moltissimi *hadith*, decisero di enunciare le loro dottrine sotto forma di *hadith*, creati all'uopo per salvaguardare la loro giurisprudenza.

Il concetto di *ijma'*, consenso della *umma* manifestato attraverso il consenso dei suoi dottori, è molto ambiguo. Spesso l'accordo dei sapienti è stato infatti il tacito assenso ai costumi e alle pratiche popolari tradizionali, senza dire della spinosa questione dell'ampiezza del consenso: è quello recente, o quello dei sapienti dei primi tre secoli dell'Islàm o quello dei compagni del Profeta del primo secolo? E come doveva essere notificata l'espressione del consenso? Tutte questioni di grande importanza. Grazie all'*ijma'* e all'*ijtihad* (sforzo continuo di riflessione personale), il diritto islamico dei primi tre secoli fu un sistema capace di rispondere alle esigenze sociali, ma successivamente diventò un sistema statico, sacrale. L'*ijma'*, nato per favorire il cambiamento, condusse alla pietrificazione del diritto.

Le origini del fiqh. Terza tappa – Poiché il mutamento culturale e sociale era inarrestabile, nelle nuove situazioni di vita, i giurisperiti ricorsero all'uso della *fatwa* (consultazione giuridica e risposta di un giureconsulto)⁴⁰⁵. Le *fatawa* (plurale di *fatwa*), avallate dal consenso dei dotti della *umma*, entrarono a far parte del patrimonio dottrinale delle scuole giuridiche. Ma s'addensavano le preoccupazioni sulla coesione e persino sulla sopravvivenza dell'Impero, così le preoccupazioni politiche contribuirono alla “chiusura delle porte dell'*ijtihad*”⁴⁰⁶. Si ricorda che l'*ijtihad*, spesso tradotto in “sforzo di interpretazione della legge divina”, in realtà consiste nel “trarre norme giuridiche dalle radici del diritto islamico”.⁴⁰⁷ Si affermò

⁴⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p.127.

⁴⁰⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁰⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁰⁷ MERVIN S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*,..., p.151.

la dottrina che i grandi *'ulama'* del passato avevano esaurito la funzione dell'*ijtihad* e che i giuristi dovevano ormai limitarsi alla spiegazione e all'applicazione della dottrina fissata una volta per sempre. All'interno delle scuole canoniche l'idea d'*ijma'* s'irrigidì e la *sunna* attuale venne mitizzata come l'improbabile primitiva *ijma'* dei compagni del Profeta. La chiusura delle porte dell'*ijtihad* condusse alla fissazione delle quattro grandi scuole giuridiche che definiscono, con alcune diversità nei fondamenti e nei contenuti, l'ortodossia interpretativa della *shari'a*.

Le quattro grandi scuole giuridiche⁴⁰⁸ - Fino all'**VIII secolo a.h. / XIV d.C.**⁴⁰⁹ le scuole di diritto restarono ben distinte fra di loro.

La *scuola hanafita*, a Kufa, prende il nome dal fondatore **Abu Hanifa (80-150 / 700-768)**. Questa scuola, oltre alle fonti primarie, stabilisce come principi del diritto il *ra'y* (giudizio del giurisperito, "secondo equità"), il *qiyas* (ragionamento per analogia) e la *hila* (sotterfugio giuridico che consente di adattare principi troppo rigidi alla realtà concreta).

La *scuola malikita*, a Medina, prende il nome del fondatore **Malik b.Anas (93-179 / 712-796)**. La scuola si basò sull'*ijma'* (consenso) di Medina, che aveva accolto molti costumi preislamici, e sul *hadith*, usato talora acriticamente. Tra le fonti del diritto, oltre a quelle primarie, vi è il *ra'y* che privilegia l'utilità pubblica e il costume, che ha consentito di conservare tradizioni compatibili con la *shari'a*.

La *scuola shafeita*, alla Mecca, prende il nome dal fondatore **al-Shafi'i (150-204 / 768-820)**. Questi accolse l'idea dei trasmettitori di *hadith* di Medina, cioè la superiorità della *sunna* del Profeta come fonte e la sua identità con la *sunna* ideale attuale della *umma*. Egli fu il creatore degli *usul al-fiqh* (fonti del diritto). Oltre alle fonti primarie, la scuola ha valorizzato il concetto di *ijma'* ed ha limitato l'uso del ragionamento al *qiyas*.

La *scuola hanbalita*, a Baghdad, prende il nome da **Ahmad Ibn Hanbal (164-241 / 781-856)**, che abbiamo già incontrato nel paragrafo 3.7 .

Hanbal fu un trasmettitore di *hadith* e contribuì alla chiusura di *ijtihad*. La scuola si basa rigorosamente sul *Corano*, sul *hadith* e sull'*ijma'* (consenso) dei dottori che spiegano alla lettera il *Corano*, senza interpretazione. Uno dei dottori hanbaliti che più influì sull'Islàm fu **Ibn Taymiyya (1263-1328)** che si adoperò affinché la *shari'a* trionfasse come la legge unica dello Stato islamico. Egli è il padre di tutto il pensiero fondamentalista successivo.

Le quattro scuole hanno divergenze in talune interpretazioni giuridiche. Oggi i musulmani possono optare per una delle quattro scuole giuridiche canoniche, che si basano tutte sugli *usul al-fiqh* di **al-Shafi'i**. I giuristi moderni, avvalendosi di questa facoltà di scelta, hanno dato origine al diritto comparato delle quattro scuole (*talfiq*).⁴¹⁰

⁴⁰⁸ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ..., p.128.

⁴⁰⁹ Alcune date sono fornite, in primo luogo, secondo il calendario islamico che inizia con l'anno dell'egira (*hijra*), (**a.h.= annus hegirae**), cui segue, dopo una barra, la data del calendario solare.

⁴¹⁰ Cfr. *ibid.*, p.129.

Evoluzioni moderne – Nel **secolo V/XI** si affermò la *madrasa* (scuola di studi islamici) in cui il *fiqh* era la scienza principale, fino al suo declino avvenuto nei **secoli XIX-XX**.⁴¹¹ Il *fiqh* contribuì a unificare la *umma* (comunità dei credenti); l'insegnamento del *fiqh*, identico nei vari paesi, formò un'élite panislamica composta di religiosi, burocrati e commercianti. L'applicazione concreta del *fiqh* invece dipese da fattori vari: come le tradizioni e i costumi locali, il volere di principi governatori e sultani e la pratica dei giudici.

Il giudice, a causa del sequestro di certe parti del *fiqh* da parte di segmenti amministrativi dello Stato, vide restringersi la sua competenza al diritto di famiglia, dell'amministrazione delle donazioni liberali e dei beni degli orfani e alla composizione dei conflitti. Il diritto penale fu amministrato dalla polizia e, già all'inizio dell'era abbaside (750-1250), nacquero i tribunali speciali per le lamentele, in cui c'era una magistratura giudicante alle dirette dipendenze del sovrano o del governatore, secondo modalità più realiste e pragmatiche nell'applicazione della *shari'a*. Insomma, s'instaurò un doppio binario giudiziario con un divario crescente fra teoria giuridica e pratica giudiziaria, che al tempo degli Ottomani si cercò di ridimensionare. Nell'epoca moderna, il *fiqh* è diventato una “teoria generale e ideale della *shari'a*”, incapace di incidere nella pratica.⁴¹²

In alternativa si sono affermati sistemi giuridici secolarizzati, nel campo militare, amministrativo e commerciale. Con la nascita degli Stati islamici nazionali moderni sono comparsi i codici legislativi, gli statuti e le costituzioni. Il progetto della “codificazione” si è realizzato sotto gli Ottomani nei secoli XIX e XX. Grazie alla codificazione – sistemazione del diritto – la nozione di *shari'a* ha subito importanti modifiche perché la codificazione significa comunque la trasformazione dello statuto della *shari'a* da “legge rivelata” a “legge positiva umana” (*qanun*).

I nuovi corpi giuridici degli Stati moderni hanno impronta nazionale e la *shari'a* vi esercita un ruolo reale e simbolico contemporaneamente. I giuristi islamici, dal canto loro, hanno cercato di rispondere ai cambiamenti elaborando una sorta di diritto comparato delle quattro scuole giuridiche ortodosse, come si è appena detto, per sfruttare tutte le soluzioni e vantaggi delle diverse scuole (*talfiq*).

Importanza attuale del diritto islamico – Tra gli ambiti del diritto in cui la *shari'a* ha un ruolo preponderante c'è lo Statuto personale, cioè il diritto di famiglia e dell'eredità, che resiste alle innovazioni. Invece ne risentono meno il diritto dei contratti e delle obbligazioni. Il diritto pubblico (penale, fiscale-economico, costituzionale), svincolatosi dalla *shari'a*, è l'oggetto delle accese dispute e contestazioni degli islamisti. Gli Stati nazionali moderni islamici hanno un diverso rapporto con la *shari'a*: alcuni l'applicano quasi integralmente, in nome della ferma convinzione che la “sovranità appartiene unicamente a Dio”⁴¹³, mentre altri, come la Turchia, hanno abbandonato ufficialmente la *shari'a* con la proclamazione di una

⁴¹¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴¹² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴¹³ Cfr. *ibid.*, p.130.

costituzione laica, mantenendo un legame con i principi religiosi islamici ma non la dipendenza dalla *shari'a*. La maggioranza dei paesi oscilla fra queste due posizioni. Nel **XIX secolo** si assiste infatti alla nascita di sistemi giuridico-costituzionali misti, tra il *qanun* e la *shari'a*. L'ambito della *shari'a* si è ristretto in pratica allo Statuto della persona e dell'eredità (come già detto) e alla confessionalità dello Stato, con limitazioni della libertà religiosa. Tuttavia il Diritto resta subordinato alla *shari'a* nel senso che non può essere in contrasto con essa (per esempio nel campo delle proibizioni alimentari o del culto).

Mondo islamico e istituzioni del potere – Oggi i gruppi islamisti si riferiscono volentieri allo Stato islamico che unicamente sarebbe in grado di stabilire condizioni di giustizia sociale e il benessere dei paesi islamici, a condizione di applicare la *shari'a* cioè la legge positiva divina. E' pertanto indispensabile esaminare se e quali istituzioni politiche e amministrative la rivelazione coranica ha chiaramente determinato. Anzitutto l'origine dello Stato islamico è nell'esperienza di governo del Profeta sulla *umma* islamica a Medina.

In secondo luogo bisogna considerare le iniziative amministrative dei primi quattro califfi “ben guidati”⁴¹⁴ in quanto interpreti autorevoli del *Corano* e della *sunna* profetica. In terzo luogo, bisognerebbe valutare le diverse dottrine del califfato elaborate dai *fukahā'* (esperti in diritto, cioè giuristi)⁴¹⁵ e dai teologi e chiarire il loro statuto, se cioè tali dottrine siano un prolungamento della rivelazione, e quindi vincolanti per la fede, oppure di ordine razionale, cioè contingenti.

Seguono ora alcuni elementi storici sulla nascita delle strutture del potere e qualche considerazione sulla natura islamica degli Stati moderni.

Le strutture del potere esecutivo – In primo luogo troviamo il **califfato**, che nasce a Medina insieme alla nuova forma di società, la *umma* (*Cor.*XXI, 92), comunità di fede, al servizio di Dio. Il califfo è il capo che deve guidare la *umma* e mantenerla nella “via” stabilita dalla *shari'a*. Per i **sunniti**, di cui si parlerà nel prossimo paragrafo, il califfo succedeva a Muhammad alla guida della comunità, ma non era successore del Profeta, mentre il capo della comunità **sciita**, l'*imam* – che vedremo nel prossimo paragrafo – eredita certe prerogative profetiche mediante la successione nella discendenza di 'Alì.⁴¹⁶

In base alle diverse forme di successione dei primi quattro califfi, i dotti religiosi ('*ulama*') sunniti considerano canonici i tre modi di elezione del califfo: elezione a larga maggioranza, elezione da parte di un collegio ristretto consultivo, designazione da parte del predecessore. Quest'ultimo modo ha prevalso ed ha

⁴¹⁴ I primi quattro califfi, di cui si parlerà anche nei paragrafi successivi, sono:

Abu Bakr, successore di Muhammad (dal 632 al 634);

'Umar, che governò dal 634 al 644;

'Uthman, dal 644 al 656;

'Alì (cugino di Muhammad), dal 656 al 661.

⁴¹⁵ Cfr. *ibid.*, p.138.

⁴¹⁶ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

condotto alla forma della successione dinastica. Il califfo eletto s'impegnava a governare applicando la *shari'a* e la *umma* era per questo tenuta all'obbedienza e gli prestava il giuramento di fedeltà.

In secondo luogo, troviamo il *vizir*⁴¹⁷ o il *sultan*, figura tardiva, il cui potere variò secondo tempi e luoghi. Durante il periodo di apogeo degli Abbasidi, il califfo nominava i *vizir* o i *sultan*, ne determinava i compiti e li destituiva. Ma a partire dal **X secolo** il *vizir* o *sultan* divenne il vero capo del governo, quasi autonomo, prima di essere nuovamente assoggettato dalle dinastie dei Buyidi (X secolo) e dei Selgiuchidi (secc.XII-XIII). “Apparato essenziale del potere fu l'esercito, composto inizialmente di volontari votati al *Jihad*, mentre diventò in seguito un esercito di professione, dapprima composto di soli Arabi e poi, al tempo degli Abbasidi, anche di Persiani; con l'andar del tempo divenne infine internazionale”⁴¹⁸.

Le strutture del potere giudiziario – Il fine dello Stato islamico era quello di garantire la giustizia. Il califfo è il garante della giustizia per la umma e giudice unico e ben presto delegò l'amministrazione della giustizia al giudice, che l'amministrava in sua vece e il suo compito consisteva nel far rispettare la shari'a, che veniva elaborata nelle varie scuole giuridiche. Nella stessa città potevano esercitare giudici di diverse scuole giuridiche riconosciute. Il giudice utilizzava le ricerche degli esperti del diritto, i giuristi (*fugaha'*), e in giudizio si serviva dei testimoni professionali, che godevano di chiara fama di equità, poiché il regime della prova si basava sulla testimonianza orale.⁴¹⁹

Caratteristiche dello Stato islamico – Le strutture dello Stato islamico rispondevano alle esigenze della comunità di fede, la *umma*, i cui membri sono uniti dallo *ius religionis*.⁴²⁰ L'individuo va a Dio attraverso la *umma*, che gli è guida lungo la via che conduce a Dio, e perciò deve incarnarsi sul piano sociale. Nella concezione classica la *umma* si materializza in un territorio, sottomesso all'autorità di uno Stato che ne realizza il fine. Perciò lo Stato è “casa della giustizia”⁴²¹, in opposizione ad altre forme di governo che non sono guidate dalla luce di Dio. Nello Stato islamico il potere assoluto appartiene a Dio. L'uomo è il vicario di Dio sulla terra. Ha diritto alla proprietà della terra e il dovere di farne buon uso.

L'elemosina legale (*zakat*) è l'imposta di solidarietà comunitaria della umma, un atto di giustizia che purifica la ricchezza e un diritto dei poveri della comunità.⁴²² L'esclusione dalla *umma* avviene per motivi religiosi, come ad esempio l'apostasia, che comporta la pena di morte. Lo Stato islamico comprendeva, oltre la *umma* islamica, anche altre comunità religiose, cioè i popoli che pagano le tasse di

⁴¹⁷ Nell' Impero ottomano, dapprima il *vizir* (o *visir*) è il rappresentante del governo e, in seguito, ministro.

⁴¹⁸ Cfr. *ibid.*, p.139.

⁴¹⁹ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴²⁰ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴²¹ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴²² Cfr. *ibid.*, p.140.

protezione, i cui membri sono detti “protetti”. Il *Corano* rispetta i cosiddetti “popoli del Libro” (ebrei, cristiani e zoroastriani) e la libertà di coscienza (*Cor.*II, 256).

Tuttavia i membri di queste altre comunità religiose non godono della pienezza dei diritti come i musulmani, ma “versano umilmente il tributo e sono soggiogati” (*Cor.*IX, 29). Lo Stato islamico classico si può definire una “nomocrazia” (dominio della legge, dunque della *shari’a*), perché in ambito sunnita il califfo non è investito del potere da Dio, ma dal giuramento di fedeltà della *umma*. Il califfo è un sovrano temporale che deve applicare la legge religiosa, violando la quale perde la propria legittimità davanti alla *umma*. Governa lo Stato basandosi sui principi della legge positiva rivelata (*shari’a*), per garantire alla *umma* il benessere in questo mondo e nel mondo futuro. Egli non è legislatore in senso stretto, perché l’unico legislatore è Dio, attraverso il Profeta.

Stati moderni e *shari’a* – *Le fonti della sovranità*. Nelle nostre categorie occidentali il popolo è il “corpo della nazione”, sottomesso alle stesse leggi; più precisamente un insieme di uomini della stessa etnia e religione che hanno coscienza di appartenere alla stessa comunità. La nazione indica un gruppo umano che ha la coscienza della propria unità e volontà di coesione, incarnato in una comunità politica e territoriale, personificato in un’ autorità sovrana.

“In arabo, per esprimere questi concetti, si usano due termini molto diversi: *dawla*, la comunità politica organizzata nello Stato, e *umma*, la comunità del Profeta, spirituale e temporale, a cui si appartiene con la professione di fede, sottomessa direttamente a Dio”⁴²³.

Un altro concetto importante è quello di “cittadinanza”, cioè l’insieme dei diritti e dei doveri civili e politici dell’individuo, indipendenti dal suo credo religioso. L’uso congiunto di *umma* e di “nazione” connota quest’ultimo termine in senso religioso. La *umma*, comunità politico-religiosa, interviene nella gestione del potere giuridico, con i *fuqaha’* (ricordiamo, sono gli esperti di diritto cioè i giuristi), che esprimono il consenso giuridico generale (*ijma’*), e del potere politico, attraverso il partito dominante o il partito unico. “Quanto al capo dello Stato, secondo la teoria giuridica classica è il califfo, ma poiché oggi l’unità politica della *umma* e il califfato non esistono più, le nazioni musulmane eleggono i loro capi di Stato con modalità che mescolano diritto costituzionale occidentale e dottrina politica islamica classica”⁴²⁴.

*Le costituzioni degli Stati arabi*⁴²⁵ – Molto spesso si trova che “l’Islàm è la religione dello Stato”, come nelle costituzioni di alcuni Stati (Egitto, Giordania, ecc.). Altre volte si afferma che il Capo dello Stato è musulmano (Siria, Sudan). Per quanto riguarda la *shari’a*, si dice che è “la fonte principale della legislatura” (Egitto, art.2

⁴²³ Cfr. *ibid.*, p.141.

⁴²⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴²⁵ Cfr. *ibid.*, p.142.

della Costituzione); “la *shari'a* islamica è la fonte di tutte le leggi” (art.3 della Costituzione dello Yemen), ecc.

L'arabismo si manifesta nel riferimento all'unità della “Nazione araba”, come in Egitto, art.46 della Costituzione: ”L'Egitto s'impegna al raggiungimento dell'Unità araba, che comporta la costruzione della Nazione araba”. L'arabismo si manifesta altresì nel riferimento alla “lingua araba”: “la lingua araba è la lingua dello Stato” (Egitto **1971/1980**, art.2; ecc.).

Osservazioni sugli Stati islamici – “La forma del potere ‘costituzionale’, di origine occidentale e laica, fa derivare il potere da un ‘contratto’ fra i cittadini e i loro rappresentanti. In questo modo la dottrina democratica del potere metterebbe in discussione il fondamento dell'unica sovranità divina”⁴²⁶. Le “costituzioni” perciò, secondo gli islamisti, sono un paradosso inaccettabile e replicano che “il *Corano* è la nostra Costituzione”, come fanno anche gli Stati dell'Arabia Saudita e dell'Oman. Quasi tutti gli Stati introducono il principio della “separazione dei poteri”, ma nella realtà dominano i regimi “forti”, senza reale pluralismo partitico.

Le costituzioni hanno assunto il linguaggio dei Diritti dell'Uomo per quanto concerne l'uguaglianza di tutti i cittadini, ma una lettura attenta dimostra che l'universalità e l'uguaglianza sono vanificate dai continui riferimenti all'Islàm e alla *shari'a*. In sostanza, la cittadinanza degli individui non musulmani non è una cittadinanza a pieno titolo, come per i cittadini islamici; i diritti sono ridotti e quasi mai un individuo non arabo e non musulmano acquisisce la cittadinanza in uno di questi Stati; inoltre non c'è uguaglianza né pari opportunità di diritti fra uomo e donna, secondo la concezione della Carta universale dei Diritti dell'Uomo dell'ONU.

⁴²⁶ Cfr. *ibid.*, p.143.

3.10 – Le divisioni interne al mondo islamico

“La sottomissione a Dio, l’imitazione del profeta Muhammad e la proclamazione della professione di fede (*shahada*) fanno entrare nella comunità dei credenti. Chi accetta totalmente il Corano, il ruolo profetico di Muhammad e la sunna è un musulmano”⁴²⁷. Pur essendo vero che all’interno dell’Islàm sono venute a crearsi numerose divisioni, occorre tuttavia premettere una grande distinzione tra l’Islàm ufficiale e l’Islàm dichiarato assolutamente illegale. Nel primo vanno inseriti coloro che hanno l’accesso al pellegrinaggio alla Mecca, nel secondo coloro a cui il pellegrinaggio alla Mecca è ufficialmente vietato. Il primo gruppo si suddivide poi in molte scuole teologiche, giuridiche e in molte tradizioni che di volta in volta si sono venute a creare nel corso della storia.

Nell’Islàm occorre, inoltre, distinguere l’Islàm delle moschee dall’Islàm delle confraternite⁴²⁸. Il sufismo e le confraternite – la “mistica” islamica che vive spesso all’interno di esse – costituiscono un fenomeno trasversale rispetto alla divisione principale fra **sunniti** e **sciiti**.

La battaglia tra l’esercito di ‘**Alì** (che dette origine allo *sciismo*) e quello di **Mu’awiya**, governatore di Damasco (che dette origine al *sunnismo*) e l’arbitrato, che si svolsero a Siffin sulle rive dell’Eufrate nel **657** durante la prima Guerra civile, rappresentano il momento centrale e culminante del dissidio all’interno della prima comunità islamica. Questi eventi causarono la divisione in **sunniti**, **sciiti** e **kharijiti**, ancora oggi più che mai valida.

Sunniti - Il *sunnismo* è diventato il filone dominante nel mondo islamico. La comunità sunnita ha mantenuto un’unità interna che né le divisioni in quattro scuole giuridico-filosofiche né i movimenti riformisti più recenti hanno potuto intaccare.

Il sunnismo oggi raggruppa circa l’85% dei musulmani.⁴²⁹ I sunniti si suddividono secondo vari “riti” o “scuole”, che ammettono però gli stessi principi fondamentali e non differiscono che in alcune particolarità rituali e giuridiche.

La comunità sunnita dovrebbe essere guidata da un califfo (*khalifa*), simbolo della sua unità. Al termine califfo, che ha il significato di “successore” o “vicario”, è stato spesso sostituito quello di *imam*.⁴³⁰

I primi quattro successori di Muhammad, di cui si è accennato nel paragrafo precedente, sono considerati i “ben guidati” e occupano un posto del tutto particolare nella lista dei califfi. Ognuno di loro è chiamato “vicario dell’Inviato di Dio”, mentre a partire dagli Omayyadi (**661-749**), e poi sotto gli Abbasidi (**750-1250**), i vari califfi si sono dati il titolo di “vicario di Dio”⁴³¹. I primi quattro califfi coprono un periodo di una trentina d’anni (632-661) spesso considerato come l’età d’oro dell’Islàm.⁴³²

⁴²⁷ Cfr. *ibid.*, p.179.

⁴²⁸ Cfr. *ibid.*, p.180.

⁴²⁹ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴³⁰ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁴³¹ Cfr. *ibid.*, p.181.

⁴³² Cfr. *ibid.*, *ivi*.

Soprattutto durante il primo periodo, il **califfo** o **imam** è il capo supremo di tutti i credenti, simile a un monarca di diritto divino. Questo si realizza soprattutto sotto la dinastia omayyade e durante il primo periodo di quello abbaside. In seguito, a partire dall'**850**, con l'inserimento di forti comunità turche, il potere del califfo diminuisce sempre di più. Con l'avvento dei Selgiuchidi nel XII e XIII secolo, il califfo giunge a rappresentare soltanto un'autorità morale. Con **Kemal Atatürk (1881-1938)**, il primo presidente della Repubblica di Turchia, il califfato è stato abolito.⁴³³

Sotto al califfo, emiri e visir avevano dei poteri generali concernenti le province dell'Impero. Potevano diventare estremamente potenti, poiché controllavano le finanze di queste regioni, fino a ottenere talvolta anche una certa indipendenza. Accanto a questi vi era ancora la figura del funzionario pubblico nominato dal califfo, il quale aveva il dovere di far applicare e rispettare le leggi e i doveri religiosi, come ad esempio la preghiera del venerdì o il digiuno del *ramadan*.⁴³⁴

Occorre poi considerare la figura del **muftì**, il giurista conoscitore del diritto coranico. Il credente può consultare dei giuristi che danno delle risposte sotto forma di sentenze o *fatawa* (come già detto nel precedente paragrafo) che spesso, conservate sotto forma di raccolte, costituiscono un precedente a cui potersi appellare.

Vanno ancora menzionati lo **shaykh**, o anziano, che custodisce la moschea; il giudice (**qadi**) che applica la legge ai casi concreti e davanti a cui ci si sposa; il '**alim** (singolare del più noto '*ulama*') o interprete della legge.⁴³⁵

Un'ultima considerazione deve essere fatta sulla figura dell'**imam**, ovvero di colui che guida la preghiera del venerdì all'interno della moschea. In questo caso l'**imam** è semplicemente un fedele che, dotato di particolare conoscenza del *Corano* e di buone capacità oratorie, aiuta i suoi fratelli nella fede a lodare Dio, a ricordare i doveri del credente e ad impegnarsi in un sincero cammino di miglioramento della propria vita. Nell'organizzazione sunnita il ruolo dell'imam – secondo questa accezione del termine, che non va confuso con quella precedentemente evocata di **imam** come califfo – può essere, pertanto, coperto da qualsiasi fedele purché dotato delle necessarie conoscenze.⁴³⁶

Sciiti - Caratteri peculiari della shi'a. Secondo gli sciiti il califfato spettava ad 'Alì, perché questa era la volontà di Muhammad espressa in un *hadith*⁴³⁷ ignorato dai sunniti. Gli sciiti, o 'alidi', derivano dunque il proprio nome dall'essere stati un partito (*shi'a*) a sostegno di '**Alì** e della sua dignità di successore di Muhammad. Gli sciiti riconoscono le stesse verità fondamentali dei sunniti e gli stessi pilastri della fede come pratiche obbligatorie per il fedele. Volendo evidenziare qualche punto di dissenso, si può prendere ad esempio la **ijma'** (consenso della comunità), a cui gli sciiti conferiscono un valore minore rispetto ai sunniti, preferendogli l'autorità

⁴³³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴³⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴³⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴³⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴³⁷ Cfr. *ibid.*, p.182.

personale di un *imam* docente. Un altro punto di differenziazione è il valore peculiare dato dallo sciismo alla sofferenza, al martirio, che vi assume un carattere quasi redentivo. Un terzo elemento distintivo è il fatto che gran parte della *shi'a* adottò la teologia mu'tazilita (trattata nel paragrafo 3.7) e quindi, nell'interpretazione del *Corano*, fa anche uso del *ta'wil* (trasposizione spirituale delle sure coraniche, poco amata dai sunniti⁴³⁸: il *ta'wil* è trattato nel paragrafo 3.4).

Ai requisiti, trattati nel paragrafo precedente, che l'ortodossia sunnita ritiene necessari per la scelta del califfo o *imam*, gli sciiti aggiungono la discendenza da 'Alì e negano del tutto il principio di elezione. La dignità dell'*imam* si trasmette per designazione, atto con il quale il padre designa il figlio che deve succedergli. L'*imam*, che presso gli sciiti assume un ruolo quasi trascendente, ben al di là delle caratteristiche che alla figura del califfo avevano attribuito i sunniti, è il solo conoscitore del senso intimo dell'Islàm, comunicato direttamente da Muhammad ad 'Alì e da questi ai suoi discendenti, ed ha l'autorità docente obbligatoria e definitiva nell'interpretazione del *Corano* e della *sunna*. All'*imam* è riconosciuta anche la '*isma* cioè l'infallibilità e l'impeccabilità.⁴³⁹

Sono particolarmente venerati i "Cinque Puri", cioè la sacra famiglia: Muhammad, sua figlia **Fatima**, suo cugino e genero 'Alì e i due figli di **Fatima** e di 'Alì. Estremamente importante è poi la venerazione per **Fatima**: la nascita dei suoi due figli sarebbe miracolosa (in quanto **Fatima** li avrebbe generati rimanendo vergine). L'*imam* e in generale i "Cinque Puri" hanno inoltre per la fede sciita un'importante funzione, quella di "mediatori" presso Dio. Il potere d'intercessione che nella religiosità sunnita è attribuito solo al Profeta, nella *shi'a* è una vera e propria mediazione svolta da tutti gli *imam*, tanto che nella *salat* (la preghiera rituale) vengono inseriti particolari formule d'invocazione rivolte a loro.⁴⁴⁰

Un altro elemento è introdotto nell'Islàm sciita: la rivalutazione del dolore, della sofferenza e della sconfitta come fatto religiosamente positivo. In qualche modo questo elemento è collegato a un ulteriore aspetto dell'imamologia sciita, quello della "scomparsa" dell'ultimo *imam*, causa di sofferenza per la comunità, ma nello stesso tempo misteriosamente preordinata da Dio. L'idea di un ritorno, alla fine dei tempi, dell'ultimo *imam* che è entrato in "occultamento" ed è "nascosto" si sovrappone al tema del **mahdi** (il ben guidato), un personaggio destinato a prendere la guida dei credenti, nel tempo della fine, presente anche nella escatologia dell'Islàm ortodosso sunnita, benchè poco accentuato.⁴⁴¹

Nella *shi'a* il **mahdi** escatologico è identificato con l'*imam* nascosto. Le varie correnti della *shi'a* si distinsero storicamente per questioni di legittima successione degli *imam*: quella corrente che negava l'imamato di un successore sospetto, fermava la catena di discendenza all'*imam* precedente, la cui morte era allora una "scomparsa" o "occultamento". Altre correnti continuavano la serie finchè per vari motivi dovevano fermarsi, ammettendo la scomparsa di un altro *imam*.

⁴³⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴³⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.183.

⁴⁴¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

Storia della shi'a – Tutti gli sciiti furono d'accordo nel riconoscere gli stessi *imam*, fino a quando un gruppo di loro riconobbe come *imam Zayd* (?-740).

Il gruppo che riconobbe come *imam Zayd*, è conosciuto con il nome di zayditi. In seguito, a causa di un'altra crisi di successione, un gruppo di sciiti, distinguendosi da altri, considerò **Isma'il** (?-762), figlio del califfo **Ga'far al-Sadiq** (700-765), come il sesto *imam*. I seguaci di **Isma'il** vengono chiamati isma'iliti e al loro interno una corrente importante è quella dei settimani, che riconoscono sette califfi che vanno da 'Alì al figlio di **Isma'il**, **Muhammad**.⁴⁴²

Il resto degli sciiti riconobbe come legittimi *imam* i personaggi indicati nella linea di discendenza che passa per **Musa al-Kazim** (745-799) sino a **Muhammad al-Muntazar** (868-874). Questi scomparve all'età di sei anni, diventando così per i suoi seguaci l'*imam* nascosto che tornerà prima della fine del mondo, in qualità di *mahdì*, per restaurare il vero Islàm. I seguaci di questo movimento si chiamano imamiti o anche duodecimani, perché contando gli *imam* legittimi da 'Alì fino a **Muhammad al-Muntazar** si arriva al numero di dodici. Così all'interno del mondo sciita si hanno tre principali correnti: zayditi, imamiti o duodecimani e isma'iliti.⁴⁴³

ZAYDITI⁴⁴⁴ – Essi sostengono che per essere *imam*, la discendenza deve essere accompagnata da qualità morali come onestà, valore, competenza, eloquenza, e così via. L'*imam* deve inoltre saper imporre la sua autorità e far valere i suoi diritti. Egli è guidato da Dio ma non è infallibile. In dogmatica seguono in genere le posizioni mu'tazilite. Sono contrari al misticismo e alle confraternite. Nello Yemen, l'influenza zaydita si è fatta sentire fino ai giorni nostri.

IMAMITI o DUODECIMANI⁴⁴⁵ – Essi riconoscono come ultimo legittimo *imam* il dodicesimo della serie, **Muhammad** detto **al-Muntazar**, cioè l'atteso. Questi scomparve, come già detto, all'età di sei anni. Per gli imamiti, egli non è morto, anzi è vivo, immortale, però rimarrà nascosto fino a quando, alla fine del mondo, riapparirà in qualità di *mahdì* per far trionfare la giustizia e il vero Islàm. **Muhammad al-Muntazar** è quindi l'*imam* "nascosto" o "l'atteso", "Il Signore dell'era presente" perché, sebbene nascosto, è pur sempre l'*imam* della comunità musulmana. L'occultamento dell'*imam* rende impossibile, eccetto in caso di estrema difesa, la guerra santa, dal momento che questa può essere dichiarata solo dal legittimo *imam*. Anche gli imamiti si rifanno alla teologia mu'tazilite. L'imamismo è il movimento più diffuso in Persia (Iran), paese che nel **1502** dichiarò lo sciismo religione di Stato.

⁴⁴² Cfr. *ibid.*, p.184.

