

Un profeta e santo-iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana

di Carlo Saccone

Nel Corano, com'è ampiamente noto, si nominano numerosi personaggi biblici, praticamente tutti i più importanti, da Adamo a Noè, da Abramo a Mosè, da Giuseppe a Davide, sino a Giovanni Battista e Gesù, considerato il “profeta” dei cristiani. Vi sono menzionati inoltre tre profeti arabi pre-islamici, Hud, Salih e Shu‘ayb (cfr. vari passi e specialmente sura XXVI e sura XI), tipici profeti-ammonitori protagonisti di episodi in cui il popolo che non vuole ascoltarli viene severamente punito da Dio. In dottrina si distingue tra *nabi* (profeti) e *rasul* (profeti-inviati). Solo quest’ultimi sono profeti latori di una scrittura, o di una legge, e ammontano tradizionalmente a sei: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Maometto. Ma si tratta di una codificazione posteriore. In effetti, nel Corano, i due termini vengono usati spesso come sinonimi o quasi, anzi, parrebbe che sia il *nabi* a essere colui che porta una scrittura, una legge scritta

*Li prescegliemmo e li guidammo (i nabi) su una giusta via. Questa è la Guida con la quale Egli (Dio) dirige chi vuole tra i suoi servi... Quelli sono coloro cui abbiamo dato il Libro, il Giudizio e la Profezia... Questi sono coloro che Dio ha ben diretto; segui l'esempio della loro Guida (VI, 87-90)*¹

Il *nabi*, nel senso coranico, è dunque latore di tre elementi caratteristici: Libro sacro (*kitab*), Giudizio (*hukm*), e Profezia (*nabuwwa*); *hukm* indica, secondo Ibn ‘Arabi, il potere o autorità in senso politico, ovvero di vicario o *khalifa* di Dio in terra: Mosè si rivolge al faraone egiziano dicendogli: “Il mio Signore mi ha dato *hukm* (potere-giudizio) e mi ha costituito suo inviato” (XXVI, 21)². Ma il *nabi* deve avere due requisiti essenziali all’espletamento della sua funzione: è “prescelto” tra i servi di Dio e “ben guidato” (*mahdi*) da Dio. La Guida (*huda*) costante di Dio – come ben si vede dal passo citato- è presupposto della Guida che egli eserciterà sulla sua comunità. Il *rasul* –stando sempre al dettato coranico- è un “messaggero” che Dio invia a un popolo determinato, così Muhammad è, sin dalla testimonianza di fede, *rasul Allah*, l’inviato di Dio; ma si precisa che è solo l’ultimo della serie giacché: “Muhammad non è che un inviato di Dio come quelli che lo hanno preceduto in antico (III, 144); e ancora : “E un inviato [Noi, Allah.] suscitammo in ogni nazione” (XVI, 36)

È stato osservato che Maometto è qualificato come *rasul* nel periodo meccano, mentre il titolo di *nabi* è più frequente nel periodo medinese.³

Una lista, strettamente coranica, dei *rasul* darebbe i seguenti nomi: Noè, Ismaele, Mosè, Lot e Gesù tra i “biblici” e, tra gli arabi, Hud, Salih, Shu‘ayb e Maometto: nove in tutto; ma è da osservare che la lista è incompleta perché lo stesso Corano afferma: “Già prima di te [o Maometto] inviammo messaggeri (*rasul*): di alcuni narrammo a te la storia, di altri nulla narrammo”. (XL, 78) La lista dei *nabi* è molto più ampia, comprendendo oltre ai nove suddetti anche i nomi di Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Aronne, Salomone, Idris, Giobbe, Giona, Elia, Eliseo, Zaccaria, Giovanni

¹ Questa e le seguenti citazioni coraniche sono tratte da Il Corano, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Milano 1980

² Ibn ‘Arabi, La sapienza dei profeti (Fusus a-Hikam, a cura di T. Burckhardt, tr. it., Ed. Mediterranee, Roma 1987, p. 128

³ R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999, pp. 86-96

Battista; ne sarebbero esclusi invece i tre arabi su menzionati. Maometto cumula i due titoli, ma questo accade anche per Noè, Mosè, Lot, Ismaele e Gesù. Adamo invece compare solo col titolo di *khalifa* (vicario) di Dio, anche se la tradizione lo ricomprenderà tra i sei grandi profeti su nominati. Il Corano usa altri termini per meglio qualificare la funzione di questi personaggi, come ad esempio *bashir* (annunciatore) e *nadhira* (ammonitore), che tuttavia non servono a distinguere meglio i *nabi* dai *rasul*, essendone qualificate entrambe le categorie (cfr. Corano, VI, 48 relativamente ai *rasul* e II, 213 per i *nabi*).

L'esegesi discuterà se il *nabi* sia superiore al *rasul* o viceversa. Si può osservare che il fatto che tutti i *rasul* nominati nel Corano siano anche *nabi*, ma non viceversa, sembrerebbe autorizzare l'opinione –in effetti prevalente– della superiorità del *rasul* sul *nabi*.

La tradizione musulmana affermerà che accanto a questa nutrita serie di profeti e inviati di Dio, espressamente nominati nel Corano, ve ne sarebbero numerosissimi altri meno noti, o addirittura ignoti, si giunge a parlare di 24000 e persino di 100.000 divini messaggeri mandati da un Dio che, in ogni epoca, sembra ansioso di non lasciare le sue creature prive di una guida soprannaturale, giacché:

Già prima di te [o Maometto] inviammo messaggeri e demmo loro progenie... c'è un libro divino a ogni fine di un'era" (XIII, 38-39)

1. Profeti atipici: i re-profeti

Ma il quadro, assai affollato, dei messaggeri inviati dal Dio coranico, non si esaurisce qui. Accanto a profeti legislatori e profeti ammonitori, troviamo alcune figure che hanno indubbiamente un profilo profetico, ma sono "assegnate" a una missione del tutto diversa da quella dei colleghi più o meno noti sopra nominati. È il caso di Salomone, re-profeta, definito dal Corano (XXVII, 15-17) il "signore di un'armata di uomini, jinn e uccelli" e conoscitore di un misterioso "linguaggio degli uccelli" (*mantiq al-tayr*). La tradizione successiva lo dipingerà come il profeta che parla agli animali e ne comprende le diverse lingue; che comanda ai venti che trasportano miracolosamente il suo trono da un capo all'altro della terra; che possiede uno strano sigillo dai magici poteri e così via. Egli è il profeta e signore di un mondo invisibile, popolato da spiritelli (*jinn*) a lui obbedienti, e da uccelli straordinari come l'upupa che egli invia nel lontano regno di Saba per portare il messaggio monoteista alla sua empia regina.⁴

Questa dimensione magico-miracolosa ritorna nella figura di un altro re-profeta, Dhu 'l-Qarnayn, ossia etimologicamente il "bicorne" ovvero "quello dalle due corna", dagli esegeti coranici identificato perlopiù con Alessandro il Macedone. Nel Corano questo re-profeta è inviato da Dio ai quattro angoli della terra a convertire i popoli ancora ignari del monoteismo. Egli incontra tra gli altri un popolo pio minacciato dagli empi Gog e Magog, per proteggere il quale fa erigere una straordinaria barriera o muraglia, per la cui costruzione Alessandro-Dhu 'l-Qarnayn farà appello sia a forze umane che a forze magiche⁵. Salomone e Alessandro-Dhu 'l-Qarnayn non si lasciano facilmente incasellare nella tipologia su accennata: non appaiono in altre parole qualificabili come tipici profeti-ammonitori (*nabi*) o profeti-legislatori (*rasul*). Sono evidentemente re-profeti e re universali, quasi direi nel senso dei Chakravartin della tradizione religiosa indù⁶, sovrani del mondo incaricati da Dio di svolgervi una missione unificatrice e pacificatrice; ma vi si scorge pure, potente,

⁴ v. voce *Salaman* in *Encyclopédie de l'Islam*, Leida 1956- 2a ed. ancora in corso di pubblicazione (d'ora in avanti EI, 2a ed.)

⁵ P. Dall'Oglio, *Speranza nell'Islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Marietti, Genova 1991

⁶A. Grossato, *Sovranità universale e regalità particolari nell'Induismo, tra mito e storia*, in C.Donà-F.Zambon (a cura), *La regalità*, Carocci, Roma 2002, pp. 15-32

l'eco della concezione tradizionale iranica della regalità⁷. In Salomone, poi, l'aspetto di re-mago è quanto mai esaltato e sottolineato da tutta la tradizione islamica.

2. Profeti atipici: i profeti-santi immortali

Ma nel Corano troviamo ancora altre figure sacre di messaggeri divini, che ci avvicinano al tema che qui s'intende approfondire. Figure dallo statuto incerto, che tuttavia più tardi la tradizione si incaricherà di omologare sotto la comune cifra dell'immortalità e della funzione iniziatica. Mi riferisco in particolare a due coppie di figure immortali, l'una in cielo (Gesù e Idris), e l'altra sulla terra (Elia e al-Khidr).

a. Della figura di Gesù, il *rasul* dei cristiani, diremo solo che secondo il Corano è con Idris –talora identificato dagli esegeti con Enoch- l'unico umano sfuggito alla morte, assunto vivo in cielo e ivi destinato, secondo l'esegesi corrente, a sopravvivere sino alla fine dei tempi⁸. Non insisto qui oltre perché, com'è noto, la sua figura è stata ampiamente studiata e sviscerata da innumerevoli studi di orientalisti europei e autoctoni⁹. Ricordiamo solo che il Gesù della tradizione islamica ha un ruolo escatologico nella finale battaglia contro il Dajjal (l'Anticristo coranico) che qui interessa perché s'incrocia con il destino escatologico di al-Khidr (v. infra).

b. L'identificazione Idris-Enoch non viene unanimemente accettata, gli esegeti musulmani suggeriscono talora anche altre identificazioni, come ad esempio, Idris-Elia, stante il fatto ben noto che anche Elia come Enoch è rapito al cielo per decreto divino. Il suo nome compare solo due volte nel Corano. Nel primo passo (XXI, 85-86), Idris è semplicemente nominato accanto a Ismaele e Dhu 'l-Kifl (Ezechiele?) e tutti e tre sono additati a campioni della virtù della pazienza, grazie alla quale, dice Allah “*li facemmo entrare nella Nostra Misericordia: per vero essi sono ora tra i santi (salihuna)*”. Nell'altro passo invece si accenna esplicitamente al suo rapimento al cielo:

E nel Libro ricorda Idris, che fu un giusto, un Profeta e [Noi, Allah,] lo elevammo ad altissimo luogo” (XIX, 56-57).

I passi appena citati ci introducono a un tema interessante, e centrale, ai fini del nostro discorso: il problema dell'identificazione di certe misteriose figure coraniche con personaggi biblici, perlopiù dell'Antico Testamento. Per il Dhu 'l-Kifl della prima citazione, ad esempio, gli esegeti musulmani hanno proposto chi Ezechiele, chi Zaccaria, chi Giosuè o persino Elia; altro lo hanno identificato con un figlio di Giobbe, tale Bishr, che sarebbe stato inviato da Dio a convertire un popolo idolatra¹⁰. Quanto a Idris, dicevamo, l'identificazione più comune è con Enoch, più raramente con Elia o talora persino con al-Khidr¹¹. L'ansia di “identificazione” di questi misteriosi personaggi coranici con questa o quella figura della tradizione biblica si spiega certamente con lo scrupolo di esegeti desiderosi di chiarire e spiegare ogni aspetto - sino al più riposto o enigmatico - del testo sacro, ma non solo. Il Corano si auto-rappresenta come una “conferma” (III, 3-4; V, 48) delle rivelazioni anteriori con cui condividerebbe la matrice o archetipo celeste (XLIII, 2-4; XIII, 38-39) ovvero la “Madre del Libro” (*umm al-kitab*)¹²; ancora, secondo una pia tradizione, Maometto

⁷ C. Saccone, *La regalità nella letteratura persiana: dall'Iran mazdeo al medioevo islamico*, in C. Donà-F. Zambon, cit., pp. 33-64).

⁸ v. voce *Idris* in *EI*, 2a ed.

⁹ Ricordiamo, tra i non pochi studi leggibili in italiano, R. Arnaldez, *Gesù nel pensiero musulmano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990; G. Rizzardi, *Il problema della cristologia coranica*, Milano 1982

¹⁰ A. Bausani, *Commento a Il Corano*, Rizzoli-BUR, Milano 1980, p. 596

¹¹ V. voce *Idris* in *EI*, 2a ed.

¹² C. Saccone, *I percorsi dell'Islam. Dall'esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni*, EMP, Padova 2003, specialmente cap. 3

amava presentarsi come “figlio di Abramo e fratello di Mosè e di Gesù”. La tendenza insomma ad omologare figure coraniche dai contorni non ben precisati a ben note figure bibliche trovava nella auto-rappresentazione del Corano come scrittura discendente dalla stessa matrice celeste del Vangelo e della Torà, un sicuro incoraggiamento. Un aiuto ulteriore dovette venire da quegli ebrei convertiti all’Islam cui si fanno risalire le c.d. *’israyliyyat*, ossia storie su profeti e personaggi biblici nominati nel Corano, che dovettero essere ampiamente consultate dagli autori dei *tafsir* (esegesi) coranici.

Nulla di strano in verità: simili “omologazioni” sono di prammatica anche in altri contesti, si pensi al pantheon greco o greco-egizio che viene letteralmente sussunto in quello romano attraverso ben note identificazioni (Zeus-Giove, Diana-Artemide, Bacco-Dioniso ecc.).

c. Riguardo Elia, ovvero Ilyas, occorre dire che il Corano lo nomina espressamente in un paio di passi¹³. Nel primo il suo nome è semplicemente elencato accanto a quello di altri profeti e precisamente Zaccaria, Giovanni (Battista) e Gesù “ciascuno dei quali fu annoverato fra i santi (*salihuna*)” (VI, 85). Da segnalare una espressione importante che abbiamo già trovato (v. supra) a proposito di Idris e altri: egli è un “santo”, per la precisione si tratta di un *salih*, termine coranico che si di solito si rende con “pio” o “devoto/religioso”, che designa insomma uno speciale rapporto segnato da *pietas* e incondizionata devozione a Dio. È un concetto non distante da quello di *wali*, “amico (di Dio)”, termine che nella tradizione musulmana designa pure una speciale relazione di vicinanza con Dio e viene a corrispondere un po’, come del resto *salih*, a quello che nella tradizione cristiana chiamiamo “santo”¹⁴. Vedremo come questo concetto del santo (*salih* o *wali*) diventi un po’ la chiave di volta del mistero dell’Elia/Khidr coranico.

Nel secondo passo invece si rievoca sommariamente la ben nota storia dell’opposizione di Elia all’adorazione del dio Baal:

E così anche Elia fu uno degli inviati (mursalina), allorché disse al suo popolo: “Non temete voi Dio? Invocate voi Baal e trascurate il migliore dei Creatori? È Dio il vostro Signore, e il Signore dei padri vostri antichi!” Ma essi lo smentirono, e saran consegnati al Castigo! Eccetto i servi di Dio, puri. E la sua lode perpetuammo tra i posteri: “Pace su Elia!”. Perché così Noi compensiamo i buoni: ché ei fu di certo tra i nostri servi credenti (XXXVII, 123-132)

L’episodio di Elia viene citato accanto a una serie di altri episodi consimili che lo precedono (riferiti a Noè, Abramo, Mosè e Aronne) e che lo seguono (riferiti a Lot e a Giona); il tutto serve al Dio coranico per mostrare il castigo dei popoli sordi al richiamo dei profeti:

... eppure Noi mandammo fra di loro Ammonitori, e guarda [o Maometto] qual fu la fine degli ammoniti! (XVII, 72-73).

Come spesso avviene nel Corano, l’episodio biblico viene rievocato con pochi cenni o per sommi capi, come se l’Autore sacro desse per scontato che l’uditorio non ignori la storia: l’intento è puramente esemplificativo e pedagogico, non informativo. Infatti, non troviamo alcun cenno alla diatriba tra Elia e il re idolatra, né viene descritta la scena-clou del racconto biblico, quella del confronto tra le offerte di Elia e quelle dei sacerdoti di Baal; e non si fa cenno neanche alla carestia e alla pioggia miracolosa che vi porrà termine. Tutto questo sembrerebbe dato per cosa nota, che non occorre neppure menzionare per cenni.

Oltre alla già esaminata qualifica di *salih*, si aggiunge qui quella di *mursal* (un participio passivo con stessa radice di *rasul* di cui è si potrebbe dire un sinonimo). L’Autore sacro dunque usa un

¹³ V. voce *Ilyas* in *EI*, 2a ed.

