

Veronica Amadessi

Gerusalemme e l'Islam

1. UN PO' DI STORIA...

La comunità musulmana che era nata con l'insediamento di Mohammad a Medina era non solo un gruppo religioso ma anche politico : il profeta ne era il capo sia spirituale che temporale, e alla sua morte, pur dovendo assistere a lotte interne per la successione, la *'umma*, che aveva già sottomesso l'Arabia, cominciò ad espandersi e a conquistare altri territori. Le ragioni erano soprattutto politiche, dettate dalla debolezza di Bisanzio e della Persia. L'impero bizantino era particolarmente odiato per la politica oppressiva che metteva in atto nei confronti degli ebrei, sicché, quando gli eserciti arabi entrarono in Palestina nel 637 e si accamparono fuori dalle mura di Gerusalemme, la comunità ebraica non mostrò antipatia per i conquistatori. I cristiani, che difesero la città con l'aiuto del patriarca Sofronio e degli eserciti bizantini, furono costretti alla resa nel 638. La leggenda vuole che Sofronio intendesse incontrare personalmente il califfo, e benché non tutti gli studiosi si accordino sull'effettiva visita di Omar a Gerusalemme, la tradizione vuole che egli vi si recò per ricevere le chiavi della città (tra le fonti che citano la visita di Omar troviamo Ibn Asakir e Ibn Abi Shayba) . Il patriarca scortò personalmente il califfo nella città, e la conquista avvenne in un clima insolitamente pacifico: le fonti non parlano né di massacri, né di roghi, né di espropri. Probabilmente, l'islam nascente riconosceva che gli abitanti della città, chiamati dal Corano "Gente del Libro" (*ahl al-kitâb*), meritassero un trattamento di riguardo in quanto seguaci di fedi monoteistiche. Mentre il califfo visitava l'Anastasis e il Martyrion, Sofronio lo invitò a pregare, ma Omar rifiutò di farlo nel luogo in cui si trovavano, e preferì effettuare la preghiera all'aperto, sui gradini, probabilmente per fare in modo che i musulmani non confiscassero luoghi di culto cristiani per commemorare la preghiera del loro capo. In seguito infatti il califfo emanò dei documenti che vietavano ai musulmani di

costruire edifici sacri su luoghi di culto cristiani. Era però evidente che, avendo conquistato il territorio, i musulmani avrebbero avuto bisogno di un posto in cui costruire una moschea. Quando Omar, durante la visita, fu condotto al monte del Tempio, si trovò di fronte uno spettacolo alquanto strano: il luogo sacro era in rovina, circondato da un'enorme discarica, la spazzatura invadeva tutta la zona ed i gradini delle porte, al punto che, quando il califfo e Sofronio raggiunsero la cima della spianata, la visione che si offrì loro era un vasto spiazzo (la spianata di Erode) coperto da resti di materiale edile crollato e immondizia.

Omar, imitato dal suo seguito, raccolse alcuni detriti nel suo mantello e li gettò dalle mura nella valle di Hinnom.

Il gesto aveva ovviamente una forte valenza simbolica: l'islam si riprometteva di ripulire e purificare una città che era stata ridotta in quello stato dall'empietà dei suoi abitanti. Per i musulmani, una tale azione era importante, poiché significava una sorta di ritorno alle origini: i padri della loro religione erano infatti comuni a quelli dell'ebraismo e cristianesimo, e i re ed i profeti menzionati nel Corano, gli stessi di ebrei e cristiani, avevano avuto stretti rapporti con Gerusalemme. Il monte venne quindi ripulito e Omar ordinò la costruzione di una moschea all'estremità meridionale della spianata, dove un tempo si trovava il Portico reale di Erode e dove oggi sorge *al-Aqsa* (quella che viene chiamata Moschea di Omar fu costruita in realtà in epoca omayyade, dal califfo 'Abd al-Malik). Dai racconti del pellegrino gallo Arculfo (670 d.C. circa) sembra che questo primo edificio fosse spoglio e semplice, benché enorme, senza nessun fasto apparente: assomigliava ad una grande sala di preghiera più che ad un imponente edificio sacro. Forse questa semplicità rispecchiava la modestia del califfo, che era famoso per i suoi vestiti disadorni e le sue abitudini assai semplici.

Il comportamento nei confronti degli abitanti della città è attestato dallo storico (e cronista) Tabarî (839-923 d.C.): egli racconta che Omar garantì la loro sicurezza, i loro luoghi di culto e che non li costrinse a convertirsi. Il califfo avrebbe quindi dato, durante il suo breve soggiorno, disposizioni amministrative dopo aver firmato un

trattato di pace con gli abitanti. Questa informazione, citata dalla generazione di storici morti prima del IX sec d.C., sottolinea il ruolo politico e amministrativo di cui godeva Gerusalemme nei primi secoli dell'egira, e dimostra che in questa città furono messe in pratica le disposizioni di carattere amministrativo e politico date dal capo della comunità. Sofronio, patriarca cristiano della città all'epoca della visita di Omar, non poteva realmente opporsi a quella che di fatto era una conquista dei territori da parte degli arabi. Il patriarca consegnò quindi le chiavi della città e quelle della chiesa della Resurrezione al califfo, il che significava che per la Chiesa il principe dei credenti (tale era l'appellativo di Omar) era ormai il protettore di Gerusalemme al posto dell'Impero bizantino.