⁴⁴³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁴⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁴⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

ISMA'ILITI⁴⁴⁶ – Essi non costituiscono un gruppo omogeneo in quanto sono divisi in tante ramificazioni. Nel loro sistema sono penetrati molti elementi estranei all'Islàm, presi da religioni, filosofie, culture di vari popoli, così da formare un bagaglio dottrinale assai complesso. Hanno portato all'estremo la venerazione per la figura dell'*imam*. Il loro nome deriva, come già detto, da **Isma'il**. Gli isma'iliti dividono il tempo in sette grandi cicli, ad ognuno dei quali corrisponde una manifestazione divina. Sette sono i “profeti parlanti”: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Muhammad e l'*imam* **Isma'il**. Accanto ad essi vi sono degli “assistenti muti”, per esempio l'assistente di **Abramo** fu **Ismaele**. Il Corano non può che essere interpretato in modo allegorico. Gli adepti accedono alla spiegazione del senso nascosto sotto le parole del *Corano*.

L'*imam* è il conoscitore della dottrina nascosta e quindi il detentore della verità. Egli fa conoscere questa dottrina ai fedeli mediante i suoi missionari, ai quali i fedeli devono prestare la più piena fiducia e la più assoluta obbedienza. “La definizione di settimani, spesso abbinata agli isma'iliti, non è del tutto corretta, poiché il riconoscimento di sette soli *imam* è proprio soltanto di una delle varie branche del movimento”⁴⁴⁷. Questo si è infatti diviso in moltissime correnti, tra le quali: i qarmati, i fatimidi e i nizariti. Oggi tali correnti risultano scomparse.

Kharijiti – I *kharijiti* sono un gruppo nettamente minoritario all'interno dell'Islàm. Il loro nome rimanda al termine arabo *khariji*, dal verbo *kharaja* (uscire), usato per designare i combattenti che uscirono dal partito di 'Alì, non approvando la sua decisione di sottomettersi a un arbitrato, nella battaglia di Siffin nel **657** (di cui si è parlato a inizio del paragrafo). Delusi da 'Alì, questi combattenti proclamarono il diritto della comunità a scegliersi i propri capi. 'Alì combattè e sconfisse i *kharijiti* in una battaglia del **658** ma perì egli stesso, ucciso da un *kharijita* nel **661**.⁴⁴⁸

I *kharijiti* si presentano da allora come una corrente rigorista secondo la quale un musulmano non è veramente tale se non osserva tutte le prescrizioni del *Corano*. Se non le osserva è considerato un infedele, deve essere escluso dalla comunità e può anche essere ucciso (assassinio religioso). Ne consegue che il capo della comunità dev'essere il credente migliore, a prescindere dall'origine o dalla razza, e “può perdere la propria posizione se non rispetta le prescrizioni coraniche”⁴⁴⁹. Ben presto il *kharijismo* si scisse in due correnti: una radicale, scomparsa alla fine del **VII secolo**, e una moderata. La corrente moderata elaborò una distinzione fra colpe gravi e lievi: solo le prime portano all'esclusione del musulmano dalla comunità. “Questa casistica, e lo stile di vita puritano che a essa si ricollega, ha influenzato il dibattito delle scuole giuridiche e costituisce il contributo principale della comunità *kharijita* (per il resto rimasta sempre piuttosto isolata) allo sviluppo culturale e dottrinale dell'Islàm”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.185.

⁴⁴⁷ Vedi anche paragrafo successivo.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p.187.

⁴⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.188.

⁴⁵⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

Movimenti di origine islamica – La lista dei gruppi e movimenti che possiamo chiamare “di origine islamica” potrebbe essere molto lunga, dipanandosi in una serie infinita di discendenze più o meno riconosciute come legittime. Qui basta fare un cenno al gruppo più noto: i *drusi*.⁴⁵¹ Piuttosto antica è la corrente dei *drusi*, che si ricollega storicamente al califfo **al-Hakim**, il quale aveva trovato sostegno della sua pretesa di essere Dio ed era stato elogiato dallo scrittore persiano **Hamza** e dal turco **al-Darazi**, da cui deriva il nome “drusi”⁴⁵². Il movimento ottenne una certa sequela nel Libano, dove ancora oggi sopravvive un gruppo piuttosto numeroso di circa duecentomila fedeli.⁴⁵³ I *drusi* sostengono che **al-Hakim** non è mai morto, ma è scomparso nel **1021**, e il suo ritorno è atteso per la fine dei tempi. Hanno poi inserito altre innovazioni rispetto al movimento sciita: si dividono in “sapienti” e “ignoranti”; solo i “sapienti” conoscono la dottrina segreta che non è rivelata affatto agli “ignoranti”.⁴⁵⁴ Inoltre credono all’abitazione del divino in certe persone storiche. Si sono adattati esteriormente alle forme religiose predominanti, usufruendo spesso del principio etico sciita della *taqiyya*.⁴⁵⁵

3.11 – Gli scismi nell’Islàm

Desideriamo trattare lo stesso argomento esaminato nel paragrafo precedente, ma dal punto di vista della studiosa **S.Mervin**.⁴⁵⁶

E’ sulla questione del califfato (o imamato) che i musulmani si divisero in gruppi distinti nel momento della “grande discordia”⁴⁵⁷ che dilaniò la comunità, in seguito all’assassinio del califfo ‘**Uthman** nel **656**. La crisi culminò in occasione della battaglia di Siffin, nel luglio **657**; i tre grandi partiti che avrebbero originato i gruppi kharijiti, sunniti e sciiti, emersero apertamente. In ciascuna di queste correnti in formazione andavano elaborandosi dottrine divergenti, non solo sul califfato, ma anche su problemi teologici, su questioni relative alle radici del diritto islamico e alla sua applicazione, ecc. Di qui emersero i differenti rami dell’Islàm, che a loro volta si sarebbero poi suddivisi in sottogruppi.

Le difficoltà della successione – L’origine della divisione risale alla morte del profeta Muhammad, che lasciò la comunità senza direttive riguardo alla sua successione. In occasione di un’assemblea venne designato, come successore del Profeta, **Abu Bakr**, uno dei primi seguaci e padre di ‘**A’isha**, la moglie preferita di Muhammad. **Abu Bakr** era un compagno rispettato e apparteneva alla tribù dei Quraysh, come il Profeta, pur non essendo un membro della sua Casa. Apprendendo

⁴⁵¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁵² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁵⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁵⁵ Nell’**VIII secolo**, nei circoli sciiti, fu sviluppato il concetto di *taqiyya*, che autorizza il credente a dissimulare la propria vera fede quando si trova in pericolo.

⁴⁵⁶ MERVIN S., *L’Islam. Fondamenti e dottrine*,..., p.69.

⁴⁵⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

la notizia di questa designazione, ‘**Alì**, marito di **Fatima**, figlia di Muhammad, si arrabbiò e si oppose a tale nomina, ritenendosi l’unico successore del Profeta, di cui era anche cugino.

Nella sua rivendicazione fu sostenuto da alcuni compagni, tra cui i propri partigiani sciiti. ‘**Alì** e i suoi partigiani accettarono infine la nomina di **Abu Bakr**. Costui, prima di morire designò personalmente il suo successore, un altro qurayshita, ‘**Umar**, il quale volle tornare al principio di elettività che aveva portato **Abu Bakr** a succedere a Muhammad.⁴⁵⁸ Così riunì un consiglio di sei uomini, la *shura*, che incaricò di eleggere il califfo che gli sarebbe succeduto. Venne designato ‘**Uthman** che avrebbe guidato la comunità musulmana per dodici anni. Ancora una volta ‘**Alì** era stato escluso da un qurayshita che però non faceva parte della casa del Profeta. ‘**Uthman** era un convertito della prima ora; egli apparteneva al clan dei *Banu Umayya* della Mecca, che si era accanitamente opposto a Muhammad all’inizio della sua predicazione. Ma ben presto si attirò un certo malcontento tra i compagni in quanto si mise a favorire il proprio clan nella distribuzione delle cariche amministrative lucrose. Venne quindi esiliato. Il malcontento aumentò. Nelle province la popolazione lamentava l’ingiustizia e la tirannia dei governatori. ‘**Uthman** venne invitato a dimettersi ma rifiutò. Fu allora ucciso da un piccolo gruppo di uomini nel **656**.⁴⁵⁹

L’evento dilaniò la *umma*: i musulmani stavano per combattere gli uni contro gli altri. ‘**Alì** fu proclamato califfo a Medina dai suoi partigiani e da alcuni compagni. Ma altri lo consideravano indirettamente responsabile dell’assassinio di ‘**Uthman**. Nella battaglia di Siffin fu contrapposto a **Mu’awiya**, governatore di Damasco, parente stretto di ‘**Uthman**, ansioso d’impossessarsi del califfato. Ci fu un patto tra i due eserciti. ‘**Alì**, in teoria, conservò il titolo di califfo mentre **Mu’awiya** conquistò territori con le armi e gli lasciò soltanto la provincia dell’Iraq. Quando nel **661**, ‘**Alì** fu assassinato, **Mu’awiya** prese definitivamente il potere e fondò a Damasco la dinastia omayyade.⁴⁶⁰

Quelli che avevano seguito **Mu’awiya** in questa impresa formarono il gruppo che, a poco a poco, avrebbe promosso il **sunnismo**. Il califfo, secondo loro, doveva essere eletto o designato, ma doveva appartenere alla tribù dei Quraysh; i suoi sudditi gli dovevano ubbidienza, indipendentemente dagli errori personali.

I partigiani di ‘**Alì**, gli **sciiti**, ritenevano che il califfato spettasse soltanto ai discendenti del Profeta, o “gente della Casa”. Per questo ‘**Alì**, a loro avviso, era il primo *imam*. Gli sciiti formarono il secondo grande ramo dell’Islàm e, in seguito, si divisero in sottogruppi (o sette) che avrebbero sviluppato dottrine differenti, in particolare sul califfato.⁴⁶¹

Alcuni partigiani di ‘**Alì** avevano rifiutato l’arbitrato per porre fine alla battaglia tra l’esercito di ‘**Alì** e quello del governatore di Damasco nel **657** a Siffin, come sopra accennato. Tale rifiuto era motivato dal fatto che questi partigiani di ‘**Alì**

⁴⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p.71.

⁴⁵⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p.72.

⁴⁶¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

ritenevano che il giudizio spettasse soltanto a Dio e che sarebbe stato rivelato dall'esito della battaglia. Fecero secessione e lasciarono l'esercito di 'Alì e stabilirono un campo proprio. "Ben presto altri li raggiunsero e, per questo, uscirono (*kharaja*) dal campo di 'Alì: insieme avrebbero formato il gruppo dei **kharijiti** ("coloro che escono"), il terzo grande gruppo dell'Islàm"⁴⁶².

Dai kharijiti agli ibaditi – I *kharijiti* continuarono a condannare 'Uthman per la sua condotta, ma accusarono anche 'Alì per non aver saputo difendere il suo diritto. Essi riconoscevano soltanto i primi due califfi: **Abu Bakr** e 'Umar. Secondo i *kharijiti* il califfo poteva essere chiunque, purchè fosse eletto dalla comunità. Tra *sciiti* e *kharijiti* ben presto cominciò la tensione: 'Alì sconfisse i *kharijiti* nel luglio **658** ma tre anni dopo, un *kharijita* assassinò 'Alì.⁴⁶³ Dopo la sconfitta del **658**, i *kharijiti* si dispersero e diffusero la loro dottrina. Si stabilirono per lo più a Bassora, dove si andavano elaborando numerose dottrine. Qui, negli anni attorno al **680**, in seno al movimento *kharijita* emersero tendenze differenti che costituirono altrettante sette. Fra tutti i sottogruppi che sorsero a quel tempo, uno solo riuscì a sopravvivere al periodo abbaside (**750-1250**): quello degli **ibaditi**, fondato da 'Abd Allah b. Ibad, attorno al **695**.⁴⁶⁴ Il fermento *kharijita* proseguì nell'**VIII secolo** in numerose direzioni. Nel **747**, alcuni riuscirono persino a conquistare la Mecca. Giunsero a fondare piccoli principati effimeri, a eccezione di quello di Tahart che, tra il **776** e il **909**, fu il centro politico, economico e spirituale dell'ibadismo.⁴⁶⁵

La dottrina ibadita è nota per il rigore morale e l'egualitarismo. In effetti ha mantenuto l'originaria intransigenza della dottrina *kharijita* sullo statuto acquisito dal musulmano in funzione delle opere compiute. Se il musulmano agisce seguendo la fede, gode dell'"amicizia" della comunità e della solidarietà dei suoi membri; se invece non mette in pratica la fede, la comunità non è tenuta a essere solidale nei suoi confronti: il peccatore è rifiutato dal gruppo. Per questo le prescrizioni giuridiche devono essere studiate attentamente, conosciute e rispettate, senza ostentazione, ma con scrupolosa consapevolezza.

Per quanto riguarda l'egualitarismo e la giustizia sociale professati dall'ibadismo, essi discendono dalla teoria dell'imamato. La comunità, tuttavia, non ha avuto molte occasioni, nella storia, di essere guidata dall'*imam* scelto da un consiglio di notabili, composto da laici o religiosi. L'ibadismo conobbe lo stato di clandestinità più lungo rispetto a quello della manifestazione. L'ibadismo si è alimentato degli scambi intellettuali che si perpetuarono in seno alla comunità, nonché dei dibattiti e delle controversie che si svolsero con dotti stranieri. Dal punto di vista della teologia, l'ibadismo ha qualche punto in comune con il *mu'tazilismo*. Così, nonostante l'apparenza di un sistema chiuso e rigido, la dottrina ibadita può aprirsi al cambiamento.

⁴⁶² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁶³ Cfr. *ibid.*, p.73.

⁴⁶⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.74.

Un sottogruppo sciita: lo zaydismo – Le differenti sette sciite hanno come origine comune il gruppo di partigiani di ‘**Alì**, che veniva considerato l’unico successore legittimo del Profeta. Tutte le sette concordano che l’imamato, la guida spirituale e temporale della comunità dei credenti, doveva tornare alla discendenza di Muhammad, vale a dire a quella di ‘**Alì**, gli alidi. Ma, dopo il decesso dell’*imam* ‘**Alì**, tra gli sciiti scoppiarono a più riprese dispute per la successione. Tali divergenze produssero un buon numero di tendenze diverse e tre grandi scismi: lo *zaydismo*, lo *sciismo duodecimano* e l’*ismailismo*.⁴⁶⁶

Prima che le grandi dottrine sciite fossero sancite in maniera definitiva, insieme ai gruppi sciiti erano emerse tendenze o correnti di idee, e nel contempo sorse, e poi scomparve, un buon numero di movimenti più o meno effimeri. Un’altra dottrina scismatica si sarebbe rivelata più duratura, la dottrina elaborata da **Zayd**, figlio del quarto *imam* **Zayn al-‘Abdin** e fratellastro di **Muhammad al-Baqir**, che la maggioranza degli sciiti avrebbe scelto come quinto *imam*.⁴⁶⁷ **Zayd** proclamava che l’imamato spettava a chi, fra i discendenti di **Fatima**, se ne sarebbe impadronito con le armi. Egli stesso mise in pratica simili idee e guidò una rivolta contro il califfo **Hisham** nel **740**: gli insorti, assieme allo stesso **Zayd**, furono massacrati dopo essersi rifugiati nella moschea. Suo figlio scampò al massacro, ma dopo qualche mese morì (**743**). Dopo di lui, altri ‘alidi si sollevarono in nome di **Zayd**. In seguito, nel **XVI secolo**, le comunità zaydite furono assorbite dallo *sciismo duodecimano*. L’emirato zaydita, fondato nello Yemen, invece riuscì a durare fino alla rivoluzione del **1962**, data a partire dalla quale gli zayditi dello Yemen sono sprovvisti di un capo spirituale che guidi la loro comunità.⁴⁶⁸

All’inizio della sua storia, lo zaydismo si ramificò in tre gruppi che si differenziavano su punti della dottrina, principalmente in merito all’imamato, o sulla scuola giuridica che avevano adottato. Per quanto riguarda la questione dell’imamato lo zaydismo deriva dallo sciismo poiché ammette come *imam* solo un discendente di **Fatima**, ma si avvicina al kharijismo nella misura in cui l’*imam* è designato dalla libera scelta della comunità. Infine, a differenza degli sciiti duodecimani, gli zayditi accettano il califfato di **Abu Bakr** e ‘**Umar**, pur riconoscendo l’imamato di ‘**Alì**. Per terminare, si sottolinea che la loro dottrina, molto rigorosa, vieta la mistica: non esiste dunque ordine *sufi* tra gli zayditi.⁴⁶⁹

L’ismailismo, detto sciismo “settimano” – Qui si ha una concezione dell’Islàm e dello sciismo completamente diversa poiché le dottrine ismailitiche sono legate alla filosofia neo-platonica e intrise di idee gnostiche. Tra gli ismailiti⁴⁷⁰, la religione riveste sempre due aspetti: un aspetto essoterico (pubblico) e un altro esoterico (nascosto, segreto). Tale principio informa la storia sacra nella quale si avvicinano

⁴⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.75.

⁴⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.76.

⁴⁶⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.77.

⁴⁷⁰ La studiosa **S.Mervin** preferisce chiamare così la corrente islamica che deriva da **Isma’il** (nel paragrafo precedente viene invece usato il nome isma’iliti, da autore diverso).

cicli di profeti di due tipi (come per esempio la coppia Muhammad / ‘**Alì**, dove il primo è venuto a rivelare la *shari’a* e il secondo il suo significato nascosto, riservato a una cerchia di iniziati). Tale principio determina anche il modo di prospettare il *Corano*, poiché gli ismailiti ritengono sia necessario interpretarlo (*ta’wil*)⁴⁷¹, “al fine di esplicitare il significato profondo, autentico, della rivelazione”⁴⁷².

Gli ismailiti chiamavano la dottrina seguita, “la religione della verità”⁴⁷³. Furono così definiti sciiti settimani che indica soltanto il momento in cui, alla designazione del settimo *imam*, si è verificata la scissione con lo sciismo che sarebbe diventato *duodecimano*. Il sesto *imam*, **Ga’far al-Sadiq** (m.765), aveva designato alla successione il figlio **Isma’il**, ma questi morì prima di lui, nel **762**. Allora i futuri duodecimani scelsero **al-Kazim**, fratellastro di **Isma’il**. Quelli che sarebbero diventati gli ismailiti rifiutarono tale scelta, ritenendo che **Isma’il** fosse il vero *imam*.⁴⁷⁴ Fu allora che alcuni di loro proclamarono che **Isma’il** non era morto e che sarebbe ricomparso, come *mahdì* (= “ben guidato [da Dio]” cioè redentore escatologico⁴⁷⁵). Come si può vedere, l’idea messianica del ritorno del *mahdì* era già radicata negli ambienti sciiti.

La storia dell’ismailismo durante il periodo che segue rimane poco nota: manca un nesso tra il momento della scissione e la costituzione del movimento. Nel **IX secolo** gli ismailiti apparvero come un’organizzazione segreta che dispiegava un’intensa attività missionaria. L’unità degli ismailiti fu spezzata nell’**899** da un primo grande scisma. Gli ismailiti, detentori di un califfato in espansione, conobbero un periodo fiorente nel **X secolo**, che favorì un arricchimento della loro dottrina. Una seconda grande scissione divise gli ismailiti nel **1094**. Alla fine del **XIX secolo**, l’*imam Hasan ‘Alì*, che ricevette il titolo di Agha Khan, in seguito lasciò la Persia (attuale Iran) per l’India. Oggi la sede dell’Agha Khan, **Shah Karim**, è situata in Europa, da dove dirige numerose istituzioni comunitarie.⁴⁷⁶

Lo sciismo duodecimano – Quello che comunemente si designa con il termine “sciismo” corrisponde più precisamente allo *sciismo duodecimano*, denominazione relativa al numero dodici degli *imam* venerati. Alcuni storici vedono nello sciismo un movimento di opposizione al sunnismo. “Altri avvicinano lo sciismo al sufismo”⁴⁷⁷, che verrà trattato nel prossimo paragrafo.

La formazione del dogma: quattro tappe decisive – Lo *sciismo duodecimano*, in quanto ramo dell’Islàm e insieme di dottrine, è stato elaborato in tappe successive che contribuirono alla formazione della *firqa* (sottogruppo).

⁴⁷¹ Sul concetto di *ta’wil* vedi anche nel paragrafo 3.4 .

⁴⁷² Cfr. *ibid.*, p.77.

⁴⁷³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p.78.

⁴⁷⁵ DONNER FRED M., *Maometto e le origini dell’islam*,..., p.192.

⁴⁷⁶ MERVIN S., *L’Islam. Fondamenti e dottrine*,..., p.80.

⁴⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p.87.

La prima tappa è costituita dalla morte del profeta Muhammad nel **632**. Alcuni partigiani di ‘**Alì** si riunirono in un movimento che allora fu più politico che religioso, per difendere il diritto di ‘**Alì** a succedere a Muhammad. Infine, ‘**Alì** riuscì a esercitare il califfato (**656**). Il governatore di Damasco, **Mu’awiya**, si accaparrò il califfato nel **661**, dopo l’uccisione di ‘**Alì**, da parte di un kharijita, come già detto in precedenza. Ma alla morte di **Mu’awiya**, il figlio minore di ‘**Alì**, **Husayn**, partì alla conquista del potere alide.⁴⁷⁸

La seconda tappa della storia della formazione dello sciismo fu la battaglia che, a Karbala, vide contrapposti **Husayn** e i suoi compagni all’esercito omayyade del successore di **Mu’awiya**, il figlio **Yazid** (**680**). **Husayn** combattè per recuperare il diritto alla successione dei discendenti di ‘**Alì**, ma ancora una volta, tale diritto fu schernito. Ma il martirio di **Husayn** e di una parte della sua famiglia a Karbala costituì un vero e proprio episodio fondante dello sciismo, nella misura in cui influenzò direttamente gli ulteriori sviluppi della dottrina. Tutta la martirologia sciita, infatti, vi si ispira e, ogni anno, i fedeli commemorano la battaglia di Karbala nel corso dei riti di ‘**Ashura**’,⁴⁷⁹ che sono tipici degli sciiti duodecimani. In tal modo la comunità rinnova periodicamente il proprio legame con gli *imam*, considerati dalla dottrina sciita come il pegno iniziale affidato da Dio agli uomini quando sancì un patto con loro.⁴⁸⁰

La terza tappa è quella di **Ga’far al-Sadiq**, noto in seguito come sesto *imam*, come accennato nel paragrafo precedente. Egli è considerato l’iniziatore delle scienze occulte, in particolare dell’alchimia. A questo titolo è venerato dai sunniti, soprattutto in ambienti sufi. **Ga’far al-Sadiq** è considerato il fondatore del *fiqh* (diritto) duodecimano, detto *ga’farita*. Infatti era molto versato nella scienza giuridica. Alcuni storici dello sciismo ritengono che egli avesse elaborato una dottrina centrale dello sciismo duodecimano, quella del *nass* (vedi a fine paragrafo). Tale dottrina dà fondamento alla designazione formale ed esplicita dell’*imam* da parte del suo predecessore, designazione che proviene dalla volontà divina. Infine, fu all’epoca di **Ga’far al-Sadiq** che, nei circoli sciiti, fu sviluppato il concetto di *taqiyya* (già descritto in precedenza), “che autorizza il credente a dissimulare la propria vera fede quando si trova in pericolo”.⁴⁸¹

La quarta tappa nella storia della formazione delle dottrine sciite fu l’occultamento del dodicesimo *imam*. Infatti la dottrina dell’occultazione fu formulata dopo che gli sciiti constatarono l’assenza di un successore all’undicesimo *imam* **Hasan al-‘Askari**. A poco a poco furono formulate numerose ipotesi, creando così scissioni nella comunità. Una sola, tra le dottrine proposte, fu quella accolta da coloro che in seguito avrebbero costituito gli sciiti duodecimani. Secondo tale dottrina, alla morte di **Hasan al-‘Askari** (**874**), suo figlio e legittimo successore, che a quel tempo era un ragazzo, scomparve: l’*imam* **Muhammad al-Mahdi** “entrò in

⁴⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p.88.

⁴⁷⁹ ‘**Ashura**’ è il decimo giorno del primo mese del calendario musulmano, *muharram*. In questo giorno, i musulmani sciiti commemorano la morte di **Husayn** avvenuta a Karbala nel **680**.

⁴⁸⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁸¹ Cfr. *ibid.*, p.89.

occultamento”⁴⁸². Nondimeno, i credenti poterono consultare quattro agenti o ambasciatori che si succedettero per qualche decennio per riferire i pareri dell'*imam*. Fu il tempo dell'occultazione minore, che terminò quando l'*imam* rivolse un messaggio al quarto ambasciatore, ingiungendogli di non designare nessuno che lo sostituisse.

Alla morte del quarto ambasciatore, nel **941**, sopravvenne dunque il tempo dell'occultazione maggiore. Da allora i fedeli attendono il ritorno o l'avvento dell'*imam* nascosto, il Mahdì. La dottrina afferma che riapparirà sulla terra a capo della sua comunità, composta dalle forze del bene, e la guiderà contro i suoi nemici, le forze del male, che schiaccerà. Allora la giustizia regnerà nel mondo, a loro volta i profeti e gli *imam* torneranno sulla terra. Poi verranno la fine del mondo e il giudizio universale.⁴⁸³

Con le teorie dell'imamato, dell'occultamento e del ritorno, gran parte dei fondamenti dottrinali sciiti era stabilita. Nel lasso di tempo che separa i due occultamenti, alcuni dotti lavorarono già all'elaborazione delle dottrine dello sciismo. Opera loro sono i numerosi contributi nei diversi campi delle scienze religiose, principalmente in materia di eresiografia e di esegesi coranica. Sono loro attribuite anche le prime raccolte di *hadith*. Nello sciismo, come nel sunnismo, i *hadith* trasmettono la *sunna* e sono composti di un testo preceduto da una catena di trasmettitori. Tuttavia alcuni testi sono tipici dello sciismo duodecimano.

Quanto alle catene di trasmettitori, si fondano su autorità sciite e si fermano a un *imam* (quello più menzionato è **Ga'far al-Sadiq**): di qui si risale direttamente fino al Profeta; i compagni, a eccezione dei partigiani di **'Alì**, sono assenti. Fu soprattutto in campo teologico che i dotti duodecimani, dopo l'occultamento maggiore, portarono un nuovo contributo alle dottrine, definendo con precisione le credenze fondamentali dell'imamismo e dedicandosi al *kalam* (teologia) con l'adozione di posizioni mu'tazilite. Gli *imam* rifiutarono il *kalam* ed erano assai lontani dalla idee razionaliste dei mu'taziliti. Ma alcuni loro discepoli cominciarono a interrogarsi su questioni teologiche che a quel tempo erano dibattute dall'insieme dei musulmani. Tutti pretendevano di detenere la propria scienza degli *imam*. “Dopo il grande occultamento, gli studiosi duodecimani abbandonarono gli aspetti esoterici della dottrina e iniziarono un processo di razionalizzazione, ma non per questo un fondo di credenze esoteriche scomparve completamente”⁴⁸⁴.

Specificità teologiche dello sciismo duodecimano – La credenza nell'unicità divina, nella profezia e nella risurrezione è un tratto comune al sunnismo e allo sciismo. Sulla questione degli attributi divini, gli sciiti duodecimani si sono allineati alle posizioni dei mu'taziliti e ritengono che facciano parte dell'essenza divina; ogni allusione a un aspetto fisico di Dio è da assumere in senso metaforico.

⁴⁸² Cfr. *ibid.*, p.90.

⁴⁸³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p.91.

Gli sciiti affermano, inoltre, che il *Corano* è creato. Dopo aver considerato che il libro santo era stato alterato, falsificato, gli sciiti ammisero e adottarono la redazione detta di ‘**Uthman**. Per contro, divergono dai sunniti sul problema della visione di Dio: a loro avviso, il credente non può vedere Dio, né in questo mondo né nell’aldilà.⁴⁸⁵

Come i mu’taziliti, gli sciiti duodecimani professano la giustizia divina e dunque la responsabilità dell’uomo, che ha facoltà di scegliere le proprie azioni. Si spingono addirittura a inserire tali concetti tra i fondamenti della religione, differenziandosi così dagli **ash’ariti**, per i quali il problema della giustizia divina, che risolvono in altro modo, attiene agli attributi di Dio. Tuttavia il grande fossato teologico che separa sciiti e sunniti è la questione dell’imamato.⁴⁸⁶

L’imamato, per gli sciiti, non è paragonabile al califfato dei sunniti, poiché non si tratta soltanto della successione del Profeta, ma di un fondamento della religione. Inoltre, l’imamato non si limita all’esercizio del potere temporale, come fu per il califfato dopo la morte del Profeta, ma riunisce in sé i poteri temporale e spirituale. La teoria dell’imamato permane impregnata delle dottrine esoteriche sviluppate dallo sciismo primitivo, espresse in alcuni *hadith* che, tra le altre cose, riferiscono che migliaia di anni prima della creazione del mondo, Dio fece sgorgare dalla propria luce un primo raggio luminoso da cui fece sgorgare un secondo raggio: il primo era la luce di Muhammad, della profezia e dell’essoterico; il secondo, la luce di ‘**Alì**, dell’imamato e dell’esoterico. L’imamato veniva dunque a completare la profezia.⁴⁸⁷

Altri *hadith* trasmessi dagli *imam* mostrarono che tutti furono creati da questa luce divina, come **Fatima**, la figlia del Profeta. Insieme formano i quattordici impeccabili.⁴⁸⁸ Infatti, mentre per i sunniti Muhammad è infallibile nella profezia, vale a dire che in altro campo può commettere errori, gli sciiti affermano che il Profeta, sua figlia e i dodici *imam* sono infallibili in senso assoluto. Inoltre sono i migliori del loro tempo, i depositari della scienza divina e i guardiani della *shari’a*. Il legame che li unisce ai fedeli è, al tempo stesso, il governo dei giuristi, il potere esercitato dall’*imam* e l’attaccamento, l’amore e l’obbedienza che gli deve il fedele. L’imamato si trasmette per “designazione nominativa provvidenziale” (*nass*)⁴⁸⁹. In concreto, l’*imam* designa formalmente tramite testamento il proprio successore che può anche essere designato da un testo, vale a dire il *Corano* o la *sunna*.

3.12 – Sufismo e spiritualità islamica

I due livelli dell’esperienza religiosa: *shari’a* e *haqiqa* – Tutto il lavoro di elaborazione, definizione e sintesi dottrinale, avvenuto soprattutto nei primi quattro secoli dell’Islàm non è bastato a colmare le aspirazioni dell’intera comunità dei

⁴⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p.92.

⁴⁸⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p.93.

⁴⁸⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁸⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

credenti, anche se questi ultimi abbracciano, e dunque riconoscono, il proprio credo all'insegna di una stessa formula esteriore (*shari'a*). Gli animi più appassionati, bisognosi di coltivare un sentimento religioso intimo ed emotivamente più esaltante, e che pertanto non possono trovare quiete e appagamento “nella dimensione dogmatica, legalistica e ritualistica della propria religione”⁴⁹⁰, si sono resi testimoni di più alte sfere di partecipazione al rapporto uomo-Dio; sfere cui è possibile giungere intraprendendo uno speciale cammino spirituale costituito da pratiche e stati interiori che l'aspirante realizza progressivamente in se stesso (*haqiqa*). In questo modo vengono a contrapporsi, ma anche a completarsi, due componenti distinte della religione, l'una esteriore e manifesta (*shari'a*), l'altra interiore e nascosta (*haqiqa*).⁴⁹¹

Nella prima componente (*shari'a*) rientrano i fondamenti canonici e istituzionalizzati del culto, ai quali deve conformarsi la comunità dei credenti nel suo insieme e secondo i quali sono definiti diritti e doveri di ciascuno di loro. In altri termini, sulla base dell'osservanza delle norme esplicitamente o implicitamente contenute in questa dimensione esteriore è possibile distinguere chi abbraccia una certa fede, partecipando così al destino di salvezza previsto per i credenti, da chi invece si colloca al di fuori del loro gruppo e non è sottoposto ai loro stessi obblighi religiosi e non può quindi beneficiare in alcun modo, salvo la conversione, della ricompensa eterna prevista per loro.

La seconda componente (*haqiqa*), che ha per presupposto il riconoscimento e la realizzazione della prima, reca in sé una verità percepibile solo intimamente che non a tutti è dato di conoscere, e comunque non fruibile attraverso i mezzi inadeguati che il credente ha a disposizione in condizioni normali, vale a dire quelli che acquisisce dalla pratica degli atti di culto e dalla professione di fede, per quanto sincera e devota essa sia. Queste due componenti sono definite rispettivamente con *shari'a*, termine che etimologicamente significa “via”, “tracciato”, e designa la legge religiosa islamica, e con *haqiqa*, “la Realtà, essenziale e profonda, ultima e immutabile, ma anche la Verità, alta e segreta”.⁴⁹²

Mentre la *shari'a* interessa tutti i credenti, che sono tenuti a osservarla in quanto legge e invitati a seguirla in quanto via indicata loro da Dio per poter conseguire la salvezza e la ricompensa del Paradiso, la *haqiqa*, in virtù del suo carattere spirituale e nascosto, si configura come oggetto della propria ricerca solo per chi possiede le qualità necessarie per arrivare a conoscerla. Si può quindi parlare di un Islàm “della legge” o, meglio, “della *shari'a*” e di un Islàm spirituale, ovvero di una spiritualità islamica.⁴⁹³ I due modi di vivere l'esperienza religiosa non si escludono a vicenda, anzi nella maggior parte dei casi si compenetrano e si completano, almeno per coloro che non intendono ridurre la rivelazione profetica al solo senso letterale e, quindi, legalistico. La stessa vita del profeta Muhammad, che è l'esempio più alto da imitare per i musulmani, sarebbe stata segnata, secondo la tradizione, da questa duplice esperienza: oltre a ricevere la lettera della rivelazione

⁴⁹⁰ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ..., p.191.

⁴⁹¹ Cfr. *ibid.*, p.192.

⁴⁹² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁴⁹³ Cfr. *ibid.*, ivi.

(livello della *shari'a*), sarebbe stato infatti iniziato ai suoi segreti e ai segreti divini durante l' "ascensione notturna" (livello della *haqiqa*).