¹⁴ Sulle accezioni di questo fondamentale termine della mistica e della gnosi musulmana si diffonde Henry Corbin in molti suoi scritti e in particolare in *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986

termine molto vicino a quello “tecnico” di profeta-inviato (*rasul*). Elia è evidentemente latore di un messaggio divino rivolto alla sua comunità, sviata e peccatrice, anche se la tradizione esegetica islamica non lo annovera poi tra i profeti maggiori (v. supra).

Stranamente nel Corano non si fa menzione –neppure con un rapido cenno– all’altro episodio-chiave dell’Elia biblico: il suo rapimento in cielo, episodio invece ben noto alla tradizione successiva (v. infra)

3. Al-Khidr

3.1 In ambiente islamico la identificazione di Elia (Ilyas) con al-Khidr, per la verità non molto frequente né data per scontata dalla maggioranza degli autori, poggia su alcuni tratti comuni, comunque non desumibili dal dettato coranico:

1. sopravvivenza sino agli ultimi tempi dei due personaggi che dunque non muoiono come i comuni mortali (abbiamo visto però che il Corano ignora il rapimento al cielo di Elia e, inoltre, nulla dice sulla longevità di al-Khidr che peraltro esso nominerebbe solo come “un servo” di Mosè; neppure, infine, si fa menzione del loro ruolo escatologico, v. infra)
2. loro potere sulla natura che si esplica nell’ Elia biblico con la capacità di ottenere da Dio carestie e piogge, e nell’ al-Khidr islamico con il suo caratteristico potere di “far verdeggiare” tutto ciò che lo circonda (v. infra)
3. l’aspetto mistico-ascetico, di rinuncia al mondo, su cui dovremo tornare. All’Elia biblico che si ritira per lunghi anni in grotte sui monti a far penitenza e vita ascetica, corrisponde, nella leggenda popolare islamica –stranamente riecheggiante qua e là quella del Bhudda– un Al-Khidr, figlio di un re e di una donna persiana, che è costretto dal padre a contrarre matrimonio, ma convince la moglie alla castità perpetua; quindi, minacciato di essere messo a morte, fugge in un’isola lontana dove troverà la Fonte dell’acqua dell’immortalità; infine dà inizio a una vita di vagabondaggio segnata dalla rinuncia e dal magistero iniziatico.

Nessuno di questi elementi tuttavia –è bene sottolinearlo– accomuna i due nel Corano, semmai ciò si può constatare sulla base della letteratura posteriore: pie tradizioni (*hadith*), storie dei profeti, leggende popolari.

Il “servo innominato” di Mosè nell’episodio coranico di cui tra poco ci occupiamo non viene rapito in cielo, non sembra un pio asceta, né si scontra con re e popoli idolatri provocando carestie. Insomma l’ “al-Khidr” coranico non pare proprio avere tratti in comune con l’Elia coranico-biblico. In effetti la tendenza esegetica prevalente tra i dottori dell’Islam e autori di *tafsir* coranici distingue, piuttosto che identificare, la figura di Ilyas e quella del “servo innominato” della sura XVIII. Ma insieme, particolare significativo che quantomeno segnala la percezione di una loro stretta contiguità, le unisce spesso in una sorta di “coppia perfetta” di immortali sulla terra. Sarebbero entrambi protettori di pellegrini e viandanti, e anzi la tradizione islamica li “specializza” in questa loro funzione: l’uno, al-Khidr, protegge i viandanti per mare, e l’altro, Elia, i viandanti per terra (ma a volte si sostiene anche l’esatto contrario). A complicare ulteriormente le cose sta l’identificazione, cui s’è fatto cenno vuoi con Idris vuoi con Enoch.

Il minimo che si possa dire è che al-Khidr, a seconda dei vari esegeti, tende in parte a distinguersi come autonoma figura, in parte a confondersi con almeno due personaggi profetici della tradizione antico-testamentaria: Elia e Enoch, e, per via dell’identificazione Idris-Elia, è in rapporto di ambigua contiguità persino con Idris.

La figura di al-Khidr è stata fatta oggetto di una certa attenzione tra gli autori di *tafsir* coranici e, a partire da Louis Massignon, tra gli studiosi occidentali. Qui avremo modo di seguire le oscillazioni identitarie del personaggio attraverso un altro corpus di documenti, ossia seguiremo la figura di al-

Khidr soprattutto attraverso le “storie dei profeti”, un genere ampiamente coltivato dai dotti musulmani medievali.

4 Analisi del nome e dei passi coranici su Elia/al-Khidr

Khidr (o *Khezr* nella forma persianizzata) è nome connesso con una radice araba (*kh-d-r*) che richiama l'idea di vegetazione, significando qualcosa come *essere/diventare verde* (prima forma verbale) o *far rinverdire/colorare di verde* (seconda forma verbale). È ammessa e frequente anche la vocalizzazione *Khadir*, e anzi preferita da taluni studiosi come ad esempio Louis Massignon. Il nome con l'articolo premesso, *al-Khidr*, significa dunque qualcosa come “il verdeggiante”. La tradizione popolare ce lo rappresenta verde-vestito, talora a cavallo, e capace di far verdeggiare letteralmente i luoghi che egli attraversa. L'ipotesi avanzata da molti è che vi si debba vedere, in primis, un'eco lontana ma che giunge sino alle pagine del Corano di una qualche antica divinità della vegetazione, che doveva aver avuto grande popolarità in terre ove il “verdeggiare” era cosa rara, un prezioso dono di Dio confinato alle rare oasi o ai pascoli ancor più rari. Sta di fatto, però, che egli non è citato per nome nel Corano, anche se ivi è l'indiscusso protagonista di uno straordinario episodio che lo vede in coppia con Mosè, in viaggio verso la Confluenza dei Due Mari e una misteriosa fonte che sgorga da una roccia. È appena il caso di ricordare che questo suo perenne “verdeggiare”, richiamato nel nome, si lega *naturaliter* a elementi acquatici che ritornano ovunque nella sua leggenda (dal *Corano* ai riti di fertilità che gli abitanti di Baghdad fanno sul Tigri, v. infra); ma si lega, altrettanto *naturaliter*, alla sua biografia leggendaria che, abbiamo visto, lo vuole esule in un'isola dove scopre e si disseta alla miracolosa Fonte che dona vita immortale. Di qui il suo caratteristico tratto di Eterno Adolescente, di cui però sarebbe azzardato dire che “ne connaît ni la vieillesse ni la mort”¹⁵. Egli, in tante pie leggende, si presenta spesso e volentieri anche nelle vesti del Vecchio saggio, del viandante-mendicante. In realtà i tratti del Puer e del Senex sono, come dimostrava James Hillmann, aspetti complementari di un'unica figura archetipale¹⁶. Anche per quanto riguarda la sua immortalità, bisognerebbe ricordare che essa non è così assoluta e indiscussa come abbiamo visto poco sopra.

Infine, è bene ricordare il carattere di appellativo o soprannome dell'espressione *al-Khidr* o *al-Khadir*; tant'è che la tradizione gli fornisce pure un nome proprio: Balya b. Malkan. Louis Massignon specula su un possibile collegamento elianico di questo nome: “il faut ponctuer *Balya* “Ilya”; et, comme “Ilya” est la forme syriaque du nom du prophète Elie, dont la forme grecque est « Elyas », l'identité primitive de Khadir et Elyas est établie »¹⁷

4.1 Il primo episodio coranico

Dovremo partire da qui per lumeggiare i contorni scritturali di questo personaggio, per cui vale la pena di analizzare il testo da vicino. L'episodio, narrato nella sura XVIII, vv. 60-82, si divide in due parti. Nella prima (vv.60-64) Mosè dice al suo servo (innominato, ma che la tradizione esegetica identifica con Giosuè):

Non cesserò d'andare, finché non sia giunto alla Confluenza dei Due Mari

¹⁵ H. Corbin, *L'immagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Aubier, Paris 1993, p. 50

¹⁶ J. Hillmann, *Puer aeternus*, tr. It., Adelphi, Milano 1999

¹⁷ L. Massignon, *Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya en Islam* (1956), raccolto con altri saggi in *Idem, Opera minora*, a cura di Y. Moubarac, 3 voll., Beirut 1963, vol. I, pp. 142-161, qui p. 148

lasciando intendere che lo farà dovesse pure camminare per lunghi anni. Segue un misterioso episodio, che sarà ampiamente ripreso da esegeti e poeti musulmani: un pesce, che il servo si era portato dietro come provvista per sé e per Mosè, viene dimenticato - per l'intervento subdolo di Satana- presso una Roccia da cui sgorga una fonte e, qui, si rianima all'improvviso e fugge nella fonte "riprendendo la sua via per il mare" (XVIII, 63). Mosè che, giunto alla Confluenza dei Due Mari ne aveva chiesto al servo per potersi rifocillare del pesante viaggio, deve rinunciare a sfamarsi. Ma a quel punto, aspetto intrigante, il profeta commenta enigmaticamente:

Questo è quel che volevamo (secondo altra interpretazione: quel che cercavamo). (XVIII, 64)

Questa prima parte del passo coranico ci interessa qui solo per contestualizzare meglio l'episodio che segue immediatamente dopo, in cui ancora una volta Mosè si imbatte in "un servo", ma non quello di prima, bensì un personaggio completamente diverso, un "servo di Dio" che gli viene mandato incontro per qualche imperscrutabile ragione di ordine soprannaturale. Ed è questa seconda figura di "servo", ancora una volta innominato, che i commentatori coranici identificano unanimemente con al-Khidr. Dunque, il contesto è quello di uno stranissimo viaggio del profeta biblico verso un luogo dal nome enigmatico che ha fatto letteralmente spargere agli esegeti i proverbiali fiumi d'inchiostro: la "Confluenza dei Due Mari". Gli esegeti musulmani qui si sbizzarriscono: alcuni parleranno di un mare d'Occidente e uno d'Oriente (taluni, in tempi moderni, lo identificano con sicurezza nell'istmo di Suez o con lo stretto di Gibilterra!); altri ne fanno una metafora del mondo presente e del mondo a venire, o del confine tra il mondo terreno e quello spirituale; altri ancora ne parleranno come di una immagine delle due saggezze, quella profetica di Mosè e quella "iniziatica" di al-Khidr; altri piuttosto vi vedranno una allusione alla saggezza di Allah e a quella umana e così via¹⁸. Comunque sia, il nostro profeta è in viaggio verso una meta straordinaria che -par di capire- viene raggiunta; l'ambientazione è dunque quella di una esperienza di ricerca, di una *quête*, al termine della quale il profeta sembra soddisfatto: "Questo è quel che volevano" dice, insomma ha trovato quel che cercava.

L'immagine del pesce morto che prende vita, "si rianima" e riprende la sua via per il mare, non è certo meno enigmatica di quella della Confluenza dei Due Mari. Il pesce risuscitato avrebbe potuto essere figura, se si vuole, di una "rinascita spirituale", se non intervenisse, a complicare ulteriormente le cose, l'intervento satanico: è a causa di Satana che il servo dimentica il pesce sulla Roccia e dimentica anche di parlarne a Mosè finché questi non gli chiede di tirarlo fuori per rifocillarsi.

La fonte presso la misteriosa Roccia, attraverso cui il pesce "risuscitato" riprende la via per il mare, verrà più tardi identificata da esegeti e poeti musulmani con la Fontana dell'acqua che dona l'immortalità, ovvero con quell'"acqua-di-vita" che è certamente motivo di universale diffusione e circolazione.

In una versione più sviluppata del mito, sulle tracce di questa Fonte si metterà il re-profeta Alessandro-Dhu 'l-Qarnayn in compagnia, guarda caso, di al-Khidr. Secondo il racconto "canonico", presentato nell'*Iskandar-namè* di Nezami (XII sec.), la luminosa Fonte miracolosa si trova nel Paese delle Tenebre, e Alessandro non esita a inoltrarsi col suo esercito¹⁹. Ma quando egli stesso chiede a al-Khidr di farsi guidare sin lì per bagnarsi e divenire immortale, al-Khidr lo tradisce: sparirà agli occhi del re greco dopo essersi segretamente bagnato nella luminosa Fontana.

¹⁸ cfr. P. Dall'Oglio, cit., p. 260-61. V. infra le citazioni dai vari autori di "storie dei profeti".

¹⁹ C. Saccone, *Viaggi e visioni di re sufi profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica, vol. I*, Luni Ed., Milano-Trento 1999, specialmente i due contributi su Alessandro nella tradizione letteraria araba e persiana nella seconda parte del volume, pp. 175-303. Una dotta visione d'insieme è nell'ottimo M. Casari, *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, supplemento alla "Rivista di Studi Orientali", vol. LXXII, Bardi Ed., Roma 1999

Così al-Khidr diverrà immortale, non Alessandro. Che col suo esercito dovrà impiegare quaranta giorni di marcia nel buio, per uscire sano e salvo –ma ancora mortale- dal Paese delle Tenebre²⁰.

La tradizione letteraria, come si vede, opera una importante trasformazione. Essa fa intervenire al-Khidr anche nell'episodio della Fonte miracolosa presso la Rocchia (v. supra), che nel Corano (XVIII, vv. 60-64) vedeva protagonista accanto a Mosè un personaggio innominato, ma non identificato dagli esegeti con al-Khidr bensì con Giosuè. Al Khidr, come abbiamo visto, entrava in azione accanto a Mosè solo nell'episodio immediatamente successivo (XVIII, 65-82), ma sempre come “servo innominato”. La tradizione letteraria insomma ha operato una sorta di arbitraria saldatura tra il primo episodio e quello successivo, facendo essere presente al-Khidr in entrambi. Agli studiosi occidentali è apparso plausibile che, nel servo innominato e dimentico del pesce, si possano intravedere tracce della figura del cuoco Andrea che compare nel *Romanzo d'Alessandro* dello Pseudo-Callistene e in una rielaborazione siriana dovuta a Giacomo di Sarug che parrebbe essere la fonte più prossima del dettato coranico. Costui, avendo visto il miracolo del pesce resuscitato dal contatto con l'acqua, all'insaputa del re, ne beve e diviene immortale, ma Alessandro si vendica perfidamente: lo lega a un masso e lo fa precipitare negli abissi marini a godersi tutto solo la sua conquistata immortalità...²¹

4.2 Il secondo episodio coranico

Ma a questo punto dobbiamo occuparci proprio del secondo episodio coranico (XVIII, 65-82), certamente quello più importante, visto che tutta la speculazione della tradizione islamica sulla figura di al-Khidr parte da questo secondo episodio. Lo riportiamo qui integralmente:

E s'imbararono [Mosè e il predetto servo=Giosuè] in uno dei Nostri servi, cui avevamo dato misericordia da parte Nostra, e gli avevamo insegnato della Nostra scienza segreta. E gli disse Mosè: “Posso seguirti a patto che tu mi insegni, a rettamente guidarmi, di quel che a te fu insegnato?” Rispose: “Sì, ma tu non saprai, con me, pazientare; e come del resto potresti essere paziente in cose che tu non comprendi?” Ma Mosè ribatté: “Mi troverai, se a Dio piace, paziente, e io non ti disobbedirò in nulla”. Disse l'altro: “Se tu dunque vuoi seguirmi, non domandarmi nulla di cosa alcuna, finché non sia io a fartene menzione”.

E così partirono finché, quando salirono sulla Nave, quegli la forò. “L'hai tu forata –gli chiese Mosè- per fare annegare tutti quelli che vi stan sopra? Hai certo commesso una cosa enorme!”

“Non ti dicevo- rispose- che tu non avresti potuto, con me, pazientare?”

“Non mi riprendere -ribatté Mosè- perché me n'ero dimenticato. Non mi imponne dunque punizione gravosa”.

E andarono ancora finché non si imbararono in un giovanetto, che quegli uccise. “Hai ucciso un'anima pura senza alcuna necessità di vendicare un'altra anima? Hai commesso cosa inaudita!”

Rispose: “Non ti dicevo che tu non avresti potuto, con me, pazientare?”

E Mosè rispose: “Se d'ora in poi ti chiederò una sola cosa, non accompagnarti più a me, avrai scusa sufficiente per abbandonarmi”.

E andarono ancora finché, giunti a una città, chiesero del cibo a quegli abitanti, ma essi rifiutarono di ospitarli. E trovarono in quella città un muro che stava per crollare e quegli lo raddrizzò. Allora Mosè gli disse: “Se avessi voluto, avresti potuto farti pagare per questo”.

²⁰ Una traduzione completa dell'epopea persiana è in Nizami, *Das Alexanderbuch (Iskandarnama)*, a cura di J.C.Buergel, Manesse, Zuerich 1991; una traduzione italiana completa della seconda parte è in Nezami, *Il libro della fortuna di Alessandro*, a cura di C. Saccone, Rizzoli-BUR, Milano 1997

²¹ Tra i molti cfr. P. Dall'Oglio, cit., p. 261; G. De Santillana-H. Von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, a cura di A. Passi, Adelphi, Milano 2003, p. 362-364, che inserisce le sue osservazioni in una interessante analisi del linguaggio del mito.