Ebrei e cristiani della Palestina divennero *dhimmi*, popolazioni protette, che versavano un tributo per la protezione militare e non avevano il diritto di portare armi. In epoca successiva, lo status dei *dhimmi* peggiorò: dai permessi di edificare al codice vestimentario, essi dovevano sottostare a regole spesso umilianti che non garantivano loro l'uguaglianza rispetto ai musulmani. L'unico privilegio rispetto all'epoca bizantina era di poter professare liberamente la propria fede, e questo, a detta degli stessi storici cristiani, era considerato un fatto non di poco conto, poiché ciò implicava il fatto di poter costruire chiese, di poter continuare a vivere nel quartiere in cui la comunità cristiana era già numerosa e di non subire l'esproprio di terre e beni. Per gli ebrei, banditi già da prima dell'arrivo dei musulmani, la situazione era più complicata: Omar acconsentì dapprima alla richiesta di Sofronio di negare agli ebrei il permesso di vivere a Gerusalemme, ma in seguito assegnò ad alcune famiglie il quartiere a sud-ovest dell'Haram: gli ebrei considerarono con favore il governo islamico, poiché veniva permesso loro di abitare di nuovo a Gerusalemme, di professarvi la propria fede e di costruirvi sinagoghe. Va ricordato inoltre che i *dhimmi* restarono la popolazione maggioritaria in Palestina, dal momento che i conquistatori arabi non si insediarono in massa nei territori ma solo in piccoli insediamenti, popolati da una casta militare che si stabilì nelle zone non ancora occupate.

Bayt al-maqdis (questo era il nome arabo di Gerusalemme) fu per i primi anni governata dai massimi esponenti politici e religiosi dell'Islam (compagni del Profeta, il futuro califfo Mu'awiyya ed uno dei maggiori esperti coranici dell'epoca): questo prova che la centralità politica e religiosa della città, benché non esplicita, era un dato di fatto. Lo stato delle cose peggiorò in fretta per via delle lotte interne per la successione alla testa dell'impero: alla morte di Omar, Othman e 'Ali morirono entrambi di morte violenta, per via di fazioni politiche avverse che provocarono poi divisioni interne. Con l'avvento della dinastia Omayyade (661 al 750 d.C.), Gerusalemme mantenne il favore dell'Impero: non solo il califfo era stato in gioventù governatore della Palestina, ed era quindi particolarmente legato alla città, ma aveva trasferito la capitale dell'Impero da Medina a Damasco, il che rendeva Gerusalemme vicina al centro politico e particolarmente venerata. Benché le lotte per il potere continuassero, gli Omayyadi commissionarono la costruzione ed il restauro di edifici che diedero lustro alla città, come la Cupola della Roccia, costruita nel 688.

Nel X° secolo, Gerusalemme fa ancora parte della circoscrizione della *Filistîn*, che ha per capitale Ramla, e dipende dalla provincia dello Sham (il cui capoluogo è Damasco). Muqaddasi, geografo musulmano che vive intorno all'anno mille, descrive la città in questo modo:

“Gerusalemme supera per grandezza gli altri capoluoghi di distretto [...]. Il freddo non è mai pungente e il caldo mai intenso [...]. Le costruzioni della città sono di pietra, la più bella che si possa vedere; non ci sono edifici più solidi, abitanti più rispettosi dei buoni costumi, una vita più deliziosa, mercati più puliti, una moschea più grande, santuari più numerosi. L'uva è eccellente e le mele cotogne straordinarie. Vi risiedono i medici migliori e le persone più valenti; gli ingegni brillanti la sognano, e non passa giorno che non rechi uno straniero. [...]

Quanto all'abbondanza di beni, Dio vi ha riunito i frutti delle valli, della pianura e della montagna, i prodotti più svariati [...]. Se parlate dei meriti, è il teatro della Resurrezione, il luogo dell'ultimo Raduno e l'inizio della Vita Futura"¹.

Certo, l'elogio che l'autore fa della città è dovuto al suo legame affettivo con Gerusalemme e verrà in seguito mitigato dagli aspetti negativi (i bagni sporchi, le tasse, la minoranza di musulmani, l'approvvigionamento difficile...). Ma il testo dimostra che, ancora in epoca abbaside, nonostante la capitale dell'impero si sia allontanata (non è più Damasco, ma Baghdad), Gerusalemme resta all'apice del suo splendore, e la sua bellezza e le sue virtù sono famose in tutto il mondo arabo.

