

Guillaume Dye (Université libre de Bruxelles, ULB)

Università di Stranieri di Siena (14/05/2014)

Nuove prospettive sulla mariologia coranica

Ho esposto ieri un nuovo paradigma per gli studi coranici – un paradigma basato sull'applicazione al Corano di metodi, strumenti, domande, simili a quelli usati negli studi biblici ed evangelici (con gli adattamenti rilevanti). Sottolineo il termine *paradigma*, che si riferisce direttamente al lavoro di Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1970²). Un cambiamento di paradigma permette di vedere cose di cui eravamo prima incapace di vedere: infatti, con il paradigma tradizionale, ci sono cose evidenti che non avevamo visto, e ci sono domande, perfettamente naturali, che non erano fatte.

È proprio quello che vorrei mostrare oggi, basandosi su un esempio, vale a dire la sura 19, e più generalmente la mariologia coranica. Ripeto qui le analisi del mio articolo “*Lieux saints communs, partagés ou confisqués...*”¹, con anche nuovi sviluppi.

Vorrei prima insistere su un punto molto importante: tutti i metodi usati qui sono simili ai metodi presenti in settori affini. In altri termini, è perfettamente possibile mettere in dubbio il mio approccio, ma se lo fai, devi farlo dando argomenti dettagliati che dimostrano: o che ho usato gli strumenti e i metodi dell'approccio storico-critico in un modo non corretto; o che questi strumenti e i metodi non sono generalmente affidabili, e quindi non sono in grado di chiarire il significato e la storia degli testi biblici ed evangelici (per esempio), e anche del Corano; o che questi strumenti e i metodi possono essere applicati in vari campi, come la Bibbia o i Vangeli, ma *non* sul Corano.

Il secondo termine dell'alternativa è escluso: i metodi storici-critici sono stati dimostrati, nonostante i dubbi di alcuni. Quanto al terzo termine, non ho ancora trovato delle ragioni che mostrano che le cose sono realmente diverse con il Corano² (per esempio, la genesi del Corano e la genesi dei Vangeli sono di lunghezza comparabile – naturalmente le cose sono diverse nel campo della critica testuale).

Adesso, breve descrizione dei metodi storici-critici:

¹ Guillaume Dye, “*Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16-33)*”, in *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, ed. Isabelle Dépret & Guillaume Dye, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2012, pp. 55-121. Il lettore troverà discussioni più dettagliate in questo articolo, che deve molto a Stephen J. Shoemaker, “*Christmas in the Qur’an: The Qur’anic Account of Jesus’ Nativity and Palestinian Local Tradition*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 2003, p. 11-39 – un gran bel articolo, ingiustamente dimenticato, che è stato determinante nella scoperta delle fonti della sura 19.

² Le osservazione di François de Blois (“*Islam in its Arabian Context*”, in *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, ed. A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx, Leiden, Brill, 2010, pp. 615-624), non sono convincenti. Bella discussione in Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet, the End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, 2012, pp. 140-141, 266-277. Ma sono d'accordo con de Blois sull'importanza del substrato arabo. Tutto il problema è nel determinare la sua natura esatta, senza negare altri fattori.

Quellengeschichte: storia delle fonti.

Formgeschichte: storia delle forme, ossia, studio dei generi e forme letterarie attestati in un corpus. Una questione importante è quella della tappa preletteraria del testo studiato (tradizione orale, ecc.). Ma è molto difficile ricostruire questa tappa, e lascerò da parte questa domanda. Mi concentrerò, invece, sulla distinzione *Sitz im Leben/Sitz im Buch*. Il *Sitz im Leben*, “situazione nella vita”, vuole definire il radicamento, il “ancoraggio”, del genere, o dei generi di una narrazione indipendente, in una situazione socioculturale concreta (di carattere culturale, giuridico, ecc...). Il *Sitz im Buch*, “situazione nello libro”, vuole definire il radicamento, il “ancoraggio” di una narrazione nel suo contesto letterario più largo.

Literarkritik: metodo basato sulle tensioni, le contraddizioni, i cambiamenti di stile, le interruzioni di genere o tema all'interno di un testo, al fine di ricostruire il nucleo originario del testo, o di determinare i documenti usati o compilati nella composizione del testo.

Redaktionskritik: metodo che studia le redazioni successive che hanno dato al testo la sua forma finale.

Redaktionsgeschichte: metodo che ricostruisce la cronologia di queste redazioni.

Critica testuale: metodo che si concentra sulla trasmissione del testo manoscritto, cercando di determinare errori o modificazioni nella trasmissione, e anche sulla ricostruzione del testo originale. Si noti che la critica testuale può forse ricostruire il testo del manoscritto il più antico (idealmente – in realtà, quasi mai), non il più antico strato del testo.

Sono solamente definizioni approssimative, e le cose sono in realtà più complicate. Ma il mio obiettivo è quello di dare un'idea delle relazioni tra queste diverse discipline diacroniche. Accanto a questi metodi diacronici, ci sono metodi sincronici, come l'analisi retorica, o l'analisi narrativa, ecc. Idealmente dovrebbero combinare i metodi diacronici e i metodi sincronici. Infatti, i metodi sincronici possono a volte moderare le analisi dei metodi diacronici, per esempio mostrando che alcune tensioni o contraddizioni in un testo sono più apparenti che reali (attenzione: le tensioni e contraddizioni sono anche a volte reali!). Tuttavia, su testi come la Bibbia, i Vangeli o il Corano, i metodi sincronici *senza* i metodi diacronici (per esempio, la critica canonica, l'analisi narrativa o la retorica biblica) possono essere catastrofiche.

Adesso, pratichiamo questo approccio sulla sura Maryam.

La sura Maryam (sura 19)

La sura 19 ha novantotto versetti. È possibile, almeno temporaneamente, dividerla in due sezioni. Guardate:

Q 19:63 : *tilka l-ğannatu llatī nūrītu min 'ibādīnā man kāna taqīyya'*, Questo è il Giardino che faremo ereditare ai nostri servi che saranno stati timorati.

Q 19:64: *wa-mā natanazzālu 'illā bi-'amri rabbika labū mā bayna 'aydinā wa-mā ḥalfanā wa-mā bayna dālika wa-mā kāna rabbuka nasiyya'*, Noi scendiamo solo per ordine del tuo Signore. A Lui appartiene tutto quello che ci sta innanzi, tutto quello che è dietro di noi e ciò che vi è frammezzo. Il tuo Signore non è immemore.

Superficialmente, la transizione sembra perfetta, e la rima (in *-iyyā*) viene mantenuta. Però qual'è il soggetto di *nūriṭu*, “faremo ereditare”? Dio, ovviamente. E qual'è il soggetto di *natanazḏalu*, “scendiamo”? Gli angeli. È facile di vedere che c'è qui una giuntura, intelligente, tra due testi originalmente separati: infatti, i versetti 58-63 sono la conclusione di un lungo poema omiletico (v. 1-63), mentre i versetti 64-65 cambiano l'argomento. Il redattore ha abilmente legato questi testi (stessa rima, grammaticalmente, stesso locutore – prima persona del plurale), ma la giuntura rimane ovvia. Quindi possiamo studiare i versetti 1-63 come un'unità (lascio da parte il resto della sura). Ecco il piano di questa sezione.

1. K H Y ‘ Š

2-15. Storia di Zaccaria e Giovanni il Battista

2. *Dhikru raḥmati rabbika ‘abdahu Zakariyā* (Richiamo della Misericordia del tuo Signore verso il Suo servo Zaccaria)

15. Ritornello: *Wa-salāmun ‘alayhi yawma wulida wa-yawma yamūtu wa-yawma yub‘atbu ḥayyan* (Pace su di lui [Giovanni il Battista], nel giorno in cui nacque, in quello della sua morte e nel Giorno in cui sarà risuscitato a [nuova] vita.)

16-33. Storia di Maria e Gesù

16. *Wa-dhkur fī l-kitābi Maryam ‘idhi ntabadbat min ‘ablihā makānan šarqiyya* (Ricorda Maria nel Libro, quando si allontanò dalla sua famiglia, in un luogo ad oriente)

16-17. Maria al Tempo / 17-21. Annunciazione / 22-26. Natività / 27-33. Maria e Gesù a Gerusalemme (Maria ritorna al Tempio)

33. Ritornello: *Wa s-salāmu ‘alayya yawma wulidtu wa-yawma ‘amūtu wa-yawma ‘ub‘atbu ḥayyan* (Pace su di me [Gesù], il giorno in cui sono nato, il giorno in della mia morte e il Giorno in cui sarò risuscitato a [nuova] vita).

34-40. Interludio polemico

41-50. Storia di Abramo e del suo padre

41. *Wa-dhkur fī l-kitābi Ibrāhim...*

51-53. Storia di Mosè

51. *Wa-dhkur fī l-kitābi Mūsā...*

54-55. Storia di Ismaele

54. *Wa-dhkur fī l-kitābi Ismā‘il...*

56-57. Storia di Idris (Enoch)

56. *Wa-dhkur fī l-kitābi Idrīs...*

58-63. Conclusione.

Alcuni commenti

Primo: versetto 1, e le famose “lettere misteriose” che si aprono alcune sure. L’ipotesi la più plausibile è che sono abbreviazioni di formule liturgiche siriaci o aramaici. L’uso di tali formule è attestato negli scribi ebrei e cristiani. K H Y ‘ Š: forse *Yab Hu kabbar ‘ellayā sbaōt* (“Grande è il Signore, l’Altissimo, il potente”). L’idea è interessante, ma ovviamente ipotetica³.

Secondo: ci sono molte cose strane con la sezione di controversia cristologica (Q 19:34-40). Infatti, questa sezione rompe la natura et la continuità del discorso. Prima e dopo, abbiamo un poema omiletico, che mescola narrazioni e dialoghi tra caratteri profetici, mentre l’interludio polemico si compone di imprecazioni contro i cristiani. Non è solo il genere del discorso che è rotto, ma anche la rima: rima in *-ūn*, *-īm* e *-īn* negli versetti 34-40, rima in *-īyyā*, ma a volte *-ayyā*, negli versetti 2-74. Ora la rima, e la continuità della rima, è una delle basi dello stile coranico (a volte, una parola o una lettera possono essere modificate per salvare la rima). Ma c’è di più! Infatti, i versetti 34-40 sono violentemente opposti ai cristiani. Però riguardo agli altri versi, è proprio il contrario. Questo può sembrare strano, ma tutti i dettagli nei versetti 2-33 (voglio dire: *tutti*) hanno la loro origine nelle tradizioni cristiane – scritte, liturgiche o popolare. Q 19:1-63, senza 34-40, è anche un testo di convergenza⁴, mentre i versetti 34-40 sono una violenta polemica.