Concezioni ed esperienze di un Islàm genericamente spirituale sono maturate all'interno di due contesti distinti: quello sciita e quello dei sufi. Secondo alcuni, tra cui **H. Corbin**⁴⁹⁴, nel **sufismo**, che di per sé è una corrente trasversale al mondo sunnita e a quello sciita, sarebbero confluiti temi e concetti fondamentali già sviluppati dallo sciismo. In questo trasferimento tuttavia, proprio perché avvenuto a partire dallo sciismo verso un sufismo essenzialmente sunnita, si sarebbero consumate alcune trasformazioni, tra cui le più rilevanti sarebbero l'eliminazione dell'imamologia e la conseguente sostituzione dell'*imam* sciita con una nuova figura detentrica delle stesse prerogative o almeno di alcune: questa nuova figura è lo *shaykh*, la guida⁴⁹⁵, di cui parleremo nei paragrafi successivi.

Alle origini del sufismo – Il termine **sufismo**, in arabo *tasawwuf*, racchiude in sé un'altra parola araba, che è appunto *sufi*. Di questa, l'etimologia accettata rimanda a *suf*, cioè "lana", per l'abitudine che avrebbero avuto i primi "spirituali", probabilmente asceti, d'indossare mantelli di lana più o meno grezza.⁴⁹⁶ Per quanto riguarda le origini del sufismo, le opinioni che sono state espresse al riguardo possono essere ricondotte a due posizioni contrapposte.

La prima è quella di chi vede nel sufismo un fenomeno interno, maturato in seno all'Islàm, in seguito all'assidua meditazione sul *Corano* da parte di quei credenti che di questa "lettura spirituale" hanno fatto la propria ragione di vita.⁴⁹⁷

L'altra posizione è invece quella di chi concepisce il sufismo come conseguenza dell'incontro con l'ambiente soprattutto cristiano delle regioni conquistate all'Islàm. Per comprendere appieno la questione delle origini del sufismo, sarebbe bene a questo punto chiedersi cosa esso sia in concreto, come si configuri rispetto alla pratica religiosa del credente comune. Detto altrimenti, occorre specificare meglio il senso di quella spiritualità cui, fin qui, ci siamo riferiti in modo piuttosto generico. "Solo così sarà possibile valutare con un minor margine d'errore quanto possa essere ritenuto frutto di una meditazione sulle fonti interne e quanto invece possa dipendere da eventuali apporti esterni".⁴⁹⁸

Ascesi, amore e ricerca della conoscenza – Non si può ridurre tutta la spiritualità islamica alla sola esperienza del sufismo in quanto molte figure spirituali non furono sufi. "In virtù di un successivo processo di assimilazione il sufismo ha finito con l'inglobare in sé varie forme, se non tutte, di esperienza spirituale"⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ CORBIN H. *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1991, pp.197-201.

⁴⁹⁵ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*, ... , p.198.

⁴⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p.193.

⁴⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p.194.

⁴⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p.195.

⁴⁹⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

In ragione di questi fatti sarebbe quanto meno riduttivo definire il sufismo come misticismo islamico o identificarlo con una particolare forma di mistica, né sarebbe corretto tuttavia escludere la mistica dall'esperienza sufica.

Lo studioso **M.A.Amir-Moezzi**⁵⁰⁰ ha tentato di offrire una lettura diversa: ha invece insistito sulla diversificazione della spiritualità nell'Islàm, a livello pratico e speculativo, a partire da due valori fondanti e fondamentali: la fede nel Dio unico e la sincerità di questa fede. Da questi due valori si sarebbero sviluppati, lungo percorsi diversi, tre tipi di spiritualità: l'ascesi, la mistica e l'esoterismo.

L'**ascesi**, segnata dal timore reverenziale, ha come obiettivo l'annientamento dell'umano attraverso l'intensità del divino. L'asceta è legato al divino da un rapporto di servitù: rinunciando alla libertà spirituale, che per lui equivale a egoismo, si rende schiavo-servitore e fa di tutto per accrescere il peso delle proprie catene, percepite come vero segno di elezione. L'asceta è interessato alla quantità e all'intensità dei suoi atti di devozione e di rinuncia.

Il passaggio dall'ascesi alla **mistica** si consuma nel momento in cui il rapporto di servitù viene sostituito dal rapporto amoroso. La prova, che genera sofferenza e di cui va in cerca l'asceta-schiavo, è interiorizzata in modo qualitativo e si fa prova d'amore; e amore, appunto, è la parola-chiave a questo livello. Mentre l'atteggiamento dell'asceta-schiavo è tutto volto a ribadire la distanza, enorme e incolmabile, che lo separa dal suo Dio-Padrone, il mistico-amante tenta di ridurre questa distanza che lo tiene lontano dal Dio-Amato.⁵⁰¹

Ciò che dal livello della mistica conduce a quello dell'**esoterismo**, la parte nascosta di ogni realtà-verità, è l'approfondimento della nozione di "manifestazione divina" attraverso le cose create: queste, sparse in tutto l'universo, non sono più percepite come "veli" che nascondono il Reale, ma come mezzi per svelare e conoscere. Il timore reverenziale e l'amore che connotavano i due livelli precedenti sono ora superati, e nello stesso tempo inglobati, "da una conoscenza cui si accede in funzione dei diversi gradi teofanici e di svelamento dell'Uno"⁵⁰². Qualsiasi forma di esperienza a questo livello dipende da un'illuminazione interiore, da una conoscenza di tipo intuitivo e diretto, grazie alla quale è resa possibile tutta una serie di scoperte spirituali.

I tre "tipi spirituali" qui delineati sono fasi diverse all'interno di una stessa progressione spirituale. E' difficile stabilire se, man mano che il sufi avanza lungo il proprio percorso spirituale, ciò che egli sperimenta si configuri più come esperienza mistica o esoterica. E' allora necessario delineare i tratti essenziali di queste due categorie e capire in cosa si differenziano.⁵⁰³

Il sufismo tra misticismo ed esoterismo – Misticismo ed esoterismo sono diversi per finalità e metodi, nonché per gli atteggiamenti assunti da chi segue l'una o l'altra via. La studiosa **R.Guénon** attribuisce al sufismo "una serie di prerogative che lo

⁵⁰⁰ AMIR-MOEZZI M.A., *L'Islam antico e medievale*, in *La religione*, vol.II, UTET, Torino 2001, pp.553-556.

⁵⁰¹ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*,..., p.196.

⁵⁰² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁰³ Cfr. *ibid.*, p.197.

assimilerebbero a una vera e propria forma di esoterismo: la ricerca di una conoscenza ‘pura’, l’influenza spirituale che si riceverebbe a seguito di un’iniziazione e che si trasmetterebbe lungo una catena spirituale, la necessità di avere una guida o *shaykh* ai fini stessi dell’iniziazione, e soprattutto l’atteggiamento ‘attivo’, contrapposto alla passività dell’esperienza mistica, che contraddistinguerebbe chiunque intraprenda la via del sufismo. Un atteggiamento attivo e... fondato sulla convinzione di poter accedere alla conoscenza dell’universo e del principio divino da cui l’universo è retto, attraverso le facoltà della ragione”.⁵⁰⁴

L’idea di una conoscenza da cui è esclusa la maggior parte degli uomini e di una qualche forma d’iniziazione per potervi accedere, così come di una guida e di una catena spirituali, emerge chiaramente a partire dalla nascita delle prime forme di congregazioni sufiche, i cui membri si rifanno a un insegnamento comune. Il fatto che molti sufi abbiano lasciato testimonianza scritta del loro insegnamento, che dunque sia stato progressivamente elaborato un *corpus* dottrinale in merito al quale si è cominciato a parlare di “scienza” del *tasawwuf*, dimostra come nel sufismo abbia effettivamente un posto di primaria importanza la ricerca “attiva” della conoscenza, dove “attiva” sta per “sollecitata e indirizzata dalla ragione”.⁵⁰⁵

Breve excursus storico: verso un sufismo “ortodosso” – Nell’Islàm il concetto di “eresia” coincide con quello di “innovazione”, termine con cui potenzialmente può essere bollato qualsiasi atto o pensiero non conforme alla “tradizione”, anche se non necessariamente in aperto conflitto con essa. Un’interpretazione allegorica e pertanto ardita di un passo coranico, affermare qualcosa di Dio e del suo rapporto con le creature che vada oltre la lettera della rivelazione, l’attribuire al Profeta un atto o un’affermazione non riconosciuti autentici dalla comunità dei credenti, assegnare ad altri prerogative che possono appartenere solo al Profeta o, nel caso di certi sufi, la pretesa di poter giungere, secondo vie e modalità diverse, all’unione con il Reale sono tutti esempi qualificabili come “innovazione”.⁵⁰⁶

L’epoca in cui i sufi erano condannati, talvolta anche alla pena capitale, per i loro eccessi e per le affermazioni blasfeme ai limiti dell’eresia, e di cui spesso era impregnato il loro insegnamento, è ormai solo un ricordo. La massima testimonianza della severa condanna, di cui spesso erano oggetto i sufi, si ha nella vicenda del martire mistico **al-Hallaj (857-922)**.⁵⁰⁷ Animati da timore e da profonda diffidenza nei confronti di ogni forma di spiritualità ai loro occhi eccedente, per secoli i giuristi hanno mantenuto aperta la polemica con i sufi, il che tuttavia non ha impedito lo sviluppo e la diffusione del sufismo a detrimento del sempre meno gradito formalismo di tipo giuridico. Questo processo si è protratto fino a che il sufismo è stato in qualche modo “riconosciuto” e “approvato”, pur mantenendo i doveri distinguo rispetto a certe sue dottrine e pratiche non conciliabili con la tradizione, dai

⁵⁰⁴ GUENON R., *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano 1993, p.19.

⁵⁰⁵ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia*,..., p.199.

⁵⁰⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁰⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

rappresentanti dell'ortodossia sunnita, che hanno finito con l'includerlo tra le scienze religiose ufficiali.

Particolarmente significativa in questo senso fu la figura di **al-Ghazali (1058-1111)**.⁵⁰⁸ Nonostante la sua profonda conoscenza del diritto, della teologia e della filosofia, fu solo con lo studio delle opere dei sufi che sarebbe riuscito a risolvere la crisi spirituale in cui era caduto, una crisi maturata dalla concomitanza di cause esteriori (la decadenza dei costumi, l'arroganza degli uomini di religione e un generale abbassamento della fede) e di dubbi interiori da cui era assalito. Non si limitò a studiare le opere dei sufi del passato, ma fu egli stesso un sufi.

Il merito maggiore di **al-Ghazali** fu probabilmente quello di aver compreso e successivamente rivendicato la necessità di alimentare un fervore interiore che accompagnasse lo studio della legge, una tensione verso Dio che egli stesso aveva sperimentato. Proprio per queste ragioni auspicava che l'insegnamento dei sufi non fosse riservato a un'élite intellettuale o spirituale, ma venisse diffuso, seppur in una forma più semplice e immediata, tra tutti i credenti. L'opera e l'esempio di **al-Ghazali** possono dunque essere guardati come il segnale d'inizio per un cambiamento di tendenza: mentre da una parte teologi e giuristi avrebbero rinunciato alle polemiche e alle ostilità del passato, dall'altra i sufi sarebbero stati più attenti nel rispettare i limiti dell'ortodossia sunnita. "Ne sarebbe risultata una fede consolidata dalla conciliazione tra il rispetto della legalità religiosa e la spiritualità del sufismo".⁵⁰⁹

Il concetto di *tariqa* – Le tipologie spirituali fin qui tracciate rivelano un dato comune: che si tratti di ascesi, di mistica o di conoscenza esoterica, la tensione dell'uomo verso Dio, della creatura verso il Creatore, segue un percorso speciale e personale, attraverso cui l'individuo dal livello della *shari'a*, la dimensione esteriore e manifesta dell'esperienza religiosa, si eleva a quello della *haqiqa*, la dimensione intima e nascosta, la Realtà assoluta, sebbene quest'ultima, nella sua pienezza, il più delle volte resti per l'individuo irraggiungibile.

Questa via particolare è ciò che designa il termine *tariqa*.⁵¹⁰ A differenza però della *shari'a*, che possiamo pensare come la strada maestra seguita da tutti i credenti senza distinzione, la *tariqa* ha il carattere di un sentiero più stretto, una via che non è dato di praticare a chiunque. Essa è l'insieme dei mezzi e delle tecniche che l'aspirante ha a disposizione lungo il percorso spirituale intrapreso per arrivare a Dio. Il sufi è dunque colui che, muovendo dalla *shari'a*, "imbocca" una *tariqa* per giungere alla *haqiqa*.⁵¹¹ L'idea che l'esperienza spirituale del sufi dipenda in parte dalle sue proprie forze, dalla sua disposizione intellettuale e dalla sua capacità di aprirsi all'amore, e in parte dall'intervento gratuito di Dio trova riscontro in uno degli aspetti dottrinali più comuni del sufismo e per il quale la *tariqa* è considerata come un susseguirsi di stazioni e di stati spirituali. Le prime (le stazioni) sono acquisite

⁵⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p.200.

⁵⁰⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵¹⁰ Cfr. *ibid.*, p.202.

⁵¹¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

con lo sforzo ascetico e segnano i livelli via via conseguiti dal sufi nella sua progressione spirituale (pentimento, sopportazione, abbandono, sincerità, amore...); i secondi (stati spirituali) sono “ricevuti” o “concessi” e segnano i momenti d’incontro dell’anima con l’oggetto della sua ricerca, ovvero i vari gradi di disvelamento cui essa accede nella sua tensione verso Dio (estasi, annientamento, presenza contemplativa, ecc.). “Virtualmente per ogni ‘viandante’ esiste una *tariqa* distinta e particolare”⁵¹².

Il sufismo popolare: le confraternite – Nello spirito dell’Islàm primitivo la *sunna* non era considerata semplicemente e unicamente come un insieme di prescrizioni rituali che il credente s’imponessa di osservare per conformarsi all’esempio di Muhammad. Prima di ogni obbligo legale, stabilito cioè dalla *shari’a* in base all’insegnamento esemplare contenuto nella *sunna*, era sentita la necessità dell’esercizio di un minimo di virtù morali, come il suo sottomettersi costantemente al comando divino, ecc. Presso gli animi più ferventi, questa pratica delle virtù morali assunse presto l’aspetto metodico e pratico di una regola di vita, di una via disciplinata.⁵¹³

Metodo morale, regola di vita e via disciplinata costituiscono a un certo punto i presupposti per l’esistenza della *tariqa*, anche se questa non ha ancora il carattere di un ordine o di una congregazione di discepoli riuniti intorno a un maestro comune. Inizialmente infatti pare che non ci fosse un’intenzione cosciente, tanto meno un disegno preciso, da parte dei maestri, di fare in modo che la propria via fosse perpetuata di generazione in generazione.

Secondo lo studioso **J.S.Trimingham**⁵¹⁴, nel **X secolo** si ha la tendenza ad accettare, come principio acquisito, la guida di un maestro da cui dipende il circolo dei discepoli. Questo primo stadio dell’evoluzione degli ordini sufici è caratterizzato da un “*abbandono a Dio*”: maestro e discepoli, generalmente itineranti, conducono una vita in comune basata su regole comunitarie minime. Si tratta ancora di un movimento intellettualmente ed emozionalmente elitario, al quale si deve, appunto intorno al **X secolo**, la fondazione di case e ricoveri per accogliere i sufi viandanti. “Secondo alcuni fu il periodo d’oro della spiritualità islamica, ma anche quello degli eccessi che determinarono la condanna da parte dei difensori dell’ortodossia”⁵¹⁵.

Il secondo stadio, caratterizzato invece da un “*abbandono alla regola*”, è cronologicamente situato nel **XIII secolo**, benchè il periodo completo della sua formazione copra anche il **XII** e il **XIV secolo**. I tratti salienti di questa nuova fase sono la trasmissione di una dottrina e di un metodo e la nascita e lo sviluppo di scuole di sufismo, nell’ambito delle quali viene esercitato un insegnamento continuativo. Sono inoltre stabilite delle catene di trasmissione della regola lungo le quali si risale a un fondatore illuminato. La spiritualità non raggiunge più gli eccessi dell’epoca precedente e si fa più conforme alla tradizione legalistica sunnita, rendendosi così più

⁵¹² Cfr. *ibid.*, p.203.

⁵¹³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵¹⁴ TRIMINGHAM J.S., *The sufi orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1972, pp.102-104.

⁵¹⁵ CENTRO FEDERICO PEIRONE, *Islàm-Storia,...*, p.204.

accessibile al popolo dei credenti conformemente a quanto auspicato da **al-Ghazali**, il quale visse proprio in quel tempo.⁵¹⁶

Tra il **XII** e il **XIII secolo** incominciarono a diffondersi i primi ordini o confraternite – nuova accezione che assume il termine *tariqa* – eredi del patrimonio degli antichi sufi. Proprio quando il contrasto tra l’Islàm ufficiale e il sufismo sembra inasprirsi irrimediabilmente, le confraternite tentano di rimarginare il conflitto, offrendo una via in cui si trovano sintetizzate obbedienza alla legge ed ebbrezza amorosa, rispetto della tradizione e interiorizzazione della religione.⁵¹⁷

A partire da quest’epoca, e per i secoli a venire, la *tariqa*, intesa come confraternita, assume una funzione sempre più decisiva nell’islamizzazione dei popoli non arabi. Attraversando a sua volta una serie di mutamenti e di assestamenti, relativi alla sua fondazione e alla sua organizzazione interna, finisce con il diventare una vera e propria istituzione di carattere prevalentemente religioso ma anche sociale – con implicazioni economiche, politiche e culturali –, “il vero centro della religiosità popolare”.⁵¹⁸

Il terzo stadio si estende a partire da quello stesso **XV secolo** che vide la fondazione dell’Impero ottomano. E’ caratterizzato da un “*abbandono alla persona*”, lo *shaykh* o guida spirituale. Alle normali catene di trasmissione della regola se ne aggiungono delle altre che segnano la nascita di nuovi ordini a partire da uno preesistente. All’interno della *tariqa* è integrato il “culto dei santi”, dal quale dipende in gran parte la trasformazione del sufismo in fenomeno popolare. A partire dal **XV secolo** si assiste dunque alla progressiva perdita di quei tratti, di tipo ascetico e mistico, che avevano caratterizzato il sufismo delle origini e dei secoli immediatamente successivi.⁵¹⁹

La *tariqa* assume sempre più l’aspetto di un movimento popolare e il culmine di questo processo si ha soprattutto nell’Occidente islamico, dove nessun ambito della vita sfugge all’influsso dei nuovi movimenti religiosi, a scapito tuttavia della loro dimensione spirituale. Due invece sono gli elementi che nella confraternita si rivelano nuovi rispetto alla *tariqa* intesa come percorso spirituale individuale, e anche rispetto alle prime congregazioni di sufi: il culto dei santi, cui si è appena accennato, e la tendenza a divenire un’istituzione fortemente gerarchizzata, un elemento questo del tutto assente nella tradizione sunnita.⁵²⁰

Il termine arabo che in genere è reso con “santo”, cioè *wali*, designa più propriamente un “amico di Dio”, un suo “vicino”, un “prediletto”. *Wali* è ritenuto di solito lo *shaykh* al quale è attribuita la fondazione di un nuovo ordine o anche uno *shaykh* diverso da lui, legato tuttavia al fondatore e, per suo tramite, al Profeta dell’Islàm da una catena spirituale. La corrispondenza tra *shaykh* e *wali* non è

⁵¹⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵¹⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵¹⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵¹⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵²⁰ Cfr. *ibid.*, p.205.

comunque biunivoca e la *wilaya*, ovvero la qualità del *walì*, dev'essere pensata soprattutto come un dono di Dio.⁵²¹

Il ruolo di mediatore con il divino e di intercessore che il *walì* viene a ricoprire, testimoniato da alcuni segni esteriori quali la solidità della fede, la sapienza, le guarigioni e i miracoli, unitamente alla devozione che gli è resa dai fedeli, lo rende assimilabile alla figura del santo di tradizione cristiana, benchè nell'Islàm non vi sia traccia di un qualsivoglia processo di canonizzazione. La prima esigenza che si presenta al fondatore di una nuova confraternita, e che dev'essere soddisfatta anche dai suoi eredi spirituali, è l'esplicita dichiarazione, convalidata da prove e argomenti adeguati, di osservanza della *sunna* del Profeta, entro i cui limiti viene definito il codice disciplinare del nuovo ordine. Il legame con il Profeta è stabilito in modo tale da far derivare l'insegnamento e le pratiche della *tariqa* direttamente da lui o da uno dei suoi compagni, fino ai quali si fa risalire la catena spirituale.⁵²²

In molti casi i fondatori di una nuova congregazione, che generalmente sono già stati iniziati a un'altra *tariqa*, dichiarano di aver ricevuto in sogno, o in stato di veglia, l'ordine del Profeta d'inaugurare una nuova *tariqa*. Aggiungendosi come ultimo anello della catena spirituale, la *tariqa* nascente mantiene la dipendenza da quella progenitrice, nei confronti della quale si distingue inizialmente per aspetti minori. Agli *shaykh* della confraternita è riconosciuto uno speciale potere spirituale grazie al quale essi sarebbero in grado di discernere la verità per via soprannaturale e di compiere atti prodigiosi. Questo potere spirituale, una sorta di benedizione o d'influsso divino, è per la devozione popolare il marchio che distingue il *walì*, il segno inconfutabile della sua elezione da parte di Dio.

A trarre giovamento da questo speciale potere spirituale è tutta la comunità: esso infatti può essere trasmesso intenzionalmente dal *walì* e ricevuto dai devoti per vicinanza o contatto fisico. Non si estingue inoltre con la morte del suo detentore, il che spiega i numerosi pellegrinaggi che gli appartenenti a una confraternita compiono alla tomba del suo fondatore o di un suo discendente spirituale. A partire dal **XVI secolo** diventa idea comunemente accettata che lo speciale potere spirituale (*baraka*) sia una virtù ereditabile da figli, fratelli e nipoti del fondatore.⁵²³

Alcune conclusioni – Il concetto di *tariqa*, inizialmente applicato all'individuo, è stato poi riferito a un contesto in cui via via compaiono il maestro e una cerchia ristretta di discepoli; il maestro e un seguito maggiore (rispettivamente il fondatore e i continuatori di veri e propri centri d'insegnamento spirituale); i primi gruppi di fedeli che, facendo della *tariqa* una regola di vita e un insieme di pratiche attribuite a uno *shaykh* illuminato di cui condividono gli insegnamenti, danno origine alle prime congregazioni di sufi; infine gruppi sempre più numerosi di devoti che fanno assumere alla *tariqa* il carattere di una vera e propria istituzione rigidamente gerarchizzata: la confraternita. La diffusione delle confraternite è avvenuta in modo

⁵²¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵²² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵²³ Cfr. *ibid.*, ivi.

capillare in tutto il mondo islamico e la loro presenza è oggi quanto di più visibile vi sia, nel contesto sunnita, di un “Islàm spirituale”.⁵²⁴

Mentre nella prima fase di questa evoluzione la *tariqa*, intesa come itinerario spirituale dell’anima tendente a Dio, ha un carattere unico e irripetibile per ogni individuo, in corrispondenza dell’ultimo stadio si presenta piuttosto come una realtà indifferenziata per tutti i membri della confraternita: questi vi trovano gli identici contenuti, che essi stessi contribuiscono a determinare attraverso l’espressione della propria devozione unitamente all’osservanza della regola del capostipite.

Nonostante le varie accezioni assunte nel tempo e nello spazio dal termine *tariqa* si allontanano sempre più dal suo significato originario, in realtà questo non viene mai definitivamente perduto, anzi permane ancora all’ultimo stadio dell’evoluzione. Anche nei casi più eclatanti di devozione popolare è sempre possibile distinguere tra l’esperienza del fondatore di una *tariqa*, e di pochi altri eletti tra compagni e discepoli, e quella della maggioranza dei suoi seguaci; di questa poi si può ulteriormente distinguere la parte “dotta” da quella “incolta”: per gli uni la *tariqa* continua a designare quell’insieme di stazioni e stati spirituali cui l’anima accede nel tentativo di raggiungere l’oggetto della propria ricerca; “per gli altri si riduce essenzialmente a una serie di comportamenti e di pratiche da osservare in vista della salvezza futura”.⁵²⁵

3.13 – La base dottrinale dell’Islàm contemporaneo

Riformismo e *salafiyya* – Il riformismo musulmano è ritorno alle scritture e, al tempo stesso, riformulazioni del dogma, al fine di rispondere alle esigenze della modernità. Il riformismo divenne un movimento sociale soltanto nel quadro della resistenza all’imperialismo europeo. Infatti, si manifestò a partire dal **XVIII secolo**, in diversi punti del mondo musulmano, come reazione all’intrusione dell’Europa in società che non erano preparate all’impatto economico, culturale e politico provocato da tale intrusione. Il riformismo assunse allora una dimensione diversa e divenne un modo di pensare, una “risposta islamica all’imperialismo”.⁵²⁶

Da allora si è costantemente fatto ricorso al riformismo per fondare le correnti di idee dei musulmani, sia da parte di coloro che si rifanno a una tendenza modernista mirante a mettere la loro religione in sintonia con il secolo, sia da parte dei militanti di un Islàm rivoluzionario, che non concede nulla a qualsiasi apporto esterno. Il riformismo è apparso in numerosi luoghi del mondo musulmano e sotto forme diverse. E’ servito da base a movimenti di pensiero differenti, se non contraddittori. In questo senso è più corretto parlare di riformismi, al plurale, anche se tali movimenti si basano sulle medesime dottrine, che consentono agli studiosi di pensare

⁵²⁴ Cfr. *ibid.*, p.206.

⁵²⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵²⁶ MERVIN S., *L’Islam. Fondamenti e dottrine*, ..., p.111.

il cambiamento e di operare per il miglioramento della loro società e, questo, mediante un ritorno all'età dell'oro dell'Islàm, di cui si è parlato nel paragrafo 3.10 .

Pensare la riforma – Gli arabi antichi percepivano l'innovazione in modo negativo e valorizzavano la *sunna*, la buona pratica. Questa fu poi sacralizzata dall'Islàm, eretta a sunna del Profeta, divenendo una delle fonti delle norme del *fiqh* (diritto islamico). Alla *sunna* la dottrina contrappone la *bid'a*, termine che si traduce con “innovazione biasimevole”; quando s'intende parlare di innovazione lodevole le si aggiunge l'aggettivo *hasana*.⁵²⁷

Definito il concetto di *bid'a*, agli ulema (termine italianizzato di '*ulama*': dotti religiosi) restava soltanto da identificare le pratiche che rispondevano alla definizione data, al fine di condannarle. Qualsiasi nuova dottrina, o qualsiasi prestito da una religione diversa dall'Islàm, può essere tacciata di *bid'a* e combattuta come tale. Il termine si applica soltanto al campo religioso: le innovazioni tecniche, per esempio, non possono essere definite *bid'a*. I riformisti proclamavano la necessità di purificare l'Islàm da tutto ciò che contribuiva a snaturarlo. Non per questo respingevano l'idea di migliorare le dottrine o di rivivificarle, basandosi, per far ciò, su due concetti islamici: l'*islah* (la riforma) e il *tagdid* (il rinnovamento).⁵²⁸

Il termine *islah* deriva dal verbo *aslaha* che significa “migliorare”, dunque riformare. Ma non è il dogma che bisogna migliorare, bensì i costumi delle società musulmane che, con il tempo, si allontanano dal messaggio originale e si corrompono. Pertanto occorre prima di tutto identificare i mali che guastano la religione e la società, al fine di porvi poi rimedio. Per altro verso, implica il riferimento ricorrente al periodo di formazione dell'Islàm, assunto come età dell'oro, al fine di ripristinare la religione pura, fondata dal Profeta a Medina. Secondo tale dottrina, lo stesso Muhammad, ripristinando la religione di **Abramo**, aveva mostrato la via da seguire e si era posto come il primo riformista. I suoi compagni e le prime generazioni di musulmani, i pii antenati (*salaf*)⁵²⁹, incarnavano dopo di lui, i modelli da seguire.⁵³⁰

Il secondo termine che, nella dottrina islamica, consente di concettualizzare il cambiamento è *tagdid*, che significa “rinnovamento, rigenerazione”. E' più tardo e meno centrale, poiché ha le proprie radici non nel *Corano*, ma nella *sunna*. Il concetto si basa su un *hadith* attribuito a Muhammad, in cui si afferma che Dio invierà, a ogni inizio di secolo e a questa comunità, colui (o coloro) che rinnoverà la sua religione. Ciò consentì agli ulema di prospettare che l'Islàm sarebbe stato periodicamente rinnovato, rivivificato, al fine di garantire la conformità delle credenze e delle pratiche seguite dalla comunità dei credenti con il messaggio coranico e la sunna del Profeta.⁵³¹

⁵²⁷ Cfr. *ibid.*, p.112.

⁵²⁸ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

⁵²⁹ Dal termine *salaf*, deriva la parola *salafiyya* che significa “ritorno all'Islàm dei pii antenati”, cioè ritorno all'età dell'oro dell'Islàm.

⁵³⁰ Cfr. *ibid.*, p.113.

⁵³¹ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

I due concetti di *islah* e *tagdid* connotano dunque simultaneamente il rinnovamento e il ritorno. A entrambi gli ulema attribuirono un significato particolare, applicandolo a campi differenti, ma contigui. Il concetto di *tagdid* sottende sviluppi dottrinali nuovi, mentre il concetto di *islah* fu invocato dai religiosi quando lo stato della società e delle pratiche religiose pareva necessitasse di una riforma.

La base dottrinale – Per tutto il **XX secolo**, i pensatori musulmani hanno profuso il loro impegno nella definizione della modernità islamica. Ma tra il riformismo della fine del **XIX secolo** e i movimenti islamici contemporanei, gli osservatori concordano nel ritenere che si è verificato un rovesciamento di prospettiva. Infatti, schematicamente, si è passati dall'idea di adeguare l'Islàm all'immagine del mondo al progetto di cambiare il mondo a immagine dell'Islàm. Il rinnovamento dottrinale promosso dai riformisti servì di base a tutti i movimenti di pensiero dell'Islàm contemporaneo. In primo luogo esso si caratterizza per un ritorno alle fonti (*usul*), il *Corano* e l'Islàm dei *salaf* (i pii antenati), “e per una rilettura dei testi fondanti al fine di farli coincidere con l'etica del secolo”.⁵³²

Gli esegeti riformisti del *Corano* si dedicarono a dimostrare la concordanza del libro sacro con le scoperte della scienza moderna; nondimeno, intesero far uso della ragione e non cadere nella interpretazione esoterica (*ta'wil*) riguardo ai misteri di cui solo Dio possiede i segreti. Quanto al *corpus* degli antichi commentari coranici e dei *hadith*, fu sottoposto a critica attenta. I racconti concernenti gli antichi profeti furono messi in dubbio, e non vi si fece più riferimento. La *sunna* stessa fu messa in discussione: bisognava fidarsi soltanto di quei *hadith* di cui si era accertata l'autenticità. Tornare all'Islàm dei *salaf* significava tornare a un'epoca in cui le scuole giuridiche non erano costituite e in cui i giuristi esercitavano l'*ijtihad*⁵³³ (sforzo d'interpretazione, ovvero trarre norme giuridiche dalle radici del diritto islamico – vedi paragrafo 3.9).

I religiosi riformisti si comportarono analogamente, basandosi essenzialmente sul *Corano* e su certi *hadith* considerati affidabili. Tale ritorno implicava anche una lotta contro tutte le *bid'a* (innovazioni biasimevoli) che, a loro avviso, si erano amalgamate con l'Islàm originale, per tornare al culto semplice e spoglio preconizzato dal Profeta. L'educazione della società, la creazione di scuole, l'introduzione di scienze profane, “moderne”, a fianco delle scienze religiose tradizionali facevano parte del programma dei riformisti.

La formazione dei musulmani doveva essere accompagnata da un controllo morale e religioso: si potevano inculcare loro idee moderne, ma era necessario evitare che si smarrissero fuori dall'Islàm. Anche le musulmane dovevano essere educate in quanto erano le “madri dei credenti”⁵³⁴, con il compito di allevarli. Il quesito

⁵³² Cfr. *ibid.*, p.126.

⁵³³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵³⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

riguardante la possibilità che si togliessero il velo trovava alcuni letterati riformisti favorevoli mentre gli ulema (dotti religiosi) riformisti raccomandavano l'uso del velo.

Nel complesso i riformisti ritenevano che la debolezza dei musulmani fosse dovuta alla divisione della *umma* (comunità islamica), responsabile del declino e della decadenza della civiltà islamica. Quindi era necessario unirsi, al fine di rafforzarsi di fronte al nemico, proprio come i primi musulmani erano stati uniti dal messaggio coranico, e tutti sotto il vessillo del Profeta. In accordo con la dottrina tradizionalista in materia, i riformisti ritenevano che i credenti dovessero obbedire a chi deteneva l'autorità, anche se questi era un infedele; "inoltre restavano molto legati all'ordine e alla concordia civile, stigmatizzando il disordine e la discordia"⁵³⁵.