Tra l'anno mille ed il XVI° secolo, quattro regimi musulmani si alternano a due serie di crociate. Salah al-Din (Saladino), di dinastia ayyubita, riconquista Gerusalemme nel 1187 (3 crociata): risalgono all'epoca di Saladino la costruzione della cupola del *mi'raj* sulla spianata dell'Haram il restauro del cimitero e l'apertura della città ai profughi ebrei e ai pellegrini cristiani. E' noto infatti che nell'impero ayyubita gli ebrei cominciano a trovare rifugio dalle persecuzioni che si abbattano su di loro nell'Europa cristiana: scacciati all'epoca del patriarca Sofronio, sembra che Gerusalemme ridiventasse per loro una possibile patria. L'arrivo dei profughi ebrei non è massiccio, resta contenuto e diluito nel tempo, al punto che tutti i racconti dei pellegrini datati tra il 1047 e la metà del XV° secolo non parlano delle comunità ebraiche a Gerusalemme, oppure citano poche centinaia di individui. I resoconti descrivono sinagoghe abbandonate o piccole sale di preghiera adibite a sinagoghe: la maggior parte non cita né sinagoghe né luoghi di preghiera, a dimostrazione del fatto che la comunità doveva essere abbastanza ridotta rispetto a quella cristiana e musulmana.

¹ (Muqaddasi, *Ahsan at-Ta'asim fi ma'rifat al-aqalim*-“la meilleure répartition pour la connaissance des provinces”, trad. André Miquel, Damas, Institut Français de Damas, 1963).

Dopo Saladino non si spegne l'interesse delle dinastie islamiche verso Gerusalemme: i mamelucchi (soprattutto alla fine del XIII°-Inizio XIV°) vi fanno erigere una famosa fontana e restaurano la scuola Ashrafiyya, che diventa un eccellente centro di formazione giuridica e religiosa. Con l'arrivo degli Ottomani nel 1517, si apre per Gerusalemme una fase molto lunga (4 secoli esatti), durante la quale vengono messi in primo piano la questione dei Luoghi Santi e capitolazioni e protettorati corrispondenti.

Il sultano Selim I (che sale al trono nel 1517) si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme e si proclama "servo e guardiano dei Luoghi santi della Mecca, di Medina e di Gerusalemme". E' il suo successore, Solimano il Magnifico, che dà alla città l'aspetto che essa ha in sostanza ancora oggi all'interno delle mura. Egli restaura infatti gli edifici della spianata, installa nuove fontane e fornisce lo spazio urbano di nuove condotte d'acqua. Non esaminiamo più a fondo la storia di Gerusalemme perché vogliamo trattare ora singolarmente alcuni aspetti legati alla città per capire la funzione e l'importanza che essa riveste nel mondo musulmano. Analizzeremo quindi il concetto di santità legato a Gerusalemme, la questione della *qibla*, il pellegrinaggio nei primi secoli dell'Islam, ed infine la parte più importante, i passi coranici ed i testi letterari legati alla città santa.

2. GERUSALEMME TRA I LUOGHI SANTI DELL'ISLAM

L'Islam riconosce più di un luogo al quale sono legate la fede e la storia del popolo arabo. Utilizzeremo il termine "sacro" con grande prudenza, dal momento che molti specialisti hanno dimostrato che la sacralità di luoghi nell'islam non presenta gli stessi caratteri che nel mondo cristiano o ebraico.

All'epoca in cui visse il profeta (580 circa-632 d.C.) La Mecca era già un sito di pellegrinaggio: vi si trovava infatti un antico santuario contenente una pietra nera, che veniva considerata come un segno divino e per tale ragione venerata. In realtà, il santuario era quasi sicuramente pagano, forse dedicato al dio nabateo Hubal e ad un

pantheon di dei minori. Ogni anno le tribù della penisola partecipavano a rituali di pellegrinaggio e si astenevano dall'aver intenzioni belligeranti per un raggio di 30 chilometri dalla Mecca. Il sito meccano era perciò non solo legato al culto, ed in questo senso sacro, ma era anche un rifugio dal perenne stato di guerra tribale, il che rendeva la città particolarmente sicura ed adatta alle transazioni commerciali, poiché gli scambi vi avvenivano senza il timore di subire attacchi dalle tribù nemiche. Di recente, uno studio comparato di Hava Lazarus-Yafeh tra La Mecca e Gerusalemme² ha messo in evidenza tre punti in comune tra le due città:

- 1) La santità delle due città proviene da fonti di epoca pagana, rispettivamente, la Pietra Nera alla Kaaba e il sito che re Davide comprò per erigervi un altare, dove poi Salomone costruì il Tempio. La grande roccia di questo sito, l'aia di Ornan (citata in Samuele II, 24:18), era probabilmente un luogo di adorazione di epoca premonoteistica.
- 2) La santità acquisita grazie ai luoghi sacri: sia il Monte del Tempio sia la Kaaba hanno esteso la loro santità alla città che le contiene. Le città sono state santificate dalla presenza di questi santuari, sono diventate sante per estensione, perché si diceva che Dio vi abitasse. E' interessante notare, a tale proposito, che entrambe le tradizioni, ebraica e musulmana, abbiano avuto figure che contestavano (o ridimensionavano) questa credenza: i santuari, considerati dimore divine, non potevano in realtà contenere la magnificenza divina. Perciò, nella Bibbia, re Salomone, dopo aver fatto costruire il tempio, chiede:

“Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Il cielo e i cieli dei cieli non bastano a contenerti, tanto meno dunque può bastare questo Tempio che ti ho edificato!” (I Re, 8:27). San Paolo ripeterà che Dio non abita negli edifici fatti dalla mano dell'uomo (Atti degli Apostoli, 17:24).