In altre parole, i versetti 34-40 dissentono con il genere, la rima, e il contenuto degli altri versetti: ci sono pertanto tre indizi indipendenti e convergenti che mostrano che i versetti 34-40 sono un’interpolazione – un’aggiunta posteriore. Quindi: la versione originale (la più antica) di Q 19:1-63 non contiene i versetti 34-40. Quando è stato aggiunto l’interpolazione – vedremo più avanti. Nella sua traduzione del Corano, Blachère dice che questo passaggio è “probabilmente un’aggiunta introdotta più tardi, quando Maometto ha iniziato la sua lotta contro la dottrina cristiana di Gesù figlio di Dio”⁵. Ma non vi è alcuna prova che questa ipotesi sia vera.

Terzo: Q 19:1-63 (senza Q 19:34-40), dal punto di vista della *Formgeschichte*, con la sua struttura con strofe, ritornello, e una alternata di parti narrative e di parti dialogati, che parlano di diverse figure bibliche, assomiglia a un genere letterario bene conosciuto nella letteratura religiosa siriana, cioè, la *soghitha*. La *soghitha* è un poema omiletico dialogato, che parla di figure bibliche (poco più di cinquanta sono sopravvissuti, e il personaggio di Maria è ben rappresentato). Questo genere ha le sue origini lontane nella “letteratura di contestazione” mesopotamica, ma le diverse tradizioni del Vicino Oriente sono state in grado di adattarlo alla loro propria letteratura. Questo è proprio il caso qui. L’autore (o gli autori) della sura è ovviamente molto creativo e originale nel suo adattamento, in arabo, di questo genere letterario, però possiamo et dobbiamo tuttavia parlare qui di una *soghitha* coranica, il cui episodio centrale riguarda Maria e il suo ruolo nella Natività.

Quarto: passaggi riguardanti Mosè, Ismaele e Idris contengono nessun dialogo. È perché la composizione originale consisteva solo in una serie di elogi che concludevano la *soghitha*? O perché è un’aggiunta posteriore? O perché, infine, abbiamo solo tenuto “i titoli dei capitoli” alla

³ C. Luxenberg, « Die syrische Liturgie und die ‘geheimnisvollen Buchstaben’ im Koran. Eine liturgievergleichende Studie », in M. Groß et K.-H. Ohlig (ed.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3), Berlin, Verlag Hans Schiler, 2008, pp. 411-456.

⁴ Prendo a prestito l’espressione a Frank van der Velden, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus* 91, 2007, pp. 164-203, *Ibid.*, « Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkristischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119 », *Oriens Christianus* 92, 2008, pp. 130-173.

⁵ R. Blachère, *Le Coran (al-Qor’ân)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999 (1957), p. 332, n. 35.

fine del pezzo (tipi di note, con un memo), che erano seguiti originalmente dalle sezioni narrative e dialogata? Ecco un problema difficile. L'ultimo suggerimento è per me meno plausibile.

Quinto: ci sono anche vari interventi redazionali (oltre l'aggiunta di versetti 34-40). Ciò è particolarmente il caso dalla fine della pericope su Abramo. Così, mentre l'identità del locutore in Q 19:1-48 è implicitamente quella del narratore in una cerimonia liturgica, Q 19:49-63 è essenzialmente scritto alla prima persona del plurale, e il locutore è Dio; però Q 19:64-65 è sempre scritto alla prima persona del plurale, ma sono angeli che parlano; Dio è ancora una volta il locutore (prima persona del plurale) in Q 19:67-75, 79-90 e 97-98, mentre i versetti Q 19:76, 81, 90-96 sono scritti alla terza persona del singolare. Inoltre, una parte del versetto 58 è una interpolazione, e la versione originale del versetto 33 era probabilmente identica a Q 19: 15 (tranne *wa-salāmun / wa s-salāmi*), ossia, scritta alla terza persona del singolare, poiché il ritornello, il coro, è destinato ad essere cantato dalla congregazione (guardate il ritmo di questi versetti, e voi capirete).

Le prime tre sezioni (Q 19:2-15, 16-33, 41-50) sono testi di dimensioni più o meno paragonabili, dove sono messi in scena dialoghi relativi a un genitore e un figlio: dialogo tra Dio e Zaccaria sulla nascita di Giovanni il Battista; dialogo tra Maria e l'angelo (Annunciazione), poi tra Maria e Gesù (Natività), e infine tra Gesù e (presumibilmente) i sacerdoti del Tempio; e infine dialogo tra Abramo e il suo padre sulla idolatria (pertanto, sulla natura del tempio). Il fatto che la sezione su Maria sia più sviluppata e in posizione centrale (quindi privilegiata, se seguiamo le regole della retorica semitica) porta alla seguente ipotesi: questa *soghitha* coranica (o il modello di questa *soghitha*) potrebbe avere come *Sitz im Leben* una celebrazione della Natività, o piuttosto una celebrazione di Maria e del suo ruolo nella Natività. Un tale ipotesi si adatta bene non solo con il genere letterario del pezzo, ma anche con il suo contenuto, come vedremo presto.

Q 19:16-22

Versetto 16: . *Wa-dhkur fī l-kitābi Maryam 'idhi ntabadhat min 'ablihā makānan šarqiyya*"

Wa-dhkur fī l-kitābi: è tradotto a volte: E menziona [Muhammad] nel Libro [il Corano] (Dio comanda Maometto per parlare di Maria, e la recita del ordine divino compie questo ordine – un perfettissimo esempio di una parole performativa). Però questa traduzione mi sembra discutibile – siamo proprio nella confusione *Sitz im Leben/Sitz im Buch*. Il versetto riguarda un contesto liturgico: il suo *Sitz im Leben* è liturgico. Quindi, il locutore è piuttosto il maestro del coro, che parla alla congregazione (paragonate i Salmi). Pertanto: *Ricorda Maria nel Libro*.

Libro (*kitāb*): Scrittura, Rivelazione, ma in un significato molto più largo dello senso tradizionale: qualsiasi testo che si crede di essere ispirata da Dio – testo “canonico”, apocrifo, oracolo, omelia... – appartiene al “*kitāb*”.

'idi ntabadhat min 'ablihā makānan šarqiyya": quando si allontanò dalla sua famiglia, in un luogo ad oriente.

Prima di andare avanti, una breve osservazione. Il Corano è un testo estremamente allusivo. Ciò significa che le storie che racconta, o al quale si riferisce, possono essere compresi solo da persone che già le conoscono. Infatti, il Corano non tenta di *raccontare* una storia, ma cerca piuttosto di ricordare le caratteristiche salienti di una storia, a disegnare il corretto insegnamento.

La sura 19 è un testo omiletico – la narrazione, o ciò che rimane di essa, è direttamente sotto il controllo del progetto omiletico.

Pertanto, se il Corano non menziona, per esempio, Giuseppe nel suo racconto della Natività, è perché la storia coranica è molto diversa dalla storia cristiana, e Maria era sola, senza Giuseppe? Oppure forse perché gli obiettivi del testo sono omiletici che il Corano si concentra sulla figura di Maria? Allora, l'omissione di Giuseppe non sarebbe una *negazione* della sua presenza – semplicemente, l'attenzione è *focalizzata* su Maria.

A mio parere, è la seconda interpretazione che è giusta. I versetti 22-26 dipendono direttamente da tradizioni cristiane, come descritte in un vangelo apocrifo, il *Libro della Natività di Maria*, meglio conosciuto sotto il nome di *Protovangelo di Giacomo*.

Questo testo, scritto (in greco) intorno alla metà del secolo II, è stato un grande successo nell'Oriente cristiano, ed è il sotto-testo di una parte della narrazione coranica della Natività. Guardate:

Q 19:16: quando [Maria] allontanò dalla sua famiglia, in un luogo ad oriente.

Protovangelo di Giacomo 7: Per la bambina [Maria] passavano intanto i mesi. Giunta che fu l'età di due anni, Gioacchino disse a Anna: “Per mantenere la promessa fatta, conduciamola al tempio del Signore, affinché il Padrone non mandi contro di noi e la nostra offerta riesca sgradita”. Anna rispose: “Aspettiamo il terzo anno, affinché la bambina non cerchi poi il padre e la madre”. Gioacchino rispose: “Aspettiamo”. Quando la bambina compì i tre anni, Gioacchino disse: “Chiamate le figlie senza macchia degli Ebrei: ognuna prenda una fiaccola accesa e la tenga accesa affinché la bambina non si volti indietro e il suo cuore non sia attratto fuori del tempio del Signore”. Quelle fecero così fino a che furono salite nel tempio del Signore. Il sacerdote l'accorse e, baciatala, la benedisse esclamando: “Il Signore ha magnificato il tuo nome in tutte le generazioni. Nell'ultimo giorno, il Signore manifesterà in te ai figli di Israele la sua redenzione”. La fece poi sedere sul terzo gradino dell'altare, e il Signore Iddio la rivestì di grazia; ed ella danzò con i suoi piedi e tutta la casa di Israele prese a volerle bene.

Infatti, il “luogo orientale” è il Tempio di Gerusalemme – la Casa di Dio –, identificato con Maria in molte tradizioni cristiane. Un esempio: “Un altro te [Maria] nome Porta Chiusa, ma trova in Oriente” (*Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, ed. e trad. M. Aubineau, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2 vol., 1978-1980, *Hymne* 5, vol. 1, p. 160).

Ma il luogo orientale è anche, più specificamente, la *Porta orientale del Tempio*, che, secondo le visioni di Ezechiele (Ez 43-44) segna il limite tra la città terrena e la città escatologica.

Adesso:

Q 19:17: *fa-ttaḥaḍat min dūnihim ḥiḡāban fa-'arsalnā 'ilayhā rūḥanā fa-tamattala lahā bašaran samīyya*”, Tese una cortina [tenda, velo] tra sé e gli altri. Le inviammo il Nostro Spirito che assunse le sembianze di un uomo perfetto.

Guardate:

Protovangelo di Giacomo 10: Ci fu un consiglio dei sacerdoti, e dissero: “Facciamo una tenda per il tempio del Signore”. Il sacerdote disse: “Chiamatemi delle vergini senza macchia della tribù di David”. I ministri andarono, cercarono, e trovarono sette vergini. Il sacerdote si ricordò

della fanciulla Maria, dato che era della tribù di David e senza macchia davanti a Dio. I ministri andarono e la condussero. Le introdussero poi nel tempio del Signore, e il sacerdote disse: “Su, tirate a sorte chi filerà l’oro, l’amianto, il bisso, la seta, il giacinto, lo scarlatto e la porpora genuina”. A Maria toccò la porpora genuina e lo scarlatto: li prese e se ne ritornò a casa sua. In quel tempo Zaccaria diventò muto: fino a quando Zaccaria riparlò, il suo posto fu preso da Samuele. Maria, preso lo scarlatto, lo filava.