“Qui ci separeremo –rispose l’altro- ma prima ti darò la spiegazione di queste cose sulle quali non hai potuto pazientare. Quanto alla nave, essa apparteneva a povera gente che lavorava sul mare, ed io volli guastarla perché li inseguiva un re corsaro che prendeva tutte le navi a forza. Quanto al giovanetto, i suoi genitori erano credenti, e tememmo che egli [crescendo] li forzasse a empietà e miscredenza e volemmo che il loro Signore desse loro in cambio un figlio più puro e più affezionato. Quanto al muro, esso apparteneva a due giovanetti orfani di quella città, e sotto c’era un tesoro che loro apparteneva e il loro padre era un uomo pio; e il tuo Signore volle che essi pervenissero all’età adulta e poi essi stessi scavassero fuori il tesoro, come segno di misericordia da parte del Signore. E ciò che feci, non lo feci io. Ecco la spiegazione di quello su cui non hai potuto esser paziente”.

4.3 Osservazioni varie

Molto s’è detto sulle possibili fonti di questo episodio di chiaro sapore iniziatico. Si è parlato della leggenda di Gilgamesh; di un racconto rabbinico sulle prove imposte da Elia a rabbi Joshua ben Levi che manifesta notevoli somiglianze strutturali²²; per non parlare del problematico rapporto con la tradizione orientale del *Romanzo d’Alessandro* dello Pseudo-Callistene. Un’eco di queste fonti è ben presente nel nostro racconto, ma insieme, come vedremo, si tratta di un brano che si inserisce pienamente nella visione islamica del mondo. Non da dimenticare è, inoltre, che la tradizione esegetica islamica –ignara delle fonti succitate- ha guardato in un’altra direzione, quella biblica. Ad esempio ha tratto un acuto parallelo fra i tre atti “insensati” di al-Khidr e tre momenti altrettanto “insensati”, all’apparenza, della biografia canonica di Mosè. Così ha stabilito un confronto tra la barca affondata da al-Khidr e la culla-barca in cui Mosè è abbandonato sul Nilo (Es 2, 1-10); tra l’assassino del giovinetto ad opera di al-Khidr e quello dell’egiziano a ad opera del Mosè biblico (Es 2, 11-15); tra l’azione gratuita del raddrizzamento del muro e quella altrettanto gratuita di Mosè che si presta a sollevare la pietra dal pozzo per le figlie di Ietro (Es, 2, 16-20). Questo si può cogliere molto bene in un commento di Ibn ‘Arabi (m. 1240):

[Mosè] fu provato “con numerose prove” (Corano, XX, 40), cioè Dio lo istruì per mezzo di numerose apparenze, affinché acquisisse la pazienza nelle prove divine. La prima di queste [prove] fu l’assassinio dell’Egiziano (Corano, XXVIII, 15-16), atto commesso per impulso divino e con l’approvazione di Dio nel suo foro interiore, ma senza che egli se ne accorgesse; eppure non avvertì nella sua anima alcuna afflizione per aver ucciso l’Egiziano, quantunque non se ne assolvesse da solo finché non ebbe ricevuto in proposito una rivelazione divina. Difatti ogni profeta è preservato interiormente dal peccato senza che ne sia consapevole, anche prima di venirne edotto da una ispirazione. Proprio per questo al-Khidr li mostrò l’uccisione del giovane, azione che Mosè, senza rammentare l’omicidio dell’egiziano, gli rimproverò, al che al-Khidr disse: “Non ho fatto questo di mia iniziativa”, ricordando così a Mosè lo stato in cui si trovava quando non sapeva ancora di essere preservato da ogni moto contrario all’ordine divino.

[Al-Khidr] gli mostrò pure la perforazione della barca, apparentemente fatta per annientare l’equipaggio, ma col significato occulto di salvarlo dalle mani d’un “violento”. Espose ciò come un’analogia con l’arca in cui fu rinchiuso Mosè quando fu calato nel Nilo; in apparenza anche tale atto era compiuto per sopprimerlo, ma secondo il senso nascosto doveva salvarlo. Ed ella lo guardava, confortata dall’ispirazione divina di cui non s’avvedeva... Quand’ebbe l’ispirazione di abbandonarlo sul Nilo, ella si disse: forse è

²² Cfr. A. Bausani, commento a *Il Corano*, cit., p. 588

*questo il Profeta mediante il quale Faraone e gli Egiziani saranno distrutti; e viveva di questa supposizione, che era in sé conoscenza*²³

*... Egli [Mosè] giunse quindi a Midian, v'incontrò le due giovani e attinse per loro l'acqua dal pozzo, senza chiedere ricompensa (Corano, XVIII, 22-24). Poi "si ritrasse all'ombra", cioè all'ombra divina e disse: "O mio Signore, io sono povero rispetto al bene che Tu mi elargisci"; egli dunque attribuì solo a Dio l'essenza del bene fatto e si designò povero (faqir) nei confronti di Dio. Per questo al-Khidr ricostruì davanti a lui il muro crollato senza chiedere una mercede per il suo lavoro, cosa che Mosè gli rimproverò, fino a quando al-Khidr gli ebbe ricordato la sua azione di attingere l'acqua [per le figlie di Iethro] senza chiedere compenso e altre cose ancora di cui non vi è ricordo nel Corano*²⁴.

Insomma la tradizione esegetica suggerisce che "Khadir ha mostrato a Mosè, col suo comportamento, una logica degli avvenimenti in cui Mosè stesso si era incoscientemente mosso" a suo tempo²⁵

a. Qui, per andare con ordine, metteremo a fuoco innanzitutto la caratterizzazione coranica del personaggio il quale è evidentemente dotato di una scienza superiore. A differenza del primo servo (quello identificato dagli esegeti con Giosuè), questi è "*uno dei Nostri servi, cui avevamo dato misericordia da parte Nostra, e gli avevamo insegnato della Nostra scienza segreta*". Insomma è un personaggio dallo statuto ontologico molto particolare, che ne segnala la particolare vicinanza con Dio. Tutto quel che segue è un po' un corollario di questa impostazione. Mosè è subito, spontaneamente si direbbe, ridotto in uno stato di piena soggezione: gli chiede il permesso di seguirlo, gli promette di sottostare alle sue condizioni ("*io non ti disobbedirò in nulla*"), ascolta in atteggiamento di devoto discepolo tutte le spiegazioni, infine si rassegna al "castigo" della dipartita di al-Khidr. Mosè, il profeta-condottiero e profeta-legislatore cui Maometto guarda come al proprio modello e esempio, è qui dipinto come completamente succube, in stato di manifesta e consapevole inferiorità, di fronte all'innominato personaggio che, con ogni evidenza, gli impartisce una lezione. Mosè stesso gli chiede di poter apprendere di "*quello che ti fu insegnato*". Espressione densa, che allude all'idea di una catena iniziatica: anche al-Khidr evidentemente è stato iniziato, ed è stato iniziato –come si evince dall'incipit del passo, da Dio in persona. Quanto a dire, che Dio comunica con lui senza neppure l'intermediario di un angelo, come aveva fatto servendosi di Gabriele per comunicare la rivelazione coranica a Maometto.

Ora, questa situazione di partenza poneva agli esegeti musulmani una serie di problemi gravissimi. Proviamo ad illustrarne il nocciolo con una sorta di sillogismo: se Mosè è un po' il modello di Maometto, e se Mosè viene guidato (anzi invoca di essere guidato) da al-Khidr, ne consegue che lo status profetico di Maometto risulta inferiore a quello di al-Khidr, anzi, ad esser più precisi, di un innominato "servo di Dio". In conclusione: al-Khidr risulterebbe superiore a Maometto; e, corollario inevitabile, la sua "scienza segreta" –che Dio, come s'è visto, gli comunica direttamente, senza intermediario angelico- risulterebbe addirittura superiore alla "scienza rivelata" del Corano!

Di qui il tentativo ricorrente degli esegeti di considerare il Mosè di cui parla il dettato coranico alla sura XVIII *diverso* da quello della tradizione biblica, e di fare perciò di al-Khidr non un contemporaneo di quest'ultimo, bensì di un suo oscuro omonimo. Altri, come Qurtubi (m. 1272), pur riconoscendo in Mosè il biblico profeta, negano decisamente che la sua ricerca di saggezza presso un santo ne comprometta il primato:

²³ M. Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, a cura di T. Burchhardt, Ed. Mediterranee, Roma 1987, pp. 122-123

²⁴ Ivi, p. 126

²⁵ P. Dall'Oglio, cit., p. 275-276

Può far difetto a colui che è eccellente (allusione a Mosè) , ciò che può insegnargli colui che è minore in dignità ... e al-Khidr, nel caso sia un santo, sarà inferiore a Mosè in eccellenza, poiché egli è profeta. Ed il profeta è più eccellente del santo. Se po fosse (anche al-Khidr) un profeta, allora Mosè sarebbe di lui più eccellente a causa dell'essere (Mosè) un Inviato. E Dio ne sa i più”²⁶.

Evidentemente lo scandalo stava nell'immagine di un profeta che si mette alla scuola di un altro, sia pure un santo. Ma nelle parole di Qurtubi, emerge la questione –centrale- se al-Khidr debba appunto essere considerato santo o profeta. Le conseguenze sono di non poco momento. Se infatti è un profeta e basta, ne consegue “che la via ordinaria e unica alla salvezza è quella dell'obbedienza alla Legge... e dell'adesione alla Rivelazione”. Ma se al-Khidr è un santo, in diretta comunicazione con Dio che gli trasmette qualcosa della Sua “scienza”, ovvero conoscenze “che non è possibile dire qui”, se insomma in generale “è possibile disporsi, attraverso un'ascesi dello spirito di tipo passivo alla comunicazione della grazia e delle luci divine, allora, almeno per le anime elette, è possibile intraprendere una via di unione a Dio illuminante, trasformante e beatificante la quale, se non toglie la necessità della profezia, tuttavia si pone su un altro livello, sicché la santità è possibile, desiderabile, perseguibile al di là dell'obbedienza legale, del dogmatismi, benché non a prescindere dalla Rivelazione profetica e dalla Legge”²⁷

b. Ma in quale “scienza segreta” aspira a venire edotto il buon Mosè? Come s'è visto, al-Khidr si rende protagonista di una serie di efferatezze incomprensibili, o persino ripugnanti sia alla coscienza morale sia alla logica comune.

Mosè gli rinfaccia per ben due volte di aver commesso un misfatto (“cosa inaudita” o “colpa immensa”); nell'ultimo episodio poi, egli si meraviglia del duro lavoro che, senza chiedere compenso, al-Khidr si accolla. Mosè passa insomma dallo sdegno allo stupore: semplicemente le sue categorie morali e logiche (persino di banale “buon senso”) non riescono a dare spiegazione dell'agire di al-Khidr.

La spiegazione finale che questi rende allo sbalordito profeta rimette un po' le cose apposto. Ma solo *un po'*, perché né la logica né la coscienza morale di Mosè possono venire soddisfatte appieno. Il passo chiave della spiegazione di Al Khidr è nell'affermazione: ... *e ciò che feci, non lo feci io*. Tutto viene riportato a un agire arcano, superiore, che coincide evidentemente con l'imperscrutabile Agire divino. Lui, al-Khidr, è stato solo uno strumento, appunto “uno dei Nostri servi” come dice il testo, che ha compiuto fedelmente la missione indicatagli dall'Alto. Né la Legge di Mosè né la logica umana (tanto meno il comune “buon senso”) possono dare conto del mistero di questo Agire. Questioni immense, vuoi di natura teologica (disegno provvidenziale, libertà e predestinazione), vuoi di natura morale-metafisica (cos'è il male? Chi veramente lo fa o lo vuole?), vuoi di natura eminentemente pratica (preminenza dell'insegnamento della guida spirituale, dell'iniziatore, o della verità rivelata nelle Scritture?), sono sottese a questo brano coranico, su cui dal secolo VII in poi eserciteranno il proprio acume esegetico generazioni di dottori e di mistici dell'Islam. Per dirla con Paolo Dall'Oglio, il problema di Mosè era quello “di non ribellarsi all'ordine, ma il santo agisce non per ordine proprio, ma per ordine divino, fosse pure contro l'ordine legale, in una logica di misericordia”²⁸. Questo ci è segnalato dalla scelta delle persone del verbo con cui al-Khidr annuncia la spiegazione di ciascuno dei suoi tre atti o misfatti: volli (*aradtu*) ... volemmo (*aradna*)..., volle (*arada*) [il tuo Signore]. Nei primi due casi, relativi ai due misfatti, c'è una significativa confusione tra l'azione di Dio e del Suo Servo al-Khidr, nel terzo caso, relativo alla azione virtuosa, addirittura la paternità dell'atto è attribuita attraverso la terza persona completamente a Dio. Nella successione di queste tre persone verbali –io, noi, lui- qualche mistico vedrà acutamente le stazioni di un auto-

²⁶ DALL'OGGIO, cit., p. 260-63, citazione a p.263

²⁷ Ivi, p. 265

²⁸ Ivi, p. 258

perfezionamento progressivo del santo che via prende coscienza di essere un puro strumento del Soprannaturale. Attraverso di esse, ad esempio, Hallaj “décrit ici une sorte de décentrement mental, une évacion de l’esprit hors du spatial dans l’idéal, parce que hors du « moi » égoïste ; ce qui est le sens même de tout conseil de directeur spirituel »²⁹

c. Un terzo aspetto del nostro personaggio colpisce subito: la sua distruttività. Al-Khidr non teme di apparire e agire da violento: affonda una nave, uccide un giovinetto. Questa violenza distruttiva appare agli occhi del profeta totalmente gratuita e insensata, addirittura empia. Ma subito dopo, altrettanto gratuitamente, al-Khidr si spende in una “buona azione”, la ricostruzione del muro crollato senza richiedere compenso alcuno. Azioni scellerate e azioni buone appaiono unite dal comune denominatore della “gratuità”. La quale è una tipica dimensione del Dio coranico che dona e toglie, premia e castiga, costruisce e distrugge, “guida chi vuole e svia chi vuole”. A cui -come veniva detto a Giobbe- “non si può chiedere conto” delle sue azioni.

La spiegazione finale che al-Khidr fornisce allo stupefatto profeta, introduce un ulteriore elemento di comparazione con la storia di Giobbe. Jahve, alle proteste del disgraziato profeta, gli chiede: che ne sai tu della creazione del mondo, e delle sue creature, del passato e del futuro di ogni granello di sabbia e di ogni goccia d’acqua dell’universo. Giobbe rimane muto, non può rispondere. La violenza divina appare intimamente connessa con la divina onniscienza, in particolare con la scienza del futuro di ciascuna creatura.

Al-Khidr, fornisce a Mosè una risposta perfettamente in linea con il senso della risposta di Jahvè nel *Libro di Giobbe*. Le “disgrazie” (l’affondamento e l’uccisione), viste alla luce della divina prescienza del futuro, si rivelano non casi fortuiti, inspiegabili e imprevedibili, bensì *sante azioni* determinate da Dio, a lungo termine persino utili alle sue vittime.