² Hava Lazarus-Yafeh, “Jerusalem and Mecca”, in Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem: its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York, Continuum, 1999, p. 287.

Il grande teologo musulmano Al-Ghazali afferma anch'egli che, benché la gente si rechi in pellegrinaggio alla Mecca, “tutti sanno che nessuna casa può contenere Dio, e che nessuna città lo può ospitare”³.

3) Il codice di comportamento nelle città: in entrambe, il comportamento dei pellegrini è regolato ed organizzato, e il pellegrinaggio si associa a stati di purità rituale, proibizioni e raccomandazioni su ciò che è lecito fare o non fare.

Vediamo quindi che le due città sante assumono diversi aspetti che le accomunano. In riferimento a questo paragone, citiamo qui un paio di versi di una poesia scritta da al-Mu'allâ bin Tarîf, *mawla* (guida spirituale) del califfo abbaside al-Mahdi (775-786 d.C.). Nel poema troviamo una rara testimonianza in cui si associa il pellegrinaggio (obbligatorio) a Mecca con quello (non obbligatorio, detto *ziyara*) a Gerusalemme:

Oh amico! Ho effettuato il pellegrinaggio

E ho visitato la città di Gerusalemme

E sono entrato a Lod per partecipare al festival di San Giorgio.

كامل مرفل

يا صاح إني قد حججت و زرت بيت المقدس

و دخلت لدا عامدا في عيد مرة جرجس

2. LA QUESTIONE DELLA *QIBLA*

Detto questo, bisogna specificare che la rivalità tra Mecca e Gerusalemme trae origine da un episodio comunemente ricordato come “cambiamento di *qibla*”.

Dobbiamo ricordare che il Corano istituisce un culto in un luogo che era già venerato in epoca preislamica: abbiamo visto che la Kaaba era, ancora ai tempi di Mohammad, dedicata ad idoli di epoca pagana. Proprio per questo, durante i primi anni della rivelazione, (dal 622 fino al 624 d.C.) il Profeta ingiunse ai primi musulmani di voltare le spalle a La Mecca e di rivolgere la preghiera verso Gerusalemme, città che

³ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, 1/7, 485.

rappresentava il monoteismo essendo legata ad ebrei e cristiani che veneravano già il Dio unico. La scelta di questa *qibla* era sia ideologica che politica. Spiritualmente, essa significava che si abbandonavano i culti pagani praticati dalle tribù dell'Arabia non ancora convertite, scegliendo così il monoteismo; politicamente, si esprimeva il senso di solidarietà verso gli *ahl al-kitab*, cioè coloro che il Corano designava come popoli che avevano già ricevuto rivelazioni dall'unico Dio. Ma quando, verso il 624, divenne evidente che gli ebrei di Yathrib (l'odierna Medina) non avrebbero accettato la predicazione di Mohammad, la *'umma* che si stava costituendo preferì, su indicazione di Mohammad, voltarsi e pregare in direzione della Mecca. Il cambiamento di *qiblah* venne istituito dalla sura II, 143-149:

« Abbiamo fatto di voi una nazione che segue il medio cammino [...] E fissammo la *qibla* che avevi dapprima solo per distinguere chi seguiva il Messaggero di Dio da chi se ne allontanava, e questa cosa fu dura salvo che per i ben guidati da Dio; [...] ma ti doneremo ora una *qibla* che ti piacerà: volgi dunque il volto verso il Tempio Sacro, rivolgetevi tutti, ovunque siate, verso quella direzione. [...] E da qualunque luogo tu esca volgi la faccia verso il Sacro Tempio: questa è la Verità data dal tuo Signore, e Dio non è incurante di quel che operate».

Questi versetti mettono in evidenza alcuni punti per noi importanti: innanzitutto, la fede musulmana si pone in linea di continuità con i monoteismi che l'hanno preceduta, e allo stesso tempo se ne vuole allontanare, cambiando la direzione della preghiera, per non confondersi con essi. Nella stessa sura, poco prima, si sottolinea infatti l'importanza dei profeti dati a cristiani ed ebrei, ma al contempo la necessità di abbracciare la nuova fede. I versetti 135-136 dicono infatti:

«Vi diranno ancora: Diventate ebrei o cristiani e sarete ben guidati! Ma tu rispondi: No, noi siamo della Nazione d'Abramo, ch'era un *hanîf*, e non già un pagano. E dite loro ancora: Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi e in ciò che fu

rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle Dodici Tribù, e in ciò che fu dato a Mosé e a Gesù e ai profeti del Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui tutti ci diamo!»⁴.

Non solo l'Islam abbraccia la tradizione degli altri monoteismi, ma si pone in linea di continuità con Abramo, padre delle tre religioni, il cui status è di essere un *hanîf* (parola che Bausani qui non traduce, o che in altri passi traduce come “culto puro”), cioè un credente nel Dio unico, non pagano (il Corano non lo chiama musulmano, poiché l'Islam comincia con la rivelazione di Mohammad, ma nella realtà Abramo fu il primo *muslim* -nel senso di dato, sottomesso a Dio-)⁵. Sottolineo qui l'importanza di Abramo perché essa è collegata all'importanza di alcuni siti di Gerusalemme per il mondo islamico, e anche perché la decisione di cambiare *qibla* stava a significare che i musulmani volevano ritornare alla religione abramitica originaria. Cristiani ed Ebrei, seguendo questo ragionamento, avrebbero diviso la religione monoteista di Abramo, provocando lotte e divisioni. Il cambiamento di *qiblah* rappresentava quindi simbolicamente un ritorno all'unità perduta.