Protovangelo di Giacomo 12:1: Lavorò la porpora e lo scarlatto, e li portò al sacerdote. E il sacerdote la benedisse, dicendo: “Il Signore Iddio ha magnificato il tuo nome, Maria, e sarai benedetta in tutte le generazioni della terra”.

Ma perché Maria tesse la cortina del Tempio? Il riferimento è biblico: Esodo 25-27, dove Dio comanda a Mosè di costruire un tabernacolo, circondata da spesse tende: questo è la tenda dell’Alleanza, o la tenda del Convegno (Es 27:11).

Esodo 26:31-33: Farai il velo di porpora viola, di porpora rossa, di scarlatto e di bisso ritorto. Lo si farà con figure di cherubini, lavoro di disegnatore. Lo appenderai a quattro colonne di acacia, rivestite d’oro, con uncini d’oro e poggiate su quattro basi d’argento. Collocherai il velo sotto le fibbie e là, nell’interno oltre il velo, introdurrà l’arca della Testimonianza. Il velo sarà per voi la separazione tra il Santo e il Santo dei santi.

Ho citato il capitolo 10 e l’inizio del capitolo 12 del *Protovangelo di Giacomo*, ma ciò che sta accadendo nel capitolo 11?

Protovangelo di Giacomo 11: Presa la brocca, uscì a attingere acqua. Ed ecco una voce che diceva: “Gioisci, piena di grazia, il Signore è con te, benedetta tu tra le donne”. Essa guardava intorno, a destra e a sinistra, donde venisse la voce. Tutta tremante se ne andò a casa, posò la brocca e, presa la porpora, si sedette sul suo scanno e filava. Ed ecco un angelo del Signore si presentò dinanzi a lei, dicendo: “Non temere, Maria, perché hai trovato grazia davanti al Padrone di tutte le cose, e concepirai per la sua parola”. Ma essa, all’udire ciò rimase perplessa, pensando: “Dovrò io concepire per opera del Signore Iddio vivente, e partorire poi come ogni donna partorisce?”. L’angelo del Signore, disse: “Non così, Maria! Ti coprirà, infatti, con la sua ombra, la potenza del Signore. Perciò l’essere santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio dell’Altissimo. Gli imporrà il nome Gesù, poiché salverà il suo popolo dai suoi peccati”. Maria rispose: “Ecco l’ancella del Signore davanti a lui. Mi avvenga secondo la tua parola”.

In altre parole: l’Annunciazione (e quindi, la concezione verginale). L’Annunciazione non è una narrazione tipica del *Protovangelo di Giacomo*: la narrazione la più vecchia è nel *Vangelo di Luca*. Però l’Annunciazione, mentre Maria è nel Tempio e tesse il velo del Tempio: questo è tipico del *Protovangelo di Giacomo*. Adesso, guardate il versetto 17 della sura:

fa-ttaḥadāt min dūmihim hiḡāban fa-’arsalnā ’ilayhā rūḥanā fa-tamattala labā bašaran sawiyya”, Tese un velo tra sé e gli altri, allora le inviammo il Nostro Spirito che assunse le sembianze di un uomo perfetto.

Le due idee in un stesso versetto!

A proposito: la rima *-iyyā*, così importante nella sura Maryam (e Maria è l’unico personaggio femminile che sia chiamato nel Corano), evoca necessariamente il femminile per un locutore del arabo.

Adesso, il versetto 22:

fa-ḥamalathu fa-ntabaḍat bibi makānan qaṣiyya”, lo concepì e, in quello stato, si ritirò in un luogo lontano.

Paragonate, versetto 16, *makānan šarqiyya*”, e qui, *makānan qaṣiyya*”. Ovviamente, i due luoghi sono in relazione, e sono su un piano comparabile. La spiegazione la più semplice è che il luogo lontano designa il luogo della nascita di Gesù, sul cui il Corano parla subito dopo.

Ora il *Protovangelo di Giacomo* ci dice qualcosa di molto interessante riguardo questa questione.

Protovangelo di Giacomo 17:2-18:1: Sellò l’asino e vi fece sedere Maria: il figlio di lui tirava la bestia e Giuseppe li accompagnava [il figli di Giuseppe da un precedente matrimonio: il *Protovangelo* ritiene che i “fratelli di Gesù” sono fratellastri – figli di Giuseppe da precedente matrimonio. L’ipotesi non è convincente, da una prospettiva storica]. Giunti a tre miglia [da Gerusalemme verso Betlemme], Giuseppe si voltò e la vide triste (...) [ho tagliato qui un dialogo importante, ma non direttamente rilevante per i miei scopi adesso.] Quando giunsero a metà strada [tra Gerusalemme e Betlemme], Maria gli disse: “Calami giù dall’asino, perché quello che è in me ha fretta di venire fuori”. La calò giù dall’asino e le disse: “Dove posso condurti per mettere al riparo il tuo pudore? Il luogo, infatti, è deserto”. Trovò quivi una grotta: ve la condusse, lasciò presso di lei i suoi figli e uscì a cercare una ostetrica ebrea nella regione di Betlemme.

Questo testo è eccezionale, perché si riferisce a una tradizione unica sulla Natività: un viaggio da Gerusalemme a Betlemme (e non da Nazaret a Betlemme, come in *Luca*), una nascita nei pressi di Betlemme, e prima la nascita, un luogo di riposo per Maria, che si trova esattamente a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme, cioè, nel luogo in cui alcune tradizioni hanno localizzato la morte di Rachel e la nascita di Beniamino (Genesi 35:16-20). Inoltre, come osserva Shoemaker, il *luogo lontano* del Corano potrebbe riferirsi al *luogo deserto* del *Protovangelo*.

Ora dobbiamo parlare di topografia leggendaria. Infatti, la strada tra Gerusalemme e Betlemme era alla fine dell’Antichità (più precisamente dal secondo quarto del secolo IV, momento in cui inizia ad imporre il concetto – e la ricerca – di luoghi sacri), una vera *Via Sacra*, che collegava le due città sante della Palestina. Si può anche parlare di un percorso di pellegrinaggio, in quanto questo percorso è contrassegnato da riferimenti biblici. E logicamente, poiché l’area tra Gerusalemme e Betlemme era legata a diversi episodi della storia sacra, chiese e monasteri vi furono costruiti. Il primo luogo dove fu organizzato un culto mariano, fu la chiesa del *Kathisma di Maria Theotokos* (cioè, la chiesa della sede di Maria, Madre di Dio). Questa chiesa, oggi derelitta (ma le rovine sono state recentemente riscoperte e scavate), era a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme. Le fonti ci dicono che fu eretto nel luogo in cui, secondo le tradizioni derivate dal *Protovangelo di Giacomo*, Maria si fermò durante il suo viaggio a Betlemme – è lì che dovremmo cercare le fonti della storia coranica della Natività.

Gli scavi archeologici hanno permesso di evidenziare un edificio eccezionale. La chiesa del Kathisma fu costruita nel secolo V, ma ha subito diverse ristrutturazione. Questa chiesa è una chiesa ottagonale di epoca bizantina. Più particolarmente, ha, come altre chiese della stessa età (per esempio la chiesa di Monte Garizim o la Chiesa della casa di Pietro a Cafarnao), parecchi ottagoni concentrici – proprio come se si trattasse un mausoleo all’interno di un altro mausoleo. Che cosa è più insolito, tuttavia, sono le sue dimensioni, paragonabile alla (futura) Cupola della

Roccia, e la presenza, all'interno dell'ottagono centrale, di una roccia, leggermente sollevata, di forma irregolare. L'ottagono centrale è delimitato da due anelli che formano una specie di colonne ambulatoriale. I pellegrini viaggiavano nelle loro preghiere o durante le processioni. Le dimensioni dell'edificio e la sua struttura (la pianta della chiesa è progettata per offrire il più facile accesso possibile alla roccia), mostrano che questa chiesa era un importante luogo di pellegrinaggio, capace ad accogliere molti fedeli.

Le nostre fonti ci dicono due cose su questa chiesa. Prima, il luogo situato a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme, e quindi la chiesa del Kathisma, erano associati con una celebrazione specifica, la festa della Memoria di Maria Theotokos, che si tiene il 15 agosto, e poi dalla fine del secolo VI, il 13 agosto, nella chiesa del Kathisma. Ora che celebra la festa della Memoria di Maria madre di Dio? Precisamente, il ruolo di Maria nella Natività – come nella sura 19...

Secondo, Teodosio, nella sua “Guida di pellegrinaggio”, composto intorno al 520-530 dalle testimonianze di diversi pellegrini, identifica il luogo situato a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme, al luogo dove Maria si fermò e si sedette su una roccia per riposare⁶. Il *Protovangelo di Giacomo* non parlava di una roccia, ma se Maria si sedette sul bordo della strada, come dice la storia apocrifa, si può supporre che sia dovuta sedersi da qualche parte – e una roccia è ovviamente bene, come aveva capito il folklore locale.

Q 19:23-26

I versetti 23-26 raccontano la Natività.

Versetto 23: *fa-'ağā'abā l-mahādu 'ilā ġid'i n-nahlati qālat yā-laytanī mittu qabla hādā wa-kuntu nasyan mansiyyā*⁶, I dolori del parto la condussero presso il tronco di una palma. Diceva: “Me disgraziata! Fossi morta prima di ciò e fossi già del tutto dimenticata!”.

Notate il ritmo della frase: *yā-laytanī mittu qabla hādā / wa-kuntu nasyan mansiyyā*. Questo è un *lamento*, e mi riferisco, naturalmente, ai *salmi di lamento* – *qînāh*. Sarebbe interessante confrontare il ritmo di questo versetto ai diversi ritmi dei versetti dei salmi di lamento nella Bibbia (ebraica o siriana) – forse anche con la poesia preislamica? Io non ignoro i complessi dibattiti sull'esistenza, o non, di un metro particolare per i versetti di lamento. Vorrei solamente sottolineare la stretta relazione tra il contenuto del verso e il suo ritmo lamentoso.

Il seguito del testo, tuttavia, non ha legami con le tradizioni del *Protovangelo di Giacomo*, anche se evoca storie ben note nella letteratura apocrifa cristiana. Guardate i versetti 24-26a (lascio da parte alcuni problemi filologici, perché non cambiano il significato generale del testo):

Q 19:24-26a: Fu chiamata da sotto: “Non ti affliggere, ché certo il tuo Signore ha posto un ruscello ai tuoi piedi; / scuoti il tronco della palma: lascerà cadere su di te datteri freschi e maturi. / Mangia, bevi e rinfrancati.

“La storia della palma” era infatti diffusa in varie forme nelle tradizioni orientali sulla Dormizione e Assunzione di Maria (la storia esisteva ben prima del Corano), e conosciuta nei testi apocrifi in etiope, in georgiano, in latino, ecc.⁷

⁶ *De situ terrae sanctae*, dans P. Geyer (éd.), *Itineraria et alia geographica*, op. cit., 1965, p. 123-124.