3.14 – Il “peccato” nella concezione islamica

I peccati – I teologi islamici dividono i peccati in gravi e leggeri (trattati anche nel paragrafo 3.8), riferendosi in questo al *Corano* (*Cor.*LIII, 32). In molti versetti il *Corano* ripete che Dio è ricco di misericordia e perdono, pronto a perdonare tutti i peccati dell'uomo (*Cor.*XXXIX, 53), quando Egli vuole (*Cor.*II, 284), tranne l'infedeltà nelle sue diverse forme. Coloro che commettono un sacrilegio non troveranno perdono (*Cor.*IV, 168), così gli ipocriti che nascondono la loro infedeltà e che cercano di fuorviare gli altri dalla fede (*Cor.*LXIII, 6), o gli infedeli che muoiono in questo stato. Una variante particolarmente grave dell'infedeltà è l'associazionismo, vale a dire il riconoscere altri dèi accanto al Dio vero e infine non viene perdonato il rinnegamento della fede (*Cor.*IV, 137); per queste categorie l'intercessione del Profeta non serve a nulla (*Cor.*LXIII, 6).⁵³⁶

La condizione essenziale per ottenere il perdono degli altri peccati è la fede e può ugualmente sperare chi segue il Profeta compiendo i propri doveri religiosi. Il *Corano* ammonisce i credenti a fare penitenza e tornare a Dio (*Cor.*XXIV, 31), poiché in questo modo otterranno il perdono dei peccati gravi (*Cor.*XLII, 25), e la riconciliazione (*Cor.*V, 39). Dio perdona i peccati lievi ai credenti pentiti, spiegando loro che troveranno il perdono se eviteranno i gravi (*Cor.*LIII, 32).⁵³⁷

Credere in un solo Dio – Il *Corano* ordina agli uomini di credere solo in Dio e di servire Lui solo e le espressioni privilegiate della fede sincera sono l'ubbidienza e l'adempimento dei doveri, specialmente della preghiera. Chi comprende questo e si sforza di accrescere la propria fede è colui che tiene alla verità (*Cor.*CIII, 3) e a cui fu data molta saggezza (*Cor.*II, 269). Il credente umile arriva più facilmente alla fede profonda (*Cor.*XXXII, 15), in contrasto con il superbo che nella sua autosufficienza non accetta la fede e non serve Dio (*Cor.*XL, 35).⁵³⁸

⁵³⁵ Cfr. *ibid.*, p.127.

⁵³⁶ KHOURY A.T., *I fondamenti dell'Islam - Un'introduzione a partire dalla fonte: il Corano*,

Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, p.196.

⁵³⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵³⁸ Cfr. *ibid.*, p.197.

Dio “non ama gli orgogliosi” (*Cor.XVI*, 23), e non ama “i vanitosi e i boriosi” (*Cor.XXXI*, 18) ponendoli nell’Inferno (*Cor.XVI*, 27). In questo modo il *Corano* condanna l’ingratitude degli uomini, i quali invocano Dio nell’angustia, ma si mostrano ingrati quando è passato il pericolo (*Cor.XLI*, 51). Invece, riguardo ai grati Dio dice: “e ricompenseremo i riconoscenti” (*Cor.III*, 144). L’accettazione grata del proprio destino dalle mani di Dio presuppone un atteggiamento di pazienza e di perseveranza, raccomandato dal *Corano* (*Cor.III*, 200). “Dio è con quelli che sono pazienti” (*Cor.II*, 153) e i profeti ne costituiscono un esempio (*Cor.XXI*, 85), “tra cui Muhammad, che ripetutamente viene incoraggiato in questo senso”.⁵³⁹

A conclusione del paragrafo, riportiamo di seguito il pensiero dell’islamologo **G.Rizzardi**⁵⁴⁰, a proposito del concetto islamico di “peccato”.

Nel caso dell’Islàm, il “peccato” non è tanto l’atto della disobbedienza alla *shari’a* quanto un ostacolo all’instaurarsi dell’Ordine, è un “disordine”; il peccato come tale è contro Dio ed il Suo Ordine (trattato nei paragrafi 3.2 e 3.16) che intende realizzare universalmente, “quindi ha uno spessore primariamente teologale e secondariamente etico-antropologico”⁵⁴¹, perché con questo “peccato” si manifesta l’inaffidabilità dell’uomo. Ora storicamente sia in ambito cristiano che islamico, la connotazione etica ha prevalso sulla connotazione di fede, la concezione “legalista” del peccato si è affermata sulla concezione esistenzialista.

3.15 – La risurrezione, il giudizio finale e la vita nell’aldilà

La fede nell’Ultimo Giorno è uno dei più importanti elementi della religione islamica (*Cor.II*, 177) e molti versetti del *Corano* legano questo evento alla fede in Dio, perché Dio è il Signore del Giudizio (*Cor.LVIII*, 22; *IV*, 162).

La morte – La morte è la perdita della vita terrena, la separazione dell’anima dal corpo e il destino inevitabile di tutti gli uomini anche dei profeti. La morte raggiunge gli uomini dovunque si trovino, perché Dio, il Signore della vita e della morte, ha deciso così (*Cor.LVI*, 60). Nel momento del trapasso l’angelo della morte *‘Izra’il*⁵⁴² o gli altri angeli preparati sono presenti, ricevono l’anima che, secondo la Tradizione, viene condotta in cielo. Se l’anima appartiene a un giusto, apprende che Dio le ha perdonato i peccati e l’ha destinata al Paradiso e dopo questo giudizio tornerà al corpo con il quale era stata unita durante la vita terrena. Se l’anima appartiene a un condannato, sarà gettata davanti alla porta del cielo e respinta dalla terra.

⁵³⁹ Cfr. *ibid.*, p.198.

⁵⁴⁰ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso ...*, p.195.

⁵⁴¹ Cfr. *ibid.*, p.196.

⁵⁴² KHOURY A.T., *I fondamenti dell’Islam...*, p.155.

L'interrogatorio nella tomba – L'interrogatorio nella tomba corrisponde al Giudizio Intermedio, subito dopo la morte. L'interrogatorio viene eseguito da angeli particolari per i condannati, e da altri angeli particolari per i giusti. Le domande che gli angeli pongono ai morti sono le seguenti⁵⁴³:

- Chi è il tuo Dio?
- Chi è il tuo profeta?
- Qual è la tua religione?
- Qual è la tua *qibla* (direzione di preghiera)?

Se il morto conosce le risposte corrette (*Allah*, Muhammad, Islàm, Mecca) sarà consolato con la promessa del Paradiso (*Cor.XLI*, 30; *XVI*, 32), se le sue risposte sono sbagliate sarà tormentato già nella tomba, quale anticipazione del tormento preparato per lui nell'Inferno (*Cor.XLVII*, 27; *VIII*, 50). Dopo questo breve Giudizio l'anima rimane conservata in un luogo, non per essere purificata, ma per aspettare il Giudizio Finale e la sua condizione, durante questo tempo di attesa, sembra essere quella di "un sonno ebbro" (*Cor.X*, 45).⁵⁴⁴

La risurrezione generale – Molti passi del *Corano* parlano del Giorno della Risurrezione (*Cor.IV*, 87). I politeisti espressero alcune perplessità riguardo alla minaccia del Giorno della Risurrezione e dubitavano della verità di questa "novella". Dio non faceva risorgere i morti a una vita nuova, perché morte e vita esistono soltanto sulla terra; costoro non riuscivano ad immaginare di poter ricevere una vita nuova dopo essere divenuti polvere (*Cor.XIII*, 5) e si chiedevano per quale motivo gli antenati non fossero venuti per provare la Risurrezione (*Cor.XLV*, 25); deridevano Muhammad considerandolo come un bugiardo e un esaltato (*Cor.XXXIV*, 1-8). Le varie obiezioni e l'atteggiamento degli infedeli sono espressi in *Cor.XXIII*, 35-38. Il *Corano* dichiara in molti passi che la Risurrezione avrà luogo e Dio realizzerà la propria minaccia (*Cor.XIV*, 47) o promessa (*Cor.XXI*, 104). La Risurrezione che Dio proclama è possibile perché Egli è il Creatore onnipotente che ha chiamato tutto all'esistenza, è il Signore della vita e della morte. Dio sempre di nuovo fa risorgere a vita nuova e ciò appare chiaramente nella natura. La continua creazione degli uomini è un segno dell'onnipotenza di Dio che può far rivivere anche i morti alla vita nuova (*Cor.XXII*, 5-6). Gli infedeli sfidano Muhammad e domandano quando si avvererà questa promessa. Il Profeta non pretende di possedere una particolare conoscenza rispetto a tale questione, in quanto tutti i termini della resa dei conti minacciati da Dio sono conosciuti da Lui solo (*Cor.LXXIX*, 42-44). Egli solo conosce l'Ora (*Cor.LXVII*, 26).⁵⁴⁵

Il Giudizio – Il giudice è Dio solo. Il *Corano* ripete che non sarà fatta ingiustizia a nessuno, ma "ad ogni anima sarà pagato quello che ha guadagnato, senza far torto ad alcuno" (*Cor.II*, 281).⁵⁴⁶

⁵⁴³ Cfr. *ibid.*, p.156.

⁵⁴⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p.159.

⁵⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.160.

Secondo la Tradizione islamica Muhammad riceverà il permesso d'intercedere efficacemente per i musulmani e di condurli a grandi schiere in Paradiso. Nel Giudizio degli uomini saranno tenute in conto la loro fede e le opere e per accertarne la veridicità, i libri dove sono scritte le azioni degli uomini saranno aperti. Una concezione più precisa dice che ciascuno porterà nelle mani il registro delle proprie azioni, gli uomini buoni nella mano destra e i cattivi nella sinistra (*Cor.LXIX*, 25), e ai cattivi il libro potrà essere dato dietro la schiena (*Cor.LXXXIV*, 10); una bilancia celeste servirà a misurare le buone e le cattive azioni degli uomini (*Cor.CI*, 6-9).

Il *Corano* dice che Dio ordinerà agli angeli di convocare gli uomini per condurli “sul cammino dell’Inferno” (*Cor.XXXVII*, 23). La Tradizione immagina questo percorso come un ponte strettissimo sopra l’abisso dell’Inferno. “Gli infedeli che attraversano il ponte cadranno nell’Inferno, i fedeli invece lo percorreranno a velocità inimmaginabile, come un fulmine... e arriveranno in Paradiso”⁵⁴⁷.

Il Giudizio e la retribuzione – Il Giudizio definitivo sarà pronunciato da Dio che conosce tutto sugli uomini (*Cor.LVIII*, 7), che porrà gli uomini onesti al gruppo di destra e i dannati a quello di sinistra. Il *Corano* menziona una dimora neutrale tra Paradiso e Inferno, le “Alture” (*Cor.VII*, 46-47). Queste “Alture” non sono una dimora definitiva, vi si trovano temporaneamente “i fedeli le cui buone e cattive azioni si bilanciano e alla fine saranno ammessi al Paradiso, purchè siano stati credenti”⁵⁴⁸.

L’INFERNO – I motivi di condanna degli uomini sono l’infedeltà (*Cor.XX*, 127) e le azioni cattive (*Cor.XCIX*, 8). Il tormento dei condannati all’Inferno dura in eterno e il *Corano* dipinge con colori efficaci tali sofferenze; i dannati s’insultano l’un l’altro, mangiano da un albero i frutti amari e bevono “un infuso d’acqua bollente” (*Cor.XL*, 71-72). In questo tormento senza fine si troveranno i condannati, senza “né morire né vivere” (*Cor.XX*, 74).⁵⁴⁹

IL PARADISO – In Paradiso gli uomini verranno ricompensati per la loro fede e le buone opere e in molti versetti il *Corano* ripete che Dio retribuisce coloro che hanno fede e fanno il bene (*Cor.XIII*, 20-24). Nonostante il ripetuto legame fra fede e opere buone e una descrizione dettagliata di queste opere, la fede, secondo la Tradizione islamica, rimane il vero criterio decisivo nel Giudizio Finale sull’uomo e un cattivo credente che viene condannato all’Inferno, grazie alla sua fede soffrirà tali tormenti solo per un tempo limitato, “in quanto il profeta Muhammad intercederà per lui e alla fine sarà ammesso in Paradiso”⁵⁵⁰.

Il godimento del Paradiso è eterno e il *Corano* descrive con splendide immagini gli indicibili dilette del Paradiso (*Cor.XI*, 108), la serena beatitudine nel

⁵⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p.161.

⁵⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p.162.

⁵⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.163.

⁵⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p.164.

Giardino meraviglioso di Dio, con i suoi fiumi d'acqua, vino e miele, abbondanza di frutti e di tutto ciò che serve al benessere del corpo, con la sua pace e felicità (*Cor.XV*, 45-50), con i rapporti sessuali con le vergini del Paradiso. Anche le donne credenti parteciperanno a questa felicità trovando nel Paradiso l'espressione del benvolere divino. Gli abitanti del Paradiso avranno anche l'opportunità di vedere Dio (*Cor.LXXV*, 22-23). "La visione di Dio non sarà comunque una possibilità data per sempre e a tutti i credenti, ma concessa solo in alcuni momenti agli uomini e alle donne che egli sceglierà".⁵⁵¹

3.16 – La “salvezza” nella concezione islamica

La categoria della “salvezza” nel linguaggio islamico si esprime dentro termini di “riuscita” e “successo”, legati fondamentalmente ad un “Ordine divino”⁵⁵² che deve realizzarsi nella storia. La concettualizzazione della categoria della “salvezza” si fonda su alcuni passaggi coranici e sulla loro elaborazione nel *kalam* e nel sufismo. “A partire dall'assoluta verità della Signoria di Dio (*Rabb*), sul piano dell'implicazione storico-antropologica si stabilisce la sovrapposibilità delle tre categorie: creaturalità – naturalità – islamicità”.⁵⁵³

L'uomo è una “creatura” di Dio; la sua “creazione” non è tanto il suo inizio ontologico quanto la sua “ordinazione” islamica, la sua vocazione nei confronti dell'ortoprassi islamica. “Il concetto di ‘natura’ s'identifica con il processo creaturale di configurazione islamica dell'uomo da cui dipende la sua totale ‘sottomissione’ (*islàm*) all'ortoprassi promulgata coranicamente”⁵⁵⁴. Seguono due constatazioni.

Prima constatazione – Anzitutto, è l'Ordine da salvare, l'Ordine da istituire e da stabilire dentro la storia; l'Islàm è la comunità che sullo scenario storico si assume il compito preciso d'immettere nella successione dinamica degli eventi storici gli imperativi dell'ortoprassi legati alla “Parola di Dio”. La differenza tra una qualsiasi fede nella Trascendenza e quella specifica in *Allah*-che comunica-la sua Parola (*al-Qur'an*), sta nel fatto che, grazie alla Parola coranica, “la storia comincia a muoversi dentro un ordine civico-sociale trascendentalmente garantito”⁵⁵⁵; di qui il concetto di “riuscita” e “successo” come successo dell'Ordine stabilito, scritto nella “natura” dal Creatore.

Seconda constatazione – Sul piano antropologico, il valore ed il significato della salvezza, prima ancora di una sua applicabilità all'essere ed all'agire dell'uomo, consiste nell'aver ricevuto da *Allah* la *direzione*, la *via*, la *prescrizione che identifica e stabilisce il bene ed il male*. La “salvezza”, dal punto di vista antropologico, consiste nel liberare l'uomo dalla sua scelta provvisoria, dall'inquietudine di gestire precariamente il suo operare. “L'uomo è già salvato indipendentemente dal fatto che

⁵⁵¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁵² Si ricorda che il concetto di **Ordine divino** è trattato anche nei paragrafi 3.2 e 3.14.

⁵⁵³ GRONCHI M. (a cura), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p.169.

⁵⁵⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁵⁵ Cfr. *ibid.*, ivi.

egli di fatto si applichi a salvarsi⁵⁵⁶. Sotto questo profilo si è dato lo scontro tra teologi medievali e uomini del *kalam* (apologisti musulmani): da parte cristiana si propugnava l'inconsistenza delle richieste morali e spirituali richieste per la salvezza islamica, dalla parte islamica l'accusa d'impossibilità da parte dell'uomo di praticare la troppo esigente morale evangelica. Merita attenzione, da questo punto di vista, il concetto di "escatologia intrinsecamente storica"⁵⁵⁷ nell'Islàm, secondo il quale i significati definitivi della storia (dettati dal *Corano*) attendono una compiutezza ed una realizzazione all'interno della storia stessa; "la storia è già tutta escatologica in quanto traduce i significati ultimi intesi da Dio per la storicità e comunicati attraverso la Sua Parola"⁵⁵⁸.

Di qui l'irrinunciabilità all'Islàm da parte di tutti gli uomini e l'imperatività dell'islamizzazione universale da parte dell'Islàm stesso. Il carattere peculiarmente islamico "salvezza-riuscita" non trova spazio neanche in termini analogici nella fede cristiana, secondo la quale la "salvezza" ha una connotazione essenzialmente "cristica"⁵⁵⁹ e sul piano della sua attuazione "ecclesio-individuale" prevede l'interazione con la componente antropologica. L'Islàm non conosce e non ri-conosce la novità evangelica "cristica" se non nella misura che essa si possa identificare con il messaggio profetico "sigillato da Muhammad".⁵⁶⁰

La proposta e l'esaltazione del proprio modello di salvezza come modello universale impegna l'Islàm a prendere posizione nei confronti del modello cristiano e l'itinerario controversistico si stabilisce su tre piani: "i primi due sulla linea del pensiero del *kalam* storico (processo all'interpretazione cristiana e criterio della ricapitolazione islamica del Cristianesimo) ed il terzo come superamento della tendenza apologetica nel senso del riconoscimento dell'alterità del Cristianesimo"⁵⁶¹.

Si desidera aggiungere a quanto esposto, il pensiero di **G.Rizzardi** sul concetto di "salvezza" secondo l'Islàm,⁵⁶² confermando quanto detto sopra.

A livello di linguaggio religioso si apre il capitolo circa la legittimità e la pertinenza della categoria di "salvezza" dell'uomo (linguaggio cristiano) in ambito coranico ed islamico. Il linguaggio più vicino a quello cristiano nel vocabolario islamico è rappresentato dai termini "trionfo" e "successo", che fanno riferimento al compimento con esito positivo della Signoria di *Allah* nella storia, al successo dell'Ordine storico inteso dal *Corano*, che riguarda anche la "riuscita" dell'uomo islamico secondo "natura". Il valore ed il significato della "salvezza" consiste, prima ancora di una sua applicabilità all'essere e all'agire dell'uomo, nel ricevere da *Allah* la *direzione*, la *via*, la *identificazione del bene e del male*. La "salvezza" consiste nel liberare l'uomo dalla provvisorietà del suo giudizio, dalla inquietudine di gestire precariamente il suo operare, il suo fare, il suo scegliere: "l'uomo è 'salvato',

⁵⁵⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p.170.

⁵⁵⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁵⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁶⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁶¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁶² RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso ...*, p.110.

indipendentemente dal fatto che egli ‘si salvi’⁵⁶³. Questo è lo stretto legame tra “antropologia” islamica e “salvezza” islamica.⁵⁶⁴

CONCLUSIONE - Come conclusione di questo Capitolo è stata scelta la seguente riflessione di **Julien Ries**⁵⁶⁵ sull’aspetto sacro e sulla santità nella vita del credente musulmano.

L’Islàm è una religione, una cultura e una comunità con suoi valori specifici, una fede identica secondo i cinque pilastri, ma un sacro vissuto in modo diverso a seconda delle diverse tradizioni. E’ quindi utile partire dal *Corano* e dalla tradizione relativa al profeta Muhammad.

Il senso del sacro sta nel comportamento del musulmano che in ogni momento si rivolge a Dio Onnipotente, Misericordioso, Santissimo. Questo ultimo attributo è dapprima riferito a Dio, quindi a tutto ciò che gli appartiene: allo Spirito di Dio, al *Corano* che da lui proviene. Il concetto di santità implica purezza totale. Dio solo è santo, il solo capace di santificare la sua creatura, e ciò spiega l’assenza dei sacramenti e di mezzi di santificazione.

Il luogo santo per eccellenza è la Ka’ba della Mecca. La religione musulmana è un monoteismo intransigente, dove *Allah* è il Re dei cieli, Signore dell’Oriente e dell’Occidente, Luce dei cieli e della terra. Attorno a lui si riunisce la comunità dei fedeli che lo riconoscono come supremo legislatore. L’onnipotenza e l’onnipresenza di *Allah* penetrano fin nell’intimo della vita umana e della vita comunitaria.

Tutto il sacro è in riferimento diretto con la volontà di *Allah*. L’Islàm ignora le persone consacrate, ma conosce la sacralizzazione, stato temporaneo acquisibile all’inizio di ogni pellegrinaggio alla Mecca. Il pellegrino si separa dal mondo, perché vuole appartenere solo a Dio. Altra sacralizzazione è l’insieme di riti che introducono la preghiera e mettono il fedele in comunicazione con *Allah*. La preghiera rituale, preceduta da abluzioni, viene ripetuta cinque volte al giorno, ma prima di tutto il credente si pone di fronte alla *qibla*: il viso verso la Mecca, formula l’intenzione di uscire dall’impurità legale.

Due sono gli spazi sacri dell’Islàm: la Ka’ba, dono del cielo, la cui dignità deriva da *Allah* stesso; la moschea, luogo sacro della preghiera comunitaria, e i luoghi santi, dove si svolsero gli avvenimenti segnati dalla volontà di Dio. L’Islàm conosce anche dei tempi sacri: il mese del pellegrinaggio (detto *hijja*), dodicesimo mese lunare, e il *ramadan*, mese della rivelazione e discesa sul Profeta, nono mese del calendario islamico.

Accanto al sacro della grande tradizione musulmana, esiste un sacro popolare (visita alle tombe, alberi sacri, amuleti, sacrifici di animali) che occupa uno spazio

⁵⁶³ Cfr. *ibid.*, p.111.

⁵⁶⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁶⁵ RIES J., *Il sacro e la santità nella vita del credente ebreo, cristiano e musulmano*, in: R.Arnaldez-J.Ries, *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Jaca Book, Milano 1993, p.351.

notevole nella vita quotidiana dei fedeli. Il sentimento del sacro è profondamente radicato nel cuore musulmano.

Capitolo 4

CRISTIANESIMO E ISLÀM: AFFINITÀ E DIVERGENZE

In questo Capitolo verrà introdotto lo studio del confronto cristiano-islamico presentando prima di tutto la specificità relativa della religione cristiana rispetto all'Islàm, vale a dire ciò che condivide con la tradizione religiosa islamica. Ma il Cristianesimo presenta anche alcuni elementi che non ritroviamo in nessun'altra tradizione religiosa e che costituiscono perciò la sua specificità assoluta. Sono i misteri principali della fede a cui tutti gli altri articoli della fede si riconducono: l'Incarnazione del Figlio di Dio e il mistero trinitario di Dio. Queste due verità di fede determinano la singolarità, la tipicità e la specificità della religione cristiana. Da queste due verità centrali discendono tutte le altre che, come vedremo, rappresentano altrettante peculiarità cristiane.

4.1 – Le due specificità del Cristianesimo: relativa e assoluta

Specificità relativa – Si procede ora evidenziando schematicamente in primo luogo la specificità relativa del Cristianesimo. Con questa espressione s'indicano quegli aspetti peculiari del Cristianesimo che possono essere ritrovati anche nell'Islàm. Questi elementi, sotto il profilo fenomenologico, sono soprattutto i seguenti.

Il Cristianesimo è una religione storica⁵⁶⁶, ossia una religione che si fonda su una figura conosciuta, storica. Al pari del Cristianesimo è una religione storica anche l'Islamismo, fondato da Muhammad.⁵⁶⁷

Il Cristianesimo si presenta come religione universale, il cui messaggio è destinato a tutti gli uomini e a tutte le culture. Al pari del Cristianesimo, anche l'Islàm rivendica una vocazione universale. Gli uomini sono chiamati ad aderire al messaggio ultimo definitivo proposto dalle religioni universali abbandonando le precedenti credenze e aderendo alla nuova fede proposta come ultima e definitiva. Il processo di riformulazione della propria identità religiosa è ciò che si chiama "conversione".⁵⁶⁸

E' tipico del Cristianesimo, come dell'Islàm, essere una religione profetica e rivelata. I credenti di queste due religioni ritengono che gli insegnamenti ricevuti non sono frutto della saggezza umana ma sono accolti come rivelati da Dio. Le due

⁵⁶⁶ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto con le grandi religioni*, EDI, Napoli 2008, p.61.

⁵⁶⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p.62.

religioni profetiche e rivelate vengono anche classificate sotto la categoria di religioni abramitiche perché, a titolo diverso, ritengono il patriarca **Abramo** all'origine delle loro rispettive tradizioni religiose.

Abramo è il testimone dell'unico e medesimo Dio nel quale credono cristiani e musulmani. E' comune all'Ebraismo e all'Islàm il fatto che la consegna di una rivelazione di Dio all'uomo, data una volta per tutte e stabilmente normativa, prende la forma di uno scritto rivelato. Dal punto di vista fenomenologico, "si tratta di religioni della parola e del libro".⁵⁶⁹

Come si è visto nel Capitolo 3, l'Islàm denomina insistentemente l'Ebraismo e il Cristianesimo come "religioni del Libro". Tuttavia, la fede della Chiesa non si riconosce affatto in questa definizione, a conferma del fatto che non sempre il dato fenomenologico coincide con quello teologico. Nel Catechismo della Chiesa Cattolica al n.108, si legge: "La fede cristiana tuttavia non è una 'religione del Libro'. Il Cristianesimo è la religione della 'Parola' di Dio: di una Parola cioè che non è 'una parola scritta e muta, ma il Verbo incarnato e vivente' ".⁵⁷⁰

Il Cristianesimo si autocomprende come religione escatologica. E', cioè, una storia di salvezza che parte da **Abramo** e, continuando per le vicende del popolo d'Israele, giunge alla sua pienezza con Gesù, per completarsi alla fine dei tempi quando l'umanità, giudicata dallo stesso Cristo, entrerà nel Regno di Dio. Anche l'Islàm, con la fede nella risurrezione dei morti, preceduta dal ritorno sulla terra di Gesù che farà trionfare l'Islàm e sconfiggerà l'Anticristo, è religione escatologica.

Specificità assoluta – Sinora abbiamo esaminato alcune caratteristiche che, pur essendo specifiche del Cristianesimo, in forma diversa sono presenti anche nell'Islàm. Occorre ora riprendere quei caratteri che il Cristianesimo "non condivide con nessun'altra religione... tale specificità assoluta fa del Cristianesimo una religione a parte".⁵⁷¹ Ciò che è proprio del Cristianesimo è che "esso ha il suo fondamento non in qualche principio, idea, norma, concetto, ma in una persona, che ancora oggi, con l'antico linguaggio, viene chiamato Cristo".⁵⁷²

Il Cristianesimo nasce a partire dall'annuncio degli Apostoli che, testimoniando di averlo visto risorto dopo la sua morte per crocifissione, lo proclamano "innalzato dunque alla destra di Dio" (At 2, 33), che lo ha costituito "Signore e Cristo" (At 2, 36). Nel battesimo amministrato nel suo nome, gli uomini possono ricevere la remissione dei peccati (At 2, 38). E' la risurrezione di Gesù la sorgente di questa vita nuova, che è la salvezza cristiana. A coloro che nella comunità cristiana ne mettevano in dubbio la storicità, Paolo replicava: "se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati" (1Cor 15, 17).

L'evento Cristo è dunque il fondamento su cui poggia il Cristianesimo. La religione cristiana rappresenta una sconvolgente novità nella storia: essa è un "mistero", è l'evento del Figlio di Dio che si fa uomo e dà a quanti l'accolgono il

⁵⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.64.

⁵⁷⁰ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁷¹ Cfr. *ibid.*, p.65.

⁵⁷² Cfr. *ibid.*, ivi.

“potere di diventare figli di Dio” (*Gv 1, 12*). Alla luce del principio dell’Incarnazione, Gesù Cristo “è più che un fondatore di religione perché è Dio stesso che viene ad abitare in mezzo a noi”.⁵⁷³ E’ qui che si ha la radice dell’unicità del mistero di Cristo e del Cristianesimo.

Nel panorama religioso mondiale, il Cristianesimo si presenta con alcune caratteristiche che permettono di classificarlo come una religione che presenta affinità con alcune tradizioni religiose e differenze con altre. Per i suoi contenuti dottrinali, etici e spirituali è molto più vicino alle religioni dette monoteistiche, come l’Ebraismo e l’Islàm. E tuttavia, anche da esse si distingue per una caratteristica che gli è propria, la presenza terrena di Cristo: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” (*Gv 1, 14*).

Il mistero di Dio non è più intoccabile, separato e inviolabile, ma si è reso accessibile tramite l’Incarnazione del Verbo. Qui sta la radicale differenza tra il Cristianesimo e le altre forme di esperienza religiosa. “Il Cristianesimo, inoltre, non nasce, come nell’Islàm, da un’idea monoteistica di Dio a-temporale (*Cor. VII, 172*) che si sviluppa nella storia come un messaggio unico ricordato da tutti i profeti (*Cor. III, 84*)”⁵⁷⁴, ma dall’irruzione di Dio nella storia degli uomini. E’ il mistero dell’Incarnazione.

4.2 – Originalità del Cristianesimo rispetto all’Islàm

E’ nota a tutti l’avversione dell’Islàm per il mistero dell’Incarnazione. L’Islàm si presenta come l’unica grande religione mondiale che nasce dopo il Cristianesimo. Dal punto di vista islamico, è la conferma che l’Islàm è la religione definitiva dell’umanità, l’unica presso Dio. L’Islàm rifiuta esplicitamente non soltanto l’Incarnazione, ma anche ogni forma di commistione della natura umana con il divino, escludendo perciò l’unificazione (o identificazione) delle nature. Per la tradizione islamica, infatti, sia Gesù sia Muhammad non sono che dei Messaggeri di Dio, come si è visto nel Capitolo 3.

Così scrive lo studioso **A.N. Terrin**: “Nella storia delle religioni, nell’ambito delle religioni a sfondo storico-rivelato, non si era mai congiunto il momento della venuta del profeta con l’incarnazione dello stesso Figlio di Dio. La divinità di Cristo si rivela un salto qualitativo per le stesse religioni che accettano il momento della ‘rivelazione’ come essenziale. In questo contesto Cristo appare in tutta la sua unicità. La divinità di Cristo non ha riscontri nella storia delle religioni...”⁵⁷⁵

Nello stesso modo si esprime il teologo **A. Amato**: “Il Cristianesimo condivide con altre grandi religioni la fede in un unico Dio, infinito, trascendente, fonte di ogni valore umano e cosmico. La sua originalità, unicità e verità risiede, però, nel

⁵⁷³ Cfr. *ibid.*, p.67.

⁵⁷⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁵⁷⁵ TERRIN A.N., *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998, pp.99-100.

professare che questo Dio personale e trascendente, pur rimanendo tale, è diventato autentico uomo – lui stesso e una volta per sempre, non come nelle varie ‘incarnazioni’ dell’induismo – offrendo nell’esistenza di Gesù di Nazaret tutte le garanzie storiche e teologiche di questa sua incarnazione personale, unica, assoluta e definitiva. Gesù Cristo è quindi il luogo personale d’incontro e di dialogo tra la divinità e l’umanità, fra la trascendenza e l’immanenza, tra l’eterno e la storia, tra l’assoluto e il relativo. La sua persona e il suo evento costituiscono la sintesi e il compimento supremo di ogni mediazione salvifica passata, presente e futura. In lui, che è la ‘la via, la verità e la vita’ (*Gv 14, 6*), gli uomini trovano la pienezza della loro vita religiosa e Dio riconcilia a sé tutte le cose”.⁵⁷⁶

Al mistero dell’Incarnazione sono connessi altri tre aspetti del messaggio cristiano che non trovano corrispondenze nelle altre tradizioni religiose:

- la “morte” di Dio;
- il supplizio della croce;
- la risurrezione.

E’ questa concatenazione di eventi che costituisce la buona notizia (“evangelo”) della salvezza in Cristo sin dagli inizi della Chiesa (*At 2, 14*).

4.3 – L’Islàm e la morte di Gesù

Per l’Islàm la morte di Gesù sulla croce, così come la sua Incarnazione, rappresentano una minaccia per l’assoluta trascendenza e unicità di Dio. La morte di Gesù sulla croce è uno scandalo per l’Islàm, che nega perfino lo stesso evento della crocifissione, come si è visto nel Capitolo 3. Gesù, secondo il *Corano*, sarebbe stato assunto in cielo ed è ancora vivo (*Cor.IV, 157-159*). Tornerà alla fine dei tempi per purificare la terra dagli idoli, combattere il Male e proclamare l’Islàm. Quindi morirà e sarà sepolto accanto a Muhammad.

Sono soprattutto due le ragioni del rifiuto della croce: che qualcuno muoia per gli altri (*Cor.LIII, 38*) e, soprattutto, che non è degno di Dio lasciar morire i suoi inviati perché ciò segnerebbe la sua stessa sconfitta. Nel *Corano*, “Dio promette di non abbandonare i suoi messaggeri. Il trionfo del messaggero significa il trionfo di Dio, e la sconfitta del messaggero indica quella di Dio” (*Cor.LVIII, 21-22*).⁵⁷⁷ La crocifissione, e quindi “la sconfitta di Cristo, e quale sconfitta!, è dunque impossibile nella visione coranica”.⁵⁷⁸

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE – La centralità della crocifissione nella predicazione cristiana, riconsiderata alla luce della risurrezione, è saldata a un’altra, di portata straordinaria: è la fede nel “Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me”

⁵⁷⁶ AMATO A., *Gesù è il Signore. Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1988, pp.309-310.

⁵⁷⁷ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto...*, p.94.

⁵⁷⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

(Gal 2, 20). E' proprio qui che si rileva un altro radicale elemento di differenziazione del Cristianesimo rispetto alle altre religioni. Nel Cristianesimo si registra l'unico caso storicamente documentato in cui il fondatore offre volontariamente la propria vita per i suoi discepoli e muore per loro. Così scrive il teologo **R.Fisichella**: "Ognuno sarà convinto della verità dell'altro solo fondandosi sulla certezza di aver posto la fiducia in una persona che per primo e gratuitamente ha amato... In questo segno dell'amore, l'uomo percepisce ed sperimenta la salvezza perché trova finalmente il senso dell'esistenza"⁵⁷⁹.

Dunque, la croce è, al contempo, lo scandalo più insopportabile per le religioni e, paradossalmente, il segno più elevato di credibilità del Cristianesimo. Così scrive **V.Messori**: "Il Dio che, per il cristiano, si è rivelato in Gesù è il contrario del Messia vittorioso e onusto di glorie anche umane atteso dalla corrente principale dell'ebraismo. E' il servo sconfitto, non il guerriero vittorioso in cui si manifesta il Dio di Muhammad, per stare all'altro monoteismo... Ma, per il cristiano, questa umiliazione agli occhi del mondo è nella logica della sua fede: di essa non è smentita, bensì – scandalosamente – conferma"⁵⁸⁰.