Il cambiamento della direzione della preghiera era significativo anche per il fatto che i primi musulmani erano meccani in esilio, fuggiti con Mohammad, emigrati a Yathrib: dirigendo la preghiera non più verso Gerusalemme ma verso la loro patria si ricongiungevano idealmente e spiritualmente ad essa.

3. I PELLEGRINAGGI MUSULMANI SOTTO GLI OMAYYADI

Un detto del Profeta dice:

«Quando selli il tuo cavallo, fallo solo per andare in tre moschee : la Moschea Sacra [Mecca], la moschea lontana [Gerusalemme] e la mia moschea [Medina] ».

⁴ Traduzione di A. Busani, Milano, BUR, 1988.

⁵ Bausani dice a tale proposito: Abramo non era in realtà nè ebreo nè cristiano, ma seguace di una religione essenziale (non comunque naturale, perché basata su una rivelazione positiva [...]) che è compito della dispensazione muhammadica di resuscitare, rinnovare, perfezionare.
Buhl, nell'Encyclopédie de l'Islam, art. Hanif حنيف

Gerusalemme appare quindi tra i tre luoghi santi dell'Islam, è uno dei due pellegrinaggi raccomandati (*ziyara*), accanto a quello obbligatorio a Mecca. Malek Chebel, nel suo Dizionario dei simboli musulmani, considera che sia "la terza città santa dell'Islam sunnita". Il pellegrinaggio a Gerusalemme durante il primo periodo islamico non doveva essere una pratica frequente: il parere più ricorrente degli studiosi riguardo l'importanza di Gerusalemme nell'Islam è che la città sia diventata importante sotto i califfi omayyadi e che i pellegrinaggi musulmani siano stati effettuati e descritti soprattutto dagli Sciiti.

- a. Per quanto riguarda il primo punto, sappiamo infatti che l'importanza politica e religiosa della città crebbe e si affermò all'inizio dell'VIII° secolo, anche se diminuì già verso il 750, per lo meno dal punto di vista politico. Gli Omayyadi attuarono in effetti un vasto programma per mettere in evidenza la centralità di Gerusalemme, soprattutto attraverso la costruzione di edifici, santuari: il programma edilizio omayyade comprendeva non solo la cupola della Roccia (Qubbat al-Sakhra) e la moschea (Masjid al-Aqsa), ma anche le cupole più piccole nel recinto dell'Haram (Cupola della catena, Cupola del Profeta e Cupola del Mi'raj) ed le mura dell'Haram con tre entrate. L'intensa attività di costruzione di nuovi complessi è la prova che la città godeva di un favore particolare sotto questa dinastia, anche se i califfi non ne avevano fatto la capitale. Il centro amministrativo e politico rimaneva infatti Damasco, ma possiamo pensare che la costruzione di tanti edifici religiosi fosse animata dalla volontà di santificare l'Haram ed i rituali che si svolgevano al suo interno. Non bisogna dimenticare che, in epoca Omayyade, come abbiamo visto, Gerusalemme era stata per un certo tempo il centro amministrativo del distretto della Palestina (*Jund Filastin*). Risalgono a questo periodo le esegesi coraniche che sottolineano la devozione musulmana per la città, così come le tradizioni di sapore storiografico riguardanti la conquista di Gerusalemme ed i trattati di pace. Amikam Elad situa questo sforzo di promuovere Gerusalemme al rango di centro politico e religioso tra due periodi: il regno di Mu'awiya I

(661-680), che segna l'inizio di tale attività di rinnovamento urbanistico, ed il regno di Sulayman bin Abd al-Malik (715-717), che fa costruire la città di Ramla, la quale diventerà il centro politico del jund Filastîn. Sembra che le ragioni dello sviluppo dell'Haram, e della cupola della roccia in particolare, siano state soprattutto politiche: il califfo voleva forse rivaleggiare con Mecca ed attirare i pellegrini verso la città sotto il suo controllo.

- b. Per quanto riguarda il secondo punto, riguardante gli Sciiti, possiamo supporre che, già nel corso dei primi secoli dell'Islam, gli ambienti sciiti abbiano accolto un culto popolare più ampio e pratiche rituali (come il pellegrinaggio su tombe e luoghi santi) più forti che nell'Islam sunnita. Questo deriva in parte da un substrato di tradizioni preislamiche preesistenti e dall'altro dalla fioritura, in campo letterario e teologico, di una tradizione mistica, ben illustrata dall'ampia produzione letteraria, che per motivi religiosi, politici e sociali si è sviluppata più ampiamente negli ambienti sciiti. La venerazione di tombe di santi e di luoghi importanti per la fede sembra essere, ancora oggi, una pratica pia più legata al mondo sciita. Basti pensare ancora oggi alla quantità di marabout, di tombe di santi e di luoghi venerati nel corso di pellegrinaggi altrettanto intensi e faticosi di quello compiuto a Mecca (es. La tomba di Husayn a Damaco, la tomba di Khomeyni a Teheran,...).