⁷ §§ 5-9 nel *Libro del riposo* etiopico (*Māshafā 'ārāfi*) (= *Liber Requiei* (*De transitu Mariae. Apocrypha Aethiopice 1 et 2*, CSCO 343 & 351, 1973-1974); anche: M. van Esbroeck, « Apocryphes géorgiens de la Dormition », *Analecta*

Ecco sicuramente la versione più famosa, quella del *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (un'evangelio apocrifo composto in latino nel secolo VII):

Vangelo dello Pseudo-Matteo 20:1-2: Nel terzo giorno di viaggio, gli altri camminavano, ma la beata Maria stanca per il troppo calore del sole del deserto e vedendo un albero di palma disse a Giuseppe: “Mi riposerò alquanto all’ombra di quest'albero”. Giuseppe dunque la condusse premuroso dalla palma e la fece discendere dal giumento. Sedutasi, la beata Maria guardò la chioma della palma, la vide piena di frutti e disse a Giuseppe: “Desidererei, se possibile, prendere dei frutti di questa palma”. Giuseppe le rispose: “Mi meraviglio che tu dica questo, e che, vedendo quanto è alta questa palma, tu pensi di mangiare dei suoi frutti. Io penso piuttosto alla mancanza di acqua: è già venuta meno negli otri e non abbiamo onde rifocillare noi e i giumenti”. Allora il bambino Gesù, che riposava con viso sereno sul grembo di sua madre, disse alla palma: “Albero, piega i tuoi rami e ristora mia mamma con il tuo frutto”. A queste parole, la palma piegò subito la sua chioma fino ai piedi della beata Maria; da essa raccolsero i frutti con i quali tutti si rifocillarono. Dopo che li ebbero raccolti tutti, la palma restava inclinata aspettando, per drizzarsi, il comando di colui al cui volere si era inclinata. Gesù allora le disse: “Palma, alzati, prendi forza e sii compagna dei miei alberi che sono nel paradiso di mio padre. Apri con le tue radici la vena di acqua che si è nascosta nella terra, affinché da essa fluiscano acque a nostra sazietà”. La palma subito si eresse, e dalla sua radice incominciò a scaturire una fonte di acque limpidissime oltremodo fresche e chiare. Vedendo l’acqua sorgiva si rallegrarono grandemente e si dissetarono con essi anche tutti i giumenti e le bestie. Resero quindi grazie a Dio.

Ovviamente, questo *Vangelo* non è la fonte della narrazione coranica. Questi testi offrono variazioni su un tema familiare, il miracolo della palma. Sono variazioni omiletiche – una tale nozione è importante, poiché una *variazione omiletica* permette di modificare, aggiungere o rimuovere alcuni dettagli in una storia. Come ho detto prima, l’assenza di Giuseppe nel Corano non significa che Maria è sola con Gesù. Piuttosto, l’attenzione è *focalizzata* su Maria e Gesù. Più specificamente: poiché siamo in una narrazione di *consolazione*, l’attenzione è focalizzata sull’aiuto, sul sollievo, che *Dio* porta a Maria. In altre parole: la sura 19 parla di Maria e del suo ruolo nella Natività, ma anche del sollievo di Dio a Maria, durante tutti questi eventi.

Ma c’è una difficoltà. Normalmente, il episodio del miracolo della palma non riguarda la Natività, ma la fuga in Egitto. In altre parole, due tradizioni cristiane che sono, in linea di principio, disgiunti, poiché riguardano diversi episodi della vita di Gesù (Natività e fuga in Egitto) sono giunti nel Corano.

Come risolvere questo puzzle? Infatti, è molto semplice. C’è un luogo, per quanto ne sappiamo, *solamente un luogo*, prima del Corano, dove erano legate la Natività e il miracolo della palma: la chiesa del Kathisma.

Ecco la testimonianza del famoso “pellegrino di Piacenza” o, se si preferisce, il “Anonimo di Piacenza” (c. 560-570) (*Itinerarium Antonini Placentini*, in P. Geyer (ed.), *Itineraria et alia geographica*, 1965, p. 143):

Bollandiana 92, 1973, p. 67-73 [p. 55-75] ; C. Donahue (éd.), *The Testament of Mary. The Gaelic Version of the Dormitio Mariae together with an Irish Latin Version*, New York, 1942, p. 28-31. Sozomen (m. c. 450) conosca due versioni della storia (*Histoire ecclésiastique* V, 21, 8-11, p. 229 Hansen).

“Sulla strada per Betlemme, intorno al terzo miglio da Gerusalemme, il corpo di Rachele si trova sul bordo di un luogo chiamato Rama. In questo luogo, ho visto a metà strada un’acqua inesauribile [che potremmo usare] a piacimento fino a sette quintali, che ognuno ha preso la sua piena, senza che né diminuisca o aumenti. In dolcezza inesprimibile, ha detto che è lì, nello stesso posto come Santa Maria fugge in Egitto, si sedette ed era assetato, e quindi sarebbe uscita la stessa acqua. È lì che è stata costruita una chiesa.”

Ovviamente, si tratta della chiesa del Kathisma. Infatti, gli scavi archeologici confermano la testimonianza del pellegrino di Piacenza.

Durante il restauro della chiesa negli primi anni del secolo VI, fu costruita una linea d’acqua intorno alla roccia. I pellegrini potevano raccogliere l’acqua in una piccola bottiglia e riportarla con loro. Infatti, è stata trovata nella chiesa del Kathisma, una bottiglia di questo tipo: una bottiglia di vetro, di forma esagonale, che includeva decorazioni geometriche e una palma.

Ultimo commento: l’assenza di una palma nella testimonianza del pellegrino di Piacenza. Perché? Semplicemente perché non c’era una palma. Questo non è sorprendente per chi conosce le varie versioni della storia del miracolo della palma: come ricompensa dei suoi servizi, Gesù trasferimenti l’albero di palma (*Liber Requiei*, § 9), o uno dei suoi rami (*Pseudo-Matteo* 21) in Paradiso.

Adesso, il seguito del versetto 26:

Q 19:26b: *fa-’immā tarayinna mina l-bašari ’ahādan fa-qūli ’inni naḍartu li-r-rahmāni ṣawman fa-lan ’ukallima l-yawma ’insiyya*, Se poi incontrerai qualcuno, di’: “Ho fatto un voto al Compassionevole e oggi non parlerò a nessuno”.

Fortunatamente per Maria, il digiuno, il voto, è stato ordinato *dopo* aver mangiato e bevuto. Un punto notevole: il voto e il silenzio. Ancora punto notevole: *ṣawm* è un hapax nel Corano, normalmente il termine è *ṣiyām* (Q 2:183, 187, 196; 4:92; 5:89, 95; 58:4). Ovviamente, il voto di Maria non è un voto di espiazione.

Q 19:27-33

In breve: la sura 19 indirizza a lo stesso soggetto della festa celebrata nella chiesa del Kathisma ogni 13 agosto, cioè, il ruolo di Maria nella Natività; la sura 19 è legata ad alcune tradizioni della Natività, che sono legate alla chiesa del Kathisma; la sura 19 è l’unico testimone, con la chiesa del Kathisma, di un collegamento tra la Natività e il miracolo della palma (infatti, presuppone il collegamento di queste tradizioni, come si trova nel Kathisma). Tutti questi indizi suggeriscono che esisteva una connessione profonda stretta la sura 19 e la chiesa del Kathisma (in altre parole, che le tradizioni liturgiche e popolare del Kathisma sono le fonti della sura 19). Ma – di nuovo – c’è di più!

Guardate:

Q 19:27: *fa-’atat bibi qawmabā taḥmiluhū qalū yā-maryamu la-qad ḡi’ti ṣay’an fariyya*, Tornò dai suoi portando [il bambino]. Dissero: “O Maria, hai commesso un abominio!

Paragonate:

Versetto 16 : *'idi ntabaḍat min 'ablibā makānan šarḡiyya'*, quando si allontanò dalla sua famiglia, in un luogo ad oriente: *'ablibā*, la famiglia di Maria, però *qawmahā*, il popolo di Maria (gli Ebrei), ma, più specificamente, i sacerdoti del Tempio.

Anche, guardate come i versetti 22 et 27 si rispondono:

Versetto 22: *fa-ḥamalat(hu) fa-ntabaḍat bibī makānan qaṣiyya'*, Lo concepì e, in quello stato, si ritirò in un luogo lontano (Il *hu* dopo *ḥamalat* è forse un aggiunta posteriore).

Versetto 27: *fa-'atat bibī qawmahā taḥmilubū*

Adesso :

Q 19:27b-28: *qālū yā-maryamu la-qad ḡ'i'ti šay'an fariyya' / yā-'uḥta hārūna mā kāna 'abūki mra'a saw'in wa-mā kānat 'ummuki baḡiyya'*, Dissero [i sacerdoti del Tempio]: “O Maria, hai commesso un abominio! / O sorella di Aronne, tuo padre non era un empio, né tua madre una libertina”.

Questo è la ripresa di un famoso *topos* polemico ebreo, accusando Maria di adulterio (Q 4:156). Più avanti analizzerò questo versetto e la famosa espressione *Maria, sorella di Aronne*. Ma, prima, guardiamo i versetti 29-33.

Q 19:29: *fa-'ašarat 'ilaybi qālū kayfa nukallimu man kāna fī l-mahdi šabiyya'*, Maria indicò loro [il bambino Gesù]. [I sacerdoti] dissero: “Come potremmo parlare con un infante nella culla?”

Notate che Maria non disse nulla.

Q 19:30-33: *qāla 'inni 'abdu llāhi 'atāniya l-kitāba wa-ḡa'alanī nabiyya' / wa-ḡa'alanī mubārakan 'ayna mā kuntu wa-'awṣānī bi-š-ṣalāti wa-ḡ-ḡakāti mā dumtu ḥayya' / wa-barran bi-wālidatī wa-lam yaḡ'alnī ḡabbāran šaqiyya' / wa-s-salāmu 'alayya yawma nulidtu wa-yawma 'amūtu wa-yawma 'ub'ātu ḥayya'*, [Ma Gesù] disse: “In verità, sono un servo di Allah. Mi ha dato la Scrittura e ha fatto di me un profeta. Mi ha benedetto ovunque sia e mi ha ingiunto la *ṣalāt* e la *ḡakāt* finché avrò vita, e la bontà verso colei che mi ha generato. Non mi ha fatto né violento, né miserabile. Pace su di me, il giorno in cui sono nato, il giorno in cui morirò e il Giorno in cui sarò resuscitato a nuova vita”.