Ed è questo aspetto decisivo che, implicitamente, convoglia il senso dell’insegnamento occulto, della “scienza segreta” di al-Khidr. I suoi atti sono umanamente rubricabili come frutto di pura *follia* e, dal punto di vista delle vittime ignare sino a un istante prima di ciò che le attendeva, come frutto di un *caso* crudele, di una *malasorte*, di un incontro infausto e simili. Ma al-Khidr sa che “caso”, “follia” o “malasorte” sono solo i nomi umani dell’Agire divino. Che diritto ha l’uomo, fosse anche un profeta, di giudicare i decreti del suo Giudice? Nel Corano si legge, alla lettera, l’adagio “non cade foglia che Dio non voglia” (VI, 59), e Allah come Jahve riafferma i suoi diritti assoluti sulla creatura legittimandoli con la propria scienza illimitata:

Il giudizio non appartiene che a Dio: Egli dice il Vero, Egli è il migliore dei giudici!... E presso di Lui sono le chiavi dell’Arcano, che nessuno conosce se non Lui: Egli conosce quel ch’è sulla terraferma e quel ch’è nel seno del mare, non cade foglia ch’ Ei non lo sappia, non v’è granello nelle tenebre della terra, né nulla d’umido o di secco che non sia registrato in un Libro Chiaro. È Lui che vi richiama a sé di notte e sa quel che avete operato durante il giorno... E gli uomini saranno tutti ricondotti a Dio, loro Signore vero. Non spetta a Lui il giudizio? Egli di tutti è il più veloce nel conto (VI, 57-62)

Mosè, il profeta, che sino ad allora credeva di essere stato privilegiato da Dio con la scienza della rivelazione, si deve arrendere di fronte a una *scienza superiore*, una *scienza segreta*, che gli viene comunicata in condizioni tutte particolari. Qui i valori normativi, le categorie morali della Legge, che aveva dato al suo popolo scendendo dal Sinai, non operano più. Qui il profeta legislatore per antonomasia deve prendere atto che male e bene, sul piano *onnisciente* dell’agire divino, diventano categorie deboli e fuorvianti. Perché Dio al limite, come si esprimeva Annemarie Schimmel, “può

²⁹ L. Massignon, *Elie...*, cit., p. 157

nascondere la sua grazia nella collera e la sua collera nella grazia”, concetto che è scontato nel più grande poeta mistico persiano:

*Quanti atti d'inimicizia erano invero atti d'amicizia
Quante distruzioni erano invero costruzioni!* (Rumi, *Mathnavi*, Libro V, v. 186)³⁰

Il tema della “distruttività” di Dio, gioca un ruolo interessante nella speculazione teologica e soprattutto nella mistica musulmana. Lo riassumiamo qui nella brillante sintesi di Annemarie Schimmel che, dopo avere ricordato un *hadith qudsi* in cui Allah promette: “Io sono insieme a coloro i cui cuori per mio volere sono spezzati”, così continua: “Il tema della ‘volontà di distruzione e di edificazione’ (*Zerstörung/Aufbau*) si accorda molto bene con la prassi dell’asceti come stadio preparatorio per gli stati più elevati [della via mistica]. L’affermazione di Junayd (il maestro di Hallaj, *nota mia*) per cui ‘Dio è confermato (*bestaetigt wird*) più attraverso il Nulla (*Nichtsein*) che non attraverso l’Essere (*Sein*)’, induceva Massignon alla conclusione che la tendenza generale della teologia musulmana sarebbe di ‘confermare Dio attraverso la distruzione piuttosto che l’edificazione’. Il *nafs* (anima carnale) deve essere distrutto, la carne deve essere distrutta, e persino il cuore deve essere spezzato, tutto in esso deve essere annientato, affinché Dio possa costruirvi sopra per sé una nuova dimora. Invero la casa distrutta nasconde tesori – tali tesori possono essere trovati solo se si scavano le fondamenta (come la storia di al-Khidr nella sura XVIII ci mostra):

*Ovunque è una rovina, è pure la speranza di un tesoro
Perché non cerchi il tesoro di Dio nel tuo devastato cuore?(D 141)”*³¹

d. Mosè con ogni evidenza è protagonista di un viaggio di iniziazione, in cui la rivelazione del Sinai viene integrata da una “seconda” rivelazione. Le tavole della Legge, la Torà, costituiscono soltanto il lato essoterico del messaggio divino: la legge è per tutti, la Torà verrà appresa a memoria da dotti e meno dotti, applicata con maggiore o minore zelo da tutta la comunità. Ma Dio, nel viaggio misterioso alla Confluenza dei Due Mari, lo ha fatto partecipe di una rivelazione completamente diversa, evidentemente indirizzata solo a lui. Ad attenderlo, dopo, non v’è un popolo ansioso di sapere del colloquio di Dio col suo profeta. Mosè non rivelerà al suo popolo quanto ha visto e udito. Unico, muto testimone nel passo coranico, è il primo servo innominato, Giosuè secondo gli esegeti, ovvero colui che succederà a Mosè nella guida del popolo ebreo. Questa seconda rivelazione, a differenza di quella del Sinai, avviene dunque all’insegna della segretezza e dell’iniziazione, e postula, nella lettura che ne daranno i mistici dell’Islam (v. infra), una vistosa *duplicità* nella rivelazione. Si tratta, a ben vedere, di una *duplicità di piani della verità*, e di una *duplicità di approcci alla verità*, che fa perno sulla dialettica occulto-apparente (*batin-zahir*), fondamentale nell’ermeneutica e nella prassi di ambienti religiosi connessi con la mistica e la gnosi islamica medievale³².

5. Elia/Al-Khidr nelle storie dei profeti

³⁰ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, Muenchen 1992, 2a ed., p.282

³¹ Ivi, p. 272; i versi citati e il numero d’ordine relativo al componimento si riferiscono al *Diwan* (canzoniere) del poeta mistico persiano Rumi (XIII sec.)

³² Su questa dialettica insiste particolarmente Henry Corbin in tutte le sue opere e, segnatamente, nella sua analisi della tradizione sciita e dell’Islam iranico (in particolare in *En Islam iranien*, 4 voll., Gallimard, Paris 1972).

Di al-Khidr si occupano non solo gli esegeti del Corano ma anche gli autori di quel particolare genere letterario arabo che è costituito dalle “storie dei profeti”.³³ Si tratta di compilazioni tradizionali, spesso basate –per quanto riguarda i profeti biblici- su materiali detti *‘israiliyyat* (“cose ebraiche”) tramandati da ex-ebrei e ex-cristiani convertiti all’islam nei primissimi secoli. Qui ci limitiamo a qualche esempio tratto da alcune storie canoniche: “La storia dei profeti e dei re” (*Ta’rikkh al-anbiya’ wa al-muluk*) di al-Tabari (X sec.), un noto autore anche di *tafsir* (commenti) coranici e di una vita del profeta dell’Islam; “Le storie dei profeti” (*Qisas al-anbiya’*) di al-Tarafi, dotto imam di Cordova vissuto tra il X e l’XI sec.; e infine “Il giardino della purezza” (*Rowzat al-safa’*) di Mirkhand (XV sec.), storico persiano, operante a Herat in epoca timuride. Faremo una breve rassegna dei passi notevoli e ne trarremo infine qualche osservazione.

Al-Tabari è sicuramente l’autore più prestigioso e autorevole, la sua storia fu presto tradotta (e alquanto sfrondata) in persiano da Bal’ami; questa traduzione, più agile e maneggevole dell’originale benché arricchita da commenti e ulteriori notizie, fu ri-tradotta in arabo divenendo forse, in questa versione ridotta e rivista, ancor più diffusa e popolare dell’originale arabo.³⁴ Va da sé che il materiale raccolto dagli altri due autori –che si situano sia temporalmente che spazialmente agli estremi opposti dell’ecumene islamica classica- spesso è molto simile, per non dire identico. Ma, talora, è arricchito da qualche variazioni interessante e da nuove notizie tratte da altre fonti. Esamineremo dunque i nostri tre autori non partitamene, bensì fornendo una sorta di quadro sinottico delle notizie che ci tramandano su Elia/al-Khidr.

5.1 Elia

a. Al Tabari nella sua “Storia dei re e dei profeti” dedica un capitolo a al-Khidr e uno a Elia; ma, fatto interessante, nel capitolo dedicato a al-Khidr, egli non può fare a meno di parlare anche di Elia. Questa oscillazione è indubbiamente sintomatica: ci mostra che la questione dell’identità del personaggio era lungi dall’essere risolta al tempo (X sec.) di al-Tabari. Di Elia, nel relativo capitolo, si riporta, ampliandolo e commentandolo, l’episodio coranico dell’opposizione di Elia agli adoratori del dio Ba’al con tutti gli episodi salienti (adorazione di Baal, contrasto tra il re e il profeta, castigo della carestia e della siccità, contesa con i sacerdoti, ecc.) del dettato biblico e qualche variazione curiosa: si dice ad esempio che “alcuni sostengono che Baal era il nome di una donna, bella di viso, che gli Israeliti e il loro re adoravano” (Tabari, p.248); il re, inizialmente fedele a Elia, “lo nomina suo visir”; i sacerdoti di Baal, nel famoso confronto con il profeta, portano un idolo che implorano invano di far cessare la carestia, mentre, alla successiva invocazione di Elia, non arriva nessun fuoco dal cielo, bensì “subito cominciò a piovere, il grano e l’erba spuntarono dalla terra” (Tabari, p. 249).

Ma al-Tabari riporta anche l’altro episodio, taciuto nel Corano, del rapimento in cielo ove compare anche la figura di Eliseo, di cui forniamo qui il breve testo tabariano in traduzione:

Quando vide che gli uomini avevano nuovamente rinnegato Dio, Elia distolse da loro il cuore, uscì dalla città con Eliseo e disse: “Signore, liberami dalla loro vicinanza!”

Dio lo rapì e gli concesse di vivere fino al giorno in cui l’ [arcangelo] ‘Israfil suonerà la tromba del giudizio. Come dimora gli diede il paradiso.

Elia nominò come suo successore Eliseo... (Tabari, p. 249)

Qui, si sarà osservato, si accenna anche chiaramente a un possibile ruolo escatologico di Elia (v. infra). Ma, si diceva, al-Tabari nomina Elia anche nel capitolo dedicato a al-Khidr, dove menziona

³³ Si veda in proposito la monografia di R. Tottoli, cit.

³⁴ Qui, per le nostre citazioni, utilizzeremo una versione italiana: Tabari, *I profeti e i re*, a cura di S. Noja, Guanda, Parma 1993. Si tenga presente che si tratta in realtà del testo tradotto e qua e là rielaborato da Bal’ami.

il fatto che costui “secondo alcuni si chiamava Elia” e, verso la fine, ci fornisce una seconda versione del rapimento al cielo, in cui Eliseo viene tranquillamente identificato con al-Khidr:

Si narra che Dio abbia inviato una volta una visione a Elia: récati tal giorno in tal città, e siediti su quel che ti si presenterà senza paura. Elia si mise in cammino con Eliseo, cioè con al-Khidr. Giunsero nel luogo indicato da Dio. Un cavallo di fuoco arrivò ed Elia vi montò sopra. Gridò ad Eliseo: ‘Che comandi?’. L’apparizione sparì. Dio rapì Elia, lo avvolse nel fuoco, gli tolse il desiderio di mangiare e di dormire, lo unì agli angeli anche se era uomo. Elia partecipò nello stesso tempo della natura celeste e di quella terrestre. Dopo, il compito di profeta fu di Eliseo. (Tabari, p. 226)

Saremmo curiosi di sapere a questo punto qualcosa di più su “Eliseo-al Khidr”, ma questa volta al-Tabari ci delude: nel relativo capitolo ci dice solamente che “Eliseo viveva fra i figli di Israele e, siccome avevano abbandonato la legge di Mosè, per tutto il tempo in cui visse li chiamò a Dio” (Tabari, p.249).

Più interessante per noi è osservare l’inciso finale di questo secondo brano relativo a Elia, che elabora un po’ fantasiosamente il motivo del carro di fuoco della fonte biblica:

[Dio] gli tolse il desiderio di mangiare e di dormire, lo unì agli angeli anche se era uomo. Elia partecipò nello stesso tempo della natura celeste e di quella terrestre.

Qui certamente incontriamo un tratto fondamentale di Elia-al Khidr e che spiega la caratteristica “invisibilità”, ovvero la capacità di apparire e sparire a piacere, con cui viene sovente rappresentato. Egli ha mutato specie, si è trasformato in un essere che partecipa al contempo della natura umana e di quella angelica. Queste metamorfosi, come ho mostrato in altra occasione, non sono l’eccezione nel panorama della letteratura sacra musulmana dove è ben documentato il passaggio uomo-animale, quello jinn-uomo, o uomo-angelo ecc.³⁵. Elia-al Khidr nella tradizione islamica nasce da una metamorfosi, ha “rotto la barriera” tra specie umana e specie angelica, un carattere che peraltro viene attribuito da certa tradizione anche allo stesso Maometto presentato come “uomo di fuori e angelo dentro”, ma anche dagli imam incorruttibili della tradizione sciita, entità a metà strada tra uno status terreno e uno stato metafisico, tra la terra e la luce.

b. Ma vediamo ora la figura di Elia negli altri due autori. L’andaluso Al-Tarafi³⁶ si limita a riportare con poche aggiunte significative i due episodi canonici: contesa con gli adoratori di Baal (dove però è maggiormente sottolineato il ruolo attivo di corruttrice della moglie del re, che fa costruire e impone l’adorazione della statua di Baal) e rapimento al cielo del profeta (sul già visto cavallo di fuoco). Al-Tarafi aggiunge qualche particolare parentale curioso: “si racconta che Elia e al-Khidr fossero cugini materni” (al-Tarafi, p.236). E, soprattutto, ripropone la tesi della complementarità di Elia e al-Khidr:

Sostiene al-Hasan (una fonte tradizionale) che Elia è responsabile dei deserti mentre al Khidr lo è dei mari; a loro fu data vita eterna in questo mondo, sino al primo soffio del corno del Giorno del Giudizio. Al Khidr era rimasto tra di loro (gli uomini) richiamandoli a ciò cui Elia stesso li richiamava... (al-Tarafi, p. 238)

Una complementarità dunque nel ruolo 1. di protettori dei pellegrini per mare e per i deserti; 2. di santi immortali che richiamano gli uomini ai loro doveri verso Dio

³⁵ C. Saccone, *L’angelologia musulmana*, in “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose”, 39 (1991) n.3, pp. 47-91

³⁶ Utilizziamo qui, per le citazioni seguenti, la versione italiana: al-Tarafi, *Storie dei profeti*, a cura di R. Tottoli, Melangolo, Genova 1997

c. Anche il persiano Mirkhand ci riporta i due episodi canonici³⁷. Il primo, quello della contesa con il re di Ba'albek e i suoi sacerdoti, è impreziosito da particolari ulteriori. La perfida moglie del re idolatra aveva già sposato sette re ebrei facendoli morire uno dietro l'altro e, con i suoi settanta figli, aveva finito per convincere l'ultimo re e sposo a adorare Baal e a perseguitare Elia. Il quale in un primo tempo non riesce a convertire che il solo visir del re. Un figlio del re si ammala e a nulla valgono le implorazioni a Baal dei sacerdoti, che tuttavia attribuiscono l'insuccesso al fatto che il re ha risparmiato Elia. Il quale si rifugia tra le montagne e vive in grotte per sette anni, protetto da Dio il cui fuoco divora gli sgherri del re che gli danno la caccia. Seguono varie avventure e miracoli (risuscita persino, a quindici giorni di distanza dalla sua morte, il figlio di una vedova che lo aveva ospitato, episodio in cui sembra si possa cogliere un'eco della resurrezione di Lazzaro), e ulteriori ritiri o fughe nel deserto. Chiede a Dio di poter punire il re e il suo popolo empio con sette anni di carestie e siccità, ma a Dio sembra davvero troppo: gliene saranno concessi solo tre... (curioso patteggiamento, che richiama scene analoghe relative a Maometto intento a mercanteggiare con Allah sul numero delle preghiere giornaliere e dei giorni di digiuno³⁸ e, a ritroso, ci fa venire in mente, in tutt'altro contesto, l'Abramo che patteggia con Jahvè sul numero dei giusti che potranno salvare Sodoma). Per sfuggire al re persecutore, Elia entra un giorno nella dimora di Eliseo e qui guarisce una vecchia malata (in Tabari e Tarafi, succedeva l'opposto: era Eliseo, fanciullo paralitico, che veniva guarito e quindi diventava discepolo del profeta). Segue il confronto vittorioso con i sacerdoti di Baal e l'invocazione della pioggia che arriva a por termine alla siccità. È presentato infine –in modo molto conciso e senza novità– l'altro noto episodio del rapimento al cielo dopo la ricaduta del popolo nell'idolatria.

Insomma, il racconto del primo episodio in Mirkhand risulta parecchio ampliato e a tratti quasi romanzato: fughe e inseguimenti, miracoli a ripetizione.

Ma Mirkhand ci porge un terzo curioso episodio che ci mostra Elia, santo immortale, questa volta all'opera in piena epoca islamica:

Azais (altra fonte tradizionale) riferisce il seguente racconto fatto da un uomo di Asqalon (Ascalon):

Mentre percorrevo la pianura del Giordano, verso il mezzogiorno, incontrai inaspettatamente un uomo che salutai e che mi disse di essere il profeta Elia. Gli chiesi se avesse ancora adesso rivelazioni da Allah. Mi rispose: "Dopo la missione del Signore Muhammad, le porte dell'ispirazione e della rivelazione divine sono chiuse e nessuno può, dopo di lui, ottenere rivelazioni. Adesso ci sono quattro profeti in vita: 'Isa (Gesù) e Edin (Enoch) in cielo; io e Khidr sulla terra". (Mirkhand, pp. 165-166)

Abbiamo commentato più sopra questo quartetto di profeti e santi immortali. Più interessante, per quel che diremo su al-Khidr, è il prosieguo in cui Elia continua dicendo:

"Ci sono Settanta favoriti da Allah con un'insigne religione, che si succedono tra i credenti sparsi nei vari paesi. Quando uno di loro muore, 'Onnipotente ne mette un altro al suo posto".