Dobbiamo precisare poi un aspetto importante: durante il periodo omayyade si sviluppò un genere letterario legato agli ambienti religiosi (anche sanniti): si tratta delle Fadâ'il, parola che deriva dal termine *fadîla* (eccellenza, qualità, virtù) e designa, al plurale, un genere letterario che esalta i meriti e le virtù di uomini, cose, località, regioni... per farne una *laudatio*. Questa letteratura del mondo islamico si divide in varie sottocategorie, tra cui quella che traccia un elogio del Corano, dei compagni del profeta e di altri individui, e quella, molto estesa, che riguarda città e province. Sembra che quest'ultima parte abbia occupato un posto speciale all'interno delle Fadâ'il, soprattutto perché la descrizione delle città

serviva da pretesto per inserire dei detti del Profeta e dei suoi compagni. Le Fadâ'il al-Quds (ovvero le Virtù di Gerusalemme) sono espressioni dell'orgoglio locale, e gli autori di queste descrizioni trovavano nel Corano più materiale ad esaltazione della città che non i commentatori coranici stessi (mufassirîn). Alcune Fadâ'il su Gerusalemme circolavano poi anche nelle Fadâ'il al-Sham, vi incoraggiavano il pellegrinaggio e facevano circolare alcune credenze non proprio ortodosse per spingere i pellegrini a passare dai luoghi santi di Gerusalemme. Una delle tradizioni omayyadi che circolava all'inizio del VIII° secolo affermava che “colui che arriva a Gerusalemme e prega di fianco alla Roccia [nell'Haram] verso il suo Nord, e che prega nel sacro luogo della Catena, e fa un po' di carità, le sue preghiere saranno esaudite e Dio allontanerà da lui la tristezza, ed egli sarà liberato dai suoi peccati come nel giorno in cui è nato”⁶. Si trattava quindi di una sorta di “indulgenza plenaria”, a cui si aggiungeva la pratica di svolgere il pellegrinaggio a Gerusalemme prima del *Hajj* a Mecca. I pellegrini preparavano in tal modo il grande pellegrinaggio obbligatorio, si purificavano con una cerimonia chiamata *ihrâm* o *ihlâl* (in cui la persona che intendeva purificarsi, il *muhrim*, proclamava ad alta voce di voler entrare in uno stato di *ihrâm*).

4. GERUSALEMME NEI TESTI

Vediamo ora quali siano i passaggi coranici e della tradizione su cui si basa l'importanza spirituale di Gerusalemme. Abbiamo visto, fino ad ora, che l'importanza della città è legata a motivi soprattutto politici e storici, dall'occupazione, alla ricchezza, dalla centralità al suo rapporto con le altre religioni monoteiste. Esiste tuttavia un apparato di testi, in primis il Corano, in cui la città santa viene descritta ed esaltata, e su cui si fondano alcune rivendicazioni ancora attuali.

IL CORANO

⁶ Al-Wâsiṭi, *Fadâ'il al-Bayt al-Muqaddas*, ed. I. Hasson, Jerusalem, 1979.

Gerusalemme non è mai esplicitamente nominata nel Corano, ma solo evocata: alcune storie, di origine probabilmente biblica, sono situate in una città identificabile come Gerusalemme, e queste storie appaiono nel Corano. L'appellativo *bayt al-maqdis* (letteralmente “casa del santo”, probabilmente dall'ebraico *bet ha-miqdash*), può avere tre significati: Il Tempio Ebraico e ciò che ne è derivato, cioè il Monte del Tempio (al-Haram al-sharif) con la Cupola della Roccia e la Moschea al Aqsa; la città di Gerusalemme e, in terzo luogo, l'intera terra santa (*al-ard al-muqaddasa*).

Amir al-Moezzi, nel suo dizionario, dice che il compito dei commentatori dei passi del Corano che parlano probabilmente di Gerusalemme è stato facilitato dalla conoscenza di costoro delle tradizioni ebraiche e cristiane, che hanno accolto o contestato a seconda dei casi.

* IL GIUDIZIO.

Studi recenti, come quelli raccolti da Lee Levine, confermano che l'Islam ha adottato alcune tradizioni (sia apocrife che canoniche) ebraiche e cristiane che identificano Gerusalemme con il luogo in cui si terrà il Giudizio finale: ad esempio, in Corano 50, 41 si parla del Giorno della Resurrezione (يوم الخروج) “da un luogo vicino” (من مكان قريب): molti commentatori vedono in questa espressione un riferimento a Gerusalemme, in particolare alla roccia (al-sakhra) che si trova sotto la Cupola della Roccia nell'Haram al-sharif. La spiegazione è data dal fatto che *Sakhr bayt al-maqdis* è considerato il luogo terreno in cui verrà suonata la tromba del Giudizio. Se tale interpretazione fosse corretta, perché ancora una volta non tutti i commenti coincidono, questo farebbe di Gerusalemme la città più vicina al cielo, poiché da essa Mohammad è asceso al cielo ed in essa hanno luogo la resurrezione dei morti e il Giudizio universale. La città è quindi una sorta di porta fra due mondi, tra cielo e terra, divino ed umano, e tra mondo dei vivi e mondo dei morti.