Ecco un passaggio straordinario. Il Corano fonde due episodi: il *processo di Maria al Tempio* (nel *Protovangelo di Giacomo* (15-16), il processo era accaduto tra l'Annunciazione e la Natività), e la *presentazione di Gesù al Tempio* (Luca 2:22-38). Non voglio dire che il redattore de questa sezione avrebbe fatto confusione tra due episodi diversi. Dovremmo considerare le cose in un modo molto diverso. Nello schema generale del *Protovangelo di Giacomo* e del *Vangelo di Luca*, le storie del processo al Tempio e della presentazione al Tempio svolgono due funzioni: in primo luogo, legittimare, contro le accuse di adulterio, la gravidanza di Maria e, quindi la nascita di Gesù; in secondo luogo, affermare lo *statuto* speciale di Gesù (è il Messia). Troviamo nel Corano un esercizio simile. Il bambino Gesù risponde, miracolosamente, alle accuse di adulterio intentata contro la sua madre. Con questa risposta miracolosa, Gesù mostra la legittimità della sua nascita e della gravidanza della sua madre. Ma la sua risposta è anche una dichiarazione cristologica che affermi, in conformità con la cristologia coranica, il suo *statuto* di profeta. In altre parole: adesso, gli Ebrei sanno chi è Gesù, sanno che la sua madre non è una prostituta, sanno che Gesù è un profeta, poiché furono testimoni del miracolo di un bambino parlando. Così hanno nessuna scusa: la verità su questi temi era stata detta loro, nel modo il più chiaro, da Gesù stesso.

A proposito: la festa della *presentazione di Gesù al Tempio* era stata anche celebrata nella chiesa del Kathisma (quaranta giorni dopo la Natività).

Alcune osservazioni sulla composizione di questo passaggio. Ci sono tre elementi che mescolano.

Primo: le leggende cristiane tardo-antiche dei miracoli di Gesù bambino o infante (*Vangelo arabo dell'infanzia*, ecc.). Il Corano è parte dello sviluppo di queste storie con Gesù e i suoi genitori⁸.

Secondo: paralleli con altri passaggi della sura. Per esempio (l'elenco non è esaustivo):

Versetto 30 (Gesù): Sono un servo di Allah. Mi ha dato la **Scrittura** e ha fatto di me un **profeta**.

Versetto 12 (Giovanni): “O Giovanni, tieni saldamente alla **Scrittura**.” E gli demmo la **saggezza** fin da fanciullo.

Versetti 41 e 43 (Abramo): Ricorda nel Libro Abramo. In verità era un veridico, un **profeta**. (...)O padre, mi è stata data una **scienza** che tu non hai avuto, seguimi e ti condurrò sulla retta via.

Versetti 31-32 (Gesù): Mi ha benedetto ovunque sia e mi ha ingiunto la *ṣalāt* e la *zakaāt* finché avrò vita, e la bontà verso colei che mi ha generato. Non mi ha fatto né **violento**, né **infelice**.

Versetti 13-14 (Giovanni): tenerezza da parte Nostra e purezza. Era uno dei timorati, amorevole con i suoi genitori, né **violento**, né disobbediente.

Versetto 48 (Abramo): Mi allontanano da voi e da ciò che adorano all'infuori di Allah. Mi rivolgo al Signore, ché certamente non sarò **infelice** nella mia invocazione al mio Signore”.

Versetto 33 (Gesù): Pace su di me, il giorno in cui sono nato, il giorno in cui morirò e il Giorno in cui sarò resuscitato a nuova vita.

Versetto 15 (Giovanni): Pace su di lui, nel giorno in cui nacque, in quello della sua morte e nel Giorno in cui sarà risuscitato a [nuova] vita.

Ma anche:

Versetto 26 (Maria): Se poi incontrerai qualcuno, di': “Ho fatto un voto al Compassionevole e oggi non parlerò a nessuno”.

Versetto 10 (Zaccaria): Disse [Zaccaria]: “Dammi un segno, mio Signore!”. Rispose: “Il tuo segno sarà che, pur essendo sano, non potrai parlare alla gente per tre notti”.

C'è ancora molto da dire su questo punto, ma non abbastanza tempo! Vado al terzo punto.

⁸ Carlos A. Segovia, “Noah as Eschatological Mediator Transposed: from 2 Enoch 71-72 to the Christological Echoes of 1 Enoch 106:3 in the Qur'ān”, *Henoch* 33-1, 2011, pp. 129-144; Cornelia B. Horn, “Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: the “Book of Mary”, the *Arabic Apocryphal Gospel of John*, and the Qur'ān”, *Apocrypha* 19, 2008, pp. 267-291.

Terzo: tutti gli elementi del testo, e quindi tutti gli elementi della dichiarazione cristologica di Gesù hanno la loro origine in tradizioni popolari o testi liturgiche cristiani. Tuttavia, non c'è nulla che sia contrario alla cristologia coranica. Troviamo qui una cristologia che non presenta problemi per i “nestoriani”, i “giacobiti” (monofisiti), i “Calcedoniani”, i “giudaici-cristiani” (quelli degli scritti *Pseudo-Clementine*, per esempio), o infine i “musulmani”. Gli assertori di queste confessioni aggiungerebbero altre formule, e queste formule – diverse in ogni caso – creerebbero gravi disaccordi. Ma tale formule sono assenti qui. In altre parole, noi abbiamo qui un testo di convergenza, e il suo autore, deliberatamente a mio parere, propone qui una cristologia, che costituisce *il massimo denominatore comune possibile, non solo tra Islam e Cristianesimo, ma anche tra le varie confessioni cristiane.*

Si dice a volte che il Gesù di questo passaggio è un Gesù islamico, non un Gesù cristiano. Tale osservazione è sbagliata (non esiste tale opposizione qui). Gesù è anche un profeta secondo le fonti cristiane: *Matteo* 13:57; 21:11; *Marco* 6:4; *Luca* 4:24; 7:39; 24:19; *Giovanni* 4:19, 44; 6:14; 7:40, ecc. Gesù riceve la Scrittura – solamente un modo di dire che Gesù riceve un messaggio come profeta. La *ṣalāt* (preghiera) e la *ṣakāt* (carità)? Nel Corano, queste pratiche sono spesso richieste ai credenti (per esempio Q 2:43, 83, 110, 177, 277; 4:77, 162; 5:12, 55; 9:5, 11, 18, 71; 22:41, 78; 23:2-4; 24:37, 56; 27:3; 31:4; 33:33; 58:13; 73:20; 98:5). Certo, Gesù dice: *mi ha ingiunto la ṣalāt e la ṣakāt.* Ma non è una presentazione *islamica* di Gesù. Dovremmo vedere le cose in senso contrario. In realtà, la presentazione coranica dei profeti segue il modello della *etica monastica* (Q 24:37), o (altre possibilità) della *etica manichea*: i profeti devono praticare la *ṣalāt* (Q 10:87; 20:14 (Mosé); 14:40 (Abramo)), la *perseveranza* nella preghiera (Q 20:33-34 (Mosé, Aronne), 3:41 (Zaccaria)), la *ṣalāt* e la *ṣakāt*, (Q 19:55 (Ismaele), 21:73 (Isaac, Giacobbe)), o il digiuno e il silenzio (Q 19:26 (Maria)). Una tale tipologia della etica profetica (l'etica dei servi di Dio) è molto significativa.

Q 19:28

Q 19:28: *yā-'uḥta hārūna mā kāna 'abūki mra'a saw'in wa-mā kānat 'ummuki baḡīyya'*, O sorella di Aronne, tuo padre non era un empio, né tua madre una libertina”.

Ecco un passaggio molto curioso, perché sembra confondere due personaggi omonimi supposti essere separati, se seguiamo la tradizione biblica, da un millennio. Maria, la madre di Gesù, non è la sorella di Aronne. La sorella di Mosè e Aronne è Miriam. Ovviamente, Miriam non è la stessa persona di Maria. Per semplicità, chiamo “Miriam” la sorella di Mosè e Aronne, e “Maria” la madre di Gesù, ma dobbiamo ricordare che in greco, aramaico e arabo, il nome di questi due personaggi è esattamente lo stesso, ossia: Maryam.

Come spiegare la formula coranica? Tre spiegazioni sono state proposte.

Primo: Maometto, disinformato, ha fatto confusione tra due personaggi. Era una spiegazione tipica di un certo orientalismo, e mi sembra assurda.

Secondo: Aronne, il fratello di Maria, non è il Aronne della Bibbia. “Aronne” è semplicemente il nome di un personaggio della tribù di Maria. Questa spiegazione (corrente nei commenti musulmani) è arbitraria. Inoltre, ogni volta che parla di Aronne, il Corano parla dell'Aronne biblico.

Terzo: una spiegazione più interessante è di comprendere l'espressione *ukbt Hārūn*, “sorella di Aronne”, in un modo non letterale. Infatti, termini come *ibn* (figlio), *bint* (figlia), *akb* (fratello) e *ukbt* (sorella) non indicano necessariamente una stretta relazione di parentela. In due versetti del Corano, *ukbt* si riferisce a una cosa simile e anteriore:

Q 7:38: “Entrate nel Fuoco, dirà Allah, assieme ai dèmoni e agli uomini delle comunità che vi precedettero.” Ogni comunità che vi entrerà maledirà sua sorella [*ukbt*: la comunità precedente].

Q 43:48: mentre ogni segno che facemmo vedere loro era più grande dell'altro [*ukbtihā*: del precedente].

Quindi: *ukbt Hārūn*, “sorella di Aronne”, significa solamente discendente di Aronne.

Questa spiegazione è forse nella giusta direzione, ma solleva una seria difficoltà. Guardate:

Q 66:12: *wa-maryama bnata 'imrāna llatī 'ahṣanat farġabā fa-nafahna fihī min ruḥinā wa-ṣaddaqt bi-kalimāti rabbihā wa-kutubihī wa-kānat mina l-qānitīn*, E Maria, figlia di 'Imrān, che conservò la sua verginità; insufflammo in lei del Nostro Spirito. Attestò la veridicità delle Parole del suo Signore e dei Suoi Libri e fu una delle devote.

Maria è la figlia di 'Imrān (*bint 'Imrān*). Certo, figlia (*bint*) può anche significare discendente, ma... Inoltre, Miriam, la sorella di Mosé e Aronne, è la figlia di 'Amran secondo la Bibbia (Es 6:20; 15:20 ; 1 Cr 5:29). Il padre di Maria, nel *Protovangelo di Giacomo*, si chiama Gioacchino... E guardate anche:

Q 3:35-36: *'id qālati mra'atu 'imrāna rabbi 'inni nadartu laka mā fī baṭnī muḥarraran fa-taqabbal minnī 'innaka 'anta s-samī'u l-'alīm* / *fa-lammā waḍa'athā qālat rabbi 'inni waḍa'tubā 'untā wa-llābu 'a'lamu bi-mā waḍa'at wa-laysa d-dakarū ka-l-'untā wa-'inni sammaytubā maryama wa-'inni 'u'idubā bika wa-durriyyatabā mina ṣ-ṣayṭāni r-raġīm*, Quando la moglie di 'Imrān disse: “Mio Signore, ho consacrato a Te, e solo a Te, quello che è nel mio ventre. Accettalo da parte mia. In verità Tu sei Colui Che tutto ascolta e conosce!”. / Poi, dopo aver partorito, disse: “Mio Signore, ecco che ho partorito una femmina”: ma Allah sapeva meglio di lei quello che aveva partorito. “Il maschio non è certo simile alla femmina! L'ho chiamata Maria e pongo lei e la sua discendenza sotto la Tua protezione, contro Satana il maledetto.”