Quando il profeta ebbe dato queste spiegazioni, una cammella apparve improvvisamente accanto a lui ed egli mi disse: "Voglio restare in preghiera al Tempio (della Ka'ba) durante il Ramadan". Poi salì sulla cammella e disparve. (Mirkhand, p.166)

Questo Elia "islamizzato" che prega alla Ka'ba durante il Ramadan (dove magari s'incontra ogni anno con il collega al-Khidr, v. supra) ci porge qui un ulteriore importante elemento: egli è con al-Khidr al vertice di un invisibile e vivente "tempio spirituale" formato da Settanta "favoriti da

³⁷ Utilizziamo, per le citazioni che seguiranno, la versione italiana: Mirkhand, *La Bibbia vista dall'Islam. Rawzat as-Safa ovvero il Giardino della Purezza*, tr. it. di G. Sassi e L. Vanara, Luni Ed., Milano 1996

³⁸ Il *Libro della Scala di Maometto*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondatori, Milano 1999, pp. 86-88

Allah”, una esoterica congregazione di spiriti giusti e devoti che misteriosamente operano in ogni epoca del mondo.

5.2 Al-Khidr

a. Venendo al capitolo su al-Khidr nella storia di Tabari, osserveremo che l’autore riporta passo dopo passo il dettato coranico, spiegando e commentando in modo molto simile a quanto farebbe un commentatore del testo sacro (egli stesso peraltro è autore di un celebre commento o *tafsir*). Tabari sente innanzitutto l’urgenza di sciogliere una serie di questioni rimaste irrisolte, prima di tutte quella dell’identificazione del Mosè pellegrino diretto alla Confluenza dei due Mari. Bal’ami, il traduttore persiano di Tabari, qui prende le distanze:

Il Tabari ha riferito questa storia in coda a tutti i racconti relativi a Mosè; disse che, secondo una certa opinione, questo Mosè non era il Mosè figlio di Amran, ma un altro, vissuto più tardi, figlio di Manasse, figlio di Giuseppe; e ch’era partito alla ricerca di al-Khidr, l’aveva trovato e n’era diventato amico e discepolo (Tabari, p.219)

Ma Bal’ami si associa all’opinione opposta:

Questa opinione [riportata da Tabari] è molto criticata: i compagni del Profeta (Maometto), i califfi, e i dottori della legge...e tutti i commentatori... sono tutti d’accordo che il Mosè che andò in cerca di al-Khidr era Mosè figlio di Amran, profeta dei figli d’Israele; a lui Dio aveva dato la legge... (Tabari, p. 219)

L’accordo non era affatto così generale come vuol far credere Bal’ami: abbiamo visto quale gravissimo problema di gerarchia spirituale era sotteso alla questione (v. supra), aspetto che qui non possiamo ulteriormente approfondire.

Tabari richiama poi la questione identitaria fondamentale, quella relativa allo stesso al-Khidr, che in sintesi riguarda non solo la sua identificazione con questo o quel personaggio biblico:

Non v’è neppure accordo sul nome di al-Khidr. Secondo alcuni si chiamava Elia, secondo altri Geremia, e ricevette il nome di al-Khidr per questo motivo: un giorno sedeva su una pietra e quando si alzò la pietra era diventata verde, l’erba vi era spuntata sopra per ordine di Dio. Altri affermano... che il suo nome era Eliseo, Giona, Lot (Tabari, p. 220)

Bensì riguarda, soprattutto, la definizione del suo controverso statuto profetico. Riportiamo il brano relativo, interessante perché ci mostra all’opera un tipico modo di procedere degli esegeti musulmani, basato su un continuo “rimpallo” tra richiami a voci autorevoli della tradizione e richiami a passi coranici. Il tutto è soppesato col lume della logica e con grande attenzione alla terminologia sacra (v. nel brano seguente, in particolare, i termini: *misericordia, scienza, profezia*). Tabari finisce, indirettamente, per porgerci preziosi ragguagli sulla teoria islamica della profezia quantomeno dello *status quaestionis* al suo tempo:

Quanto a al-Khidr, l’accordo è ancora minore. Alcuni dicono che era profeta, altri che non lo era, ma era un uomo integerrimo e sapiente, di scienza superiore a quella di Mosè. ... Coloro che sostengono che al-Khidr era profeta si basano su questo versetto del Libro: “E s’imbarcarono in uno dei Nostri Servi, cui avevamo dato misericordia da parte Nostra, e gli avevamo insegnato della Nostra scienza segreta” (XVIII, 65). La misericordia è il dono della profezia. È detto in un altro passo: “E aggiunsero (i meccani increduli): ‘Almeno fosse stato rivelato questo Corano a un uomo ragguardevole delle due città (Mecca e

Medina). Ma son loro dunque (=cioè uomini di umili origini come Maometto) che dispensano la misericordia del Signore?’’ (XLIII, 31-32). È ulteriore conferma che la misericordia è il dono della profezia.

Però Dio aveva dato a al-Khidr la scienza, non la profezia; non più che (al saggio) Luqman vissuto al tempo di Davide, e da cui Davide imparò molto. Ma Luqman, nonostante la sua scienza e la sua saggezza, non era profeta (Tabari, pp. 219-220).

Luqman (Corano, XXXI, 12-19) è una figura di sapiente arabo ultra-longevo, collocato al tempo di Davide e talora rappresentato come suo visir o saggio consigliere (persino identificato con il biblico Balaam); vissuto secondo la tradizione 500 anni ovvero “sette vite di falco”, diviene successivamente una sorta di Esopo arabo cui sono ascritte innumerevoli favole³⁹.

Quindi Tabari ci fornisce alcune notizie spicciole in cui, significativamente, al-Khidr appare ora distinto ora vistosamente con-fuso con Elia. Si accenna al suo ritrovamento della Fonte dell’acqua di vita da cui bevve e per questa ragione “sarà eterno in questo mondo”, fino agli squilli di tromba della resurrezione finale; si ribadisce (v. supra) che custodisce i mari e, particolare ulteriore, “lava chiunque trovi la morte in mare e per colui pronuncia la preghiera legale”, mentre Elia, naturalmente, si occupa dei viandanti in terraferma, magari di quelli diretti in pellegrinaggio alla Mecca: “appare a chiunque si smarrisca nel deserto, lo riconduce sulla via e lo protegge dagli attacchi dei lupi e dei ladri” (Tabari, p. 220).

Tabari sottolinea poi la loro partecipazione alla ritualità islamica:

Tutti e due adorano Dio, fino al giorno della resurrezione, e vanno alla Mecca, fanno il pellegrinaggio, si riuniscono nei tempi e modi prescritti. (Tabari, p. 220)

E ne sottolinea poi un carattere che abbiamo visto costantemente associato a Elia/al-Khidr, l’invisibilità: “Nessuno li vede, eccetto colui a cui vogliono mostrarsi”.

La con-fusione dei due personaggi risalta particolarmente nella loro genealogia:

Si dice che al-Khidr visse già prima di Abramo, e venisse dai rami di Sem, figlio di Noè, e che si chiami Elia [sott. mia], figlio di Melka, figlio di Heber, figlio di Sale, figlio di Arfaxad, figlio di Sem, figlio di Noè (Tabari, pp. 220-221)

Ancora, Tabari non manca di ricordarci che, secondo quanto è tramandato, al-Khidr partecipò alla spedizione di Dhu ‘l-Qarnayn (“Quello dalle Due Corna” ovvero il profeta “Bicorne”) quando quest’ultimo

Fece il giro della terra per restare vivo sino al giorno della resurrezione. Al-Khidr trovò l’acqua della vita, ma Quello dalle [Due] Corna non la trovò e morì (Tabari, p. 221)

Qui l’autore non resiste alla tentazione di dire la sua su Quello dalle Due Corna, perlopiù identificato dagli esegeti con Alessandro il Macedone⁴⁰; l’autore è d’accordo, ma lascia intendere che siamo di fronte a una certa confusione tra gli esegeti. Si tratterebbe in realtà di due personaggi omonimi ma ben distinti, vissuti in tempi diversi: quello coranico è proprio Alessandro il Macedone “e visse dopo Mosè”; ma quello che al-Khidr accompagna alla Fonte dell’acqua di vita sarebbe molto più antico, “visse al tempo di Abramo ed è chiamato Quello dalle [Due] Corna il Vecchio” (Tabari, p.221)

A questo punto al-Tabari entra nel vivo del commento ai due episodi coranici sopra menzionati che hanno per protagonisti Mosè e i due servi innominati (Giosuè nel primo e al-Khidr nel secondo,

³⁹ v. voce *Luqman* in EI, 2a ed.

⁴⁰ v. nota 5

secondo l'esegesi corrente). Tabari, come al solito, si preoccupa di contestualizzare il passo coranico: è ricordato che Mosè esortava ogni giorno i suoi a rammentarsi di Dio che li aveva liberati dal perfido Faraone, aveva dato loro la Legge, li aveva eletti sul resto dell'umanità (qui si cita *Corano*, XLV, 16); ma subito Tabari, da buon musulmano, puntualizza che di deve intendere che Dio li elesse "al di sopra di ogni uomo *del loro tempo*"... (Tabari, 221). Il punto di partenza dei due (Mosè e Giosuè) è genericamente indicato nell'Egitto, dove anche, alla fine della versione tabariana, i due faranno ritorno.

Nel primo episodio, la sua attenzione è attratta soprattutto dal particolare del pesce che riprende vita e, tuffatosi nella Fonte, "riprende la sua via per il mare". Siamo nel momento in cui Mosè si accorge di aver fame, chiede a Giosuè del pesce, questi si avvede di esserselo dimenticato vicino alla Fonte vicino alla Roccia presso cui s'erano fermati in precedenza, e

allora Mosè ricordò la frase di Dio: il tuo cibo ti mostrerà il cammino. E comprese che bisognava cercare al-Khidr dov'era [rimasto] il pesce. Disse: "Questo è quel che volevamo". Tornarono sui loro passi e, giunti nel luogo da cui erano partiti la mattina [alla Roccia presso la Fonte], videro al-Khidr che pregava, seduto su una pietra in riva al mare. Mosè e Giosuè sedettero finché al-Khidr non ebbe finito di pregare e poté rispondere al loro saluto. Mosè allora disse: "La pace sia con te, o eccellente servo di Dio!"

Al-Khidr rispose: "E sia con te, o profeta di Dio tra i figli di Israele".

Mosè chiese: "Chi t'ha detto che sono il profeta dei figli d'Israele?"

Al-Khidr riprese: "Chi t'ha condotto da me".

Mosè comprese che al-Khidr era il servo lungamente cercato e disse: "Posso seguirti a patto che tu mi insegni, a rettamente guidarmi, di quel che a te fu insegnato? (Corano, XVIII, 66) (Tabari, pp., 223-224)

Come si vede, dal confronto con i passi coranici esaminati più sopra, Tabari si preoccupa non solo di spiegare la funzione del pesce, ma anche di collegare il primo al secondo episodio coranico, porgendoci un dialogo che riempie l'intervallo di cui naturalmente non è traccia nel Corano. Al-Tarafi fa la stessa cosa, porgendoci un dialogo in sostanza identico (Tarafi, pp. 337-38).

Ma al-Tabari cerca di spiegare le ragioni profonde di questo misterioso incontro.

Poco prima infatti egli ci racconta un "peccato d'orgoglio" di Mosè che s'era vantato davanti al suo popolo di essere l'uomo più sapiente sulla terra:

Un uomo [tra gli israeliti] s'alzò e disse: "O Interlocutore di Dio! Ha Dio sulla terra un servo più sapiente di te?"

Mosè non ne conosceva alcuno, e disse: "Nessuno che io sappia ha tanta scienza e saggezza quanto me".

In quell'istante Dio gli inviò una visione che diceva: "Ho sulla terra un servo molto più sapiente di te, il suo nome è al-Khidr". (Tabari, p. 222)

Al Tabari insiste particolarmente su questo tipo di contestualizzazione, evidentemente gli appare cruciale per spiegare la genesi dell'episodio coranico, e con grande scrupolo ci informa anche di un'altra versione:

Secondo un'altra versione, narrata da 'Abd Allah figlio di 'Abbas (altro tradizionalista, nota mia), la causa che spinse Mosè a decidere di andare in cerca di al-Khidr fu questa. Mosè, durante la rivelazione, conversando con Dio, chiese: "Signore, chi è il più sapiente dei tuoi servi?"

Dio rispose: "L'uomo che per quanto grande sia la sua scienza, per accrescerla desidera ancora imparare qualcosa da un altro".

Mosè espresse il desiderio di accrescere la sua scienza. Dio gli disse: “Ho un servo, chiamato al-Khidr, che vive alla Confluenza dei Due Mari. La sua scienza è molto superiore alla tua”.

Mosè disse: “Signore mostrami il tragitto che conduce a lui, perché io possa andarvi e da lui imparare la scienza”.

Dio disse: “Il tuo cibo sarà la tua guida che ti porterà al mio servo” (Tabari, pp. 221-22)

Le due versioni, come si vede, ci forniscono due letture diverse: nella prima Mosè sembra peccare d'orgoglio, nella seconda egli sembra quasi pervaso da un moderno spirito di accumulazione di sapere e conoscenze. Ma, comunque sia, l'eziologia del misterioso incontro di Mosè con al-Khidr è ricondotta all'ansia (più o meno innocente) del profeta di essere iniziato a una sapienza superiore alla sua, ossia superiore anche a quella sapienza che Dio gli aveva rivelato sul Sinai. È quanto, peraltro, mettono in rilievo anche gli altri due autori di “Storie dei profeti”. Al-Tarafi qui ci porge una versione che accentua la sete di sapere di Mosè:

Mosè chiese a Dio Grande e Potente di indicargli un sapiente che potesse accrescere le sue conoscenze. Mosè richiese questo al suo Signore e disse: “Signore, quale dei Tuoi servi Tu preferisci?”

“Quello che mi menziona e mai mi dimentica” rispose Dio.

“Quale dei Tuoi servi è il miglior giudice?”

“Quello che giudica in base alla Legge e non segue le sue preferenze personali”

“Chi è il più sapiente dei Tuoi servi?”

“Colui al cui sapere agogna la gente, tanto che può giungere a una sola parola che lo guidi sulla via o lo tenga lontano dal male”.

“C'è forse sulla terra uno che sappia più di me?” chiese ancora Mosè.

“Sì”

“O Signore, chi è costui?”

“Al-Khidr”

“Dove lo devo cercare?”

“Sulla spiaggia presso la pietra dove scapperà il pesce”

Mosè partì in cerca di costui... (Tarafi, p. 335)

L'altro autore, il persiano Mirkhand, preferisce invece accentuare il peccato d'orgoglio di Mosè che si vanta spudoratamente di essere l'uomo più sapiente della terra sino a suscitare il rimprovero divino:

Un giorno mentre (Mosè) predicava al popolo, uno dei presenti alzò la voce: “ O profeta di Allah! Sappiamo che sei un inviato ispirato da Allah. Ma dicci se su tutta la superficie della terra attualmente l'Altissimo ha un servitore più saggio di te”.

“Sono convinto di no” rispose Mosè “perché il Signore ha conferito solo a me il potere di comunicare direttamente con Lui”

Appena pronunciate tali parole, Gabriele discese con questo rimprovero dell'Onnipotente:

“ O Mosè, sai forse in chi abbiamo depresso la saggezza, e quale partesi questo oceano senza fondo abbiamo dispensato a ognuno? Io ho un servitore più saggio di te. Se vai a trovarlo, e se ti immergi nel mare della sua scienza, riconoscerai che ti sei sbagliato e vedrai chiaramente che la tua pretesa è insensata. Abita alla Confluenza dei Due Mari; lo troverai se lo cercherai con l'occhio del discernimento che, come lo spirito, penetra dappertutto”. Allora Mosè chiese: “Chi mi condurrà in quel luogo...” (Mirkhand, p. 148-49)

Lo stesso al-Tarafi ci porge una ulteriore versione, che egli attribuisce a al-Tabari (ma evidentemente trascurata dal suo traduttore Bal'ami) secondo cui Mosè, rivendicando a se stesso il primato della sapienza, suscita addirittura la collera di Dio: “e Dio si arrabbiò con lui, perché non aveva attribuito il sapere a Dio” (Tarafi, p.336)

Al-Tabari, al-Tarafi e Mirkhand, pur con diverse sfumature hanno colto perfettamente un nodo centrale nella lettura dell'episodio coranico: la rivelazione concessa ai profeti è implicitamente contrapposta alla rivelazione concessa ai santi, la *profezia* alla *scienza*. Quest'ultima, da intendersi evidentemente nel senso di una scienza esoterica, rappresenta manifestamente un grado di conoscenza più alto o profondo di quello della conoscenza profetica. Certamente un grado superiore alla conoscenza profetica di Mosè. Ma, ci si potrebbe chiedere a questo punto, superiore anche alla conoscenza profetica di Maometto, per il Corano il “sigillo della profezia”?