Un altro motivo per cui l'Islam rifiuta la croce sta nel fatto che il *Corano* è incapace di riconoscere l'immagine di Dio che trapela dal Crocifisso: l'amore intratrinitario e l'amore di Dio per gli uomini (*Gv 3, 16*), che, con l'effusione dello Spirito, li rende partecipi della natura divina (*1Gv 4, 7-21*). Sono tutte verità che l'Islam puntualmente nega: Dio non vive un mistero di comunione in sé, non chiama gli uomini a parteciparvi, non comunica la sua vita divina. Se dunque nessuna mente umana avrebbe potuto immaginare che l'inaccessibile trascendenza di Dio potesse rendersi così vicina all'uomo assumendo il volto del Crocifisso, un evento così inaspettato si spiega soltanto a partire dalla rivelazione divina.

4.4 – Gesù e Muhammad

In un'ottica di confronto Cristianesimo-Islam, non si può tralasciare di raffrontare la figura di Gesù con quella del fondatore dell'Islam, Muhammad. Tra gli elementi di continuità si può rintracciare sostanzialmente l'atteggiamento critico che assumono nei confronti delle loro società prospettando, ognuno secondo le sue convinzioni, un messaggio di riforma e di rinnovamento a livello sociale e religioso. Ben presto, però, si manifestano le differenze.

Sotto il profilo generale, l'estrazione sociale di Gesù è diversa da quella di Muhammad. Gesù, anche se di origine regale – discende dal re **Davide** per l'appartenenza di **Giuseppe** alla casa davidica (*Lc 2, 4; Mt 1, 20-21*) – è un falegname.

Muhammad appartiene alla famiglia dei Quraysh che, benchè ricca e notevole, è ormai economicamente decaduta. Egli abbraccia un nuovo stile di vita a seguito di

⁵⁷⁹ FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1989, p.332.

⁵⁸⁰ MESSORI V., *Il dramma in tre atti che ha sconvolto il mondo*, in "Corriere della Sera", 13.04.2001, p.33.

straordinari eventi e per i quali diventa profeta. Muhammad riceve la prima rivelazione nel sonno.⁵⁸¹ Egli è un uomo sposato.

Gesù, contrariamente alla prassi del tempo, sceglie e propone un tipo di vita celibataria (*Mt 19, 12*). La motivazione religiosa – l'avvento del Regno di Dio – contraddistingue il celibato di Gesù da quello morale, ascetico di Giovanni Battista. Un'altra caratteristica che distingue i due fondatori è la durata della loro vita terrena: Muhammad muore a 62 anni. Anche la causa della loro morte è diversa: Gesù muore assassinato, privato dei suoi averi e della sua dignità, persino i suoi discepoli lo abbandonano, eccezion fatta per Giovanni; Muhammad muore tra le braccia della moglie prediletta 'A'isha.

Ma la differenza più marcata tra Gesù e Muhammad sta nel significato che essi attribuiscono alla propria missione. “Ciò che la rivelazione cristiana ha di peculiare è che essa ha in Gesù Cristo la sua verità... Gesù di Nazaret, in quanto è il Figlio di Dio fatto uomo, non soltanto porta la vera rivelazione di Dio, ma è lui stesso la Verità, e dunque la rivelazione che egli porta è vera non soltanto perché egli dice le parole di Dio, ma perché quelle parole è lui a dirle [...Dunque] Gesù è nello stesso tempo colui che porta agli uomini la rivelazione di Dio e colui che la incarna nella sua persona. Questo è un carattere esclusivo del Cristianesimo, che non si trova in nessun'altra religione: infatti soltanto nel Cristianesimo la Rivelazione divina s'incarna in una persona storica che si presenta come la Verità. Nelle altre religioni invece i fondatori si sono presentati come 'profeti', cioè come portatori di una rivelazione da parte di Dio, ma nessuno di essi è l'incarnazione vivente della rivelazione divina. L'esempio più chiaro è quello di Muhammad, il fondatore dell'Islam: egli è l' 'Inviato' di *Allah* e la sua missione è di annunciare la rivelazione di Dio contenuta nel *Corano*, che è 'sceso' su di lui, cioè gli è stato dettato direttamente da *Allah* per mezzo di un angelo. Perciò, mentre nel Cristianesimo è Cristo che occupa il posto centrale, nell'Islam non è Muhammad che occupa il primo posto, ma il *Corano* in quanto contiene la parola di *Allah*”.⁵⁸²

I fondatori delle religioni sono coloro che indicano il cammino e la meta ai rispettivi discepoli, indirizzandone il percorso anche con la propria dedizione e testimonianza. Essi parlano “nel nome di Dio” o sono i suoi messaggeri. E' il caso delle tradizioni che conoscono un fondatore storico. Gesù invece è colui che parla a nome proprio, con un'autorità che appartiene solo a Dio (*Lc 4, 32*). La sua Parola interpreta autorevolmente la Parola di Dio. E' la potenza della sua Parola che opera i miracoli: in nome proprio (*Mt 9, 1-8*). I discepoli, a loro volta, compiranno i miracoli nel nome di Gesù (*At 3, 6*).

Esistono altre differenze significative tra Gesù e Muhammad. La prima di queste differenze sta nel fatto che la predicazione di Gesù e il suo insegnamento non sono il frutto di visioni, di sogni o di momenti estatici. Ha piena consapevolezza della sua identità e della sua missione fin dalla tenera età (*Lc 2, 49*). In secondo luogo, a differenza degli altri fondatori, Gesù sa di non avere peccato e di non dover implorare

⁵⁸¹ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.114.

⁵⁸² Cfr. *ibid.*, ivi.

il perdono di Dio. Anzi, egli si presenta come colui che, in modo inaudito, perdona i peccati in nome proprio (*Mt 9, 2-8*), e non per un potere eccezionale concessogli da Dio. In terzo luogo, in Gesù non ci sono ripensamenti o dubbi sulla propria identità e sulla sua missione salvifica. Né lo scoraggiano le incomprensioni e le ostilità. Perfino sulla croce, è certo di godere ancora dell'intimità con il Padre al quale esprime il suo estremo abbandono filiale consegnando il suo Spirito (*Lc 23, 46*), consapevole di aver portato a termine la sua missione salvifica e dopo aver perdonato i suoi carnefici.

Da qui la distanza netta rispetto a Muhammad. Questi, che è considerato dall'Islàm il modello per eccellenza della perfezione nella fede, in realtà in alcuni passi coranici confessa i suoi errori e si fa perfino rimproverare da Dio (*Cor.IX, 43*). Gesù, pur avvertendo il senso della grandezza e della santità di Dio, non ne subisce il peso schiacciante come per gli antichi profeti biblici – basta guardare all'esperienza di Isaia (*Is 6, 1-7*) – ma si rapporta con Lui con quella confidenza e familiarità espressa con l'espressione *Abbà*, senz'altro impensabile per tutte le altre forme di religiosità d'impronta monoteistica.

In quarto luogo, ciò che stride maggiormente con le figure degli altri fondatori è soprattutto il confronto con la loro morte, come già detto. Muhammad addirittura, dopo una vita ben goduta nel suo harem, muore tra le braccia della sua favorita, mentre Gesù muore nella maturità, dopo un'attività sorprendentemente breve, tradito e rinnegato dai suoi seguaci e discepoli, deriso e schernito dai suoi avversari, abbandonato anche dagli amici, con la morte più infamante del tempo: la crocifissione.

“Infine, come per la morte infamante della crocifissione, anche la risurrezione rappresenta un unico nella storia dei fondatori delle religioni”⁵⁸³. Se Gesù non fosse risorto, si sarebbe dimostrato, nella migliore delle ipotesi, un povero ebreo illuso di aver avuto un rapporto speciale con Dio. E invece, se di questo *Rabbi* galileano conosciamo ancora messaggio e prassi è proprio “perché la persona di Gesù ha trionfato sulla morte”.⁵⁸⁴

La ragione che sorregge la fede del cristiano in Gesù, salvatore del mondo e unico mediatore tra Dio e gli uomini, si riassume nell'evento della croce e della risurrezione: solo Gesù è morto ed è risorto, non Muhammad e né altri. Risorgendo dai morti, Gesù dà dunque prova della sua divinità e dell'autorevolezza delle sue parole: “Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno” (*Mt 24, 35*). Un testo conciso del Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) esprime con chiarezza la verità di fede nella salvezza universale del Cristo: “Nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio per tutti. L'esistenza in Cristo della Persona divina del Figlio, che supera e nel medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce Capo di tutta l'umanità, rende possibile il suo sacrificio redentore *per tutti*” (*CCC 616*). Proprio per questo potere salvifico il Cristianesimo si distingue dalle altre tradizioni religiose.

⁵⁸³ Cfr. *ibid.*, p.122.

⁵⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p.123.

4.5 – Differenze tra fede cristiana e fede islamica

In ogni esperienza religiosa la fede ha un ruolo essenziale, anche se con accentuazioni e sfumature differenti. Dal punto di vista della fenomenologia delle religioni, per “fede” s’intende qui sia l’insieme delle credenze che sono patrimonio di ogni religione, sia l’atteggiamento di fiducia che il credente è chiamato a vivere nei confronti della divinità. “Questi due aspetti, oggettivo e soggettivo, sono analizzati nei trattati di teologia fondamentale”⁵⁸⁵. Ora ci limitiamo ad esaminare sia il ruolo che la fede svolge nelle due religioni, Cristianesimo e Islàm, sia l’incidenza e il peso dei rispettivi fondatori.

La fede nell’Islàm – E’ noto che per l’Islàm la fede è una delle componenti essenziali della sua religiosità. Già il termine “*islàm*” designa l’atteggiamento di totale sottomissione a Dio e alla sua legge. Dal punto di vista del contenuto delle verità da credere, il primo dei noti cinque pilastri islamici – che rappresentano gli atti cultuali con i quali i fedeli esprimono la loro sottomissione a Dio – è la professione di fede (*shahada*): “Non c’è dio all’infuori di *Allah* e Muhammad è l’inviato di Dio”.⁵⁸⁶ Il profeta dell’Islàm, Muhammad, è colui che riceve la rivelazione divina, tramite l’**arcangelo Gabriele**, e la trasmette alla comunità islamica e agli uomini perché riconoscano in *Allah* l’unico Dio. Egli si presenta come un essere umano, al pari di tutti, che ammonisce e richiama con la parola che trasmette (*Cor.XXXIII*, 45-46).

La sua grandezza (*Cor.LXVIII*, 4) sta nel fatto che reca la rivelazione ultima e definitiva di Dio – è il Sigillo dei Profeti – chiudendo così il ciclo della comunicazione celeste, alla quale ha conformato la propria vita. Il *Corano* lo presenta come il “bell’esempio” per tutti i musulmani (*Cor.XXXIII*, 21).

Il termine *shahada* significa “testimonianza”, in quanto si tratta della testimonianza di fedeltà al Dio unico ed uno. La *shahada*, pronunciata in arabo davanti a due testimoni, è ulteriormente approfondita dai sei articoli della fede (*iman*), i quali costituiscono l’insieme delle credenze che i musulmani sono tenuti a professare: la fede in Dio, nei suoi angeli, nei suoi Libri (discesi dal cielo), nei suoi Profeti, nel giorno del giudizio (e la vita ultraterrena), nel decreto di Dio che è all’origine del bene e del male. “Ai giorni d’oggi, l’attenzione dei teologi e giuristi musulmani è più orientata verso i cinque pilastri e gli aspetti sociali dell’Islàm, piuttosto che alle formulazioni dottrinali”⁵⁸⁷.

Lo specifico della fede cristiana rispetto all’Islàm – I libri del Nuovo Testamento riprendono le tematiche presenti nell’Antico Testamento, ma con un orientamento nuovo. L’accento è ora posto sulla dimensione conoscitiva della fede, e precisamente su ciò che si è compiuto in Cristo per la salvezza degli uomini e che la predicazione cristiana proclama con il *kérigma*.

⁵⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p.124.

⁵⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p.125.

⁵⁸⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

Negli scritti neotestamentari “fede” significa aderire a Gesù come Messia e Figlio di Dio (*Gv 11, 27.42*), riconoscerlo come inviato del Padre; fede è accettare come reale il fatto della risurrezione (*1Cor 15, 1-19*), obbedire alla Parola di Dio manifestata in Lui (*Rm 1, 5*) e osservare i suoi comandamenti (*Gv 14, 15.21*). Sono tutti aspetti che determinano la dimensione cristologica della fede cristiana. E’ questa la differenza più netta rispetto alla fede nelle altre religioni. Quindi ciò che differenzia la fede nel Nuovo Testamento rispetto all’Islàm e alle altre religioni è la persona di Gesù. La fede è cristiana perché è fede in Gesù Cristo e, di conseguenza, nella sua Parola e alla sua opera.

Non si tratta di una generica fede nell’esistenza di Dio, o nella credenza che Dio è unico. Ma è fede nella persona di Gesù che pertanto ne costituisce il centro perché è a lui che s’indirizza la fede e la religiosità cristiana. Gesù è “la via, la verità e la vita” che conduce al Padre (*Gv 14, 6*), per cui la fede in lui tende alla comunione non soltanto con lui ma anche con il Padre nell’unità dello Spirito Santo. Pertanto, nel Cristianesimo si passa dalla fede in Gesù alla fede nel Dio di Gesù Cristo. La novità della fede cristiana si delinea anche rispetto all’Islàm.

“L’Islàm ... pone l’uomo non in diretto contatto con Dio, ma con la sua legge la quale, di fatto, sostituisce Dio nel rapporto di quotidianità con l’uomo”.⁵⁸⁸ La legge di Dio (*shari’a*), vale a dire l’insieme dei precetti e delle norme stabilite dalla sua volontà con le quali vengono regolati i rapporti tra gli individui e la comunità islamica (*umma*), sostanzialmente ha per l’Islam “lo stesso ruolo della *Torah* per gli ebrei”⁵⁸⁹. Ma Gesù, a differenza di Muhammad, non è un messaggero di Dio. Egli è “il Figlio di Dio fatto uomo, è la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre, il quale in lui dice tutto, e non ci sarà altra parola che quella” (*CCC 65*).

4.6 – Differenza tra fede cristiana e fede islamica: un altro punto di vista

Su tale argomento, riportiamo di seguito il pensiero del teologo **C.W.Troll**⁵⁹⁰, in aggiunta a quanto detto in precedenza.

Tra la fede cristiana e la fede islamica ci sono alcuni punti in comune:

1. Tanto i cristiani quanto i musulmani fondano la loro fede su eventi della rivelazione, che hanno di volta in volta portato alla composizione di un libro (*Bibbia e Corano*).
2. Tanto i cristiani quanto i musulmani credono che l’unico Dio è il Creatore del cielo e della terra e di ogni singolo uomo, per cui va adorato e lodato.
3. La *Bibbia* e il *Corano* raccontano poche cose in comune a proposito di Gesù Cristo. Dio inviò Gesù (come Cristo) ai Giudei. Egli nacque dalla Vergine

⁵⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p.128.

⁵⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p.129.

⁵⁹⁰ TROLL CHRISTIAN W., *Distinguere per chiarire: come orientarsi nel dialogo cristiano-islamico*, Queriniana, Brescia 2009, p.33.

- Maria, predicò e operò miracoli e fu assunto in cielo.
4. *Bibbia* e *Corano* sottolineano il fatto che è cosa conforme alla volontà di Dio credere in Dio e vivere secondo i suoi comandamenti. Coloro che trasgrediscono i suoi comandamenti, si rendono colpevoli davanti a Lui e hanno bisogno della sua misericordia e del suo perdono. *Bibbia* e *Corano* professano sia una salvezza eterna e sia una punizione eterna.

Oltre ai punti comuni appena descritti, tra la fede cristiana e la fede islamica ci sono anche delle differenze.⁵⁹¹ Proprio a proposito di Gesù si notano delle differenze sostanziali tra la *Bibbia* e il *Corano*. Il bisogno di redenzione dell'uomo, la figliolanza divina di Gesù, la sua morte espiatrice in croce e la triunità di Dio sono pilastri essenziali della fede biblico-cristiana, mentre dal punto di vista dell'Islàm tali dottrine sono degli errori blasfemi.

Il dono della fede nel Dio triuno, Padre, Figlio e Spirito Santo, che è da sempre amore e relazione viva e che invita e abilita gli uomini a partecipare in Gesù Cristo a tale vita divina, non è identico alla sottomissione piena di fede e docile all'unico Dio e alla devozione verso di Lui richiesta dal *Corano*. L'Islàm è orientato contro la comunità di Gesù Cristo, in quanto pretende di predicare l'unica vera e definitiva religione (*Cor.IX*, 33), che nega chiaramente l'affermazione fondamentale del Cristianesimo, secondo la quale Dio si è comunicato a noi in Gesù Cristo e ci ha in lui abilitati a partecipare alla propria vita.

La comunità musulmana ha il compito di liberare il mondo non solo dal rischio della dimenticanza di Dio e dell'idolatria, bensì anche “dalle errate dottrine degli ebrei e dei cristiani”⁵⁹².

A lungo andare, cristiani e musulmani potranno vivere nel reciproco rispetto, pacificamente e solidalmente fra di loro, come cittadini e come credenti, solo se i diritti umani – e tra essi in modo particolare la libertà religiosa – saranno accettati come vincolanti e da tutti i credenti come corrispondenti ai principi etici della loro rispettiva fede.

4.7 – La salvezza cristiana e la salvezza nell'Islàm

“La domanda sulla salvezza è tipicamente religiosa. Tutte le religioni si presentano come vie di salvezza”⁵⁹³. In termini generali, la salvezza si può definire come la liberazione da un pericolo grave. Ordinariamente non ci si libera da se stessi. La liberazione è tale per l'intervento di una realtà al di fuori e al di là del soggetto che vive la situazione di pericolo. La salvezza è quindi legata a qualcuno che perciò è detto “salvatore”. La salvezza, e la sua differente interpretazione nelle religioni, è legata anche alla diversa concezione di male dal quale si attende la liberazione.

⁵⁹¹ Cfr. *ibid.*, p.39.

⁵⁹² Cfr. *ibid.*, p.40.

⁵⁹³ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.130.

Per cui ad ogni concezione di male corrisponde una differente concezione di liberazione. La liberazione è sempre liberazione da un male per ottenere una condizione umana di bene. Ora si vedrà come viene intesa la salvezza nelle due grandi religioni mondiali: Cristianesimo e Islàm. E' sulla concezione della salvezza che ruotano le risposte delle due religioni ed è dalla sua diversa percezione che si differenziano. La concezione di salvezza dipende anche dal modo di pensare la divinità e il suo rapporto con il mondo; e viceversa, dalla percezione del divino segue la particolare concezione della salvezza nelle religioni.

La salvezza nell'Islàm – Aggiungiamo questo scritto, a quanto già detto in proposito nel Capitolo 3. Tra le religioni monoteistiche, una menzione particolare va riservata all'Islàm. Secondo questa religione, la salvezza è quella che soggettivamente Dio offre ai credenti con il perdono dei loro peccati personali e, in termini più generali, quella che si realizza all'interno di un quadro ben definito costituito da Dio, il Signore (*Rabb*), e il musulmano, il servo (*'abd*).

Come ha ben chiarito **G.Rizzardi**, nel Capitolo 3, il musulmano è parte di una comunità, la *umma*, la migliore mai uscita dalle mani di Dio (*Cor.III*, 110). In quest'ordine civico-statale, regolato dalla perfetta legge di Dio (*shari'a*), il musulmano riceve da Dio l'identificazione del bene e del male, e perciò la via e la direzione per la sua vita. E' osservando la *shari'a*, che il musulmano realizza la sua condizione creaturale islamica di sottomissione a Dio.⁵⁹⁴

La salvezza è pertanto l'equivalente di “riuscita”, “trionfo”, “successo” perché fa riferimento all'inserimento in un ordine socio-politico-religioso, garantito dalla società islamica, nella quale la totalità dei credenti può seguire le leggi e le norme stabilite da Dio. In questo quadro, l'Islàm si autocomprende come sintesi di religione, società e potere politico-temporale. Dal momento che Dio regola tutti gli aspetti della vita umana e della società, ecco che l'Islàm non è propriamente solo una religione, ma appunto un progetto socio-religioso e politico.

La salvezza cristiana – Anche per questo argomento, aggiungiamo queste note a quanto già detto abbondantemente nei primi due Capitoli.

La multiforme ricchezza delle diverse vie di salvezza proposte dalle religioni, ognuna delle quali presenta un suo specifico percorso dottrinale, rituale ed etico, va certamente valutata con rispetto. Tuttavia, la salvezza cristiana “si presenta con una sua intrinseca originalità: essa si concentra interamente sulla persona di Gesù Cristo e sul suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione”.⁵⁹⁵

La salvezza cristiana consiste nell'accogliere personalmente Cristo nella propria vita e con Lui e in Lui entrare in comunione con Dio (CCC 1691-1698). Il male più radicale, nella visione cristiana, è la rottura della comunione con Dio, fonte di ogni bene. Tale rottura è ciò che viene chiamato “peccato”

⁵⁹⁴ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso...*, pp.98-102, 110-111.

⁵⁹⁵ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.134.

(CCC 1846-1876). E' dalla condizione di peccato, sperimentata sin dall'inizio dell'umanità, che scaturiscono tutti i mali che si registrano nella storia, come la sofferenza, gli egoismi, le violenze, il dolore e la morte.

Gesù è il Salvatore perché è il Figlio di Dio fatto uomo che si è addossato i peccati del mondo (Gv 1, 29) e li ha annullati con il suo sacrificio pasquale. Per questo motivo, solo lui può essere il salvatore dell'umanità. La fede in Gesù come unico salvatore dell'umanità esprime anche la convinzione scritturistica che il suo amore sconfinato e illimitato raggiunge tutti gli uomini di tutti i tempi (Gv 3, 16-18). La salvezza in Cristo, nella sua realtà più profonda, non soltanto rimuove il peccato, sconfiggendo la morte, ma stabilisce una nuova condizione di amicizia con Dio, rendendo gli uomini figli nel Figlio (1Gv 3, 1-2) e partecipi della vita stessa di Dio.

La salvezza cristiana è integrale perché non riguarda solo la componente spirituale ma anche il corpo (CCC 988-991). E' una salvezza storica, perché è nelle vicende della propria esistenza storica che l'uomo costruisce la propria felicità integrale che avrà il suo compimento alla fine dei tempi (CCC 1049-1050). "E' una salvezza personale e comunitaria (CCC 166-184), perché non ci si salva da soli, ma inseriti in una comunità, ormai riconciliata e in armonia con il cosmo, nella quale si vivono momenti speciali di incontri con il Cristo risorto per mezzo del suo Spirito nei sacramenti della fede (CCC 1210 ss.)"⁵⁹⁶.

4.8 – La questione soteriologica nel confronto cristiano-islamico

In questo paragrafo verrà trattato di nuovo il tema della salvezza nel confronto cristiano-islamico ma secondo il pensiero del teologo **M.Gronchi**.⁵⁹⁷

Introduzione – Ci si chiede frequentemente come si possa coniugare la fede ecclesiale in Gesù Cristo, unico salvatore dell'umanità, e le altre esperienze religiose. Questo domandarsi sospinge la riflessione teologica ad approfondire e a purificare la propria identità in relazione con le identità religiose "altre". Ciò avviene soprattutto grazie all'incontro ravvicinato tra le diverse esperienze religiose, dal quale seguono almeno due effetti. In primo luogo, un più attento sguardo rivolto all'altra consente di evidenziare le differenze, nella ricerca di ciò che vi è di comune, nella speranza di un futuro dialogico e pacifico. In secondo luogo, la ricerca della propria originalità si muove in direzione delle proprie origini, là dove si radica la propria storia. "All'interno di questo dinamismo, si viene specificando l'interesse per la dimensione soteriologica, con diversi accenti e sensibilità"⁵⁹⁸.

Concetto di "salvezza" ⁵⁹⁹ – A proposito delle diverse concezioni soteriologiche nelle religioni, si possono fare delle distinzioni. Una distinzione da

⁵⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p.135.

⁵⁹⁷ GRONCHI M. (a cura), *La salvezza degli altri. Soteriologia...*, p.5.

⁵⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p.6.

⁵⁹⁹ Cfr. *ibid.*, ivi.

fare riguarda l'accezione di salvezza come felicità; infatti, sebbene la domanda fondamentale dell'uomo sulla propria vita sia quella della felicità, le principali risposte si dividono in destino, fato, o grazia, da una parte, e impegno per la realizzazione di se stesso, e con le proprie forze, dall'altra parte.

A questa distinzione se ne può aggiungere un'altra, che restringe l'orizzonte del "dove" alla vita terrena, oppure oltrepassa la soglia della morte, come esito e compimento dell'esistenza in una dimensione ultraterrena. In ultimo si deve distinguere tra una prospettiva individuale ed una cosmica; per cui, nella prima, si guarda semplicemente al singolo, mentre nella seconda, si vede il compimento dell'umanità intera, mondo e natura compresi. E' chiaro che in tutte le esperienze religiose odierne si dovrebbe anzitutto specificare dettagliatamente sia il concetto di religione che di salvezza, in quelle tradizionali, di maggior prossimità col Cristianesimo (Ebraismo, Islàm), in quelle asiatiche (Induismo, Buddismo, ecc.), in quei movimenti neoreligiosi emergenti dagli anni '70 ad oggi. Vi è comunque un dato basilare, che si può assumere come certo: l'uomo religioso cerca la salvezza nella propria vita – segnata dal limite, dal male, dalla colpa – e se ne chiede la provenienza, la via, l'approdo. Nel periodo post-conciliare, la riflessione teologica sul rapporto tra la salvezza cristiana e le altre tradizioni religiose si è articolata intorno a tre principali posizioni:

1. la salvezza in Cristo, esclusivamente accessibile agli appartenenti alla Chiesa (esclusivismo ecclesiocentrico);
2. la salvezza in Cristo, incluse le altre tradizioni religiose (inclusivismo cristocentrico);
3. la salvezza in Dio, nella pluralità delle tradizioni religiose (pluralismo teocentrico)⁶⁰⁰.

Naturalmente le diverse impostazioni teologiche non sono riducibili a questo schema, tuttavia la questione di fondo consiste nella possibilità o meno di coniugare i due assiomi principali:

- la volontà salvifica universale di Dio (*ITm 2, 4*);
- la fede in Cristo unico salvatore dell'umanità (*At 4, 12*).

Resta da decidere, superata la rigida posizione esclusivista ecclesiocentrica, se Dio salvi tutti gli uomini in Cristo oppure se si serva, indipendentemente da lui, di altre mediazioni (proprie delle altre tradizioni religiose). Il magistero ecclesiale si è chiaramente orientato in direzione dell'inclusivismo cristocentrico-trinitario, come è detto nella *Gaudium et Spes*, al n.22: "... dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale ...".

Inoltre il magistero ha ribadito che Gesù Cristo è l'unico mediatore della salvezza per tutti gli uomini, che li raggiunge mediante il suo Spirito, poiché "La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la

⁶⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p.8.

storia, i popoli, le culture, le religioni”, come scrive **Giovanni Paolo II** nella sua enciclica *Redemptoris missio*, al n.28.

Si desidera ricordare che la questione soteriologica solo recentemente (almeno dal Concilio Vaticano II in poi) si è andata concentrando sul rapporto con le tradizioni religiose diverse dal Cristianesimo, non sempre tenendo conto che la salvezza riguarda tutti gli uomini a partire da coloro che non professano alcuna fede religiosa. Quindi ci si chiede se non sia il caso di riconsiderare il tema della salvezza partendo da coloro che sono lontani dalla Chiesa, cioè partendo da coloro che non professano la fede in Gesù Cristo, unico salvatore di tutta l’umanità.

L’esigenza di una nuova evangelizzazione ha tentato di riproporre la destinazione universale della salvezza come compito dell’azione missionaria della Chiesa. In effetti, la questione soteriologica riguarda l’umanità intera. La soteriologia non si esaurisce nell’ambito delle esperienze religiose, in quanto Dio solo conosce le vie per le quali ogni uomo viene a contatto col mistero pasquale (*Gaudium et Spes*, 22), poiché “egli vuole che tutti gli uomini siano salvati” (*1Tm 2, 4*).

E’ bene tentare di approfondire le implicazioni che la questione soteriologica pone all’interno delle diverse tradizioni religiose, con il particolare approccio dello sguardo sull’alterità, ovvero come viene pensata la possibilità di salvezza – se viene pensata e in quali sensi – per coloro che non appartengono alla propria fede. Ci si chiede, al di là delle appartenenze religiose, quali possibilità di salvezza hanno coloro che sono privi di nessuna fede religiosa.

Concezione islamica della salvezza – Ora su tale argomento segue brevemente il pensiero dello studioso **G.Rizzardi**.⁶⁰¹ Il suo contributo si articola in due principali direzioni: l’autocomprensione islamica all’interno della storia delle religioni e la concezione islamica della salvezza.

Quanto al rapporto tra Islàm e storia delle religioni, la prima fase (**secc.IX-XIV**) consiste nell’alaborazione di una sorta di scienza comparata delle religioni, da parte dell’apologetica islamica, impegnata, da un lato, ad enumerare gli errori cristiani (trinità di persone in Dio, discrepanza tra Gesù storico e Cristo creduto), dall’altro, a descrivere le religioni non bibliche, o pseudo-religioni senza Scrittura, come idolatriche. In sostanza, il *Corano* è il criterio definitivo per la valutazione delle altre religioni.

La seconda fase (**secc.XIX-XX**) attesta la morte della storia delle religioni, con l’accentuazione della critica del Cristianesimo (il Cristianesimo storico tradisce il *Vangelo* di Gesù), all’insegna della rivalutazione dei valori sociali islamici, in contrapposizione al materialismo occidentale. Nel **sec.XX**, invece, si assiste alla rinascita dell’interesse verso la storia delle religioni. La critica al Cristianesimo persiste nella forma consueta del tradimento storico: l’etica cristianizzata è peccatista, in quanto quella personalistica di Gesù sarebbe stata stravolta dai prototeologi Paolo

⁶⁰¹ RIZZARDI G., *La salvezza degli “altri” nell’Islàm*, in GRONCHI M. (a cura), *La salvezza degli altri*.

Soteriologia..., p.157.

ed **Agostino**. Il secondo momento della riflessione islamologica si concentra sulla concezione soteriologica, che ruota intorno ai concetti di “successo” e di “riuscita”. L’assoluta Signoria di Dio fonda creaturalità, naturalità, islamicità, per cui l’ordine divino deve realizzarsi nella storia.

Sul piano antropologico, *Allah* ha stabilito il bene ed il male, perciò l’uomo deve essere liberato dal suo giudizio empirico: egli è già salvato indipendentemente dal proprio impegno. La storia è già tutta escatologica. Tale concezione non ammette varianti; ciò si ripercuote nel processo all’interpretazione cristiana delle fonti evangeliche, ricorrentemente identificata con la falsificazione. Timidamente, infine, si fa spazio una sorta di riconoscimento islamico del Cristianesimo, che segna il passaggio dal rifiuto radicale al riconoscimento della sua alterità. In sostanza il Cristianesimo sarebbe ammesso in quanto componente integrativa dell’Islàm, simulando la stessa operazione fatta dal Cristianesimo nei confronti dell’Ebraismo.

Come si può notare, quelli ora esposti sono concetti del Prof. **G. Rizzardi** che abbiamo già incontrato nei paragrafi precedenti ma facendo riferimento direttamente al suo testo, indicato in bibliografia.

4.9 – Dio nell’Islàm e il mistero trinitario cristiano

Sino adesso sono state evidenziate quelle caratteristiche che il Cristianesimo condivide con l’Islàm, ma soprattutto quegli elementi che lo contraddistinguono da esso. Il nucleo della confessione cristiana è la divinità di Gesù, la cui centralità costituisce un *unicum* rispetto al ruolo dei fondatori delle altre tradizioni religiose. Quindi sono stati sviluppati alcuni aspetti “assoluti” del messaggio cristiano che ne costituiscono il *novum*: dalla crocifissione all’evento della risurrezione.

Gesù di Nazaret è soprattutto il punto di partenza per la riflessione cristiana su Dio. Così scrive il teologo **N.Ciola**: “Se il pensare Dio come Trinità vuol dire pensare Dio all’interno di Dio, ciò è stato possibile per un modo rinnovato di concepire Dio come il Rivelato, cioè in Gesù Cristo e nello Spirito... La centralità della riflessione sul Crocifisso-Risorto ha prodotto un ritorno alla Trinità ormai non più concepibile al di fuori di questo evento”⁶⁰². Dunque la figura di Gesù ci rimanda, in ultima analisi, al mistero trinitario di cui egli è il Rivelatore.

Ora segue il tema della concezione di Dio nell’Islàm per poi presentare la specificità cristiana.

Dio nell’Islàm – Si desidera aggiungere a quanto già detto in proposito nel Capitolo 3, il seguente pensiero di **M.Di Tora**.⁶⁰³

La tradizione islamica (*Corano, Sunna, filosofia e sufismo*) sottolinea la Signoria di Dio sull’universo e sull’uomo. Dio è il Creatore di tutto (*Cor.LXXVIII, 37*) e si manifesta come il benefattore, il datore generoso e il dominatore del creato.

⁶⁰² CIOLA N., *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996, pp.32-33.

⁶⁰³ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.159.

L'uomo, per riflesso, è l'essere creato per il quale Dio mette a disposizione l'intera creazione (*Cor.LV*, 10-13).

L'essere umano è stato creato secondo la natura islamica di sottomissione a Dio (*Cor.VII*, 172). Ciò vuol dire che l'uomo ha il dovere naturale di riconoscere i doni del suo Creatore nonché di osservarne le prescrizioni morali e giuridiche con le quali Dio guida la vita individuale e comunitaria del musulmano. Il fine ultimo dell'uomo, secondo l'Islàm, è adorare e servire Dio (*Cor.XX*, 14). Dal momento che Dio regola tutti gli aspetti della vita del credente e della società islamica, l'Islàm si autocomprende come insieme di tre elementi: religione, società e potere politico-temporale.⁶⁰⁴

Questo modello socio-religioso ha conosciuto la sua piena realizzazione storica con la comunità islamica guidata da Muhammad a Medina. Nei primi anni dell'Islàm, il Profeta, trasmettendo la rivelazione divina, ha assunto il ruolo di giudice, di legislatore e di condottiero. Dopo la morte di Muhammad, il periodo d'oro della civiltà islamica si è protratto fino ai primi quattro califfi bene guidati, perché sono stati i garanti dell'ordine sociale e religioso stabilito dalla legge divina (*shari'a*), realizzando così l'ideale civile islamico.