Qui c'è un problema serio. La moglie di 'Imrān (*imra'at 'Imrān*) è la madre biologica di Maria (e nella Bibbia, di Miriam). Se la terza ipotesi fosse corretta, ci sarebbero tre termini diversi (*sorella*, *figlia* e *moglie*) che hanno lo stesso significato (*discendente*) in tre passaggi, mentre un tale senso non è il significato primario di *sorella* e *figlia*, e non è un possibile senso per *moglie*. Pertanto: addio alla terza ipotesi.

Ma forse c'è una soluzione. Si passa attraverso l'esegesi tipologica.

La tipologia, o l'esegesi tipologica, è un approccio della Scrittura in cui caratteri ed episodi anteriori sono visti come prefigurazioni, o annunci, di caratteri ed episodi posteriori. La tipologia, in questo senso, è tipico dell'esegesi cristiana (soprattutto nella sua polemica contro il giudaismo, perché la tipologia è usata dimostrare che la persona e le opere di Cristo sono il compimento della Bibbia). L'esegesi tipologica è una ricerca di paralleli: i caratteri ed episodi del Vecchio Testamento prefigurano e preparano il Nuovo Testamento.

Accanto alla tipologia, che vede il vecchio come la prefigurazione del nuovo, c'è l'esegesi allegorica, che vede i caratteri, i luoghi o gli episodi biblici (cioè entità concrete, materiali) come simboli di concetti astratti o spirituali. Entrambi gli approcci possono essere facilmente combinati per dare vita a quella che potremmo chiamare un'esegesi simbolica.

La tipologia Miriam/Maria è la chiave (o una parte della chiave) dell'interpretazione della formula "Maria, sorella di Aronne". Quando il Corano dice che Maria è la sorella di Aronne e la figlia di 'Imrān, non dice che Maria, la madre di Gesù, è la sorella biologica di Aronne e la figlia biologica di 'Imrān: dice che Maria, in una certa prospettiva, è prefigurata da Miriam – però *Miriam* è la sorella biologica di Aronne e la figlia biologica di 'Imrān. Non è quindi una semplice connessione alla stirpe di Aronne – anche se questa connessione, dal punto di vista delle tradizioni cristiane, è reale.

Nel mio articolo "Lieux saints communs..." (pp. 98-100), ho insistito sulla tipologia e sull'allegoria tra Maria e l'Arca dell'Alleanza. Era perfettamente giustificato: davvero, il legame tra l'Arca dell'Alleanza e Maria era centrale nella liturgia di Kathisma.

Se vogliamo comprendere il significato di una festa cristiana, è necessario analizzare le letture fatte durante questa celebrazione. Il *Lezionario armeno di Gerusalemme (Cod. Jer. Arm. 121)*, che fornisce informazioni sulla liturgia di Gerusalemme nel secolo V, ci dice le letture che erano state pronunciate nella chiesa del Kathisma, il 15 agosto⁹.

1) *Salmo 132 (131):8: Alzati, Signore, verso il luogo del tuo riposo, tu e l'arca della tua potenza.* Questo è il testo che dà il senso della festa: "l'arca della tua forza" è Maria, che qui si identifica con l'Arca dell'Alleanza. L'allegoria *Arca dell'Alleanza/Maria* è infatti centrale nella letteratura cristiana.

2) Isaia 7:10-16

3) Paolo, Galati 3:29-4 :7 : *E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa. Ecco, io faccio un altro esempio: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, pure essendo padrone di tutto; ma dipende da tutori e amministratori, fino al termine stabilito dal padre. Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio.*

Carlos Segovia ha dimostrato che questo testo ha giocato un ruolo di primo piano nella composizione della sura 56, e anche nel mito "abramico" che è un mito fondatore dell'Islam¹⁰. Paolo insiste sul fatto che coloro che credono in Cristo sono veramente eredi di Abramo. La nozione di *erede* si trova anche nella sura 19 (versetti 5-6, 49, 63...). Non è una coincidenza.

4) Salmo 110 (109)

5) Luca 2:1-7 (storia della Natività)

⁹ A. Renoux (éd.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, vol. 2, p. 355-357.

¹⁰ Carlos A. Segovia, "Those on the Right and Those on the Left: Rereading Qur'ān 56, 1-56 (and the Founding Myth of Islam) in Light of *Apocalypse of Abraham* 21-22", in Guillaume Dye (ed.), *L'apocalyptique et la démonologie coraniques. Histoire et préhistoire*, *Studia Islamica*, prossimo.

Ovviamente c'è una logica in questa serie di letture. Ciò che viene celebrata è la verginità e la maternità divina di Maria, il cui ruolo è prefigurato dall'Arca dell'Alleanza. Maria, da questo punto di vista, è l'Arca dell'Alleanza, e la casa del Signore.

Ma – di nuovo – c'è di più!

Ecco un testimone poco conosciuto delle pratiche liturgiche a Gerusalemme alla fine dell'antichità: il codice A-144 di Tbilisi, un manoscritto georgiano, datato nel secolo X. I lezionari georgiani sono estremamente fedeli alle pratiche liturgiche in Gerusalemme alla fine del secolo VI e l'inizio del secolo VII. Sono la traduzione di lezionari greci perduti.

Ora questo manoscritto (unico) contiene la seconda parte dell'anno liturgico, e pertanto le letture della celebrazione di Maria Theotokos nella chiesa del Kathisma, ogni 13 agosto. In aggiunta ad altre letture accennate prima, c'era una lettura che merita un'attenzione particolare: la *Lettura di Geremia*, un breve testo che occupa due foli (192va-193vb).

La *Lettura di Geremia*

La *Lettura di Geremia* è un testo composito. Combina elementi che riguardano, per alcuni, la festa della Memoria di Maria (come il parallelismo tra l'Arca dell'Alleanza e Maria), e per altri, che riguardano la Dormizione di Maria. Inoltre, la *Lettura di Geremia* è una citazione (circa due terzi) di un breve testo apocrifo più antico, la *Vita di Geremia*, a cui si aggiungono varie interpolazioni. Ecco un perfetto esempio di un fenomeno abbastanza comune: la revisione e l'adeguamento, alle esigenze della liturgia, di uno scritto apocrifo.

Ora dobbiamo dire alcune parole circa il contenuto della *Vita di Geremia*. Questo apocrifo indica prima il luogo di nascita di Geremia (Anathoth) e il luogo della sua morte (Taphnai), in Egitto, dove Geremia fu lapidato dagli ebrei.

Poi, la *Vita di Geremia* cita una profezia messianica che Geremia aveva inviato agli egiziani: i loro idoli sarebbero stati distrutti, quando sarebbe accaduta una vergine che portava un bambino (un bambino nato in una grotta, aggiunge la *Lettura di Geremia*). Ricordate che il bambino Gesù, secondo il *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (23-24), distrugge idoli in un tempio egizio.

La *Vita di Geremia*, come la *Lettura de Geremia*, poi riferisce che Geremia, prima della distruzione del Tempio, ha preso l'Arca dell'Alleanza (e il suo contenuto), e ha fatto in modo che sia sigillata su una roccia. Qui abbiamo una copertura di 2 Macc 2:4-8:

2 Maccabei 2:4-8: Si diceva anche nello scritto che il profeta [Geremia], ottenuto un responso, ordinò che lo seguissero con la tenda e l'arca. Quando giunse presso il monte dove Mosè era salito e aveva contemplato l'eredità di Dio, Geremia salì e trovò un vano a forma di caverna e là introdusse la tenda, l'arca e l'altare degli incensi e sbarrò l'ingresso. Alcuni del suo seguito tornarono poi per segnare la strada, ma non trovarono più il luogo. Geremia, saputo, li rimproverò dicendo: Il luogo deve restare ignoto, finché Dio non avrà riunito la totalità del suo popolo e si sarà mostrato propizio. Allora il Signore mostrerà queste cose e si rivelerà la gloria del Signore e la nube, come appariva sopra Mosè, e come avvenne quando Salomone chiese che il luogo fosse solennemente santificato.

Tuttavia, nella *Vita di Geremia*, la prospettiva è cristiana: il ritorno del Signore accadrà quando “i pagani adoreranno il legno [ossia, la Croce]”.

Poi segue un'altra profezia di Geremia: solo Aronne sarà in grado di levare l'arca della roccia, e le tabelle non possono essere lette, salve da Mosè. Il giorno della risurrezione, l'arca sarà la prima a salire, e sarà trasferita al Monte Sinai.

Quindi, da quale storia è costruita la *Lettura di Geremia*. L'idea è semplice: la salvezza arriverà colui che è nato da una vergine e deposto in una mangiatoia, dove rimase un anno, fino alla venuta dei Magi. La mangiatoia è il segno dell'Arca dell'Alleanza, salvata da Geremia prima della distruzione del Primo Tempio e sigillata nella roccia. L'Arca è sigillata nella roccia, e non si può usare che è stato posto lì: vale a dire, leggere e interpretare le tavole della Legge, fino alla nuova alleanza risplenda in Sion. L'arca è qui il corpo della Vergine, e la *Lettura di Geremia* racconta il suo trasferimento di Betlemme a Sion, e poi dalla terra al cielo.

Adesso, guardate questo passaggio della *Lettura di Geremia*:

Lettura di Geremia (§§ 8-10): E il profeta [Geremia] disse: “La sua venuta sarà un segno per voi e per gli altri infanti alla fine del mondo. E nessuno potrà levare l'Arca nascosta nella roccia, salve il sacerdote Aronne, il fratello di Maria. E nessuno svelerà le tabelle che sono qui in esso, né le leggerà, ad eccezione del legislatore Mosè, l'eletto del Signore. E alla risurrezione dei morti, l'arca sarà la prima a scalare la roccia e a essere immessi sul monte Sion, in modo che la parola del profeta David si compirà, in cui dice: Alzati, Signore, verso il luogo del tuo riposo, tu e l'arca della tua potenza” [Salmo 132 (131):8]¹¹.

Aronne, il fratello di Maria. “Il fratello di Maria” è un'aggiunta della *Lettura di Geremia*. Tutto il testo parla di Maria, no di Miriam. In vista della identificazione tra Maria e l'Arca, è chiaro che Maria qui è, *in fine*, la madre di Gesù. Ma l'autore della *Lettura di Geremia* non può confondere Miriam et Maria: si tratta, pertanto, di un'identificazione tipologica.