Quel che segue, è il commento al testo coranico che riferisce del viaggio dei due (o tre, comprendendovi anche Guosùè) alla predetta misteriosa Confluenza dei Due Mari di cui si legge la seguente interpretazione:

Dall'Egitto [dove si trovavano ancora Mosè e Giosuè] al “confluire dei Due Mari” c'erano tre giorni di cammino; bisognava costeggiare la riva. La confluenza è formata da un mare che viene dall'Azerbaigian, da Oriente, e da un altro che viene dallo Yemen, da Occidente; si uniscono nel gran mare che è chiamato Qulzum (=il Mar Rosso), che sta tra Egitto, Bassora e Oman, e che viene chiamato il “confluir dei Due Mari”(Tabari, p. 222)

Al-Tarafi ci dice in proposito le stesse cose, identificando il luogo con il punto

dove si riunivano il mar dei bizantini e quello dei persiani. Il mar dei bizantini è quello che bagna l'Occidente, mentre il mar dei persiani è quello che bagna l'Oriente e non c'è sulla terra un luogo che abbia più acqua di questo punto (Tarafi, p. 336)

In Tarafi, si sarà notato, forse si vuol implicitamente suggerire il simbolismo sapienziale insito nell'immagine. Il procedimento è comunque il consueto, comune ai commentatori: citazione di una singola espressione oscura, o di uno-due versetti, e relativo commento pescando vuoi da fonti tradizionali, talora espressamente nominate, vuoi da altre non nominate.

Da questo momento in poi Tabari qui non fa che seguire il testo coranico, passo dopo passo, fino all'episodio dell'affondamento della barca dei pescatori, che è notevolmente ampliato con l'inserimento di particolari vari e, soprattutto, di un episodio di natura simbolico-sapienziale su cui dovremo ora intrattenerci.

Quando furon sopra (la barca), al-Khidr sedette e accanto al suo sedile fece un buco nello scafo. L'acqua cominciò a entrare. Mosè disse: “L'hai tu forata per fare annegare quei che vi stanno sopra?” (Corano, XVIII, 71)

Segue il rimprovero di al-Khidr, e le relative scuse di Mosè che non ha saputo star zitto come promesso (XVIII, 72-73),

Ed è a questo punto che Tabari amplia il testo coranico con un episodio nuovo in cui si inserisce un dialogo tra i due protagonisti:

Poi videro degli uccelli che si appollaiarono sulla nave. Uno degli uccelli cominciò a cantare, poi tuffò il becco nell'acqua, prese una goccia, la gettò via e s'involò. Al-Khidr chiese a Mosè: “Sai cos'ha detto quell'uccello?”. “No”, rispose Mosè. Al-Khidr disse: “Ha

detto che in questa barca Dio ha due servi che sono più sapienti di chicchessia al mondo, e che la loro scienza è grandissima; ma di fronte a quella di Dio, la loro scienza è come quella goccia paragonata al mare, e anche meno” (Tabari, p. 224)

L’episodio - ripreso anche da al-Tarafi subito dopo la spiegazione del significato di “Confluenza dei Due Mari” - marca ulteriormente, direi a questo punto quasi in modo ridondante, che la questione messa a fuoco da Tabari nella sua lettura del passo coranico, è connessa con la definizione del rapporto tra scienza (del santo) e scienza del profeta, tra scienze “umane” e scienza divina.

Segue, senza novità di rilievo, la presentazione degli altri due episodi (l’uccisione del fanciullo e il raddrizzamento del muro pericolante) di cui Tabari si limita a citare per esteso i relativi passi coranici. Alla fine però, Tabari aggiunge un commento rivelatorio:

Mosè e Giosuè tornarono in Egitto, e narrarono questa vicenda ai figli di Israele. Il nostro profeta Maometto disse: “Se nostro fratello Mosè si fosse mostrato più paziente con al-Khidr, avrebbe visto miracoli anche più grandi di quelli che conosciamo [dalle parole del Corano]” (Tabari, p. 226)

Questo passo è ripreso pure da Mirkhand (p. 151). Rivelatorio, dicevo, perché qui l’Autore sembra preoccupato di non lasciar coinvolgere anche Maometto nella non bella figura che il “collega” Mosè ha fatto di fronte a al-Khidr. In effetti la tradizione islamica, gnostica e mistica, concederà a Maometto una sorta di onniscienza inferiore solo a quella divina: in certe speculazioni egli diventerà addirittura Luce primordiale o persona metafisica identificata con lo *‘Aql kull* (Intelletto Universale), qualcosa di simile al Logos o Verbo divino dei teologi cristiani, preesistente e sopravvive all’uomo della Mecca, dotato di scienza del passato e del futuro, capace di ogni sorta di miracoli e così via.⁴¹ Insomma, è già visibile nel commento di Tabari/Bal’ami una sorta di imbarazzo. L’inferiorità manifesta di Mosè, il profeta, di fronte a al-Khidr, il santo dotato di una “scienza segreta”, rischiava di portare a una svalutazione dell’intera classe dei profeti, ivi compreso quello dell’Islam. Tabari, in questo non seguito da Bal’ami come s’è visto sopra, aveva tentato addirittura di eliminare alla radice il problema, semplicemente negando che il Mosè conosciuto da al-Khidr nell’episodio del viaggio alla Confluenza dei Due Mari fosse da identificare con il profeta degli Israeliti... Ci penseranno gli esegeti coranici a ristabilire la gerarchia (v. infra)

b. Vedremo ora brevemente al-Khidr nelle “Storie dei profeti” di al-Tarafi (XI sec.). Il nostro autore andaluso –di cui abbiamo già dato qualche saggio più sopra- riprende naturalmente molto del materiale tramandato attraverso Tabari o Tabari/Bal’ami, ma vi aggiunge anche qualche particolare. Ad esempio sente il bisogno di spiegare in modo più convincente l’episodio dell’affondamento della nave o barca dei pescatori: “perché li inseguiva un re corsaro che prendeva a forza tutte le navi integre, ma lasciava andare quelle difettose... il nome di questo re era Hadad ibn Badr” (Tarafi, p. 338); o s’intrattiene sulla spiegazione del nome, riportata allo stesso Maometto, secondo il quale “ogniqualevolta (al-Khidr) pregasse in un posto o si sedesse, diventava verde quello che aveva attorno” (*ibidem*).

Ma al-Tarafi si sofferma con insistenza, a differenza di Tabari/Bal’ami che vi sorvola, sull’episodio del muro raddrizzato, fornendoci un commento che amplia notevolmente il passo coranico e in una direzione per noi particolarmente interessante. Il muro crollato nascondeva un tesoro seppellito. Ora, al-Tarafi è interessato a speculare sulla natura di questo tesoro che non sembrerebbe identificabile con il solito scrigno ripieno di ori e preziosi:

⁴¹ Se ne può vedere un esempio, tra i mistici, in Farid ad-din ‘Attar, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Oscar Mondadori, Milano 1999, pp. 44-51

Sostiene Ibn ‘Abbas (altro noto tradizionalista, nota mia) che quel tesoro era fatto di fogli seppelliti in cui vi era sapienza, mentre secondo alcuni non erano che due righe e mezza, che neppure arrivavano a tre. Questo è il testo:

“E’ sorprendente chi ha la certezza del cibo quotidiano come possa faticare; è sorprendente chio è certo del giudizio come possa curarsene; ed è sorprendente chi è sicuro della morte come possa essere felce”. Oppure si dice che il testo fosse: “E anche le azioni che abbiano il peso di un granello di senape le porteremo alla luce, Bastiamo Noi (=Allah) per contare” (Corano, XXI, 47).

Sostiene al-Hasan che invece quel tesoro era una tavola d’oro incisa in cui era riportato:

“Nel nome di Dio clemente e misericordioso. È sorprendente chi crede nella volontà divina come possa essere triste; è sorprendente chi è certo della morte come possa essere felice; ed è sorprendente chi conosce il mondo,

e quanto possa essere mutevole per gli esseri umani, come possa sentirsi tranquillo in esso. Non c’è altro dio che Dio, Muhammad è l’inviato di Dio”.

Si tramanda che in questa tavola fosse invece scritto:

“Nel nome di Dio clemente e misericordioso. È sorprendente chi conosce la morte e poi ride; è sorprendente chi è certo della volontà di divina ma poi faticati; è sorprendente chi è certo della morte ed invece si sente sicuro. Dichiaro che non c’è altro dio che Dio e che Muhammad è il suo servo e profeta” (Tarafi, pp. 339-40).

Ancora una volta ci viene confermato che il tema messo a fuoco dai nostri esegeti è la conoscenza. Qui, evidentemente, si tratta di una conoscenza connessa con una sapienza popolare intrisa di islamica rassegnazione alla volontà di Dio e di un certo gusto che sconfinava nella proverbialità. La sapienza destinata ai due fanciulli che, divenuti adulti, scoperanno il “tesoro”, è evidentemente altra cosa dalla scienza segreta di al-Khidr, ma nondimeno ci conferma –attraverso l’immagine del tesoro seppellito, comune alla poesia classica araba- che il suo acquisto non è gratuito, è connesso con una ricerca, con una maturazione (il diventare adulti).

Ma al-Tarafi non cessa di sorprenderci. Evidentemente la sparizione di al-Khidr, al termine delle spiegazioni che egli fornisce a Mosè, non lo soddisfa. Ed ecco che egli porge un ulteriore, interessantissimo ampliamento, in cui al-Khidr impartisce ulteriori lezioni al profeta degli Israeliti.

Disse al-Khidr a Mosè, tra le altre cose: “Mosè, sii risoluto nel tuo ritorno, non perderti in inutili discorsi su ciò che non ti è utile; non sentirti a riparo dalla paura nella tua sicurezza, ma non disperare dalla tua salvezza nella paura; non smetter di fare buon uso del tuo potere e pondera attentamente le questioni quando sei in mezzo alla gente”

“Dimmene ancora” ribatté Mosè e al-Khidr continuò:” Guardati dall’ostinazione, non metterti in cammino se non ne hai bisogno; non ridere di ciò che non è sorprendente; non disonorare nessun peccatore, per i suoi peccati, dopo il pentimento; e piangi per l’errore che tu commetterai, o figlio di ‘Imran” (Tarafi, pp. 340-41)

Se questi sembrano un po’ consigli professionali, quasi da collega a collega, poco dopo alle ulteriori insistenze di questo Mosè, assetato di “scienza” oltre ogni limite al-Khidr risponde con una sequela di consigli, proverbi e suggerimenti ispirati al più comune buon senso del tipo: “Chi parla s’annoia meno di chi ascolta... esercitati nella pazienza... Non aprire una porta che non sai chi l’ha chiusa” ecc. Tra questo mare di consigli spiccioli emerge però ancora una volta il tema della conoscenza del profeta, o meglio dei suoi limiti:

Abituati al silenzio e così troverai la saggezza, ricopri il tuo cuore di fede in Dio e raggiungerai la sapienza... O figlio di ‘Imran! Non vedi che ti è stata data del sapere se non una piccola parte? ... Impara ciò che impari per insegnarlo, non impararlo per usarlo in

chiacchiere... Fa del sapere e della menzione di Dio la tua veste... Dedicati completamente al sapere, se lo vuoi, poiché il sapere è per chi gli si dedica completamente... Evita inoltre lo stupido, zittiscilo con indulgenza e tienilo lontano con fermezza... (Tarafi, pp. 341-342)

Insomma, ai profeti non è stata data che una piccola parte della sapienza, e questa neppure si può spiegarla per intero a tutti, a chi non capisce il valore del silenzio, a chi non è preparato...

Ma Tarafi, forse tradendo una certa preoccupazione - di cui abbiamo visto le ragioni profonde - di non far troppo sfigurare il profeta, concede anche a Mosè di dare qualche consiglio a Khidr, quanto a dire che questi pure ha qualcosa da imparare da un profeta:

*Poi fu la volta di Mosè di esortare al-Khidr, Dio li benedica e conceda loro salvezza:
“Guardati dall’ira, se non è per Dio e non compiacerti di nessuno, se non è per Dio; non amare la vita terrena, ma non detestarla neppure” (Tarafi, p. 340)*

c. Mirkhand aggiunge qualche spiegazione in più all’episodio del fanciullo ucciso da al-Khidr che anzi sarebbe stato da lui brutalmente decapitato, un episodio che per la sua violenza gratuita certo doveva avere particolarmente colpito la sensibilità dei lettori del Corano :

“Il ragazzino che ho ammazzato –dice al-Khidr- era la disperazione di suo padre e di sua madre, che sono entrambi monoteisti. Al suo posto l’Onnipotente darà loro una figlia che sarà la madre e l’antenata di settanta profeti” (Mirkhand, p. 151)

Ma Mirkhand ci interessa qui per focalizzare meglio un aspetto che emerge meno chiaramente dal commento di Tabari e Tarafi. Anch’egli ci fornisce un dialogo tra Mosè e al-Khidr, situato al momento del loro incontro presso la Fonte miracolosa dell’Acqua di vita. Mirkhand accentua, se possibile, il senso di soggezione e la sete di conoscenza di Mosè, ma non solo:

Mosè allora decise di tornare indietro e vicino alla Fonte vide al-Khidr in adorazione. Quando il Santo ebbe terminato le sue orazioni, interrogò Mosè; questi gli disse che l’oggetto del suo viaggio era di essere onorato da un incontro con la sua augusta persona per rigenerarsi e immergersi nelle sorgenti della sua saggezza. “Il Signore” gli disse “mi ha inviato ad ascoltare le tue lezioni e ad apprendere una parte della tua scienza; di conseguenza comanda e fai di noi ciò che vorrai [...]

Al-Khidr gli rispose: “La tua richiesta è accolta; ma è cosa ben difficile accompagnarli, perché io agisco in base a una scienza segreta i cui effetti immediatamente visibili sono spesso indisponibili e spiacevoli, ma le cui conseguenze sono benefiche e salutari. Poiché tu non possiedi la pazienza di attendere che la giustezza e l’adeguatezza di miei atti si manifestino... (Mirkhand, pp. 149-50)

Mirkhand, come si vede, ha colto un aspetto essenziale dell’insegnamento di al-Khidr, connesso con l’imperscrutabilità di eventi umani “casuali” dietro cui si intravede la mano di Dio. Ma ha messo a fuoco implicitamente anche l’antitesi virtuale tra Legge (*shari’a*) dei profeti e Decreto (*qadar*) di Dio. Al-Khidr, *longa manus* di Dio, agisce in conformità a “una scienza segreta i cui effetti immediatamente visibili sono spesso indisponibili e spiacevoli”. Quanto a dire che l’ingiustizia o la irragionevolezza apparente del Caso, possono essere perfettamente conformi al Decreto di Allah. Non è un caso, mi si perdoni il gioco di parole se “caso” (*qadr*) e “decreto (divino)” (*qadar*) in arabo si rifanno alla stessa radice. Nello stesso istante in cui –nel casuale imprevedibile succedersi degli eventi- viene violato platealmente un precetto della legge ecco che magari, misteriosamente, si compie un divino Decreto stabilito *ab aeterno*. Ma –come dice al-Khidr allo stupefatto profeta, “quel che feci, non lo feci io”...

6. Caratteristiche dell' al-Khidr post-coranico

A parte i tratti comuni tra Elia e al-Khidr, di cui si è detto sommariamente, vi sono alcune caratteristiche più specifiche del personaggio al-Khidr, che emergono nella tradizione post-coranica, riconducibili:

- a. al suo tipico vagabondaggio o nomadismo perpetuo
- b. alle sue virtù metamorfiche, e, strettamente connessa a queste, la sua capacità di rendersi visibile a piacere, occasione in cui di solito
- c. dispensa saggezza e consigli ovvero mostra la sua tipica funzione di soccorritore di viandanti o addirittura di guida iniziatica a una scienza superiore, a una “vita nuova”

Non è possibile qui dar conto della congerie di racconti popolari e pie leggende fiorite sul personaggio se non per saggi e avendo riguardo ai punti nominati.

a. Con riguardo al primo punto, dovremo ricordare che vi sono numerosi luoghi di culto in cui i due personaggi sono accomunati nel culto, a partire dalla grotta-santuario del Monte Carmelo, in cui gli ebrei venerano Elia e i musulmani al-Khidr. Dicevamo numerosi, perché una caratteristica del personaggio è il suo nomadismo: egli è visto in luoghi diversi e lontano tra di loro, ma che in sostanza coprono tutti i territori dell'ecumene musulmana, come è stato segnalato da Louis Massignon in un suo noto studio sull'argomento⁴². Questo nomadismo, tipico di al-Khidr, si esplica al livello fisico-spaziale in un vagabondare senza fine: secondo la leggenda-standard egli ogni anno si reca, invisibile, alla Mecca a pregare tra i pellegrini e qui magari s'incontra con il collegagemello Elia; vagabonda senza tregua per i mari proteggendo i marinai e naviganti; viene visto in una miriade di posti diversi da viandanti e gente varia (da umili ma anche da dotti), luoghi che si situano tra il Maghreb e la Mesopotamia, tra l'Iran e il subcontinente indiano. Ovunque sia visto sorgeranno poi santuari e oratori a lui intitolati: Kufa, Fez, Faylaka (Kuwait), presso le rovine di Bishapur (Persia), Shemeiref (Egitto), Nayrab presso Aleppo (Siria), Baghdad, oltre naturalmente le tre città sante al mondo musulmano, Gerusalemme, Mecca e Medina. A Bagdad è venerato dal popolino come una sorta di presenza protettrice della fertilità femminile, che vive tra le acque del Tigri, per cui spesso si accendono lumini votivi galleggianti che poi vengono abbandonati alle correnti del fiume⁴³.

