

Yerushalaim, Al-Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa?¹

Introduzione

(di DANIELA SANTUS)

Come l'ombelico è nel mezzo della persona, così la Terra d'Israele è l'ombelico del mondo, come è scritto: 'coloro che risiedono nell'ombelico della terra' (Ezechiele 38,12). Gerusalemme è al centro della terra d'Israele, il Tempio è al centro di Gerusalemme, il Sancta Sanctorum è al centro del Tempio, l'Arca è al centro del Sancta Sanctorum e di fronte al Sancta Sanctorum è la Pietra della Fondazione dalla quale il mondo è stato creato.

Midrash Tanchumà al Levitico, P. Qedoshim, 10

Distrudda, riedificata, saccheggiata, riconquistata, passando dall'uno all'altro padrone e quindi da una fede all'altra, Gerusalemme – città dai molteplici riti – ha avuto nei secoli il potere di generare una geografia immaginaria e irrealistica. Nella cosmologia gotica medioevale era il centro dell'universo e ancora molto tempo dopo la nascita della cartografia moderna “le mappe della Gerusalemme terrena stampate in Occidente erano, in realtà, degli ideogrammi teologici o filosofici” (Elon, 2000, p. 40).

La forza del passato è così grande che la città appare a stento avere un presente. Le ere si confondono: “Mille anni ... è come ieri” dice il salmista (Sal., 90:4). E nel 1917 il gen. Edmund Allenby, entrando in città, proclamò con estrema naturalezza il ristabilimento del dominio dei crociati, dopo un intervallo di settecentotrenta anni. Allo stesso modo gli israeliani, dopo la guerra del 1967, collegarono i propri successi alle vittorie di Giosuè sui cananei, mentre gli arabi si richiamarono al 1187 e alla vittoria del Saladino per dimostrare che gli ebrei avrebbero avuto poche possibilità di

conservare terre inaspettatamente conquistate.

Gerusalemme è tuttora simbolo del conflitto, più che della pace. Già nel continuo mutare del suo nome – ebraico, latino, greco, arabo – si riflettono i contrasti tra le diverse fedi. Di quel nome non si conosce l'esatta pronuncia originaria in quanto i punti vocalici vennero introdotti nella Bibbia ebraica soltanto nel decimo secolo, così Yerushalem o Yerushalaim diviene Ierusalem nella prima traduzione greca della Bibbia (quella dei Settanta). Nel Vangelo di Matteo viene chiamata *αγια πολις*, città santa. L'imperatore Adriano la ridenominò Aelia Capitolina, mentre nel quarto secolo Gerolamo parlava di città dai tre nomi. Nel settimo i conquistatori arabi gliene aggiunsero altri tre: Ilya (una trasformazione di Aelia), al-Balat (il palazzo), Bayt al-Maqdis (casa del santuario). I crociati la chiamarono Gerusalemme e il Saladino adottò il toponimo al-Kuds (la santa).

Non è dunque mai esistita una sola Gerusalemme, come non è mai esistita un'unica verità, e forse neppure una città tre volte santa. Affermare, infatti, che una città è santa senza dare corso a quella giustizia e a quella pace che dovrebbero essere parti integranti della sua santità, significa percorrere una via pericolosa. C'era ben poca santità nella dispotica Gerusalemme asmonea cui i farisei continuavano a ricordare l'importanza della carità e della misericordia. Neppure la Gerusalemme bizantina conobbe giustizia: i cristiani si combatterono a vicenda considerando però essenziale, per la santità della “loro” Gerusalemme, l'eliminazione dell'ebraismo e del paganesimo (Armstrong, 2000). La Gerusalemme crociata fu poi persino più crudele, fondata com'era sul mas-

sacro e sull'esproprio (Armstrong, 1998a). Allo stesso modo non possiamo dire sante la Gerusalemme mamelucca o quella del malgoverno ottomano. Per certo non è stata santa la Gerusalemme della suddivisione israelo-giordana, tanto meno lo è – come vedremo – quella ipotizzata da Arafat. Tuttavia, se i miti della geografia sacra esprimono in qualche modo le verità della vita interiore, diventa difficile, per le parti in causa e per la comunità internazionale, affrontare un dibattito razionale - sui diritti e sulle sovranità - scevro di tutta la fantasia emotiva che il mito stesso porta con sé.

Nostro intento è stato proprio quello di partire dal credo, trattando i testi sacri quasi come cronache storico-geografiche (dal regno di David alla resurrezione di Gesù all'ascesa al cielo di Maometto), per giungere al presente. Un'attualità che, auspichiamo, possa finalmente relegare il territorialismo religioso al passato per dare spazio non tanto al sacro quanto piuttosto all'uomo, sulla via di una "pace sostenibile". Una via che, attraversando le rocciose colline del deserto della Giudea, porterà a Gerusalemme: città tre volte santa.