Per l'Islàm la salvezza è un dono di Dio ai credenti che osservano i suoi precetti espressi nel *Corano* e nella tradizione profetica di Muhammad (*Sunna*). La salvezza si ottiene unicamente mediante la fede in Dio e nel ricevere da lui la direzione, la via e la identificazione del bene e del male. Propriamente parlando, la salvezza islamica è rappresentata, come già detto in precedenza, dai termini "trionfo" e "successo", che fanno riferimento all'adempimento storico della Signoria di *Allah* e della sua legge.⁶⁰⁵ Con l'osservanza della *shari'a* viene garantita la benevolenza di Dio, la riuscita e il benessere su questo mondo nonché la protezione divina e il successo nell'altro mondo.

Nei confronti di Dio, si delinea l'atteggiamento che l'uomo deve assumere. Egli è il *muslim*, il sottomesso, e la religione di Dio è l'*Islàm*, cioè della sottomissione a lui, al suo volere e alla sua legge. In questo quadro di rapporti tra Dio e l'uomo, anche la natura del *Corano* è peculiare nell'Islàm. A differenza della *Bibbia*, "il Corano non è tanto una Rivelazione che instaura un dialogo reciproco tra Dio e gli uomini, quanto una 'comunicazione celeste' dei precetti e delle norme con le quali Dio regola tutti gli ambiti della vita del credente e la cui osservanza garantisce la salvezza".⁶⁰⁶

Ma Dio resta un mistero indicibile, trascendente e inaccessibile. "Egli è altissimo, saggio" (*Cor.XLII*, 51). Dio si rende manifesto solo nei suoi Bei Nomi, ossia gli appellativi con cui Dio stesso si presenta nel *Corano*. La maggior parte di questi epiteti esalta la sua maestà, la sua potenza e benevolenza, ma anche la sua unicità, la trascendenza, la giustizia e la misericordia. Egli è l'Altissimo e il possessore del Regno, è il Re degli uomini "e a Lui appartiene ciò che è nei cieli e ciò

⁶⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p.160.

⁶⁰⁵ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso...*, pp.101, 110-111.

⁶⁰⁶ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.161.

che è sulla terra”.⁶⁰⁷ La tradizione fissa il numero dei Bei Nomi a 99 – il centesimo è noto solo a Lui – e sono recitati spesso in litanie devozionali mediante delle corone, simili al rosario cristiano, composte da trentatré grani utilizzati per tre volte.

Tra questi 99 Nomi, i più importanti sono: *Allah*, *Rabb* e la coppia *Rahman-Rahim*. Il primo, *Allah*, che suona come il nostro Iddio, ossia Dio (*ilah*) con l’articolo determinativo (*al*), è il termine più frequente nel *Corano*. Prima dell’Islàm *Allah* era conosciuto dagli arabi come il dio supremo, sia pure insieme con altri dèi. *Allah* esprime la realtà divina assolutamente incomunicabile agli uomini. Il termine *Rabb* (Signore), che ricorre più volte nel *Corano*, designa Dio nella sua prerogativa di dominio sul creato. A Lui tutto appartiene e a Lui tutti obbediscono. Al termine *Rabb* corrisponde quello di ‘*abd* (servo) “riservato all’uomo, in quanto subordinato alla signoria trascendente di Dio”.⁶⁰⁸

Resta il binomio *Rahman-Rahim*. La misericordia è una caratteristica così fortemente sottolineata da essere, insieme ad *Allah*, il nome proprio di Dio. La traduzione corretta di questi due termini, solitamente resi con “Clemente e Misericordioso”, sembra debba propendere verso una valenza non tanto in termini di perdono, quanto piuttosto di benevolenza e di generosità da parte di Dio. Tra i nomi divini non figura quello di Padre. L’Islàm intende preservare l’assoluta trascendenza di Dio, che è salvaguardata con particolare scrupolo. Difatti, un termine così familiare come quello di “Padre” potrebbe in qualche modo lederla, come avveniva nella religiosità preislamica.

Su questa linea va osservato un dato importante: il cuore dell’insegnamento islamico su Dio, vale a dire il monoteismo assoluto, nasce in un contesto di duplice polemica. In primo luogo, polemica nei confronti proprio della religiosità meccana e del suo politeismo che comprendeva una vera e propria famiglia di Dio, con tanto di paternità e di filiazione: prima dell’Islàm, *Allah* era conosciuto dagli arabi come il dio supremo, sia pure con altri dèi, come si è detto prima, ma soprattutto con le sue figlie *al-Lat* (“la dea”), *al-Uzza* (“la gloriosissima”), e *Manat* (“la dea del destino”) (*Cor.*LIII, 19-20).

La seconda nota polemica, nella quale matura il monoteismo islamico, è data nei confronti del Cristianesimo. La peculiarità della concezione islamica su Dio è la configurazione di un monoteismo in chiave antitrinitaria e non cristologica. Per il *Corano* il peccato più grave, quello che sia veramente irremissibile, è quello dell’associare compagni a Dio (*Cor.*IV, 48). La riflessione teologica ha distinto due aggettivi per affermare l’unicità di Dio: Uno e Unico. “Dio è Uno in se stesso, ossia non composto da parti, assolutamente semplice. In relazione al mondo, egli è Unico perché non ha soci o compagni nella divinità”.⁶⁰⁹

Tenuto conto di questi fattori, il *Corano* ridisegna la propria cristologia ponendola, in ultima analisi, in opposizione a quella cristiana. Per la precisione,

⁶⁰⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p.162.

⁶⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p.163.

negando esplicitamente i seguenti tre assunti centrali del Cristianesimo ritenuti come grave peccato di “associazionismo”:

- a) che Gesù sia Dio o anche un essere divino al di fuori o al di sotto di Dio;
- b) che Gesù sia il Figlio di Dio;
- c) che Gesù sia la terza persona di una triade composta, peraltro, da Dio, da Maria e da Gesù.

I dotti dell’Islàm sono oggi consapevoli che il Cristianesimo non professa affatto una triade composta da Dio, da Maria e da Gesù. E tuttavia ritengono che la posizione del *Corano* sia comunque valida perché nega qualunque forma di pluralità in Dio, sia pure Padre, Figlio e Spirito Santo. Ciò che il *Corano* non riesce a comprendere è che Dio, nella sua multiforme ricchezza interna – dunque nulla a che vedere con l’associazionismo – possa essere comunione di amore.

E’ una rivelazione del mistero di Dio che solo la Parola e la testimonianza di Gesù ci poteva manifestare. Poste queste premesse, per l’Islàm “Gesù Cristo, così come è concepito dai cristiani, risulta essere una componente di disturbo per la sua complicità diretta con Dio (filiazione divina). L’associazione di Cristo con Dio è inconcepibile”.⁶¹⁰

Restano altri due aspetti significativi per una globale presentazione della percezione di Dio nell’Islàm. Nel *Corano* troviamo alcuni versetti in cui si parla dell’amore di Dio per talune categorie di persone, come per esempio i seguenti:

- i pentiti e i puri (*Cor.II*, 222);
- quelli che confidano in Lui (*Cor.III*, 159);
- quelli che lo temono (*Cor.IX*, 4), ecc.

Dall’altra parte, Dio è anche terribile nel castigare i miscredenti (*Cor.IV*, 101-102). *Allah* è nemico dei miscredenti (*Cor.II*, 98). Tuttavia, non li acceca e non li rende sordi (*Cor.II*, 20), mostrandosi disposto ad essere clemente se si convertono (*Cor.IX*, 5). Viene completato questo quadro sintetico su Dio nell’Islàm, rilevando che Dio è sicuramente il provvidente ed il generoso, il clemente e misericordioso, “tuttavia – ancora una volta per non compromettere la sua assoluta trascendenza – non instaura un rapporto di comunione con l’uomo, bensì di tutela”.⁶¹¹

Parimenti, il *Corano* diffida dal chiamare gli uomini “figli di Dio” (*Cor.V*, 18), come avviene per la tradizione biblica. C’è un altro aspetto del mistero di Dio che va rivelato: la concezione islamica dell’onnipotenza e libertà di Dio. Il Dio dell’Islàm è un Dio che “fa ciò che vuole” (*Cor.XIV*, 27); “perdona chi vuole e tormenta chi vuole” (*Cor.V*, 18-19); “fa entrare chi vuole nella sua Misericordia” (*Cor.XLII*, 8). Questi testi sono tuttavia bilanciati da altre sure che proclamano il libero arbitrio dell’uomo e quindi la responsabilità delle sue azioni. Si tratta di rivelazioni che risalgono prevalentemente al periodo meccano: “Ogni anima si perderà per quel che avrà acquistato operando” (*Cor.VI*, 70).

⁶¹⁰ RIZZARDI G., *Il linguaggio religioso...*, p.88.

⁶¹¹ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.165.

Per concludere, Dio nel *Corano* viene presentato con caratteristiche spesso ambivalenti: vicino e distante, dolce ma terribile, misericordioso ma duro nel castigare; determina il destino, ma rende libere le scelte degli uomini. Possiamo dire tuttavia che almeno su un aspetto il *Corano* è assolutamente univoco e non conosce tentennamenti: nel difendere l'unicità assoluta di Dio.

Il mistero trinitario cristiano – E' noto, anzitutto, che il Cristianesimo non ha mai creduto in una triade composta da Dio, da Maria, la sua compagna e da Gesù, il loro figlio. Né la Trinità va intesa come se Gesù o lo Spirito Santo fossero degli dèi accanto a Dio, o che ne spartiscono la divinità. Non soltanto i testi del Nuovo Testamento⁶¹² ma anche le prime confessioni cristiane sono molto eloquenti al riguardo. E' sufficiente citare, a tale proposito, il cosiddetto Simbolo Apostolico, la cui versione più antica risale agli ultimi decenni del **sec.II** (CCC tra il n.184 e il n.185). I numeri del CCC 249-267, che trattano del mistero trinitario, ci offrono un sincero e autorevole quadro d'insieme su come debba essere inteso il mistero trinitario e, soprattutto, cosa implichi questa verità di fede per il cristiano.

Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo posseggono in comune l'unica, indivisa, eterna ed infinita natura divina (CCC 253). Per questo motivo il Cristianesimo è assolutamente monoteista. Il progetto di Dio di rendere gli uomini partecipi della sua stessa vita mediante la grazia santificante (2Pt 1, 4) si realizza con la Persona del Figlio, che compie la salvezza, e dello Spirito, che la estende a tutta l'umanità (*Gaudium et Spes*, 22). “Per la redenzione di Cristo e la santificazione dello Spirito le tre Persone divine abitano nel cuore dei credenti”.⁶¹³

“Tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito; chi segue Cristo, lo fa perché il Padre lo attira e perché lo Spirito lo guida” (CCC 259). Per la fede cristiana, senza il mistero trinitario Dio resterebbe la Realtà trascendente e inaccessibile alla quale prestare sottomissione e obbedienza, esattamente come nell'Islàm. Si vanificherebbe quindi l'Incarnazione del Verbo che svela il volto di amore del Padre. Senza il mistero trinitario non ci sarebbe filiazione divina e partecipazione alla vita divina stessa, perché non avremmo il Cristo che sacrifica se stesso sulla croce, né l'effusione dello Spirito Santo. Cioè non avremmo il cuore del messaggio cristiano, che nasce dalla manifestazione e dall'opera “per noi uomini e per la nostra salvezza” del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Dunque, il mistero trinitario è la sua stessa ragione di vita per un cristiano. Il mistero trinitario non ammette tre dèi (triteismo), secondo l'accusa islamica. L'originalità cristiana è tale che da una parte la distinzione delle Persone all'interno della medesima natura è reale (CCC 255), ma dall'altra parte tutte e tre le Persone posseggono l'unica natura divina, per cui ognuna è nell'altra (*Gv 10, 30; 14, 10; CCC 255*) “e ognuna è interamente l'unico, immenso, infinito ed eterno Dio”.⁶¹⁴

⁶¹² Cfr. *ibid.*, p.166.

⁶¹³ Cfr. *ibid.*, p.167.

⁶¹⁴ Cfr. *ibid.*, p.168.

La Trinità cristiana non va intesa neanche nel senso che è la natura divina a generare il Figlio o lo Spirito. In questo si avrebbero più dèi. La generazione non dev'essere pensata nel senso di superiorità (ossia di creazione), bensì di origine e di rapporti che si instaurano tra le Persone stesse (CCC 255). Il Padre genera il Figlio, instaurando una relazione reciproca di paternità e di filiazione; in termini analoghi, per lo Spirito Santo, il Padre ed il Figlio danno vita alla relazione di spirazione. La professione di un solo Dio in tre Persone uguali e distinte rappresenta davvero l'elemento assolutamente nuovo del Cristianesimo. Il volto di Dio, rivelato dal Cristo come comunione di tre Persone realmente uguali e distinte, sovrasta le categorie di comprensione umana e può essere accolto solo nella fede nella sua Parola.

Nessuna mente avrebbe pensato che Dio è in se stesso amore che invita alla comunione con sé. Le altre religioni descrivono certamente la bontà di Dio, ma spesso l'atteggiamento che i credenti devono assumere nei suoi riguardi è quello del tremore e del timore. Ma la "buona notizia" del Nuovo Testamento (*Vangelo*) che ci è stata rivelata da Gesù Cristo è che Dio è amore in se stesso (*1Gv 4, 7-21*), ed è amore sconfinato per gli uomini (*Gv 3, 16*). La professione di fede nel mistero trinitario è per il cristiano fonte di salvezza perché introduce nel mistero di Dio e rende partecipi della sua beatitudine. E' l'inizio della vita cristiana, che avviene con il dono della fede infusa mediante il battesimo ma che si perfeziona quotidianamente per mezzo della carità (*1Cor 13, 13*).

4.10 – L'etica cristiana

Nel Capitolo 3 si è parlato abbondantemente dell'etica nell'Islàm e si è specificato cos'è l'etica; ora verrà trattata l'etica cristiana in modo da evidenziarne la differenza con l'etica islamica.

Il Cristianesimo, come si è visto, si distingue dall'Islàm, perché è incentrato sulla persona di Gesù Cristo. Al principio della formulazione della fede cristiana sta l'esperienza di Gesù che ha parlato di Dio definendolo in modo diretto "mio Padre" e pretendendo di essere l'*unto* (*christos*), ossia il portatore dello Spirito di Dio, effuso con la sua Risurrezione.

La fede cristiana, come sappiamo, consiste nell'aderire alla parola di Gesù e riconoscerlo come il Figlio di Dio costituito *Kyrios*, cioè Signore, al pari del Padre. La divinità di Gesù è perciò lo specifico della fede cristiana. Ma la vita cristiana non è solo vita di fede. Cristo invita alla sua sequela (*Mt 19, 21*), per essere sue membra vive, mediante il battesimo (*Rm 6, 5-13*), a camminare nella carità sostenuti dal suo Spirito (*Gal 5, 25*). Lungo la linea della centralità della figura di Cristo, emerge pertanto anche la peculiarità del Cristianesimo nel campo dell'etica.

Il fondamento di un'etica universale – Ponendo a confronto il messaggio etico cristiano e islamico, si nota un'ampia convergenza su alcuni principi fondamentali dell'agire umano. C'è "un'etica fondamentale comune soprattutto nell'ambito delle

religioni monoteiste”⁶¹⁵. Pertanto una via privilegiata al dialogo, dialogo che verrà trattato nei prossimi paragrafi, potrebbe essere proprio quella dell’etica e, anche, della spiritualità in quanto il campo della spiritualità è considerato da molti il vero punto di convergenza tra le diverse esperienze religiose, senza arrivare alla conclusione che le differenze dottrinali e rituali sono secondarie.

La convivenza pacifica tra gli uomini potrà in futuro realizzarsi se condivideranno una condotta di vita comune radicata nella regola aurea, espressa in tutte le religioni, la quale costituisce “il primo grande valore etico comune dell’intera umanità. Essa ci porta a concepire, riconoscere, accettare e apprezzare l’altro in quanto parte integrante della propria autorappresentazione; ci aiuta a imparare a diventare esseri umani”⁶¹⁶.

In effetti, se si osserva il Decalogo islamico (*Cor.XVII, 22-38*) e lo si confronta con quello biblico (*Es 20, 1-21*), nei comandamenti si può scorgere la regola aurea espressa in termini negativi (Non ..., non ...). Ad un secondo ordine di valutazione, si potrà osservare “una sorta di sovrapposibilità tra i precetti del *Corano* e quelli biblici dell’Antico Testamento... e quindi ritenere una medesimità di proposta etica”⁶¹⁷. Si può complessivamente constatare come l’insegnamento che accomuna tutte le religioni è la Regola d’oro di Gesù (“Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro”) (*Mt 7, 12*). In definitiva la Regola d’oro è espressione della legge morale naturale, che la ragione coglie nella sua autonoma ricerca del bene e del vero, vale a dire prima di essere illuminata dalla Rivelazione di Dio. E’ per questo motivo che la troviamo in tutte le culture religiose.

La Regola d’oro è formulata nel giudaismo in *Lv 19, 18* (“... amerai il tuo prossimo come te stesso”). Anche Muhammad formula a suo modo la Regola d’oro: “nessuno di voi è credente finchè non ama il suo fratello come ama se stesso”⁶¹⁸.

Differenze tra l’etica cristiana e l’etica islamica – Nel Cristianesimo la Regola d’oro, secondo il messaggio cristiano considerato in se stesso, indipendentemente dal fatto se i cristiani vi siano fedeli, è assolutamente centrale non solo perché la Regola d’oro si qualifica come imitazione della persona di Gesù Cristo ma perché costituirà il metro di valutazione della condotta di tutti gli uomini, secondo *Mt 25, 31-46*. La Regola d’oro è un aspetto della legge evangelica dell’amore di Dio e del prossimo (*Mt 22, 34-40*). E’ il comandamento dell’amore la sua chiave di lettura.

Per l’Islàm, invece, l’etica è costruita sulla giustizia, sul modello della giustizia di Dio, che crea l’uomo perfetto (come Muhammad), guidando la comunità con la legge islamica (*shari’a*) che ne regola l’agire. Come si può notare, ci troviamo di fronte ad una prospettiva chiaramente differente rispetto a quella cristiana. E’ chiaro, quindi, che ogni religione concepisce la propria esperienza etica coerentemente al proprio quadro religioso e dottrinale di riferimento.

⁶¹⁵ Cfr. *ibid.*, p.137.

⁶¹⁶ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶¹⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶¹⁸ Cfr. *ibid.*, p.140.

Ciò, da un lato, consente ai credenti delle diverse religioni di raggiungere un'intesa importante su taluni precetti o principi etici sui quali convergere, dall'altro però, le affinità non possono realisticamente essere sopravvalutate perché il significato più profondo che ogni religione attribuisce ai medesimi precetti e principi dipende dalla propria e peculiare visione dottrinale e religiosa. Del resto, non è possibile tralasciare di menzionare che esistono anche differenze irriducibili, le quali segnano ulteriormente la specificità dell'etica cristiana.

1. L'AMORE PER IL PROSSIMO – Per l'Ebraismo, il “prossimo” è l'israelita, chiaramente distinto dai pagani (*Es 2, 13*). Nell'Antico Testamento, inoltre, non soltanto è sconosciuto l'amore per i nemici, ma spesso gli avversari sono annientati senza lasciare superstiti, perfino tra gli uomini ed il bestiame (*ISam 15, 1-3*). Parimenti anche per il *Corano* solo i credenti sono fratelli (*Cor.XLIX, 10*). Ma “Dio non ama i miscredenti” (*Cor.III, 32*), “così come non li ama la sua comunità (*umma*)”.⁶¹⁹ Conseguentemente, la sura *La vittoria* recita che quanti sono con Muhammad “sono duri con i miscredenti e compassionevoli fra di loro” (*Cor.XLVIII, 25*). Appare quindi evidente che la differenza con il messaggio evangelico sta principalmente nel fatto che questo non conosce più la barriera amici-nemici, e il “prossimo” si estende ora a tutti gli uomini (*Mt 5, 43-45*). Tutti, infatti, sono stati riconciliati da Dio in Cristo (*Ef 2, 14-18*). Gesù addirittura invita ad amare i nemici (*Lc 6, 27*) sull'esempio del Padre che “fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti” (*Mt 5, 45*).

2. LA SEQUELA CHRISTI – Per la cristianità di tutti i tempi, Gesù rappresenta un modello fondamentale di una visione e condotta di vita, realizzabile in molti modi. Ma anche gli altri fondatori si pongono a modello dei loro seguaci. Ma Gesù è un modello del tutto speciale. Così scrive il teologo **H.Küng**: “Il concetto chiave dell'etica cristiana offerta dal Nuovo Testamento suona: *sequela di Cristo*. La *sequela* distingue i cristiani dagli altri discepoli e seguaci di grandi maestri dell'umanità, in quanto per i cristiani esiste un riferimento ultimo alla persona di Cristo, non soltanto alla sua dottrina, ma anche alla sua vita, morte e nuova vita... La sua ‘dottrina’ non è separabile dalla sua persona. Gesù, quindi, per i cristiani è certamente un maestro e un modello, ma insieme anche decisamente di più di un maestro e di un modello: egli è in persona, l'incarnazione vivente, decisiva della sua causa”.⁶²⁰

Così continua **H.Küng**, spiegando cosa significa seguire Gesù: “seguire ... denota andare-dietro... entrare in contatto con lui nel segno del medesimo discepolato, legarsi stabilmente a lui e orientare su di lui le decisioni della propria vita. Questo significa *sequela*: aderire a lui e alla sua vita e percorrere la propria via... secondo le sue indicazioni”.⁶²¹ Ciò che distingue il Cristianesimo dall'Islàm, sta nel

⁶¹⁹ Cfr. *ibid.*, p.142.

⁶²⁰ KÜNG H., *Cristianesimo*, BUR Saggi, Milano 1999, pp.60-61.

⁶²¹ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

fatto che Gesù è il termine ultimo dell'agire cristiano e non colui che trasmette un precetto per comando divino, come avviene nell'esperienza di Muhammad.

3. IL COMANDAMENTO NUOVO – Nel quarto *Vangelo*, Gesù presenta il comandamento dell'amore reciproco (*Gv 13, 4-35*) come il comandamento "nuovo". Egli esorta la comunità dei credenti a scambiarsi l'amore vicendevole sul suo esempio, che ha amato i suoi fino al dono supremo della vita (*Gv 15, 13*). Nell'ultima cena Gesù compie ciò che nel Vicino Oriente solo agli schiavi si poteva imporre, ossia la lavanda dei piedi (*ISam 25, 41; Gv 13, 1-17*). Per questo motivo il comandamento dell'amore vicendevole fino al dono supremo della vita è esclusivamente "suo", perché prima di lui nessuno si era spinto a tanto.⁶²² Per questo il comandamento è "nuovo", cioè propriamente cristiano. La specificità dell'etica cristiana è Gesù stesso. In definitiva, Gesù è fondamento, centro, forza e fine dell'etica cristiana.

4. LA "LEGGE" EVANGELICA – "L'ethos cristiano non si distingue, in particolare, per dei precetti o delle norme diversi da quelli che si possono riscontrare nell'Antico Testamento o nelle altre religioni (*CCC 1968; 2070-2071*)"⁶²³. Alcuni valori sono tipicamente cristiani, come l'amore per i nemici o l'osservanza del celibato per il Regno dei cieli (*Mc 10, 28-31; Mt 19, 12*). E' noto, infatti, che la tradizione islamica – eccezione fatta per il sufismo – rimarca il rifiuto per una simile pratica, raccomandando invece il matrimonio come mezzo per salvaguardare la moralità propria e l'armonia sociale, per moltiplicare il numero dei credenti e per distinguere l'Islàm dal Cristianesimo. A Muhammad è attribuito il detto: "non v'è celibato nell'Islàm"⁶²⁴.

Per quanto riguarda l'ultimo aspetto specifico del Cristianesimo: Gesù è anche il fine dell'agire cristiano. E' questa la caratteristica irriducibilmente cristiana per cui Gesù s'identifica con ogni uomo (*Mt 25, 40.45*), nei confronti del quale il credente è chiamato a rapportarsi con giustizia e amore. "Il Salvatore stesso viene ad amare nel cristiano il Padre suo e i suoi fratelli. La sua persona diventa la regola vivente ed interiore di condotta" (*CCC 2074*). La sublime dignità dell'uomo è così garantita non solo dal fatto di essere creato a immagine di Dio (*Gen 1, 26*) – capace cioè di conoscere e di amare il suo Creatore perché dotato di intelligenza e volontà (*Gaudium et Spes, 12*) – ma anche dal fatto che reca impressa l'immagine di Cristo.

⁶²² DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.145.

⁶²³ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶²⁴ Cfr. *ibid.*, p.146.

4.11 – Affinità e differenze nel confronto cristiano-islamico: quadro riassuntivo

E' quanto mai opportuno raccogliere le indicazioni più salienti emerse finora al fine di offrire, di seguito, un quadro riassuntivo sulle principali convergenze e divergenze tra Cristianesimo e Islàm. Qualche ripetizione sarà inevitabile. Una prima parte verrà dedicata a quegli aspetti che il Cristianesimo apprezza nell'Islàm perché esprime una serie di valori compatibili con la propria fede. Il documento principale che verrà citato, il più autorevole e il più significativo, è *Nostra aetate*, la Dichiarazione su “Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane” del Concilio Vaticano II. E' importante evidenziare il rispetto per tutto “quanto è vero e santo in queste religioni”⁶²⁵, che nasce dall'apprezzamento dei valori condivisi con il Cristianesimo.

I valori condivisi – A proposito dei musulmani, così si esprime *Nostra aetate* al n.3: “La Chiesa guarda anche con stima i Musulmani che adorano l'unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, Creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini. Essi cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti, come vi si è sottomesso anche **Abramo**, a cui la fede islamica volentieri si riferisce. Benchè essi non riconoscano Gesù come Dio, lo venerano tuttavia come profeta; essi onorano la sua Madre Vergine, Maria, e talvolta pure la invocano con devozione. Inoltre attendono il giorno del giudizio quando Dio retribuirà tutti gli uomini risuscitati. Così pure essi hanno in stima la vita morale e rendono culto a Dio soprattutto con la preghiera, le elemosine e il digiuno”.

La *Conferenza Episcopale Italiana* così osserva: “Sono innegabili nella tradizione islamica gli alti valori morali e religiosi che alimentano la vita spirituale di milioni e milioni di uomini. Non manca però in campo etico qualche concessione di troppo alla debolezza umana. Soprattutto il rapporto con Dio è inteso come sottomissione e non come amore. Fanno eccezione i mistici, ma essi si trovano ai margini dell'ortodossia ufficiale. Malgrado le profonde divergenze, Cristianesimo e Islàm s'incontrano nella fede in un solo Dio, onnipotente e misericordioso. Il grido *Dio è grande!*, che ha così profonda risonanza nei musulmani, affascina anche i cristiani. Animati da questa fede, gli uni e gli altri possono camminare insieme verso un'attuazione più piena della libertà, della fraternità e della convivenza pacifica”.⁶²⁶

Le principali differenze – “L'Islàm è l'unica grande religione post-cristiana che raccoglie molti temi dottrinali e morali dalla rivelazione biblica”.⁶²⁷

Sul confronto islamico, così si esprime la *Conferenza Episcopale Italiana*: “... pesa ancora la memoria del passato: dieci secoli di violenta contrapposizione hanno visto da parte degli arabi e dei turchi i ripetuti tentativi d'invadere l'Europa e da parte

⁶²⁵ Cfr. *ibid.*, p.171.

⁶²⁶ Cfr. *ibid.*, p.175.

⁶²⁷ Cfr. *ibid.*, p.187.

dell'Occidente le crociate medievali e la moderna colonizzazione forzata. Oggi la civiltà occidentale, secolarizzata, individualista e consumista, penetra nel mondo islamico e lo corrode dal di dentro, suscitando la reazione dell'integralismo musulmano, che coinvolge nella stessa avversione anche il Cristianesimo. Del resto, la difficoltà del dialogo non nasce solo da situazioni storiche e contingenti ... L'Islàm attinge vari motivi polemici nello stesso *Corano*. Accusa Ebraismo e Cristianesimo di aver corrotto le Sacre Scritture. Rifiuta le verità cristiane fondamentali: la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione. Esalta Gesù ma solo come uomo santo e grande profeta... Comune alle due religioni è la giusta preoccupazione che la fede non sia separata dalla vita e che ogni attività sia sottomessa alla volontà di Dio... Riconosciamo che i musulmani tradizionalmente hanno praticato una certa tolleranza nei confronti di cristiani ed ebrei, conferendo loro uno speciale statuto di ospiti protetti. Ma oggi la dignità della persona e il riconoscimento dei suoi diritti esigono la piena cittadinanza per le minoranze, la libertà di coscienza per tutti, la parità sociale dell'uomo e della donna, offuscata tra l'altro dalla poligamia. Condividiamo la valutazione positiva della vita terrena, della prosperità economica, della giustizia sociale, del progresso culturale. Ma non possiamo vedere nel successo temporale il segno sicuro della benedizione di Dio. Rimarrebbe senza significato l'esperienza fondamentale della sofferenza".⁶²⁸ I parallelismi tra Gesù e Muhammad sono davvero rari, considerata la personalità del Profeta dell'Islàm, "il combattente, il guerriero, l'uomo politico, che gode della vita fino all'ultimo momento", come scrive uno studioso così attento al dialogo interreligioso come **H.Küng**.⁶²⁹

Tenendo conto di tutte le divergenze e del sistematico smantellamento da parte dell'Islàm delle principali verità della fede cristiana – Trinità, Incarnazione, divinità di Gesù, croce, salvezza, figliolanza divina, inabitazione di Dio nell'anima del credente, sacramenti, ecc. – con **Giovanni Paolo II** possiamo constatare "con chiarezza il processo di riduzione della Divina Rivelazione che in esso [il *Corano*] si è compiuto. E' impossibile non notare l'allontanamento da ciò che Dio ha detto di Se stesso, prima nell'Antico Testamento per mezzo dei profeti, e poi in modo definitivo nel Nuovo Testamento per mezzo del suo Figlio. Tutta questa ricchezza dell'autorivelazione di Dio, che costituisce il patrimonio dell'Antico e del Nuovo Testamento, nell'Islamismo è stata di fatto accantonata".⁶³⁰

Il giudizio di valore, ovviamente, non è rivolto ai singoli credenti musulmani. Anzi, l'elogio più bello e più autorevole alla loro religiosità, oltre a quello di *Nostra aetate* al n.3, viene proprio da **Giovanni Paolo II**: "non si può non ammirare, per esempio, la loro fedeltà alla preghiera. L'immagine del credente in *Allah* che, senza badare al tempo e al luogo, cade in ginocchio e s'immerge nella preghiera, rimane un modello per i confessori del vero Dio, in particolare per quei cristiani che, disertando le loro meravigliose cattedrali, pregano poco o non pregano affatto".⁶³¹

⁶²⁸ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶²⁹ KÜNG H., *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddismo*, Mondatori, Milano 1986, p.379.

⁶³⁰ DI TORA M., *Il Cristianesimo a confronto ...*, p.190.

⁶³¹ Cfr. *ibid.*, ivi.

Un conto, quindi, è la religiosità del singolo, un altro è la valutazione complessiva del sistema religioso nel quale i credenti sono inseriti e dal quale traggono alimento per la loro formazione spirituale. Da un punto di vista descrittivo, pertanto, “se al Dio del *Corano* vengono dati nomi tra i più belli conosciuti dal linguaggio umano, in definitiva è un Dio al di fuori del mondo, un Dio che è soltanto maestà, mai Emmanuele, Dio-con-noi. L’Islamismo non è una religione di redenzione. Non vi è spazio in esso per la Croce e la Risurrezione. Viene menzionato Gesù, ma solo come profeta in preparazione dell’ultimo profeta, Muhammad. E’ ricordata anche Maria, sua Madre verginale, ma è completamente assente il dramma della redenzione. Perciò non soltanto la teologia, ma anche l’antropologia dell’Islàm è molto distante da quella cristiana”.⁶³²

4.12 – Cristianesimo e Islàm: prospettive di dialogo

Per una fruttuosa missione dei cristiani e la loro testimonianza nei confronti dei musulmani, occorre anzitutto comprendere e riconoscere continuamente – in un atteggiamento pieno di fede e aperto verso il Dio unitrino, che ci ha parlato e ci parla anche attraverso altre religioni – l’orizzonte comune che unisce cristiani e musulmani nonostante tutte le differenze nella fede e poi, discernendo prudentemente, “di individuare i fini comuni e di perseguirli attivamente”.⁶³³

Forme e livelli del dialogo – Secondo importanti documenti postconciliari della Santa Sede⁶³⁴ ci sono quattro specie di dialogo:

- a) Il dialogo della vita, dove le persone si sforzano di vivere in uno spirito di apertura e di buon vicinato, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane.
- b) Il dialogo delle opere, dove i cristiani e gli altri collaborano per la liberazione della gente.
- c) Il dialogo degli scambi teologici, dove gli esperti cercano di approfondire la comprensione delle loro rispettive eredità religiose e di apprezzare i valori spirituali gli uni degli altri.
- d) Il dialogo dell’esperienza religiosa, dove persone radicate nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali, per esempio per ciò che riguarda la preghiera e la contemplazione, “la fede e le vie della ricerca di Dio o dello assoluto”.⁶³⁵

⁶³² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶³³ TROLL CHRISTIAN W., *Distinguere per chiarire...*, p.41.

⁶³⁴ Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶³⁵ Cfr. *ibid.*, p.42.