* L'APOCALISSE.

Altri riferimenti alla città santa sono contenuti nei passi che fanno riferimento all'Apocalisse: secondo alcune tradizioni musulmane (non del tutto accettate, ad esempio, dagli sciiti), Gesù ritornerà e sottometterà tutto il mondo alla legge islamica, e la battaglia decisiva contro l'Anticristo avverrà proprio a Gerusalemme (altre tradizioni non concordano e dicono invece che avverrà genericamente in Palestina).

* IL PARADISO.

Gerusalemme sembra apparire anche in altri due passi coranici, descritta come una città paradisiaca, associata all'abbondanza e al perdono divino:

“E quando dicemmo: Entrate in questa città e mangiate quel che volete, in abbondanza, ma entrate per la porta prostrandovi e dicendo: perdono! E Noi perdoneremo i vostri peccati e saremo larghi coi buoni!” (Corano, II, 58);

“E rammenta quando fu detto loro: Abitate questa città e godetevi come volete! E dite: Perdono! Entrando per la porta con prostrazioni. Allora vi perdoneremo i vostri peccati e farem prosperare quelli che oprano il bene!” (Corano VII, 161).

Entrambi questi versetti seguono o precedono di poco la storia di Mosè, in particolare l'episodio in cui, col suo bastone, fa sgorgare dodici sorgenti d'acqua. Come vediamo, la città non è nominata esplicitamente e l'associazione con Gerusalemme è stata fatta grazie al contesto, ai commenti coranici che hanno interpretato il testo sacro nonché alla tradizione del Profeta.

E' interessante notare quindi, che, fino a qui, Gerusalemme nei testi musulmani è associata al Giorno del Giudizio, all'Apocalisse, alla promessa di abbondanza terrena. Ripetiamo ancora che questi dati derivano da commenti ed interpretazioni, accettate ad esempio da Bausani e Corbin, che possono però essere confutate a seconda delle fonti e dei *tafsir* di riferimento.

* IL VIAGGIO NOTTURNO La sura che pone meno problemi interpretativi e che sembra essere più legata alla città di Gerusalemme è la n. XVII, che si apre con l’invocazione:

“Gloria a colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni. In verità egli è l’Ascoltante, il Veggente”⁷.

La maggior parte dei commentatori sono d’accordo nell’identificare con l’espressione “masjid al-Haram” il santuario meccano e con “masjid al-aqsa” (letteralmente, la moschea più lontana, da قصى aggettivo قصا) l’Haram al-Sharif di Gerusalemme.

Sia la letteratura dei *fada’il* sia il *tafsir* coranico si accordano nell’individuare in questo passaggio del libro sacro un riferimento a Gerusalemme. Questa sura parla di un viaggio notturno in due tappe che il Profeta avrebbe effettuato, dapprima tra Mecca e Gerusalemme, e poi da Gerusalemme, salendo in cielo. La prima tappa, da Mecca all’Haram al-Sharif, avrebbe quindi Gerusalemme come destinazione del viaggio notturno (*isra’*); la seconda, dal Tempio Ultimo (Haram al-Sharif) al cielo, dove Mohammad avrebbe superato sette sfere fino ad arrivare al Trono Celeste, avrebbe un punto imprecisato di Gerusalemme come punto di partenza per compiere la seconda tappa, l’ascensione (*mi’raj*). Questo luogo, che era stato raso al suolo dai Romani, con il sito del Tempio Ebraico, nel 70 d.C. e ricostruito in epoca musulmana durante il califfato di Omar (634-644), non può essere l’attuale *masjid al-aqsa*. Infatti l’attuale moschea al-Aqsa, situata nella parte sud-ovest dell’Haram, non era ancora stata costruita. All’epoca del profeta non esisteva nessuna moschea nell’Haram: la piattaforma era addirittura una discarica pubblica. Una fonte (resoconto di viaggio del pellegrino Arculf) afferma che sotto il regno del califfo omayyade Mu’awiya I (661-

7

سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير

680 d.c.) i musulmani (chiamati “saraceni” nel documento) avevano una sala di preghiera, in corrispondenza di ciò che rimaneva del Tempio Ebraico. La moschea fu costruita quindi in epoca successiva. Oggi sappiamo inoltre che era probabilmente l'intero Haram (e non solo una parte di esso) ad essere considerato luogo di preghiera nel primo secolo dell'Islam.

In ogni caso, la città santa appare qui di fondamentale importanza: anche se non tutti i commentatori si accordano sul fatto che il viaggio sia avvenuto realmente, in carne ed ossa, o sia stato solo un rapimento estatico, la valenza simbolica della città non è messa in discussione, poiché durante il viaggio notturno avviene la preghiera di Mohammad con gli altri profeti (sia stata essa reale o immaginaria) nel santuario, e tale preghiera conferma la credenza nel Dio unico, il *tawhid*: questo porrebbe evidentemente Gerusalemme al centro della fede musulmana, poiché la città si legherebbe all'assunto principale ed irrinunciabile del Corano, quello che esprime l'unicità divina. Non tutti sono d'accordo però sul fatto che Mohammad abbia davvero pregato nel santuario (cosa che renderebbe il pellegrinaggio a Gerusalemme altrettanto importante che quello alla Mecca), anche se la tradizione vuole che la cupola del *mi'raj*, nel recinto sacro, sia stata costruita proprio nel punto da cui ebbe origine l'ascensione di Mohammad.