Ma questo nomadismo si esplica anche sulla linea del progresso temporale: al-Khidr è per eccellenza figura “trans-storica” che, secondo pie leggende prontamente recepite nelle lettere arabe e persiane, turche e indostane, s'incontra con Mosè e con Elia, con Alessandro Magno, e persino con Abramo e col profeta Maometto; ancora, egli è presente –attraverso misteriose comparizioni– anche nelle biografie spirituali di sufi noti e men noti, e persino nei momenti fondativi di qualche confraternita mistica come per esempio di quella intitolata a lui stesso, la Khadiriyya (XVIII sec.). L'incontro con Mosè ha come punto di partenza il dettato coranico, di cui s'è detto sopra; quello con Alessandro Magno - di cui sarà la guida nel viaggi attraverso il Paese delle Tenebre verso la miracolosa Fonte di Vita - ha fonti varie (dallo Pseudo-Callistene a leggende rabbiniche su Elia) e verrà canonizzato nell'*Iskandar-name* (Alessandreide) di Ferdowsi (m. 1030) e soprattutto in quella di Nezami (m. 1206), punti di partenza per una serie di imitatori in tutte le lingue e letterature dell'ecumene musulmana⁴⁴. Le fonti degli altri incontri trans-storici con profeti e figure sacre sono di solito rintracciabili in pie leggende e racconti popolari. Un'idea di questa straordinaria capacità di

⁴² L. Massignon, *Elie et son rôle transhistorique, Khadiriyya, en Islam* (1955-45), raccolto in Idem, *Opera Minora*, I, pp. 142-161

⁴³ Ivi, pp. 146-147

⁴⁴ Cfr. i saggi citati alla nota 19

al-Khidr di viaggiare nel tempo e nello spazio, che nel mondo musulmano fa di lui il santo-viandante per antonomasia, ci può essere fornita da questo breve racconto di sapore sapienziale raccolto da al-Qalyubi:

Fu domandato a Khidr: “Qual è la cosa più meravigliosa che hai visto in vita tua?”

Disse: “La cosa più straordinaria è questa: attraversai un deserto arido e selvaggio; non vi tornai più per lo spazio di cinquecento anni, poi ripassai di lì e vidi una vasta e splendida città, ricca di alberi, percorsa da acque correnti. Domandai ad uno degli abitanti: ‘Da quanti anni fu fondata questa città?’

Rispose: ‘Gloria a Dio! È sempre stata così, a memoria mia, di mio padre e dei miei avi.’

Camminai per altri cinquecento anni, tornai in quel luogo e vi trovai un grandissimo lago e sul lago un solo pescatore. Gli dissi: ‘Buon uomo, dov’è la città che stava qui?’

Rispose: ‘Gloria a Dio! Forse qui c’era una città? Noi, i nostri padri e i nostri avi, non l’abbiamo mai sentita ricordare’.

Passarono altri cinquecento anni, ritornai, ed ecco di nuovo una città popolosa come la prima. Sia glorificato Iddio, che non cessa e non muta!”⁴⁵

b. Quando al-Khidr decide di apparire a qualcuno si presenta con vario facce, naturalmente in quella tipica del pellegrino-viandante, ma anche in quella del vecchio saggio o del mendicante. Per fare un esempio, citiamo da ‘Attar un episodio relativo alla biografia del grande mistico persiano Ibrahim Adham, un principe che, secondo la leggenda, si sarebbe convertito al sufismo grazie all’improvvisa apparizione di al-Khidr, qui nelle vesti di un cammelliere o di un saggio mendicante:

[Il principe] Ibrahim Adham era seduto fra un gran numero di schiavi che stavano davanti e dietro di lui con le mani giunte, pronti a servirlo. Aveva sulla testa una corona incrostata di gemme e indossava una cotta di maglia d’argento. Ad un tratto Khidr entrò nella sala, senza farsi annunciare: aveva l’aspetto di un cammelliere. La paura che incuteva indusse gli schiavi a trattenere il respiro: chiunque lo guardasse si sentiva venir meno le forze, Vedendolo apparire all’improvviso, Ibrahim Adham gli chiese: “Chi ti ha permesso di entrare, o mendicante?”

Khidr rispose: “Vengo qui a cercare un alloggio. Non è forse una locanda questa?”

E Adham ribatté: “Questo è il palazzo di un sultano maestoso. Perché, uomo ignorante, lo definisce ‘locanda’? Sei forse pazzo, o tu che sembri assennato?”

Khidr rispose: “Sire, a chi apparteneva inizialmente questo palazzo?”

E l’altro:” Per quanto ne sappia io, all’inizio vi dimorava un certo re. Dopo di lui ve ne fu un altro, e poi un altro ancora. Ed ora sono io che vi regno come sovrano del mondo”.

Khidr aggiunse: “Il re non lo sa ma questa è proprio una locanda, e nient’altro. Qui la gente va e viene senza sosta. Come si può riposare in una locanda? Prima di te vi transitarono molto sovrani, alcuni buoni, altri malvagi. E anche a te, come successe a loro, qualcuno verrà a prendere l’anima e ti ruberà a questa antica locanda Perché vuoi riposare in questa vetusta dimora? Tu non appartieni a questo luogo, perché desideri rimanervi?”

A queste parole Ibrahim trasalì: il suo animo prese a girare come una palla. Khidr riprese il cammino ed egli lo inseguì correndo. Chi poteva sfuggire alla trappola di Khidr? Lo supplicò così: “O uomo generoso, accettami se puoi. Di nascosto hai gettato un seme nel mio cuore, dagli acqua ora, o tu che sei vita!”

Detto questo lo seguì finché non divenne un vero uomo, rinunciò all’antica locanda del mondo e permutò la regalità con la povertà.⁴⁶

⁴⁵ V. Vacca (cur.), *Racconti arabi antichi*, Ed. Paoline, Roma 1961,4a ed., pp. 163-164

Al-Khidr ha dunque il potere di visibilizzarsi presso chi vuole, sovrani e umili, sufi e comuni mortali. La sua figura è al centro di una sorta di permanente dialettica visibile-invisibile. Lui opera al limite tra l'invisibile spazio divino, l' *al-ghayb* coranico, e il visibilissimo spazio umano del mondo. L'espressione "al-ghayb" designa comunemente la dimensione del mistero divino, di ciò che è "assente" nel senso di impercettibile a sensi umani; è la stessa dimensione degli imam sciiti, che entrano in *ghayba* ("assenza", ovvero occultamento, termine che ha lo stesso etimo), del Qutb o polo mistico dei sufi (v. infra), tutte figure che arcanamente presiedono al sostegno spirituale del mondo, invisibili referenti di una comunità di adepti. Ma l'imam sciita, una volta entrato in occultamento, non si farà più vedere; il Polo mistico è perlopiù sconosciuto e talora è un santo che neppure sa di ricoprire il grado più alto della gerarchia spirituale, è insomma sconosciuto, "invisibile" ai più. La particolare specificità di al-Khidr risiede nella sua facoltà di varcare a piacere il confine tra il visibile e l'invisibile, e di rendersi di volta in volta protagonista di atti di soccorso o di guida concepiti *ad personam*.

c. Il brano appena citato ci mostra all'opera al-Khidr nella sua tipica funzione di maestro-iniziatore. Si sarà osservata la trasparente citazione coranica nelle parole con cui Ibrahim Adham implora al Khidr di "accettarlo" come discepolo, esattamente come fa il Mosè coranico con il "servo innominato". Ma qui appare anche un elemento nuovo. L'iniziazione di al-Khidr aveva significato per Mosè, uomo di Dio, un completamento della scienza profetica. Per Ibrahim Adham essa significa una vera palingenesi, un cambiamento radicale di condizioni esistenziali, segnato dal suo abbandono del trono regale e dall'inizio di una vita da sufi mendicante in cui "abbandonata la antica locanda del mondo" Ibrahim "permutò la regalità con la povertà".

Questa modalità integra un tipo di iniziazione alla via mistica senza intermediari istituzionali, ovvero saltando il passaggio delle confraternite sufi e dei loro riti di iniziazione; insomma, nelle parole di Henry Corbin, si tratta di una "affiliation directe au monde divin sans aucun intermédiaire, c'est à dire sans attaches justificatives avec une succession historique de shaykh en shaykh, ni tenir leur investiture d'un magistère quiconque"⁴⁷. Un altro racconto relativo alla biografia di Ibrahim Adham ci illustra questo tipo di "affiliazione diretta"; tra l'altro qui la figura di al-Khidr compare in coppia con quella di suo "fratello" Elia:

Si racconta che quando Ibrahim entrò nel deserto che conduce alla Ka'ba, un misterioso personaggio gli venne incontro e gli insegnasse il Grande Nome di Allah, aggiungendo: "Pensa al tuo Signore, pronunciando questo nome".

Qualche giorno dopo incontrò al-Khidr il quale a sua volta gli disse: "O Ibrahim, era Elia, mio fratello, colui che ti ha insegnato il Grande Nome" e si intrattenne a parlare con lui. Fu così che Ibrahim ebbe per maestro lo stesso al-Khidr che, per volontà di Allah, lo aveva fatto entrare nella Via"⁴⁸

A questo proposito, vi sono altri racconti tradizionali in cui la funzione iniziatica di al-Khidr ha luogo nell'ambito di un vero e proprio rito: l' "investitura col mantello" del santo viandante. Eccone un prezioso resoconto attraverso le parole di un mistico e filosofo di prima grandezza, l'andaluso Ibn 'Arabi, nel testo francese riportato da Henry Corbin:

⁴⁶ F. 'Attar, *Il poema celeste*, a cura di M.T.Granata, Rizzoli-BUR, Milano 1990, pp. 303-304

⁴⁷ H. Corbin, *L'imagination créatrice...*, cit., p.49

⁴⁸ F. 'Attar, *Tadhkirat al-awliya'*. *Parole di sufi*, Luni Ed., Milano 1994, p. 136

“Questa consociazione con Khezzr l’ha sperimentata uno dei nostri shaykh, ‘Ali ibn ‘Abdollah ibn Jami’ che era tra i discepoli di ‘Ali al-Motawakkil e di Abi ‘Abdallah Qadib al-Ban. Egli abitava in un giardino che possedeva nei pressi di Mosul. E qui Khezzr in persona gli aveva fatto l’investitura col mantello alla presenza di Qadib al-Ban. Ed è nello stesso posto là nel giardino, ove Khezzr lo aveva rivestito (del mantello), che lo shaykh me ne rivestì a mia volta, osservando il medesimo cerimoniale che Khezzr stesso aveva osservato nel conferirgli l’investitura. Io avevo (in precedenza) già ricevuto questa investitura, ma in un modo più indiretto, dalle mani del mio amico Taqiuddin ibn Abdorrahman, il quale l’aveva ricevuta dalle mani di Sadroddin, shaykh degli shaykh d’Egitto... il cui avo l’aveva ricevuto dalle mani di Khezzr. È a partire da quel momento che mi sono messo a parlare di investitura col mantello e a conferirla a certe persone, poiché constatavo quale valore Khezzr annettesse a questo rito. Prima d’allora io non parlavo di questo mantello che è ora così ben conosciuto. Questo mantello è in effetti per noi tutti un simbolo di compagnonaggio, il segno che si condivide la medesima cultura spirituale, la pratica del medesimo ethos”⁴⁹

Ma Ibn ‘Arabi ci dona ulteriori preziose indicazioni sul rituale connesso all’investitura col mantello di Khezzr:

“S’è diffuso presso i maestri mistici il costume, allorché essi discernono un qualche difetto in uno dei loro discepoli, per cui lo shaykh s’identifica mentalmente con lo stato di perfezione che egli si propone di trasmettere. Quand’egli ha operato questa identificazione, egli prende il mantello che indossa nel momento in cui sta realizzando questo stato spirituale, se ne spoglia e ne riveste il discepolo di cui vuole rendere perfetto lo stato spirituale. In tal modo lo shaykh comunica al discepolo lo stato spirituale che aveva prodotto on se stesso, così che tale perfezione si trovi realizzata nello stato del discepolo. Tale è il rito di investitura ben conosciuto presso di noi, e che ci è stato trasmesso dai nostri shaykh più esperti”⁵⁰

Si sarà osservato come anche questa “investiture sans intermediaire” ovvero senza catena iniziatica, di cui parlava Corbin, tenda di fatto a istituzionalizzarsi, come appare chiaro dal racconto di Ibn ‘Arabi che ci parla di un rito evidentemente già antico e consolidato ai suoi tempi. Da un lato questa investitura –nelle conclusioni di Henry Corbin- “ce n’est pas seulement une affiliation, mai bien une identification avec l’état spiritual de Khezzr (Khidr)”; dall’altro, attraverso di essa “le mystique est Khezzr, a atteint au Khezzr de son être”⁵¹.

In conclusione, se agli inizi al-Khidr era sinonimo negli ambienti mistici di una iniziazione tutta individuale e per così dire extra-istituzionale e metastorica, in seguito anche essa tenderà a divenire il distintivo di una catena iniziatica, con i suoi riti, la sua genealogia, la sua storia.

A questo proposito osserveremo che Al Khidr visita, attraverso sogni o visioni, molti altri grandi mistici dell’Islam, oltre ai citati Ibrahim Adham e Ibn ‘Arabi, cui talora risalgono ben note catene iniziatiche: Bistami, Dhu ‘l-Nun Misri, Tirmidhi, Qilani, Shadili, Ahmad Yasawi. Più tardi, a partire dal XII secolo e dal personaggio del racconto di ‘Ibn Arabi più sopra citato, Qadib al-Ban di Mosul, le apparizioni di Khidr saranno direttamente connesse con la fondazione di ordini e confraternite mistiche. Quest’ultimo nomina al-Khidr come il vero “direttore spirituale” del suo ordine, ed è forse qui uno dei primissimi esempi di catena iniziatica che si ricollega esplicitamente a al-Khidr. Diversi ordini ne faranno il proprio eponimo e santo direttore, tra cui il più celebre è

⁴⁹ H. Corbin, *ivi*, pp. 56-57

⁵⁰ *Ivi*, p. 57

⁵¹ *Ibidem*

quello dei Khadiriyya fondato invero piuttosto tardi (1719) da ‘Abd al-‘Aziz ibn al-Dabbagh a Fez, personaggio che affermava di essere stato iniziato personalmente da al-Khidr⁵².

La tradizione sciita, secondo Louis Massignon, conosce altresì una forma di “apparizioni consolatorie” del santo che sarebbe venuto in tal modo a consolare tutti i membri della Sacra Famiglia, da Maometto a Fatima, ‘Ali, Husayn e gli altri imam perseguitati. Corbin ci ricorda, inoltre, che un qualche Imam sciita ama menzionare tutti i nomi sotto cui “il fut connu successivement chez tous les peuples, aussi bien chez les peuples qui ont un Livre révélé (*ahl al-kitab*) que chez les autres ». Ebbene rivolgendosi ai cristiani, l’Imam dice “Io sono colui il cui nome nel Vangelo è Elia...” (ve ne saranno altri, tra gli imam ismailiti in particolare, che si identificheranno a Gesù taumaturgo, a Melchisedek...); di qui la forse un po’ ardita, ma senza dubbio altamente suggestiva conclusione di Henry Corbin, secondo cui “voici donc que le shi’isme en la personne de l’Imam se proclame le témoin de la Transfiguration, la métamorphosis; la rencontre de Moïse avec Elie-Khezr (al-Khidr) comme son initiateur, en la sourate XVIII, a pour antitype l’entretien de Moïse avec Elie (c’est à dire l’Imam) sur le Thabor »⁵³.