La lingua liturgica di Gerusalemme era il greco. La *Lettura di Geremia* è la traduzione georgiana di un originale greco che è perduto. Non ci sono ragioni di credere che la traduzione sarebbe stata infedele. Inoltre, non c'è alcuno motivo di pensare che la frase “fratello di Maria” sia l'interpolazione di uno scriba georgiano, sotto l'influenza del Corano. Queste ipotesi sarebbe assurda. Inoltre, la *Lettura* è composta secondo un parallelismo tra la dormizione di Aronne e la dormizione di Maria (analizzerò questo problema in un futuro articolo: in fatti: oltre paralleli tra Maria e l'Arca dell'Alleanza, relative alla celebrazione della memoria di Maria, ci sono paralleli tra la dormizione di Maria e le leggende ebraiche sulla dormizione di Aronne).

Non conosco altri esempi di “Aronne, fratello di Maria” in un tale senso. Questa frase è o unica, o estrapolatamente rara. È chiaramente la fonte del Corano; più generalmente, è tutta la sura Maryam (i versetti 1-63, senza l'interpolazione) che trova le sue fonti nelle tradizioni liturgiche e popolare della chiesa del Kathisma.

¹¹ M. van Esbroeck, «Nouveaux apocryphes de la Dormition conservés en géorgien», p. 367 (georgiano), p. 369 (latino): «Et dixit propheta: ‘Signum erit vobis adventus eius e posterioribus pueris in consummatione mundi, et arcam illam celatam nemo extrahet e saxo nisi Abron sacerdos frater Mariae, nec in eo tabulas ullus aperiet, nec ullus poterit legere nisi Moyses legislator electus Domini’. Et in resurrectione mortuorum primum arca resurget a saxo et ponetur super montem Sinai, ut impleatur verbum David prophetae quo dicit: ‘Surge Domine ad requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae’. Quae est sancta virgo Maria quae transit ex hoc mundo coram Deo».

Conclusione

Per mancanza di tempo, concludo con alcune brevi osservazioni. Ma prima, alcune fotografie.

Primo: Abbiamo indizi archeologici che dimostrano che la chiesa del Kathisma era parzialmente condivisa con i musulmani nel secolo VIII. *Non* significa che prima il secolo VIII, la chiesa non era conosciuta dai conquistatori arabi: infatti, se la chiesa fosse stata condivisa nel secolo VII, non ci sarebbe, probabilmente, indizi archeologici che lo potrebbero mostrare (la più antica moschea che è stata cercata da archeologici è forse quella di Be'er Ora, nel Negev: ha due qibla, la più antica (secolo VII), verso est, quindi una direzione di preghiera come i cristiani (o i manichei); la più recente (secolo VIII, pertanto dopo le riforme marwanide), verso La Mecca¹²).

Secondo: la chiesa del Kathisma è il modello architettonico della Cupola della Roccia¹³. È anche possibile che la *Lettura di Geremia* sia il modello tipologico delle storie musulmani sul viaggio notturno e l'ascensione celeste del Profeta (paragonate la *Lettura di Geremia*, che racconta il trasferimento del corpo della Vergine di Betlemme a Sion, e poi dalla terra al cielo, e le leggende musulmani che raccontano il viaggio della Mecca al Monte del Tempio, e poi al cielo)¹⁴.

Terzo: c'è un'altra conferma della mia tesi sulle fonti del Corano. Guardate:

Q 23:50: *wa-ğa'alnā bna maryama wa-'ummahū 'āyatan wa-'āwaynāhumā 'ilā rabwatin dāti qarārīn wa-ma'īn^m*, E facemmo un segno del figlio di Maria e di sua madre. Demmo loro rifugio su una collina tranquillo e irrigato.

Un luogo irrigato: un riferimento alla storia dell'albero di palma. Ma un luogo alto, una collina? Bene: la chiesa del Kathisma si trova precisamente in una zona di colline (con fonti d'acqua: il luogo era anche famoso per le sue sorgenti d'acqua).

Quarto: l'autore della sura 19 ovviamente sa quello che sta facendo. Se ha usato un passaggio della *Lettura di Geremia*, è perché conosce il suo significato. Così, cosa è significato esattamente dall'autore della *Lettura di Geremia*?

Dobbiamo pensare a un altro testo cristiano sulla Dormizione di Maria, Il *Transitus greco "R"* (secolo VI?). Nella "preghiera di Maria" (*Transitus*, § 12), leggiamo: "Ti benedico, tu e i vostri tre servi mandati da te per il servizio dei tre modi". Questi tre servi sarebbero i tre leader di Israele, Mosè, Aronne e Miriam. Nelle tradizioni e leggende ebraiche, Mosè, Aronne e Miriam sono morti in un bacio di Dio – come Maria (l'angelo della morte non ha preso le loro anime). Non ho tempo per sviluppare questo punto qui, ma la *Lettura di Geremia* si riferisce direttamente alle leggende ebraiche sulla dormizione di Aronne.

Quinto. chi ha scritto questo testo (Q 19:1-63), e quando? Mi riferisco al mio articolo per maggiori dettagli (pp. 109-121). Ma prima, una distinzione tra "composizione" e "redazione".

Composizione: fase iniziale (o fasi iniziali) della creazione di un libro, quando varie disparate tradizioni (letterarie e o orale) sono riuniti per formare una più grande composizione letteraria.

¹² M. Sharon, U. Aver & D. Nahlieli, "An Early Islamic Mosque Near Be'er Ora in the Southern Negev: Possible Evidence for an Early Eastern Qiblah?", *'Atiqot* 30, 1996, p. 107-114.

¹³ Per esempio: Rina Avner, "The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography", *Muqarnas* 27, 2010, pp. 31-49.

¹⁴ Michel van Esbroeck, "Die Quelle der Himmelfahrt Muhammads vom Tempel in Jerusalem aus", *Le Muséon* 117, 2004, p. 175-192

Una composizione è quindi più di una raccolta: crea un pezzo letterario con la sua propria struttura, e il suo tema.

Redazione: attività letteraria più tardiva, in cui redattori/editori inseriscono nuovo materiale in un'opera preesistente, o cambiare, riorganizzare o omettere materiale già esistente.

Una cosa è conoscere alcune tradizioni trovate nella sura 19; un'altra cosa è avere la capacità di comporre una sura come la sura 19. Tre possibilità:

Primo: una composizione nella Mecca o Medina – ma non abbiamo ancora alcuna prova probatoria che avrebbe mostrato che un tale scriba potrebbe esistere nel Hegiaz. Il Hegiaz era probabilmente in parte cristianizzato (situazione di sincretismo), ma non era un'Edessa ou un Gerusalemme del Sud.

Secondo: una composizione al tempo del Profeta, da uno scriba originario da Giordania, Palestina, Siria, o Mesopotamia (al-Hīra, per esempio). Non è escluso, ma perché un testo di convergenza e una tale attenzione per le tradizioni della chiesa del Kathisma, prima le conquiste? Di nuovo: è possibile, ma ciò sarebbe il contesto, il *Sitz im Leben*, di questa composizione?

Terzo: una composizione dopo le conquiste, da uno scriba locale. È l'ipotesi la più semplice (analizzerò questo problema più avanti in un futuro articolo):

635-655 (?)¹⁵: composizione dello strato più antico di Q 19:1-63, da un monaco (cristiano), convertito alla nuova fede, o che ha messo la sua penna al servizio del nuovo potere.

Poi:

650-670 (?): composizione di Q 3:33-64. Maria come la figlia della moglie di 'Imrān è una variazione della frase "Maria, sorella di Aronne". Testo più politico – una riposta politica a lettere pastorale siriane (dopo 650)¹⁶.

Poi, ma prima 691: Q 19:34-40 (presente su una iscrizione della Cupola della Roccia, dopo una variante del versetto 33 – non è una coincidenza) e alcuni interventi editoriali nella sura 19.

¹⁵ Le date sono vaghe - ci manca documentazione.

¹⁶ Frank van der Velden, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 ».

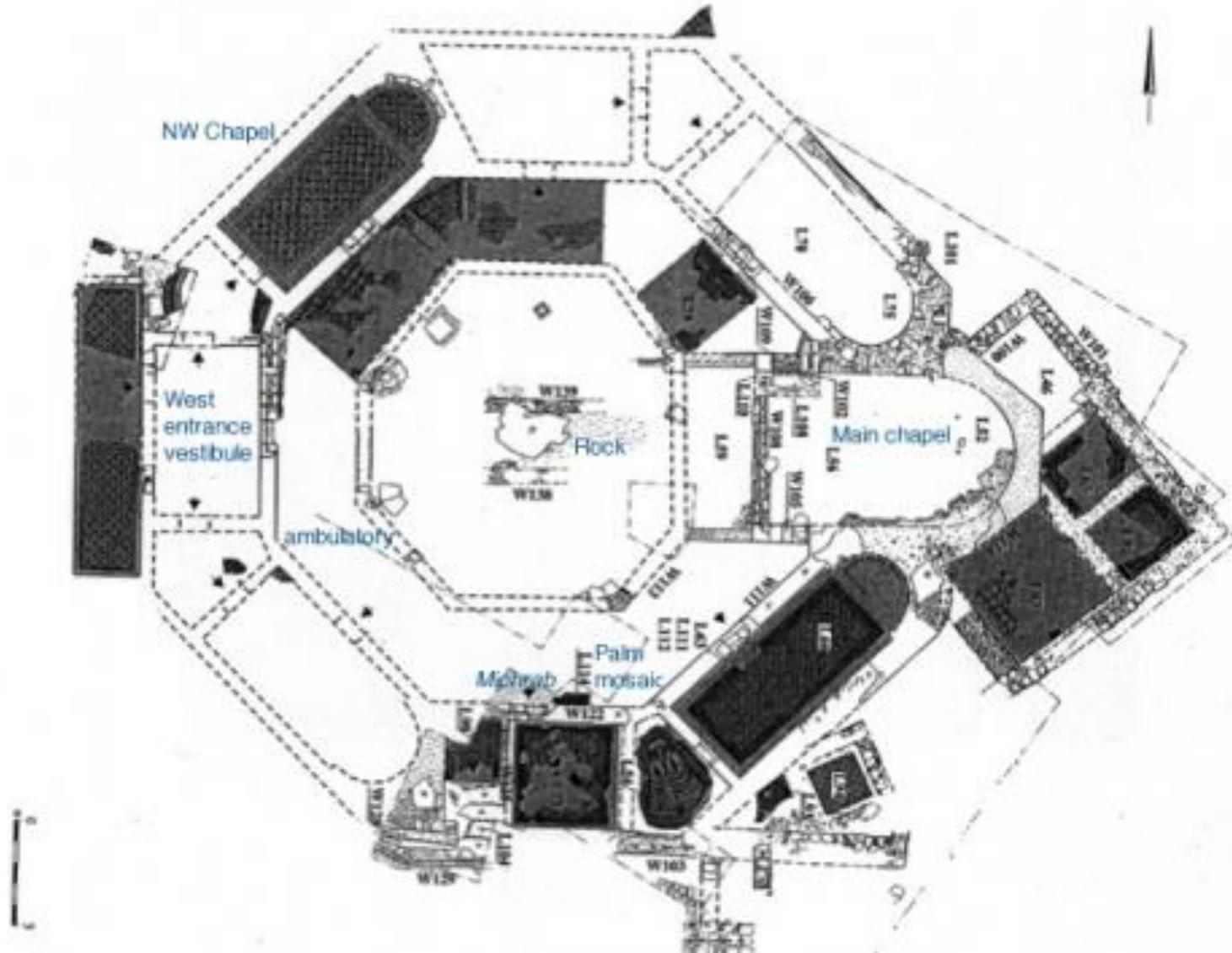
La chiesa del *Kathisma* di Maria Theotokos