Nel caso del dialogo religioso, fatto di scambi teologici, ci vuole un atteggiamento fatto di profondo rispetto per le convinzioni religiose degli altri: questo è un loro diritto come persone umane. Quindi si può poi parlare delle diversità e delle affermazioni fra loro contrastanti e mostrare così la disponibilità e la capacità di sopportare le differenze, imparando così a penetrare fin nel centro di una religione e a comprenderlo, rendendo possibile un dialogo veramente costruttivo.

Collaborazione e scambio nel rapporto cristiano-islamico – Tra gli interlocutori cristiani e musulmani è bene che s’instauri un vero spirito di collaborazione nell’affrontare i problemi comuni:

- ci si chiede quale contributo può dare la propria religione per la soluzione dei problemi;
- infine si pone la domanda quale contributo comune si vuole dare insieme.

Fra Cristianesimo e Islàm esistono le differenze sul piano della motivazione teologica, nonché sul piano dell’applicazione pratica. Il Cristianesimo e l’Islàm sono tra loro affini nei valori e negli ideali fondamentali. Bisogna perciò continuare a lavorare affinché la via di un dialogo franco e cordiale, di un dialogo del dare e del prendere, conduca al superamento di alcune divergenze.

La collaborazione religiosamente motivata tra cristiani e musulmani è perciò possibile, ad esempio, in campo sociale e medico-sanitario, o nella creazione di condizioni giuste, nell’educazione alla pace, nel sostegno dei poveri e nella cornice di progetti comuni. Proprio lo scambio culturale (belle arti, musica, cinema, letteratura) può anche avvicinarli e aprirli ai valori e alle opere culturali degli altri. Così rafforza “la loro disponibilità a collaborare”.⁶³⁶

Nel campo spirituale, lo scambio può riuscire bene soltanto se da ambedue le parti è stata raggiunta una certa profondità religiosa e un’atmosfera piena di fiducia. Tutto questo contribuisce a creare una convivenza pacifica che è caratterizzata da rispetto, attenzione, disponibilità alla riconciliazione e amicizia. Questa volontà dell’incontro e dello scambio esige che da parte loro i cristiani siano “pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi e sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza” (*1Pt 3, 15*).

Purtroppo molti cristiani evitano di rispondere a proposito della propria fede a domande aperte e velate dei musulmani, e ciò a motivo della loro debolezza e insicurezza nella fede. La cosa che più profondamente ci distingue è la buona novella, cioè Gesù Cristo, che ci è stata data affinché la condividiamo con tutti gli uomini e quindi anche con i musulmani. Gesù Cristo è l’inviato definitivo di Dio che serve in maniera non violenta, perdonando e accettando incondizionatamente ogni singolo uomo. Nell’autodonazione non violenta di Gesù a favore degli uomini, diventa chiaro che Dio stesso si dona per gli uomini al fine di riconciliarli a sé e fra di loro, per liberarli e redimerli “in un mondo irconciliato e irredento”.⁶³⁷

⁶³⁶ Cfr. *ibid.*, p.44.

⁶³⁷ Cfr. *ibid.*, ivi.

Ai cristiani oggi manca, non di rado, la volontà, anzi la capacità di testimoniare e comunicare questa buona novella. Tale testimonianza scaturisce da una vita fatta di preghiera e di servizio alla sequela di Gesù. Il Dio unitrino ha dimostrato la propria grandezza nel suo autospogliamento liberamente scelto fino alla croce del suo servo non violento Gesù, del vero Messia. “La gloria di Dio si attua e si manifesta in una vita umana piena secondo il modello di Gesù di Nazaret”.⁶³⁸ Agendo con amore e professando la verità, i cristiani testimoniano la chiamata di Gesù e la “comunicano” anche ai musulmani che sono a noi vicini nella loro fede in Dio e mediante la loro fede in Dio. Tutti siamo chiamati a partecipare pienamente alla vita di Dio in Gesù Cristo. I cristiani credenti hanno da “offrire” Gesù, il Figlio crocifisso e risorto di Dio, e se stessi alla sua sequela.

Dialogo tra missione ed ecumenismo – *La nuova situazione.* Cristiani e musulmani hanno un futuro comune nel mondo. Essi condividono, come credenti nel Dio Creatore e Giudice, una particolare responsabilità. Cristiani e musulmani sono coscienti di essere inviati a rendersi reciprocamente testimonianza della verità. Sono inoltre coscienti di essere chiamati dalla loro fede a invitare tutti a diventare membri della loro comunità.

Ogni uomo è “potenzialmente” cristiano o musulmano. Secolarizzazione e materialismo minacciano le due comunità non solo dall’esterno, bensì anche dall’interno. Tra la dottrina religiosa cristiana e quella islamica esistono importanti punti in comune, ma anche differenze profonde, come si è visto in precedenza.

La missione della Chiesa – La Chiesa, come segno e strumento di salvezza, è al servizio del Regno di Dio, meta finale di tutti gli uomini. La Chiesa istituzionale visibile esiste per servire gli uomini a raggiungere il Regno di Dio. Essa esiste per testimoniare la presenza di Cristo liberatore e del suo Spirito nelle azioni e nei segni che compaiono nella progressiva storia dei popoli. La Chiesa serve all’avvento del Regno di Dio, ad esempio, mediante la predicazione della buona novella della solidarietà incondizionata di Dio con noi uomini, “mantenendo viva la realtà trascendente e spirituale nella liturgia e nella preghiera, mediante la vita secondo i consigli evangelici, mediante il dialogo”⁶³⁹, mediante l’educazione, la cura dei malati, poveri ed emarginati. La Chiesa rappresenta “l’universale sacramento della salvezza” (*Lumen gentium*, 48).

La testimonianza della Chiesa prende corpo là dove essa attualizza, rivelando così la propria essenza più intima, l’amore di Dio che abilita a partecipare alla stessa vita trinitaria divina. Il cuore della missione risiede là dove la Chiesa, professando l’amore di Dio rivelato in Cristo, impegna altri e se stessa a vivere la loro e la propria vera vocazione umana entrando nell’ordine dell’amore. Così i cristiani e tutti gli altri uomini sono parimenti chiamati ad aiutarsi nel loro reciproco incontro, fondato

⁶³⁸ Cfr. *ibid.*, p.45.

⁶³⁹ Cfr. *ibid.*, p.142.

essenzialmente nella loro comune umanità, “a corrispondere alla loro più profonda vocazione umana e a partecipare così alla crescita delle persone e delle comunità”.⁶⁴⁰

In questo modo l’incontro fra cristiani e uomini di altre tradizioni, religioni e concezioni del mondo, può diventare il luogo di una storia spirituale comune di grande portata. In questo modo gli uomini percorrono la via della loro vocazione umana, che consiste nell’essere sempre più decisamente sotto la “legge” dell’amore. Questa è la via prescritta a tutti dallo Spirito di Dio. Tale incontro include il processo della reciproca critica, in termini cristiani il compito del “discernimento degli spiriti”, e orienta in base al criterio dell’amore incarnato di Dio, manifestato sommamente nel mistero pasquale.

La convinzione religiosa che Dio non solo si manifesta, ma si comunica in Gesù e che in Gesù Cristo è stata realizzata la vocazione data a tutti gli uomini, costituisce l’elemento cristiano specifico. Ma tutti gli uomini, cristiani o no, possono comprendere in qualche modo questa vocazione e cercare di viverla. Il dono particolare, che è stato fatto da Dio al cristiano come tale, ha un’importanza essenziale per tutti gli uomini.

E’ urgentemente doveroso vivere e trasmettere questa esplicita testimonianza in favore dell’amore incondizionato di Dio per l’uomo nel cuore della cultura di ogni popolo, e precisamente da parte di una comunità di discepoli di Cristo, che rappresenta in maniera percepibile e credibile in mezzo a questo o a quel popolo il mistero di Cristo affidato alla Chiesa. “Uno degli scopi principali della missione della Chiesa è e rimane perciò quello di far nascere in seno alle innumerevoli tradizioni umane e agli innumerevoli popoli una Chiesa locale realmente inculturata”.⁶⁴¹

Bisogna infatti rendere possibile a ogni comunità umana incontrare in maniera comprensibile e condivisibile, nella forma della propria lingua e cultura, la verità piena e definitiva su Dio e sull’uomo così come essa è rivelata in Gesù Cristo. Ma questo lavoro per fondare, radicare e promuovere le Chiese locali nel cuore delle diverse culture e religioni va sempre effettuato mirando all’avvento del Regno di Dio, cioè alla crescita di ogni persona e comunità nell’amore. La missione della Chiesa mira perciò, in linea di principio, ad ambedue le cose: da un lato, alla nascita e alla crescita della realtà sacramentale della Chiesa istituzionale visibile, cioè delle Chiese locali come parti della Chiesa universale; e, dall’altro, alla crescita dei valori del Regno di Dio in ogni persona e comunità umana.

Necessità e compiti della Chiesa nell’odierno incontro missionario con l’Islàm – In ordine all’incontro con i musulmani e alle relazioni con l’Islàm, occorre non solo costruire e rafforzare la struttura visibile della Chiesa ma anche esporre in maniera sempre più credibile il mistero salvifico sacramentale di Gesù Cristo in mezzo alle società su scala mondiale, siano esse caratterizzate prevalentemente da musulmani o meno. Di fronte alla visuale islamica riduttiva e deformata del mistero

⁶⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.143.

⁶⁴¹ Cfr. *ibid.*, p.144.

salvifico di Gesù Cristo, la Chiesa ha il compito di rappresentare e di testimoniare, di fronte ai musulmani, in spirito di fedeltà a Dio e alla sua Parola, nonché con un amore pieno di comprensione che si pone al servizio, tutta la pienezza della verità rivelata in Cristo.

La testimonianza islamica dell'unità e unicità di Dio sollecita la Chiesa a orientare tutta la sua vita e tutto il suo insegnamento in maniera radicalmente teocentrica, ma a farlo in maniera tale che un simile incentramento su Dio risulti da una giusta comprensione dell'Incarnazione, del mistero pasquale e della "divinizzazione" dell'uomo quale "immagine di Dio" nel mistero dell'invio dello Spirito. Si tratta quindi di una concentrazione continua ed efficace della dottrina cristiana sul Dio unitrino dell'amore. La Chiesa, prestando ascolto alla testimonianza religiosa dei musulmani, si sentirà indotta a prestare attenzione a possibili situazioni problematiche e a sovraccentuazioni nella sua prassi e dottrina attuale, ad esempio nel campo della preghiera, del culto dei santi o anche della celebrazione dei sacramenti. In risposta all'accusa musulmana che il Cristianesimo sosterrrebbe una dottrina e un atteggiamento estranei al mondo e non in grado d'influire realmente sulla scelta sociale e politica, "la Chiesa dovrà di nuovo prendere più fortemente coscienza del proprio compito etico, sociale e politico".⁶⁴²

Determinati campi della teologia cristiana sono oggi messi particolarmente in discussione dall'Islàm. In risposta alle domande teologiche rivolte al Cristianesimo, occorre chiarire temi centrali come il posto dei fondatori non biblici e postbiblici di religioni e delle loro relative sacre Scritture nell'evento complessivo della rivelazione di Gesù Cristo; il posto del *Corano* nella liturgia e nella vita di preghiera della Chiesa; la teologia del profetismo e del ministero profetico; la concezione del mistero dell'Incarnazione e del mistero della Trinità di Dio nella cornice di un genuino monoteismo; l'elaborazione di un'etica e di valori etici fondamentali congiuntamente sostenibili da cristiani e musulmani, cioè la questione degli elementi che nella tradizione islamica e nella tradizione cristiana possono fornire una base comune per "lo sviluppo di una dottrina dei principi etici congiuntamente sostenuta da cristiani e musulmani".⁶⁴³

Il compito di esporre la fede cristiana con particolare riguardo ai problemi speciali sollevati dai musulmani e di farlo senza una polemica deformante e senza un'apologetica riduttiva, è stata finora affrontata, per quanto riguarda la Chiesa cattolica, solo in maniera germinale, anche se i musulmani chiedono ai loro interlocutori cristiani di non illustrare solo le loro posizioni politiche, bensì anche la loro fede e le dottrine morali basate su di essa. La Chiesa universale ha il compito di condurre un dialogo continuo con le organizzazioni e con i movimenti di portata mondiale, nonché il compito di favorire il dialogo tra gli "specialisti" e i capi religiosi di ambedue le parti. Tali specialisti lavorano oggi non di rado come colleghi in istituti e centri scientifici, nonché in case editrici e imprese mediatiche nelle società del mondo "occidentale".

⁶⁴² Cfr. *ibid.*, p.147.

⁶⁴³ Cfr. *ibid.*, p.148.

In tali ambienti esistono molte occasioni per un libero scambio e per una stretta collaborazione sul piano delle scienze umane, ivi inclusa la teologia. E' possibile anche uno scambio di esperienze tra cristiani e musulmani nel campo della preghiera e della contemplazione nello spirito della tradizione viva della mistica cristiana e del sufismo, di cui si è parlato nel Capitolo 3, o della dimensione spirituale dell'Islàm. La coesistenza di due religioni per loro natura universali e missionarie richiede un "codice di comportamento" formulato assieme e, infine, una specie di comitato di vigilanza composto da rappresentanti autorevoli di ambedue le religioni, al fine di regolare insieme sviluppi ed eventi.

Bisogna "sempre astenersi da ogni forma di azione che possa sembrare costrizione e persuasione disonesta o non del tutto retta, specialmente quando si tratta di persone semplici o povere. Tale modo di agire deve essere considerato un abuso del proprio diritto o lesione del diritto degli altri".⁶⁴⁴ Di tali modi di procedere fanno parte anche il tentativo permanente di partiti e movimenti islamici di sottoporre i non musulmani alle strutture della *shari'a*. Ovunque ciò si manifesta, bisogna insistere in tutti i modi legittimi sulla salvaguardia e sulla promozione dei diritti individuali rivendicabili, ivi incluso il diritto di scegliere liberamente la religione, di diffondere pacificamente idee religiose e di educare i figli nella religione dei genitori.

Le due religioni potrebbero trovare, a livello globale, vie per impegnarsi insieme, ad esempio nel prestare aiuto ai profughi, nella promozione dei diritti degli emigranti e dei lavoratori migranti, nel caso di catastrofi naturali e carestie, nelle questioni ambientali, ecc. Ambedue le comunità hanno il compito di impegnarsi su scala mondiale in favore di un equilibrio tra regioni e Stati economicamente forti ed altri economicamente deboli, nonché di opporsi a qualsiasi forma di neocolonialismo. "Gli incontri decisivi tra musulmani e cristiani si svolgono tuttavia al livello delle Chiese locali e di comunità e associazioni musulmane locali, nella quotidiana convivenza dei fedeli delle due religioni".⁶⁴⁵

Per i cristiani, si può testimoniare il *Vangelo* con la volontà continuamente rinnovata di avvicinarsi al prossimo, di accettarlo così come egli è fatto e di entrare in relazione con lui con rispetto e spirito di solidarietà. Questo non è semplice, perché da ambedue le parti continuano a sopravvivere paura e diffidenza. Le amare esperienze della Storia non sono ancora state dimenticate. I cristiani sanno di essere inviati come "messaggeri della riconciliazione". Le Chiese locali sono chiamate a mettere in pratica, seguendo l'esempio del buon samaritano, l'amore al di là di tutte le barriere e a perseguire la riconciliazione con tutti gli uomini, considerati come singoli o come comunità.

E' necessario per i cristiani mostrare ai vicini musulmani mediante il proprio comportamento, sul piano individuale e sul piano corporativo, che anche tra di essi esiste o viene perlomeno seriamente perseguita una vita di dedizione a Dio nella preghiera e nell'ascolto della sua Parola. Tutti i musulmani di buona volontà sono aperti e pieni di ammirazione per la testimonianza di comunità cristiane che, nel

⁶⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p.149.

⁶⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p.150.

rispetto per i più poveri e al servizio della giustizia e della pace, partecipano creativamente ed efficacemente al cambiamento della società. Con l'incontro tra singoli e tra comunità nello spirito brevemente descritto, viene messo in moto un processo, che non conduce solo a una migliore reciproca conoscenza e alla demolizione di pregiudizi, ma comporta anche una "conversione dei cuori".⁶⁴⁶

Le Chiese cristiane, che vivono in mezzo ai musulmani o vivono insieme ad essi nell'ambiente fortemente secolarizzato e pluralmente composto di società moderne, dovrebbero o potrebbero svolgere una missione e un'attività missionaria nei loro confronti. Le Chiese locali devono lasciarsi domandare se prendono sul serio, sulla base del battesimo, la missione come dovere imposto dal Signore d'invitare i vicini non cristiani a credere in Gesù Cristo, a diventare membri della sua comunità, della Chiesa. Il cristiano e la comunità cristiana svolgono un'attività missionaria anche là dove vivono la loro vita con i musulmani, come servizio di riconciliazione, come impegno per una pace giusta e per il perdono, come dialogo della vita "nella convivenza quotidiana, come reale conversione dei cuori".⁶⁴⁷

Per preparare la via al Regno di Dio occorre promuovere la pace fra gli uomini attraverso il servizio della riconciliazione e stimolarsi a vicenda attraverso i contatti quotidiani, il dialogo e l'azione comune a convertire il cuore. La Chiesa svolge la sua missione non solo e neppure primariamente quando istruisce i catecumeni e battezza: la Chiesa ovunque chiama gli uomini a realizzare nella vita i valori del Regno di Dio e a seguire le ispirazioni dello Spirito Santo. La missione della Chiesa non si limita ai popoli o ai gruppi di uomini che seguono la chiamata a diventare membri della Chiesa, ma deve rivolgersi a tutti gli uomini, anche a coloro per i quali il battesimo non è per il momento in questione.

Tutti gli uomini hanno infatti un diritto alla testimonianza della buona novella di Gesù Cristo e tutti hanno bisogno dell'esempio vissuto di tale novella. Come cristiani credenti noi siamo profondamente convinti di scoprire in Gesù Cristo crocifisso e risorto il vero volto di Dio e la vera chiamata degli uomini. Vivere alla maniera di Gesù, nella forza dello Spirito Santo, tra i nostri partner musulmani significa mostrare loro come esistiamo davanti a Dio, come concepiamo la nostra fedeltà alla chiamata di Dio e come viviamo il *Vangelo* di Gesù Cristo, "il solo che rende a Dio il vero e pieno onore".⁶⁴⁸

La nostra testimonianza vissuta non è del resto una via a senso unico, perché da parte nostra scopriamo nella vita di molti nostri partner musulmani quegli atteggiamenti evangelici che noi riconosciamo, dal punto di vista della fede cristiana, come un frutto dello Spirito di Dio in loro. Alla luce della fede cristiana e islamica, esistono motivi fondati di natura teologica per una convivenza e una collaborazione feconda e cordiale fra cristiani e musulmani in seno a società democratiche secolari (nel senso di società che separano Stato e religione). La concezione della verità e la

⁶⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p.152.

⁶⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p.153.

⁶⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p.154.

fedele nella missione universale delle due religioni non devono ostacolare il tentativo di stabilire fra di loro un rapporto fatto di dialogo e di comune responsabilità.

4.13 – Confronto teologico tra *Bibbia* e *Corano*

Il dialogo con l'Islàm è sempre un dialogo con le diverse concezioni dell'Islàm. Il mondo dei musulmani non conosce alcun magistero che avanzi o possa perlomeno avanzare la pretesa di insegnare l'interpretazione unicamente valida del *Corano* e della *sunna* e che sia riconosciuto da una larga maggioranza di essi. Le differenze nella fede e nella giurisprudenza di gruppi musulmani scaturiscono da interpretazioni diverse del *Corano*, da valutazioni divergenti dell'*hadith*, nonché da spiegazioni divergenti degli eventi e simboli centrali della primitiva storia islamica. Nelle considerazioni che seguono si farà riferimento alla “concezione sunnitica corrente dell'Islàm”⁶⁴⁹.

Confronto cristiano-islamico sul concetto di “parola di Dio”⁶⁵⁰ – I cristiani e i musulmani si considerano i ricettori privilegiati del “dono della parola”. Per i musulmani il *Corano* è la manifestazione definitiva, unica e illimitatamente autentica della parola di Dio, indirizzata all'umanità attraverso la mediazione di Muhammad (*Cor.*XLII, 52). Da parte loro, i cristiani sono convinti che Dio, non solo ha parlato per mezzo dei profeti nei tempi antichi, ma che poi ha parlato per mezzo del Figlio (*Eb 1, 1-2*).

Per i musulmani, la parola di Dio è lo stesso *Corano* (*Cor.*XXVI, 192.195). Secondo la visuale cristiana la Parola di Dio venne nel mondo, non nella forma di una scrittura, bensì nella persona di Gesù Cristo, rivelazione del Padre e presenza di Dio nel mondo degli uomini. I cristiani sono convinti che “la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa” (*Dei Verbum, 10*).

Pertanto secondo la dottrina cristiana i sacri libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, opera di Dio e parimenti opera degli autori da Dio ispirati, sono solo un mezzo tra altri per incontrare la Parola di Dio nell'esperienza della propria vita. Nell'esperienza religiosa dei musulmani, la parola di Dio divenne il libro “scevro di dubbi” (*Cor.*II, 1), il “libro secondo verità” (*Cor.*V, 48), il libro della “dimostrazione chiara”, cioè il *Corano* (*Cor.*XVI, 89), mentre i cristiani credono che la Parola di Dio “si fece carne” nella persona di Gesù Cristo, Signore crocifisso e risorto.

Confronto cristiano-islamico sulla Scrittura⁶⁵¹ – Per la fede cristiana, il testo biblico è sempre nello stesso tempo completamente la parola dell'autore umano e Parola di Dio. Perciò nella *Bibbia* la Parola di Dio arriva all'ascoltatore o al lettore in

⁶⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p.247.

⁶⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p.248.

⁶⁵¹ Cfr. *ibid.*, p.250.

stili, immagini e forme espressive diverse. Essi possono riconoscere in tali stili la persona o il gruppo di persone che hanno formulato il testo corrispondente e gli hanno dato la sua forma.

Invece, secondo la convinzione predominante musulmana, la parola di Dio giunse a Muhammad sotto forma di una specie di “dettatura”: Dio o il suo spirito (= l’**angelo Gabriele**) comunica a Muhammad parola per parola quel che egli deve dire. Quindi Muhammad non partecipa in alcun modo alla scelta delle parole, delle proposizioni, ecc., che ha il compito di annunciare.

I musulmani, quando citano il *Corano*, non dicono mai: “Muhammad dice ...”, ma dicono sempre: “Dio dice ...”.⁶⁵² Mentre i cristiani, nel citare la *Bibbia*, dicono spesso il nome dell’autore umano e dicono, ad esempio: “Isaia dice ...”. Ciò può suscitare nei musulmani l’errata impressione che i cristiani, così dicendo, vogliono negare che questi testi provengono da Dio. E’ consigliabile, nel dialogo con i musulmani, che i cristiani usino formulazioni tali da esprimere la loro fede nella guida e nell’ispirazione di Dio, usino cioè proposizioni come quelle che si trovano nella *Bibbia*, per esempio: “Sta scritto ...” (*Gal 4, 27*).

Come conseguenza, il *Corano* presenta tutto il suo testo come un unico genere letterario, dal principio alla fine: il genere “profetico”. Tutto il *Corano* può essere giustamente considerato come una specie di lunga predica o esortazione, che è rivolta da Dio (o dagli angeli) a Muhammad, ai credenti e a tutti gli uomini. Dalla convinzione che il *Corano* fu direttamente dettato da Dio, “il musulmano deduce che il suo contenuto e il suo stile sono perfetti e divini”.⁶⁵³

Un’altra differenza sostanziale fondamentale tra la *Bibbia* e il *Corano* conduce cristiani e musulmani in direzioni opposte. Si può dire che il messaggio della *Bibbia* è questo: Dio si rivela nel corso di un’unica storia della salvezza. Questa storia è contraddistinta dall’elezione di un popolo, dalla promessa del Messia e dall’alleanza con questo popolo, che dimostra di essere un popolo infedele; viene punito ma senza essere ripudiato ma guidato dall’insegnamento divino a comprendere sempre più a fondo il peccato e ad attendere in maniera crescente l’adempimento delle promesse messianiche. Poi, secondo la fede cristiana, viene rivelato il “nuovo Israele” unitamente alla sua Scrittura alla fine chiamata “Nuovo Testamento”, unitamente al piano “segreto” di Dio e rivelato precisamente attraverso il Figlio, Gesù di Nazaret, che rappresenta il punto centrale di tutta la storia. Egli, con la sua morte e risurrezione, è il Salvatore dell’umanità. E’ un unico piano quello che si dispiega dall’inizio alla fine dei tempi, piano incentrato in Gesù, nel Messia (Cristo), nel quale “Dio entra nella nostra storia e attraverso il quale Dio accoglie viceversa la storia nella sua propria esistenza”.⁶⁵⁴

Invece l’Islàm non conosce una simile storia della salvezza, nel senso di una rivelazione progressiva del mistero di Dio. La fede musulmana accentua in maniera chiaramente diversa il rapporto di Dio con gli uomini. Dio manda dei profeti per

⁶⁵² Cfr. *ibid.*, ivi.

⁶⁵³ Cfr. *ibid.*, p.251.

⁶⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p.252.

ricordare agli uomini l'unica genuina religione: una religione basata sulla natura umana, nella quale Dio ha impiantato un orientamento al monoteismo. Il messaggio di questa religione innata è sempre lo stesso: Dio è unico. Pregate solo lui! Praticate la giustizia fra di voi! Credete nell'ultimo giorno!

Quei profeti sono inviati in tempi e luoghi diversi e a comunità diverse. Al posto dell'unica e ininterrotta storia di Dio, con il suo popolo, la visuale del *Corano* conosce una coesistenza d'interventi indipendenti di Dio. In ognuno di questi interventi si ripete lo stesso modello: il profeta predica, gli uomini respingono il suo messaggio, "Dio distrugge questa comunità, ma non il suo messaggero"⁶⁵⁵.

Il motivo del castigo da parte di Dio, che si trova nei racconti dell'Antico Testamento (per esempio, diluvio e distruzione di Sodoma), è adottato dal *Corano*. Questi racconti anticipano l'esperienza di Muhammad. Quando infine l'umanità fu cresciuta, Muhammad fu inviato da Dio come profeta ultimo e decisivo per predicare l'unico e medesimo messaggio di tutti i genuini profeti. Tale messaggio è tuttavia adesso indirizzato a tutti gli uomini, con chiarezza insuperabile e attraverso la vittoriosa comunità dei musulmani (*umma*). Da Muhammad, l'ultimo profeta, la comunità musulmana riceve l'incarico non solo di far conoscere l'Islàm come la fede ideale e la prassi perfetta, bensì anche di combattere per la sovranità di Dio, attraverso l'Islàm e la legge divina.

La visuale musulmana della Bibbia – Il *Corano*, il catechismo e la tradizionale predicazione musulmana insegnano che il libro della *Torah* fu affidato a Mosè, il libro dei *Salmi* a Davide e il *Vangelo* a Gesù. I musulmani avranno difficoltà a identificare la *Torah* con i cinque diversi libri del Pentateuco. Inoltre scopriranno che i *Salmi* non sono parole attribuite a Dio ma sono preghiere rivolte a Dio. Pertanto i musulmani si sentiranno spesso confermati nella loro credenza che la *Bibbia* fu alterata da ebrei e cristiani. Già nel *Corano* la "gente del Libro" è accusata di aver alterato la *Bibbia*.⁶⁵⁶

Di fronte alla insostenibilità della dottrina islamica della "corruzione" del testo biblico nella sua forma tradizionale, non sorprende sapere che alcuni studiosi islamici del passato e del presente hanno già da sempre accettato il testo della *Bibbia* nella sua forma odierna. Secondo la loro opinione la falsificazione menzionata nel *Corano* si riferisce all'errata interpretazione del testo da parte di ebrei e cristiani fin dai primissimi tempi e non tanto a un effettivo cambiamento del testo. "Altri studiosi musulmani contemporanei riconoscono che i Vangeli sono basati sulla conoscenza di eventi storici, ma aggiungono che l'interpretazione cristiana di tali eventi non esclude necessariamente altre interpretazioni (ad esempio, quella musulmana)".⁶⁵⁷

Confronto cristiano-islamico sul significato spirituale della Bibbia e del Corano – Molti cristiani e molti musulmani sono convinti che parte della loro

⁶⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p.253.

⁶⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p.254.

⁶⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p.256.

vocazione consiste nell'imparare a conoscersi a vicenda, nonché nel promuovere insieme, ovunque ciò sia possibile, il bene e nel combattere in comune il male.

I musulmani devono prendere sul serio la *Bibbia* e familiarizzarsi seriamente con essa, esattamente come oggi molti non musulmani sentono il desiderio di familiarizzarsi con il testo del *Corano*. L'accusa musulmana della falsificazione della *Bibbia*, mai dimostrata da nessuno in modo scientificamente serio,⁶⁵⁸ non rappresenta per i cristiani una vera sfida. Cristiani e musulmani possono almeno specificare in una certa misura gli uni agli altri che cosa è per loro religiosamente rilevante e in base a quale prospettiva spirituale cercano di organizzare la loro vita. *Bibbia* e *Corano* rappresentano per cristiani e musulmani un punto centrale normativo per i credenti di ambedue le religioni. "La Parola, che è Dio stesso in Gesù Cristo, suscita costantemente nuove risposte, che sono parole di testimonianza, di annuncio e di buona novella".⁶⁵⁹

I cristiani sono a conoscenza che Dio vorrebbe incontrarli nel Gesù di Nazaret crocifisso e risorto, il quale condivide la propria vita con noi alla "mensa del pane" e alla "mensa della Parola". Per i musulmani il *Corano* è il testo della parola di Dio, che sussiste da sempre e che è scritto in cielo "su tavole pure" (*Cor.*LXXXV, 22). Tale testo fu comunicato a Muhammad e da lui trasmesso con assoluta fedeltà ai suoi uditori, che lo mandarono tutto quanto a memoria per poi metterlo per iscritto. Il credente è chiamato a rispondere alla guida rivelata del Creatore e Giudice e a farlo con la pratica devota dei "cinque pilastri" dell'Islàm. La legge può essere dedotta dalle prescrizioni del *Corano* come orientamento chiaro per il singolo e per la comunità. Il *Corano* è guida sotto forma di chiara manifestazione della volontà del Dio misericordioso.

Possibilità per uno studio comune della Bibbia e del Corano – Se tra cristiani e musulmani bisogna arrivare a un dialogo teologico genuino, ci vogliono anche esperti biblisti cristiani e musulmani. Le opinioni dottrinali e le pubblicazioni di simili esperti e il dialogo scientifico tra di essi contribuirebbero molto a delineare e ad approfondire i lineamenti delle due religioni e della loro rispettiva scienza. Qualsiasi cristiano, che abbia partecipato a una lettura comune della *Bibbia* e del *Corano* o, più generalmente, a uno scambio dialogico tra musulmani e cristiani su temi teologici, sa che in un processo del genere, oltre a scoprire punti sostanziali comuni della fede, impara anche a conoscere in maniera sempre più intensa le differenze insite nelle due visioni religiose, "differenze che riguardano realmente tutti i campi delle due religioni e della loro teologia".⁶⁶⁰

In ultima analisi, queste differenze dipendono sempre dall'unicità del punto centrale assoluto della fede cristiana: Gesù quale figlio d'Israele e Figlio di Dio. Per i cristiani la lettura e lo studio del *Corano* e lo scambio al riguardo con musulmani fanno parte del più grande compito cristiano e teologico di percepire i frutti dello

⁶⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p.259.

⁶⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p.260.

⁶⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p.264.

Spirito nei testi fondanti e nella vita reale delle religioni e dei loro seguaci. I cristiani devono seguire sempre di più nella Chiesa la loro chiamata ad essere luce, sale e lievito del mondo. Essi rispondono a questa chiamata partecipando al dipanarsi della storia universale, in cui culture e religioni sono trasformate sotto la guida dello Spirito Santo attraverso un processo fatto di apprendimento, di discernimento critico e di reciproca “purificazione” della memoria e del cuore.

4.14 – Definizione della posizione cristiana nel dialogo con l’Islàm⁶⁶¹

Nel dialogo con i musulmani, è dovere dei cristiani essere sempre pronti a rendere loro onestamente conto della propria fede, soprattutto perché tanto la dottrina teologica cristiana quanto quella musulmana pretendono di essere in possesso della verità. I cristiani dovrebbero anche occuparsi più a fondo dell’Islàm, ascoltare le voci di musulmani credenti del passato e del presente, analizzarle attentamente e domandarsi anche cosa si può imparare dalla dottrina e dalla prassi religiosa di singole persone e gruppi musulmani. Inoltre, i cristiani non possono fare a meno di chiarire di continuo di fronte ai musulmani, nella maniera più onesta possibile, il proprio punto di vista teologico cristiano e di farlo conoscere nella maniera più comprensibile possibile, anche se nel frattempo si è ancora solo in possesso di una conoscenza frammentaria dell’Islàm e della sua grande profondità e molteplicità. Quando si confrontano fra loro dottrine cristiane e musulmane, bisogna tener conto dell’ampio ventaglio di tali dottrine e interpretazioni proposte e date nel passato e nel presente.

Il dialogo richiede che s’impari a conoscere l’Islàm e a familiarizzarsi anche con il testo del *Corano* e delle sue interpretazioni. Non è possibile tener conto in ugual misura di tutte le correnti od opinioni islamiche. In ogni caso dobbiamo ritenere che i musulmani, così come altri uomini e anche i cristiani stessi, hanno il diritto di venire a conoscere dai cristiani credenti quale sia la posizione teologica e dogmatica di una fede e di un pensiero cristiano su cui si è riflettuto, e ciò nonostante tutta l’imperfezione e i pericoli di fraintendimenti, cui simili definizioni di posizioni sono esposti. Terminiamo questa prima parte del paragrafo con una riflessione sul concetto di dialogo del teologo **C.W.Troll**.⁶⁶²

A volte, leggendo articoli a proposito dell’incontro tra cristiani e musulmani, si può avere l’impressione che il termine “dialogo” sia in fondo solo per mascherare o nascondere realtà pericolose. Da un lato, alcuni suppongono che dietro l’idea del dialogo si celi una nuova strategia missionaria, per cui il dialogo cristiano-musulmano andrebbe guardato con sospetto. Dall’altro si critica talvolta il fatto che il termine “dialogo” sarebbe intenzionalmente utilizzato come un termine ambiguo per rendere socialmente accettabili agli occhi della pubblica opinione, interlocutori che

⁶⁶¹ Cfr. *ibid.*, p.266.