Il viaggio notturno del profeta suscitò fin dai primi secoli dell'islam un grande interesse non solo da parte dei commentatori del Corano, ma anche e soprattutto nelle correnti mistiche (che nascono nell'VIII° secolo, quindi molto presto rispetto alla predicazione). Le correnti esoteriche consideravano infatti questa esperienza vissuta dal profeta una vera e propria estasi mistica, al punto che tale *mi'raj* veniva citato come esempio del perfetto percorso del credente verso la meta finale, il *fana'* (annullamento nella potenza divina). La rappresentazione di tale viaggio in tappe, come una scala che il Profeta è chiamato a salire per arrivare alla presenza divina, riflette la teoria delle *mawaqif*, stazioni mistiche che, nel percorso del sufi verso il *fana'*, rappresentavano il raggiungimento, per gradi, di una conoscenza superiore. (Il

mondo occidentale conosce questo racconto tramite una traduzione in latino, Il Libro della scala di Maometto⁸).

A dimostrazione dell'importanza del *Mi'raj* nel mondo islamico, citiamo alcuni passaggi di grandi poemi sufi persiani, in cui il riferimento al viaggio notturno è diventato un *topos* obbligatorio e indispensabile ad annunciare la materia poetica che segue (in poche parole: quando si annuncia una materia poetica riguardante un percorso mistico, si fa riferimento al *mi'raj*). Nell'invocazione che apre il *Manteq Attayr* di 'Attar-XII-XIII sec. (*Il verbo degli uccelli*), si legge per esempio:

“Una notte ascese al cielo, e tutti i segreti gli furono svelati. Divenne allora, per maestà e dignità, l'oggetto delle due qiblah; e l'ombra del suo corpo [...] si distese verso i due orizzonti. Ricevette un libro eccellente da Dio, e attraverso di esso conobbe completamente ogni cosa.”

Nel *Libro della fortuna di Alessandro* di Nezamî, un breve paragrafo dedicato alla “grazia del santo Profeta” ricorda che “quel tesoro terreno che fu Mohammad s'innalzò fino al cielo più puro” (traduzione di C. Saccone⁹). Nel *Layla e Majnun*, sempre di Nezamî, prima dell'inizio della narrazione, il poeta dedica una parte dell'introduzione all'ascensione celeste del Profeta, e questa evocazione si protrae per più di venti versi. E' cosa nota, grazie agli studi di Carlo Saccone, che Nezamî apre canonicamente la sua *Khamsé* (5 poemi) con un tritico formato da *Basmala*, Elogio del Profeta ed evocazione del *Mi'raj*.

Tutti questi esempi dimostrano come un semplice versetto dai riferimenti piuttosto oscuri sia stato alla base della creazione di leggende, storie, narrazioni fantastiche. Il *mi'raj* del Profeta da Gerusalemme al Trono Celeste è stato al centro della letteratura

⁸ *Liber scale Machometi, Il libro della scala di Maometto*, tradotto in francese da G. Besson e M. Brossard-Dandré, Paris, LGF, 1991, e in italiano da C. Saccone (con testo latino curato da R. Rossi Testa), SE, 1997.

⁹ Negami, *Il libro della fortuna di Alessandro (Eskandar Namé)*, introd., traduzione e note di C. Saccone, Milano, BUR, 1997. Su Alessandro, vedere anche Amir Khusrau di Dehli, *Lo specchio alessandrino (Ayene-ye Eskandari)*, trad. di A. M. Piemontese, Catanzaro, Rubbettino, 1999.

e di alcune correnti mistiche nel corso di molti secoli, il che lascia intravedere l'importanza della città su un piano spirituale oltre che politico.

In conclusione, Gerusalemme appare come un luogo centrale sia dal punto di vista politico che spirituale. Già dalla predicazione, la città rivaleggia con Mecca, anche se, dopo i primi secoli dell'egira, perde la sua importanza a favore delle nuove capitali dell'impero (Damasco e poi Baghdad). Gerusalemme gode comunque di un grande prestigio e i califfi le accordano un'attenzione particolare: fin dall'avvento dell'Islam, la città è uno dei centri spirituali della *'umma* nascente. Nei primi secoli medievali, la città è già rappresentata da tempo nei manoscritti: si tratta spesso di viste del santuario che raffiguravano già la Cupola della Roccia al centro con l'impronta dei piedi di Mohammad e la moschea al-Aqsa (es. Manoscritto esposto in questi mesi alla mostra dell'IMA a Parigi, collezione Khalili). Dal punto di vista spirituale, la città è il teatro dell'ascesa al cielo del Profeta, punto di contatto quindi con l'ultraterreno e luogo paradisiaco legata alla conoscenza esoterica. La letteratura, in particolare quella di ispirazione sufi, considera Gerusalemme un punto importante, nonché leggendario e simbolico per via del suo contatto col mondo divino.