A proposito di attitudine metamorfica del personaggio, ricorderemo qui che si ritrovano alcuni tratti caratteristici e “profondi” di al-Khidr non solo in Elia ma anche nella leggenda di S. Giorgio, con cui va a formare una sorta di triade di santi “rurali” o che presiedono alle attività agricole, forse un’eco –comune peraltro a tutta l’area mediterranea- di antiche divinità in seguito declassate per meglio inserirsi in sistemi monoteisti⁵⁴. Ma, in questo tipo di “metamorfosi” e contiguità transculturale, al-Khidr è solo attore passivo di un processo di assimilazione riscontrabile anche in molti altri contesti.

7. Ruolo escatologico di al-Khidr

Al-Khidr è pure al centro di un paio di importanti pie leggende a sfondo metafisico-escatologico. Ad esempio egli è protagonista di un invisibile “Concilio degli Amici”, o congresso di spiriti eletti, idea ampiamente diffusa nell’Islam mistico medievale. Egli presiederebbe ogni anno un incontro tra i grandi santi che intessono una rete di “sostegno spirituale” del mondo facendo capo a una precisa gerarchia invisibile: il *qutb* (polo mistico), i quattro *awtad* (pilastri), i sette *abdal* (santi apotropaici) e altre più numerose figure di santi minori e guide spirituali.

Al-Khidr dunque parteciperebbe a questi spirituali concili dove si incontra, oltre che, eventualmente, con la figura gemella di Elia, anche con gli altri due profeti immortali, Gesù e Idris (v. supra), e ancora con i tre arcangeli menzionati nel Corano (Gabriele, Michele e Israfil), e con certi grandi santi fondatori di ordini mistici, oltre che con i vari personaggi che in quel dato momento ricoprono i diversi gradi della sunnominata gerarchia mistica. Tra questi ultimi il maggiore sarebbe una sorta di “Khidr visibile” sulla terra. In tale concilio al-Khidr si occuperebbe tra le altre cose della distribuzione delle grazie (*azraq*) tra tutti i fedeli nel corso dell’anno⁵⁵. Probabilmente, è da scorgere qui un’eco e un vistoso ampliamento della pia leggenda esegetica basata sul Corano (sura XCVII) secondo cui, nella “notte del destino” (*layl al-qadr*), gli angeli discendono dal cielo per fissare i destini delle creature per tutto l’anno successivo.

La dottrina circa questa rete invisibile di santi è stata elaborata, con varie sfumature, da Rumi⁵⁶ e da Ibn ‘Arabi, e recepita in generale in tutti gli ambienti della mistica sufi, almeno a partire dal ‘200. Ne troviamo per la verità un anticipo tra gli scritti Sana’i di Ghazna (m. 1140 ca.), poeta mistico persiano che, descrivendo in un poema un suo spirituale *ascensus*, ci parla dell’incontro oltre le

⁵² L. Massignon, cit., pp. 152-54.

⁵³ H. Corbin, cit., pp. 51-52

⁵⁴ P. Dall’Oglio, cit., p. 269-272

⁵⁵ L. Massignon, cit., p. 151

⁵⁶ A. Bausani, *Introduzione a Rumi, Poesie mistiche*, Rizzoli-BUR, Milano 1980, p. 20 ss.

sfere celesti con la mistica “Città degli Amici” presieduta da uno strano personaggio, una misteriosa e innominata “Luce in cammino”, vagante nei cieli rarefatti di un mondo tutto spirituale⁵⁷. Nell’elaborazione di Ibn ‘Arabi (*Futuh al-Makkiyya*, cap. II), questo supremo consesso invisibile sarebbe composto da quattro “pilastri”: il Polo (*qutb*) individuato in Idris/Enoch, sorta di *primus inter pares*; i due imam: Gesù e Elia che stanno alla destra e alla sinistra del Polo; e, infine, quarto pilastro, al-Khidr. In ogni epoca a questi quattro “pilastri” permanenti, che come si vede si identificano alle quattro figure coraniche di profeti-santi immortali, corrispondono dei “sostituti” (*na’ib*) sulla terra, ossia altrettanti pilastri visibili, quattro santi sconosciuti ai più, che a loro volta possono essere in collegamento con i santi di grado minore secondo il modello gerarchico sopra accennato. Si stabilisce insomma una salda corrispondenza tra struttura visibile e struttura invisibile del Concilio degli Amici, cui è demandato il compito di “sorreggere” il mondo. I quattro pilastri invisibili, ovvero Idris Khidr Elia Gesù, appartengono secondo Ibn ‘Arabi alla categoria dei santi “solitari” (*afrad*): nessuna creatura umana, bensì solo Dio s’incarica di istruirli e guidarli e la vicenda di Mosè e al-Khidr ne è l’esemplificazione⁵⁸

L’altra leggenda, a sfondo escatologico, è quella relativa al ruolo che al-Khidr rivestirà nella battaglia finale contro le armate del Dajjal, ossia l’Anticristo coranico. Un ruolo in cui si evidenzia ancora la sua vicinanza a ‘Isa, il Gesù coranico. Egli infatti sarà a capo delle truppe del santo Mahdi (Gesù stesso secondo i sunniti) che muoveranno contro il Dajjal. Secondo la vulgata, al-Khidr dovrebbe trovare la morte proprio in questa eroica battaglia per mano dello stesso Anticristo coranico, giunto con i suoi sino alla palude nei pressi di Medina. Con questa morte di al-Khidr, martire dell’Islam nella battaglia finale tra il Mahdi e il Dajjal, si risolverebbe anche il problema di conciliare la sua immortalità con il dettato coranico che vuole tutti morti prima del giudizio finale (“Ogni anima deve gustare la morte” XXI, 36); un problema analogo si presentava con il Gesù coranico, sopravvivente sino alla fine dei tempi, che gli esegeti conseguentemente “fanno morire” al primo squillo della tromba del giudizio. Con questa gloriosa fine in battaglia si sancirebbe dunque che quella di al-Khidr è una sorta di immortalità relativa, non assoluta. Peraltro gli esegeti hanno fornito anche soluzioni diverse. Certe pie leggende ad esempio fanno vivere al-Khidr al massimo fino all’epoca di Maometto, o comunque “non oltre cento anni” dalla morte del profeta.

È appena il caso di ricordare che nei vangeli v’è un’eco del ruolo escatologico e salvifico di Elia. Si pensi all’episodio della trasfigurazione sul Tabor e, soprattutto, all’ultimo grido sulla croce di Gesù morente (“Eli, Eli...”), male interpretato dagli astanti che dicono: “Costui chiama Elia” e “vediamo se viene Elia a salvarlo” (Matteo, 27, 47-49). La tradizione cristiana –rielaborando quella ebraica– ricorda il ruolo escatologico di Elia e di Enoch, i due “immortali” dell’Antico Testamento rapiti al cielo per volere divino, che tornerebbero sulla terra per condurre la battaglia finale contro l’Anticristo. La tradizione islamica, come s’è visto, “attiva” in questo preciso ruolo due figure diverse, Gesù (‘Isa) e al-Khidr, ma è indubbio che ricalchi lo stesso schema. Forse, inoltre, risente di echi dell’escatologia zoroastriana che conosce qualche figura simile di “re-eroe sacro” dei primordi (al-Khidr nella biografia leggendaria è, lo ricordiamo ancora, figlio di un re e di una donna persiana) che *dovrà ritornare* alla fine dei tempi per la battaglia finale⁵⁹.

⁵⁷ Sana’i, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Luni Ed., Milano 1998 (1a ed. Pratiche 1993).

⁵⁸ cfr. C. Crescenti, *Introduzione a Ibn ‘Arabi, Il nodo del sagace*, Mimesis, Milano 2000, pp. 27-28

⁵⁹ Sull’argomento, in ambito cristiano, cfr. le utili osservazioni di P.F. Beatrice (a cura), *Anonymi Monophysitae Theologia: an attempt at reconstruction*, Brill, Boston-Koeln-Leiden 2001; in ambito iranico, cfr. la tradizione avestica, specialmente *Bahman Yasht III*, ove Ahura Mazda resuscita diversi re-condottieri, tra cui Thraetaona (neo-persiano: Fereydun) e Kereshaspa (neo-persiano: Garshasp), per la battaglia finale contro Ahriman e accoliti. I due personaggi citati ritornano in altrettanti capitoli della monumentale *Shah-name*, (Il libro dei re) di Firdusi (m.1026 ca.), l’epopea nazionale dei persiani.

Conclusione

Il grande esegeta e teologo di origini persiane al-Razi (m. 1209) aveva colto il nocciolo della questione insita nella vicenda del “servo innominato” di Mosè, insieme distinguendo con grande chiarezza la funzione del santo da quella del profeta nel piano divino:

E sappi... che i giudizi dei profeti, li benedica Dio, si basano sugli aspetti esteriori delle cose (‘ala z-zawahir) come ha detto il Profeta, pace a lui: ‘Noi giudichiamo sulla base dell’aspetto esteriore mentre Dio s’assume la gestione dei segreti.’ E questo sapiente [al-Khidr] non giudicava sulla base dell’esteriorità delle cose, ma bensì sulla base dei veri motivi situati nell’intimo della cosa. Infatti, secondo ciò che è esteriore, è vietato disporre dei beni e delle vite della gente senza motivazione apparente come nella prima e nella seconda questione [si allude ai due “crimini” di al-Khidr]... e procedere alla ricostruzione di quel muro pericolante, nell’azione numero tre (di al-Khidr), comporta una stanchezza e una fatica senza motivo apparente. ... Il che indica che quel sapiente (al-Khidr) aveva ricevuto da Dio una capacità intellettuale capace di giungere al fondo delle faccende, e di vedere per mezzo di essa la realtà delle cose. Ed il livello di Mosè, pace a lui, consiste nella conoscenza delle leggi, mentre questo sapiente (al-Khidr) stava al livello della sovrintendenza all’intimo delle cose ed alla realtà delle faccende, ed osservare i loro segreti nascosti. Ed in questo modo fu evidente che il suo livello di conoscenza era più alto di quello di Mosè, pace a lui”⁶⁰

Il brano, come si vede, ci riporta a un aspetto essenziale del passo coranico, ben colto da tutto quell’Islam (gnostico, mistico, “esoterico” o spiritualizzante in generale) che, rifuggendo il crasso letteralismo delle correnti sunnite maggioritarie, sottolinea nell’ermeneutica del Libro sacro e dello stesso “libro” del creato la centralità della dialettica *zahir-batin*, ovvero esteriore (essoterico)-intimo (esoterico), senza cui –suggerisce il commentatore- il brano qui analizzato resterebbe opaco e incomprensibile.

Mosè è stato messo alla prova da al-Khidr, e non solo nel senso banale che la sua scienza profetica ha trovato un “limite” e il suo compiaciuto orgoglio di “confidente di Dio” (*khalil Allah*) è stato ridimensionato: certo, lui, il confidente di Dio sul Sinai, ha dovuto andare a scuola da un santo innominato “servo di Dio”, la sua sapienza si è rivelata poca cosa...

Ma Mosè è stato messo alla prova in modo ben più radicale: abbiamo visto, più sopra, il senso di questa prova nell’acuto commento di Ibn ‘Arabi. Ma si potrebbe aggiungere: Mosè deve avere dubitato, per un momento, che la Legge comunicatagli da Dio fosse davvero quella giusta; deve avere dubitato che tutto quello che serve per salvarsi è conformarsi a norme e precetti, quand’anche di origine divina; deve infine avere dubitato, forse, di essere davvero, lui, sulla retta via dei profeti...

Il profeta rivela la Legge di Dio, ma il santo può rivelare qualcosa di più profondo e tremendo: attraverso le sue azioni “insensate” può rivelare il *tèlos* dell’Agire divino. Un *tèlos* che può dimostrarsi in conflitto non solo con la *ratio* dell’umano agire (fin qui poco male...) ma, cosa più intrigante e spiazzante, con la lettera e la sostanza della stessa Legge del profeta! Il punto, evidenziato dal testo coranico fin dall’inizio del passo considerato, è che ad al-Khidr è stato infuso –direttamente da Dio- qualcosa della Misericordia (*rahma*) e della Scienza (‘*ilm*) divine. Il *tèlos* del suo agire dunque è direttamente connesso con la Scienza e la Misericordia divine, senza

⁶⁰ Cit. in P. Dall’Oglio, cit., p. 283

intermediari di sorta. Quanto a dire che il santo, in certe circostanze, è vivente strumento, *longa manus* di Allah: il profeta *parla* per Dio, ma il santo *agisce* per Dio.

Riassumendo, l'esegesi dei passi coranici relativi a Elia/al-Khidr –figura quanto mai complessa e intrinsecamente *transhistorique* per dirla con Massignon- mette allo scoperto una serie di questioni che arrovelleranno per secoli esegeti e teologi dell'Islam e, in particolare, renderanno alquanto tesi i rapporti tra l'ortodossia legalistica a oltranza dei dottori e certe tendenze anarcheggianti insite nella mistica islamica collegata al sufismo. Questioni che qui, in sintesi, possiamo così sintetizzare:

1. la Legge, la profezia concessa a Mosè, appaiono piccola cosa di fronte alla scienza segreta del Santo, direttamente infusagli da Dio. Che ne sarà allora della profezia di Maometto? È essa stessa inferiore alla “scienza” di un qualsiasi santo sufi? Significativo che in un detto, raccolto da al-Bukhari e altri tradizionalisti e messo in bocca al profeta dell'Islam, al-Khidr sentenzi un po' salomonicamente: “Io possiedo una scienza che m'insegnò Dio e che tu (Mosè) non conosci; e tu possiedi una scienza che t'insegnò Dio e che io ignoro”.
2. Il santo –fruitore per via iniziatica di una superiore “scienza segreta” - può permettersi di violare impunemente la Legge del profeta, come lascerebbero intendere certi movimenti sufi estremisti della corrente malamatiyya?
3. La Legge è mandata da Dio agli uomini per tramite dei suoi profeti, essa sancisce una differenza fondamentale tra il bene e il male. Ma se poi il male, un male “casuale”, è non solo voluto (anzi “decretato”) da Dio, ma anche in fondo perfettamente conforme alla Sua volontà *ab aeterno* stabilita, dove va a finire –a prescindere dalla questione della libertà umana- questa fondamentale distinzione della Legge, di ogni legge religiosa?
4. Se il santo ne sa più del profeta, la via del primo non è superiore forse a quella del secondo, come lascerebbero intendere tanti mistici dell'Islam?

Problemi e questioni enormi, come si vede, queste, dischiuse dalla lettura delle imprese di al-Khidr... su cui i teologi e gli esegeti musulmani spargeranno i proverbiali fiumi d'inchiostro. Problemi e questioni che vanno riportati in fondo a una concezione di Dio che è molto simile a quella latente in quel “non ci indurre in tentazione!” della più famosa e bella preghiera cristiana. Espressione sempre imbarazzante e perciò rimossa nei secoli dalla coscienza cristiana, ma che si comprende benissimo alla luce dell'adagio coranico: “Dio è colui che guida chi vuole e svia chi vuole”. Che è poi la concezione, sottostante all'Antico Testamento, di un Dio che non è Bene assoluto e basta, bensì distribuisce il male e il bene tra le sue creature secondo criteri imperscrutabili da mente umana, qualcosa che fa esclamare a Giobbe: “Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?” (Gb, 2, 10)

Il mistero di questo Dio e del suo agire “tremendo” resta precluso ai comuni mortali. L'esegesi della Parola di Dio è ardua e complicata, come dimostrano le infinite diatribe tra gli esegeti e le loro scuole, ma è nulla di fronte all'esegesi dell'Azione divina.

Lo “scandalo del male” è oltre l'umana pazienza, persino di quella del profeta Mosè, che non può astenersi dal protestare vigorosamente di fronte a ogni misfatto. Viene spontaneo concludere citando uno sconsolato commento di al-Khidr in persona, riportato da Mirkhand:

“Avevo preparato per Mosè –dice al Khidr- la risposta a mille quesiti: ma poiché non ha avuto pazienza neppure in tre casi, mi sono astenuto dal parlargli di qualsiasi altro argomento, dopodiché mi sono separato da lui” (Mirkhand, p. 151)

Il santo, il maestro invisibile, si mostra alquanto sfiduciato sulle capacità umane –persino di un profeta - di venire a capo di simili questioni. Tutto questo ci richiama alla mente un *hadith qudsi*, ovvero una pia tradizione in cui Allah in persona avverte:

*Io ho mantenuto il silenzio su certe cose per misericordia verso di voi e non per dimenticanza. Non cercate dunque di conoscerle!*⁶¹

⁶¹ Sulla teologia coranica e il problema della conoscenza teologica nel mondo islamico, cfr. il cap. “Il volto di Allah nelle scritture e nella riflessione teologica e mistica” in C. Saccone, *I percorsi dell’Islam...*, pp. 219-272