Chiesa del Kathisma



Mappa del Kathisma



Un mosaico nelle chiesa del Kathisma



Il albero di palma





Il Mihrab del Kathisma



Cupola della Roccia







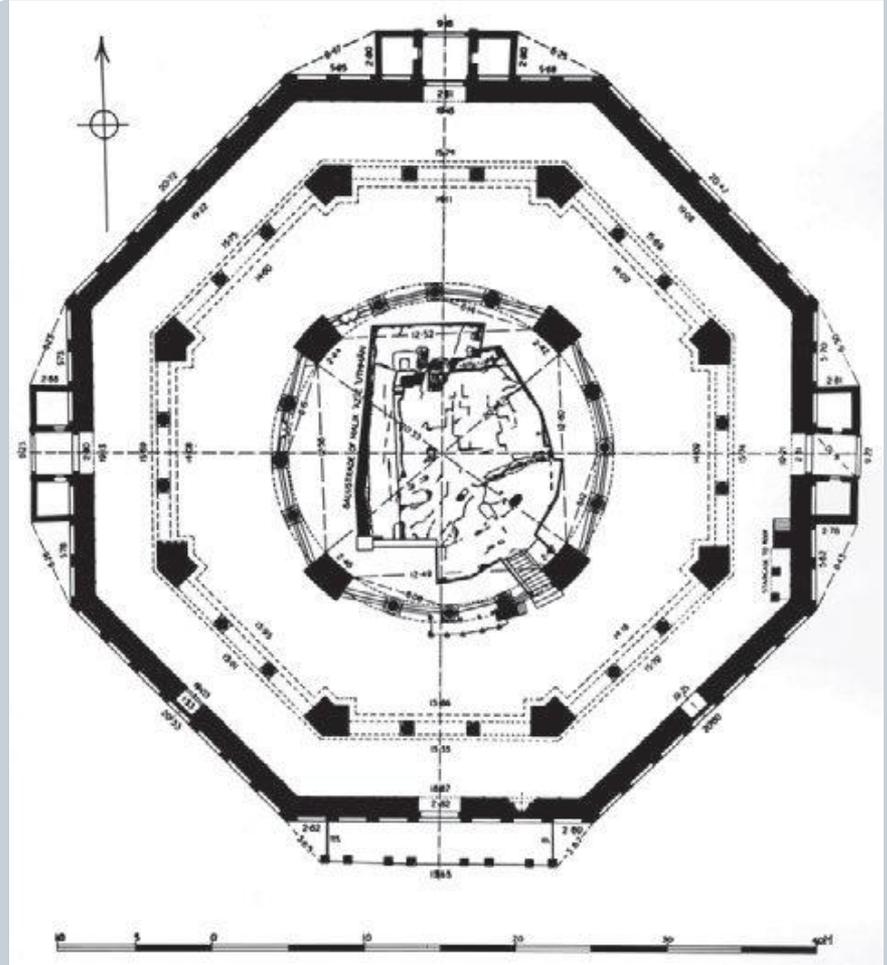
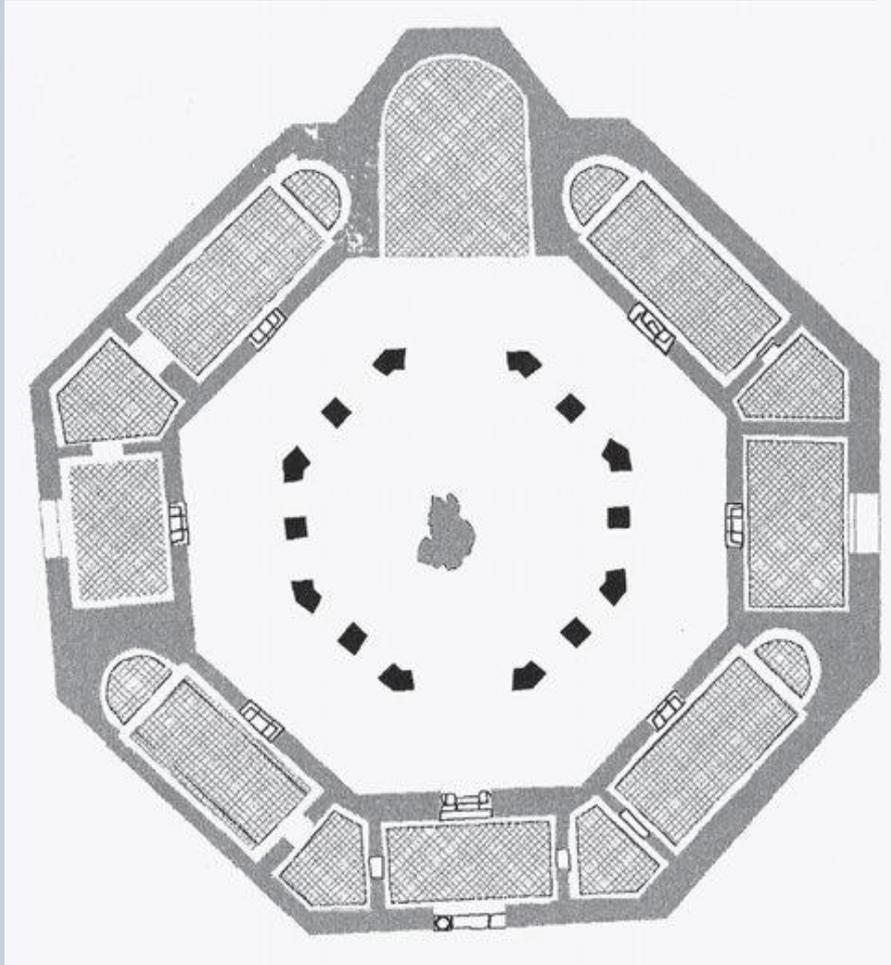




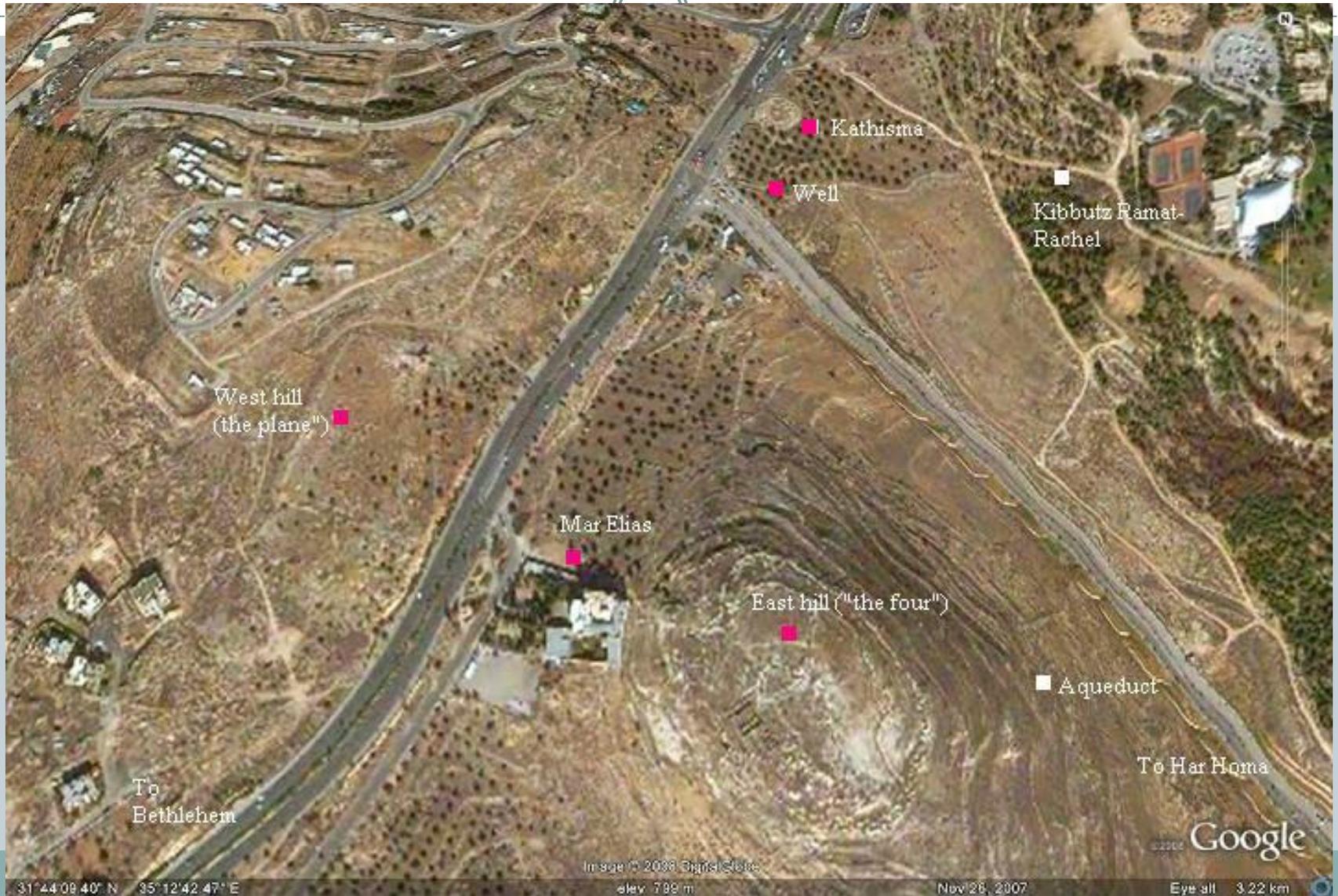
Interno della Cupola, con la roccia



Kathisma / Cupola della Rocca



Sito del Kathisma



Bacino, accanto alla chiesa di Kathisma



Colina orientale (colline del Quattro)