⁶⁶² Cfr. *ibid.*, p.5.

andrebbero respinti o compagni addirittura pericolosi, e per procurare loro un'efficacia pubblica. Di conseguenza si tratterebbe di un dialogo tra virgolette.

Il dialogo richiede da ambedue gli interlocutori che siano solidamente radicati nella loro fede, fede che essi devono anche esporre nel colloquio e farlo anche quando non si tratta di temi dogmatici, bensì di questioni pratiche della convivenza. Tale esposizione è testimonianza secondo la concezione cristiana, mentre da parte musulmana essa è spesso concepita come missione nel senso negativo che si approfitta della posizione debole dell'interlocutore per indurlo slealmente alla conversione. Pertanto l'interlocutore cristiano che è in dialogo con un credente musulmano è bene che tenga presente quanto scrive il Prof. **M.Szenmártoni** in un suo articolo.⁶⁶³ Egli riporta i risultati di una ricerca fatta da due studiosi i quali affermano che i motivi di conversione del musulmano al Cristianesimo sono due:

- motivi intellettuali (lo stato delle donne musulmane, la dubbiosa storicità del *Corano*, ecc.);
- motivi esperienziali e sociali (i musulmani sono aggressivi, i musulmani maltrattano le donne, i musulmani maltrattano i non musulmani, ecc.).

Bilancio conclusivo⁶⁶⁴ – Muhammad e il *Corano* meritano la massima attenzione da parte della teologia cristiana la quale, però, non potrà teologicamente dire che Muhammad è profeta, né parlare del *Corano* come “parola di Dio”, perché ciò equivarrebbe a una indiretta negazione delle affermazioni fondamentali della fede cristiana. Le religioni non cristiane, come l'Islàm, possono essere un mezzo per la promozione del regno di Dio e della salvezza. Ma eventualmente possono anche non esserlo. In questa situazione è parte del compito missionario della Chiesa incontrare i musulmani, prestando loro ascolto, imparando da essi, ma anche discernendo in maniera critica.

Parimenti è compito della Chiesa predicare nel momento giusto e dato da Dio (*kairos*) la pienezza della verità, che le è affidata da Cristo e in Cristo. Ciò include il dovere profetico di mettere criticamente in discussione certe forme dell'Islàm vissuto e insegnato. La Chiesa è chiamata a dare testimonianza nei suoi membri mediante una vita e un insegnamento, che manifestano lo Spirito genuino di Cristo. La Chiesa, pur essendo costituita da peccatori, è la “religione divina della verità”⁶⁶⁵, perché fondata su Cristo e guidata dallo Spirito Santo, ed è chiamata a vivere in maniera sempre più efficace il proprio compito di essere luce, sale e lievito, nel processo della storia, sotto la direzione dello Spirito Santo sino al raggiungimento della pienezza del Regno del Dio unitrino.

⁶⁶³ SZENTMÁRTONI M., *Conversione: un concetto con molti significati*, in *Studia Missionalia*, 57 (2008), p.255.

⁶⁶⁴ TROLL CHRISTIAN W., *Distinguere per chiarire ...*, p.281.

⁶⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p.284.

4.15 – Affermazioni del Concilio e postconciliari sul dialogo cristiano-islamico

*Le affermazioni del Concilio*⁶⁶⁶ – Due testi del Concilio Vaticano II trattano della relazione della Chiesa con i credenti musulmani: *Lumen gentium* e *Nostra aetate*.

La *Lumen gentium*, al n.16, afferma: “Ma il disegno di salvezza [di Dio] abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i Musulmani, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale”. L’Islàm è messo al primo posto fra le religioni monoteistiche non cristiane, e inoltre viene chiaramente detto che i musulmani adorano con i cristiani il Dio unico, di cui sono evidenziate in modo particolare la misericordia e la funzione giudicante nel giudizio finale.

Il secondo testo, il n.3 di *Nostra aetate*, la Dichiarazione su “Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane”, è più lungo e anche più ricco di contenuto. Nel testo si notano principalmente due caratteristiche: sono evidenziati i punti in comune e i punti affini esistenti tra Cristianesimo e Islàm ed è messa in risalto la differenza essenziale, cioè la professione di fede cristiana nella divinità di Gesù. Inoltre, si parla della possibilità di una collaborazione fra le due religioni per far fronte alle urgenti necessità del presente. La proposizione iniziale del testo (“La Chiesa guarda anche con stima i Musulmani che adorano l’unico Dio, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente...”), in apparenza solo una formula banale, rappresenta effettivamente un’affermazione straordinaria e va considerata come un inizio assolutamente nuovo, dal momento che si tratta di una dichiarazione ufficiale sull’Islàm, formulata da un Concilio della Chiesa cattolica.

La fede nel Dio uno e unico e la sua adorazione sono il centro e il cuore dell’Islàm. Tale affermazione concorda anche con il primo articolo della professione cristiana di fede: *Credo in un solo Dio*, anche se per i cristiani l’unità divina si apre alla Trinità delle Persone. Cristiani e musulmani adorano insieme l’unico Dio. La fede musulmana è essenzialmente *islàm*, cioè attiva sottomissione alla volontà di Dio, dal momento che i musulmani “cercano di sottomettersi con tutto il cuore ai decreti di Dio anche nascosti”⁶⁶⁷.

Queste parole, contenute nel testo di *Nostra aetate*, alludono al carattere di mistero che la fede musulmana contiene: tale fede è in linea con il *Corano*, che esige dal credente l’accettazione della volontà divina, anche se le richieste di tale volontà possono apparire paradossali agli occhi della fede. Dal punto di vista musulmano, **Abramo** svolge il ruolo di tipo e modello di una simile fede. Gesù e Maria occupano un posto particolare nel *Corano*. La sura XIX porta il titolo “Maryam” (Maria) e nel *Corano* Gesù non è detto solo un “profeta” e un “inviato di Dio”, bensì anche “una

⁶⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p.285.

⁶⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p.288.

parola di Dio” (*Cor.*III, 45; IV,171), un “confermato con lo Spirito di santità” (*Cor.*II, 87.253; V, 110).

I musulmani rifiutano di vedere in Gesù più di un profeta: tale rifiuto scaturisce dal desiderio di rispettare la trascendenza di Dio. Nel *Corano*, Maria è considerata anche come la madre vergine di Gesù (*Cor.*XIX, 19-21), una dottrina questa, di cui nell’Islàm non si è mai dubitato. L’escatologia islamica è brevemente ricordata nel testo di *Nostra aetate*. La risurrezione del corpo e il susseguente giudizio sono punti essenziali sia della fede cristiana che della fede islamica. Sia secondo il *Corano* e sia secondo il Nuovo Testamento, ogni persona sarà ricompensata in base alle sue azioni e che, tanto per i cristiani quanto per i musulmani, il mondo che viene da Dio a Dio ritornerà per trovare presso di lui il suo compimento.

Nel testo conciliare *Nostra aetate*, a proposito del culto divino musulmano, vengono menzionati i suoi tre elementi principali: preghiera rituale (*salat*), tributo per i poveri (*zakat*) e digiuno (*sawm*). Per quanto riguarda la professione di fede (*shahada*), essa è menzionata all’inizio del testo ma solo nella sua prima parte riguardante la fede nell’unicità di Dio. Il pellegrinaggio avrebbe potuto essere menzionato, ma esso non è molto praticato da tutti i musulmani e poi il Concilio non ha naturalmente mai pensato di voler dare una descrizione completa dell’Islàm.

Le affermazioni postconciliari ⁶⁶⁸ – Gli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II videro numerose iniziative che cominciarono a cambiare la visuale cattolica dell’Islàm e delle relazioni cristiano-islamiche. Nel **1964** viene fondato il vaticano “Segretariato per i non cristiani” che nel **1988** viene ribattezzato con il nome di “Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso”, avviando e appoggiando molti incontri fra cristiani e musulmani favorendo così le relazioni cristiano-musulmane. I papi, nei loro viaggi pastorali in tutto il mondo, contribuirono a favorire contatti con i musulmani e a prestare loro aiuto, ovunque possibile, sul piano caritativo ed educativo. Così si arrivò a un flusso continuo di affermazioni del Magistero a proposito del dialogo interreligioso in generale e a proposito delle relazioni cristiano-islamiche in particolare.

Un tema dominante è la convinzione che l’adorazione e il servizio dell’unico Dio creatore personale (*Cor.*XXIX, 46 e *Lumen gentium* 16: “adorano con noi un Dio unico”), stabilisce fra cristiani e musulmani un legame di “fraternità”, che nasce da una “visuale confrontabile della persona umana”.⁶⁶⁹ Ciò fornisce a sua volta la base per una collaborazione nel campo dell’etica e del servizio per il bene degli uomini e a gloria di Dio. **Paolo VI** proclamò la sua ammirazione per il musulmano credente e praticante. Nello stesso tempo mise in risalto la dottrina della dignità di ogni essere umano come creatura di Dio, una dignità che impone di praticare la fraternità e l’uguaglianza e di rispettare la libertà e i diritti di individui e comunità, in particolare di rispettare la libertà effettiva di professare e praticare la propria religione e di diffonderla pacificamente.

⁶⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p.291.

⁶⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p.293.

Giovanni Paolo II riservò alle relazioni fra cristiani e musulmani più attenzione di qualsiasi altro suo predecessore. Il suo atteggiamento di fondo fu il rispetto per le esperienze religiose valide dei musulmani e auspicò che i cattolici, che incontrano i musulmani, non pensino solo a parlare e a dare, ma siano anche disposti e pronti a imparare da essi, per essere spiritualmente stimolati e arricchiti. Nell'enciclica *Redemptor hominis* del 1979, egli insegna molto chiaramente che “con la sua incarnazione... il Figlio stesso di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo” e che lo Spirito Santo opera nella vita dei non cristiani, e precisamente non malgrado la loro appartenenza a un'altra religione, “bensì piuttosto come il fondamento di qualsiasi fede religiosa genuina”.⁶⁷⁰

Giovanni Paolo II considera la fede musulmana, intesa come sottomissione incondizionata alla volontà di Dio secondo il modello di **Abramo**, un fondamentale “punto d'incontro” fra cristiani e musulmani. Dal pensiero di **Giovanni Paolo II** traspare la sua intenzione di sottolineare quanto è comune a cristiani e musulmani, senza però voler dimenticare o nascondere le differenze fra loro esistenti. Tali differenze sono prese sul serio, senza però mettere in discussione la convinzione che un dialogo franco e fraterno fra musulmani e cristiani può avviarsi per la comune fede nel Dio Creatore e nella dignità da Dio concessa a tutti gli uomini.

Linee guida del Vaticano per il dialogo cristiano-islamico – Nello spiegare i principi e le condizioni di un vero dialogo con i musulmani, le linee guida del “Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso” si preoccupano di far conoscere ai cattolici le immagini deformate passate e presenti dell'Islàm e li incoraggiano a prepararsi a un incontro reale con le varie categorie sociali, i vari gruppi etnici e i diversi movimenti religiosi. Nello spirito del dialogo queste linee guida esortano a prendere anzitutto “conoscenza dei termini usati e delle affermazioni fatte dagli stessi musulmani”, anziché attribuire “le proprie opinioni ai musulmani odierni”.⁶⁷¹ I predominanti atteggiamenti di fondo dei cattolici in molte parti del mondo continuano ad essere contraddistinti da mancanza di conoscenza e da pregiudizi e soprattutto da spiacevoli esperienze reali in situazioni in cui i cristiani vivono come minoranze in società a maggioranza musulmana.

Se si vuole favorire il dialogo formale in una misura più grande e contribuire al suo sviluppo, diventa indispensabile un continuo e reciproco ascolto, che presti attenzione al modo in cui i dialoganti percepiscono l'altra parte e la sua disponibilità a impegnarsi in un dialogo reale. Solo da non molto tempo a questa parte alcuni studiosi cristiani hanno cominciato a interessarsi miratamente e insistentemente, a titolo individuale o in seno a una cornice istituzionale, di questo tipo di studi e di ricerche, in particolare di quelli riguardanti il tema delle prospettive in cui i musulmani vedono il Cristianesimo e il tema delle relazioni cristiano-islamiche. Ci sono chiari segni del fatto che alcuni studiosi musulmani – siano essi cittadini di paesi a maggioranza musulmana o di paesi in cui i musulmani si trovano in

⁶⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p.295.

⁶⁷¹ Cfr. *ibid.*, p.299.

minoranza – anche se finora essi sono ancora troppo pochi, cominciano a studiare seriamente e sistematicamente la fede cristiana. “Nella cornice di questa impresa essi studiano non solo le dottrine, bensì anche la pratica religiosa dei cristiani e prestano attenzione alla molteplicità delle correnti religiose e della pratica cristiana, ivi incluse le diverse dottrine e concezioni a proposito del dialogo interreligioso”⁶⁷².

Si desidera terminare con questa citazione dell’islamologo **Louis Massignon**, con riferimento al dialogo cristiano-islamico: “*Per comprendere l’altro, non bisogna annetterlo a sé; bisogna farsi suo ospite*”⁶⁷³.

CONCLUSIONE – Come conclusione di questo Capitolo è stata scelta la seguente riflessione di **A.T.Khoury**.⁶⁷⁴

Da quanto esposto, si è visto quali sono le relazioni fra le visioni di fede del Cristianesimo e dell’Islàm, che sono molto vicine ma, nello stesso tempo, molto lontane l’una dall’altra. Nonostante i numerosi valori in comune (come ad esempio, il monoteismo, la Tradizione biblica, Gesù Cristo profeta e il *Vangelo* come rivelazione divina, principi morali, ricerca mistica di Dio, ecc.) rimane il fatto che le dottrine delle due religioni si contraddicono in punti centrali. L’Islàm rigetta la cristologia cristiana e da parte sua il Cristianesimo non riconosce la missione profetica di Muhammad.

Per i cristiani, Dio ha creato l’uomo a sua immagine, dandogli la possibilità di riconoscere nella creazione le tracce del Suo agire. Egli è prima di tutto il Padre, che ha deciso di rivelarsi all’uomo e di svelare il segreto della sua vita interiore attraverso il Verbo fatto uomo, Gesù Cristo, il Figlio di Dio. Il Padre ha anche deciso di salvare gli uomini, di elevarli, per mezzo della grazia, alla dignità di figli di Dio e di farli partecipi della Sua vita divina: la rivelazione dunque mira alla divinizzazione dell’uomo.

Per l’Islàm invece, Dio è l’assolutamente trascendente e nessuna via potrà condurre a comprenderne il mistero. La rivelazione coranica annuncia i comandamenti che Dio ha dato con la sua volontà libera e sovrana, e gli uomini, con un atteggiamento di totale sottomissione, saranno annoverati fra i suoi servi fedeli. L’Islàm ritiene l’Incarnazione inaccettabile e gli argomenti che trattano della salvezza e filiazione divina danno solamente luogo a contraddizioni e chiacchiere vuote. Dio non ha alcuna somiglianza con la creatura e nessuna creatura si può elevare ad una qualsiasi forma di divinità.

Questa differenza fondamentale di prospettiva teologica rimarrà finchè queste due visioni di fede esisteranno, ponendo limiti insormontabili a coloro che si sforzano di arrivare a dei compromessi in campo dogmatico. Tuttavia un dialogo paziente può aiutare almeno a rimuovere alcune incomprensioni, per una conoscenza reciproca più chiara e profonda delle posizioni religiose. Un ulteriore scopo del dialogo religioso

⁶⁷² Cfr. *ibid.*, p.313.

⁶⁷³ JEAN-MOHAMMED ABD-EL-JALIL, *Testimone del Corano e del Vangelo*, Jaca Book, Milano 2006, p.32.

⁶⁷⁴ KHOURY A.T., *I fondamenti dell’Islam ...*,p.237.

fra Cristianesimo e Islàm consiste nel purificare ognuno i propri valori e nell'approfondire e arricchire la vita religiosa. Si tratta di cercare insieme, di esaminare la presenza di Dio nella vita e di rileggere criticamente i testimoni della storia, riflettendo insieme sull'efficacia della vita di fede, individuale e comunitaria, nel contesto del mondo contemporaneo.

Un tale dialogo potrebbe aiutare a scoprire la vera universalità dell'agire divino e ad accettare anche l'esistenza di un'azione complementare dello Spirito di Dio, che è presente nella vita, passata e presente, di tutti gli uomini. Insieme con il dialogo religioso deve essere perseguita una collaborazione a tutti i livelli, per risolvere i problemi dell'umanità. Questa collaborazione non deve essere concepita come una santa alleanza delle religioni contro gli infedeli, siano questi atei, materialisti, ma piuttosto come uno sforzo per la soluzione dei problemi comuni e per la costruzione di un mondo più umano, grazie a una giusta apertura verso altre ideologie, dovunque si trovi una base comune. In questo sforzo per la causa di Dio e dell'uomo, si concretizza la fede, si afferma la speranza e si realizza la solidarietà.

CONCLUSIONE FINALE

Riflessioni di un viaggio fantastico - Sono arrivato alla fine di un viaggio intorno al mondo cristiano-islamico, un viaggio di studio veramente stupendo ed esaltante. E' come aver attraversato la Città-di-Dio e aver conosciuto, nel suo interno, due villaggi: il villaggio cristiano e il villaggio islamico. Di seguito racconterò questo viaggio, un po' metaforico, con le mie emozioni, delusioni, le mie riflessioni e con una speranza finale.

Il villaggio cristiano non mi era affatto sconosciuto, perché io sono nato e cresciuto in questo villaggio e l'ho sempre amato, ma non conoscevo ancora alcuni suoi angoli nascosti: ora credo di conoscerlo abbastanza bene e di amarlo ancora di più perché mi sono reso conto della sua preziosità e unicità.

Questo villaggio è stato fondato da Gesù Cristo, Figlio del Creatore della Città-di-Dio. Per fondare questo villaggio, Gesù ha dovuto pagare un prezzo altissimo: l'offerta della sua vita, il suo martirio. Ma con il suo martirio, Gesù, non solo ha fondato questo villaggio ma lo ha salvato dal peccato, una malattia mortale, causa di perdizione eterna. Gesù Cristo, questo nostro amato Fondatore, nella sua vita terrena ha predicato l'amore tra gli uomini, perché solo con l'amore è possibile ricevere il dono di una vita eterna, cioè la salvezza del proprio corpo e della propria anima per l'eternità. Alcuni abitanti di questo villaggio vivono a imitazione del nostro Fondatore, percorrendo la strada dell'amore verso il prossimo, verso i poveri, i bisognosi e accompagnando questo amore con le preghiere rivolte non solo a Gesù Cristo ma anche, e soprattutto, a Dio Padre.

Questi abitanti che, a imitazione di Cristo, vivono il loro quotidiano in una continua offerta di sé al Signore Dio Nostro, sono quei sacerdoti, religiosi, laici che offrono il loro servizio per il trionfo della nostra amata Chiesa, centro propulsore di questo villaggio. Altri abitanti, però, e sono molti, vivono lontani dalla predicazione di Gesù, vivono lontani da Dio, pur essendo nati nella Città-di-Dio. E' questo un problema che si dovrà risolvere per trasformare tutto il villaggio cristiano in un vero Paradiso terrestre.

In questo viaggio, ho avuto anche il piacere di conoscere il villaggio islamico, che mi era totalmente sconosciuto. Nel visitarlo ho avuto momenti di ammirazione ma anche di delusione che, più avanti, spiegherò.

Questo villaggio, appartenendo alla medesima Città-di-Dio a cui appartiene il villaggio cristiano, di conseguenza ha in comune con questo il medesimo loro Creatore: Dio Onnipotente, Creatore del cielo e della terra. Il fondatore del villaggio islamico è un profeta, il profeta Muhammad. I due villaggi non sono stati fondati contemporaneamente: il villaggio islamico è stato fondato sei secoli dopo la fondazione del villaggio cristiano. I due fondatori sono decisamente diversi: Gesù Cristo, oltre la natura umana, ha una natura divina che Muhammad non ha e questo comporta, appunto, delle diversità tra i due profeti. Gesù ama l'intero mondo

cristiano-islamico, cioè l'intera Città-di-Dio; Muhammad ama solo il suo villaggio, quello islamico, anzi invita gli abitanti del suo villaggio a combattere contro gli "infedeli", quelli che lui considera i nemici dell'Islàm cioè lo stesso villaggio cristiano, mentre Gesù invita ad amare i propri nemici.

Questo invito di Muhammad a combattere contro i nemici dell'Islàm mi ha molto deluso: è la prima delusione. Io amo Cristo perché è indifeso di fronte agli uomini, non ha armi per difendersi ma solo la Parola, la Parola che predica amore. Muhammad è un guerriero, è un uomo in armi e ciò me lo rende poco amabile. La Parola di Gesù, che spesso ho sentito e sento ogni giorno perché io vivo nel villaggio cristiano, è intrisa d'amore: il suo *Vangelo* è un inno all'amore e questo rende Gesù, ai miei occhi desiderosi d'amore, amabilissimo, da adorare.

Nel villaggio islamico, che ho potuto visitare, mi hanno molto affascinato i suoi abitanti: la maggior parte di essi osserva con intensa partecipazione i "cinque pilastri" della loro religione:

- la professione di fede;
- la preghiera;
- il digiuno;
- l'elemosina;
- il pellegrinaggio.

Vederli immersi nella preghiera, totalmente assenti dalle cose terrene, è veramente da ammirarli: alcuni abitanti, e sono molti, del villaggio cristiano dovrebbero imitarli, imitare cioè l'intensità della loro fede in Dio. Però altri abitanti del villaggio islamico, pochi per nostra fortuna, mettono in pratica in modo criminale l'invito di Muhammad a combattere contro gli "infedeli", compiendo azioni terroristiche: proprio in questi giorni (siamo nel **luglio 2012**), alcuni abitanti del villaggio islamico sono entrati nel villaggio cristiano uccidendo alcuni suoi abitanti (fuori di metafora: sto parlando dell'uccisione di cristiani in Nigeria da parte di fondamentalisti islamici).

Qual è la mia speranza e cosa io potrò fare per realizzare la mia speranza? Io spero davvero che quegli abitanti del villaggio cristiano, che contribuiscono con la loro azione d'amore verso il prossimo – qualunque sia questo "prossimo" – a far trionfare la legge dell'amore, si uniscano a quegli abitanti del villaggio islamico che adorano, con l'intensa preghiera e con le opere di carità, il nostro stesso Dio Creatore del cielo e della terra, per far trionfare l'amore universale, salvezza dell'umanità intera. Io, come nativo e abitante del villaggio cristiano, devo fare qualcosa perché i due villaggi s'incontrino, si uniscano per non essere separati in eterno. Terminati gli studi di teologia, cercherò di entrare nel villaggio islamico e prendere contatti con alcuni suoi abitanti (fuori di metafora: cercherò contatti in ambienti islamici, prima di tutto la Moschea). Vedrò se sarà possibile assistere ai loro momenti di preghiera e avere incontri di carattere generale, allo scopo di conoscere meglio l'Islàm e acquistare la fiducia del villaggio islamico: in tal caso non correrò alcun rischio di perdere la mia fede nel Dio di Gesù Cristo, essendo questa fede abbastanza robusta.

Raggiunta la fiducia del villaggio islamico, proverò a prendere l'iniziativa di invitare alcuni abitanti del villaggio islamico ad assistere alle nostre catechesi che faremo nel nostro villaggio: servirà l'appoggio a questa mia iniziativa dello stesso mio villaggio. Tutto questo dovrà servire affinché finalmente i due villaggi inizino a conoscersi più profondamente e, possibilmente, ad amarsi. Solo raggiunto questo livello di dialogo, i due villaggi potranno unirsi per far trionfare nel mondo la legge dell'amore: la vera strada della salvezza eterna per l'intera Città-di-Dio cioè, fuori di metafora, per l'intera umanità.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTI DELLA CHIESA

- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana,
Città del Vaticano 1999.
- Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, Figlie di San Paolo, Milano 2001.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- Ravasi G. – Maggioni B., *La Bibbia-Via Verità e Vita*, Edizioni San Paolo,
Cinisello Balsamo (Milano) 2009.

DOCUMENTI DEL CONCILIO VATICANO II

- TUTTI I DOCUMENTI DEL CONCILIO, Editrice Massimo, Milano 2002.

LIBRI E STUDI

- AA.VV., *La salvezza: prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini,
Mestre-Venezia 2008.
- Amato A., *Gesù, identità del Cristianesimo: conoscenza ed esperienza*,
Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.
- Amato A., *Gesù è il Signore. Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1988.
- Arnaldez R., “Il fedele musulmano”, in: AA.VV., *Il credente nelle religioni: ebraica, musulmana e cristiana*, vol.V, Jaca Book-Massimo,
Milano 1993, p.285-352.
- Amir-Moezzi M.A., *L'Islam antico e medievale*, in *La religione*, vol.II, UTET,
Torino 2004.
- Bouquet A.C., *Breve storia delle religioni*, Mondadori, Milano 1975.
- Borrmans M., “Islamismo”, De Fiores S.- Goffi T., *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1985, p.772-780.
- Borrmans M., *Islam e Cristianesimo: le vie del dialogo*, Edizioni Paoline,
Cinisello Balsamo 1993.
- Canobbio G., *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2009.
- Carletto S., *Salvezza ed ecumene*, EDB, Bologna 2003.
- Carpanetto D., *Le religioni del mondo*, Istituto Geografico De Agostini,
Novara 2002.

- Centro Federico Peirone, *Islàm-Storia, dottrina, rapporti con il Cristianesimo*, Editrice ELLEDICI, Leumann (Torino) 2004.
- Ciola N., *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996.
- Coda P., *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997.
- Congar Y., *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos-Verlag, Dusseldorf 1952.
- Corbin H. *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1991.
- Dal Ferro G., *La luce dell'Oriente. Religioni orientali a confronto con il Cristianesimo*, Messaggero, Padova 2005.
- Di Tora M., *Il Cristianesimo a confronto con le grandi religioni*, EDI, Napoli 2008.
- Donner Fred M., *Maometto e le origini dell'islam*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2011.
- Durrwell F. X., *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993.
- Fisichella R., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 1989.
- Gentile P., *Storia del Cristianesimo*, Rizzoli Editore, Milano 1969.
- Gronchi M. (a cura), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- Grün A., *Redenzione*, Queriniana, Brescia 2005.
- Guenon R., *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano 1993.
- Halm H., *L'Islam. Storia e presente*, Laterza, Roma 2003.
- Haddad M., *Una riforma religiosa nell'Islam è ancora possibile?*, Jaca Book, Milano 2011.
- Jaki Stanley L., *Gesù, Islam, scienza*, Fede&Cultura, Verona 2009.
- Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, *Testimone del Corano e del Vangelo*, Jaca Book, Milano 2006.
- Kasper W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1985.
- Kasper W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.
- Khoury A.T., *I fondamenti dell'Islam - Un'introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999.
- Küng H., *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddismo*, Mondadori, Milano 1986.
- Küng H., *Cristianesimo*, BUR Saggi, Milano 1999.
- Ladaria L.F., *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009.
- Ladaria L.F., *Antropologia Teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- Latourelle R., *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 1971.
- Lavatori R., *Dio e l'uomo: un incontro di salvezza*, EDB, Bologna 2001.
- Lings M., *Il Profeta Muhammad*, Edizioni IL LEONE VERDE, Torino 2004.
- Mervin S., *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

- Messori V., *Il dramma in tre atti che ha sconvolto il mondo*, in
 “Corriere della Sera”, 13.04.2001.
- O’Collins G. - Farrugia E.G., *Dizionario Sintetico di Teologia*,
 Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- Pasquale G., *La Storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*,
 Edizioni Paoline, Milano 2002.
- Piccardo H.R., *Il Corano*, Newton&Compton Editori, Roma 1999.
- Pruvost L., *Identité islamique et loi divine. Notessur le concepì de shari’a*, in
 “Se comprendre”, n.98/1998, Vanves.
- Ratzinger J., *Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del
 mondo*, Cantagalli, Siena 2003.
- Ratzinger J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003.
- Renard J., “Spiritualità islamica”, L.Borriello, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*,
 Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, p.867-871.
- Rizzardi G., *Il linguaggio religioso dell’Islam*, Edizioni Glossa, Milano 2004.
- Rizzi A., *Gesù e la salvezza*, Città Nuova, Roma 2001.
- Sanna I., *Chiamati per nome*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- Schoeler G., *Writing and Publishing. On the Use and Function of Writing in
 the First Centuries of Islam*, in “Arabica”, XLIV, 1997.
- Sequeri P., “Assolutezza e relatività del cristianesimo. Universalità della fede
 che salva e particolarità storica della testimonianza”, in
Cristianesimo e religione, Glossa, Milano 1992.
- Serretti M., *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le
 religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- Sesboüé B., *Gesù Cristo l’unico Mediatore*, vol.I, Edizioni Paoline,
 Cinisello Balsamo 1991.
- Sesboüé B., *Gesù Cristo l’unico Mediatore*, vol.II, Edizioni San Paolo,
 Cinisello Balsamo 1994.
- Spiteris Y., *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2000.
- Studer B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986.
- Szentmártoni M., *Conversione: un concetto con molti significati*, in
Studia Missionalia, 57 (2008), p.245-265.
- Terrin A.N., *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana,
 Brescia 1998.
- Trimingham J.S., *The sufi orders in Islam*, Oxford University Press,
 Oxford 1972.
- Troll Christian W., *Distinguere per chiarire: come orientarsi nel dialogo
 cristiano-islamico*, Queriniana, Brescia 2009.
- Turner H.E.W., *Jésus le Sauveur. Essai sur le doctrine patristique de la
 Rédemption*, Cerf, Paris 1965.
- Visonà G. (a cura), *La salvezza*, Cittadella Editrice, Assisi 2008.

INDICE

INTRODUZIONE	1
Capitolo 1 – La salvezza cristiana	3
1.1 Il bisogno della salvezza	3
1.2 La croce gloriosa del Salvatore	4
1.3 Il simbolo della croce	6
1.4 Il Cristo mediatore	7
1.5 Il Cristo illuminatore: la salvezza mediante la rivelazione	11
1.6 Il Cristo redentore	14
1.7 Il Cristo liberatore	19
1.8 Il Cristo divinizzatore	21
1.9 Cristo, giustizia di Dio	26
1.10 Il sacrificio, la sofferenza e l’espiazione di Cristo	29
1.11 La solidarietà di Cristo	32
1.12 La riconciliazione e il perdono	36
1.13 Teologia della salvezza e narratività	38
1.14 I racconti della Passione	43
1.15 I racconti del Risorto	45
1.16 I racconti dell’infanzia di Gesù	47
1.17 Dai racconti alle categorie	50
1.18 Il racconto della salvezza di fronte alla sfida dell’universale	53
Capitolo 2 – Universalità e problematiche della salvezza cristiana	59
2.1 Alcune questioni circa la salvezza cristiana nella teologia cattolica contemporanea	62
2.2 Cristologia e antropologia. Alcune riflessioni	66
2.3 Salvezza di Cristo e salvezza dell’uomo	67
2.4 L’incarnazione di Dio e la teologia cristiana delle religioni	74
2.5 Il Cristianesimo e l’universalità della salvezza	79
2.6 Fede e salvezza nella riflessione teologica. Proposta teologica	82
2.7 La salvezza nella storia.	84
Capitolo 3 - La salvezza secondo l’Islàm	87
3.1 Il Vicino Oriente alla vigilia dell’Islàm	87
3.2 Abramo, istitutore e custode della “unicità e unità di Dio”	96
3.3 Vita e predicazione di Muhammad	97
3.4 Il Corano	108
3.5 Dio nella fede islamica	114
3.6 I doveri del culto	120
3.7 L’elaborazione della teologia	128

3.8	L'etica nell'Islàm	135
3.9	<i>Shari'a</i> e diritto islamico	142
3.10	Le divisioni interne al mondo islamico	153
	Sunniti	153
	Sciiti	154
	Kharijiti	157
	Movimenti di origine islamica	158
3.11	Gli scismi nell'Islàm	158
3.12	Sufismo e spiritualità islamica	165
3.13	La base dottrinale dell'Islàm contemporaneo	174
3.14	Il “peccato” nella concezione islamica	177
3.15	La risurrezione, il giudizio finale e la vita nell'aldilà	178
3.16	La “salvezza” nella concezione islamica	181
Capitolo 4	– Cristianesimo e Islàm: affinità e divergenze	185
4.1	Le due specificità del Cristianesimo: relativa e assoluta	185
4.2	Originalità del Cristianesimo rispetto all'Islàm	187
4.3	L'Islàm e la morte di Gesù	188
4.4	Gesù e Muhammad	189
4.5	Differenze tra fede cristiana e fede islamica	192
4.6	Differenze tra fede cristiana e fede islamica: un altro punto di vista	193
4.7	La salvezza cristiana e la salvezza nell'Islàm	194
4.8	La questione soteriologica nel confronto cristiano-islamico	196
4.9	Dio nell'Islàm e il mistero trinitario cristiano	199
4.10	L'etica cristiana	204
4.11	Affinità e differenze nel confronto cristiano-islamico: quadro riassuntivo	208
4.12	Cristianesimo e Islàm: prospettive di dialogo	210
4.13	Confronto teologico tra <i>Bibbia</i> e <i>Corano</i>	217
4.14	Definizione della posizione cristiana nel dialogo con l'Islàm	221
4.15	Affermazioni del Concilio e postconciliari sul dialogo cristiano- islamico	223
	CONCLUSIONE FINALE	229
	BIBLIOGRAFIA	233