1. Il Medio Oriente

(di GIROLAMO CUSIMANO)

Un giorno un pagano interrogò Rabbi Joshua ben Karchah: "Perché Dio ha scelto un roveto per parlare con Mosè?" Il rabbino gli rispose: "Se Egli avesse scelto un carrubo o un gelso, avresti fatto la stessa domanda. Ma non posso lasciarti andare senza risposta. Perciò ti dico che Dio ha scelto il misero e piccolo roveto per insegnarti che non vi è alcun luogo sulla terra in cui Dio non sia presente. Neanche un roveto"

(Esodo Rabbah 2,5)

All'inizio dell'era cristiana la regione che attualmente siamo soliti definire Medio Oriente era suddivisa tra due grandi imperi: quello romano e quello persiano. Di fatto Persia non è né il nome di un paese né quello di una nazione, ma fa riferimento a quella porzione di territorio posta sulle sponde orientali del golfo che da essa prende il nome. I persiani infatti non pensarono mai al loro paese come alla Persia, anche se definirono "persiana" la loro lingua, dato che il dialetto della regione del Pars era divenuto, dal punto di vista culturale e politico, la lingua dominante. Il nome che i persiani utilizzarono lungo tutta la loro storia era Iran, parola che deriva da *aryanam* che significa "[la terra] degli ariani" (Lewis, 1998).

Com'è noto, tutta la toponomastica dell'antico Medio Oriente era alquanto differente da quella odierna: le popolazioni parlavano lingue e professavano religioni differenti l'una dall'altra. Sappia-

mo che tra tutte le culture che riuscirono a mantenere almeno in parte la propria identità nazionale e la propria lingua tradizionale, quella più antica è stata sicuramente quella egiziana. Facilmente definibile, sia storicamente che geograficamente, l'Egitto è la regione, formata dal basso corso e dal delta del Nilo, delimitata dal Mediterraneo verso nord e dai deserti a oriente e a occidente.

Sebbene nel corso dei millenni la lingua e la scrittura dell'antico Egitto abbiano subito innumerevoli cambiamenti, è possibile ritrovare i segni di un'ininterrotta continuità: sia la scrittura geroglifica che la cosiddetta scrittura demotica si mantennero infatti sino ai primi secoli dell'era cristiana, quando furono parzialmente sostituite dal copto. Il copto divenne infatti la lingua nazionale di cultura dell'Egitto "cristiano" e tale restò sia durante il periodo romano sia con i bizantini. Dopo la conquista araba, la successiva islamizzazione e arabizzazione dell'Egitto, anche gli Egiziani che continuavano a professare il cristianesimo adottarono la lingua araba. Oggi i cristiani d'Egitto sono ancora chiamati copti, ma la lingua è gradualmente scomparsa e attualmente sopravvive soltanto nella liturgia della chiesa copta. L'Egitto ha acquisito una nuova identità e, con essa, un nuovo nome: in arabo infatti è chiamato *Misr* (Armour, 1986; Butler, 1973).

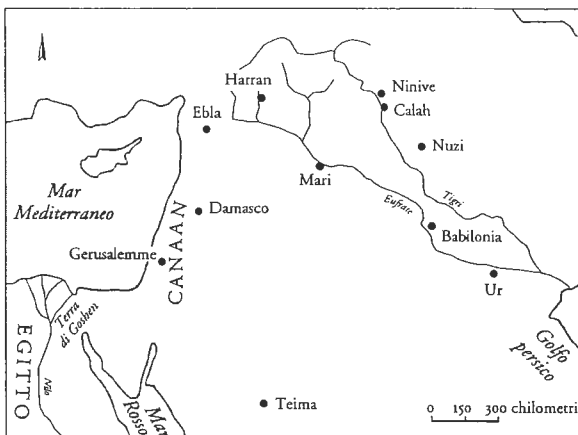
L'altra civiltà nata nell'antichità in una valle fluviale, quella sorta tra il Tigri e l'Eufrate, è forse anche più antica di quella egizia, ma non possiede né l'unità né la continuità dello stato e della società egiziani. Il sud, il centro e il nord di questa regione furono spesso abitati da popoli differenti, che parlavano lingue diverse e a noi noti con decine di nomi diversi: sumeri e accadi, assiri e babilonesi per non citarne che alcuni. Nella Bibbia questa regione è chiamata *Aram Naharayim*, Aram dei due fiumi. Nel mondo greco-romano è invece conosciuta come Mesopotamia, termine che ha grosso modo lo stesso significato (tra due fiumi). Durante i primi secoli dell'era cristiana il centro e il sud della Mesopotamia furono saldamente in mano ai persiani, che avevano la loro capitale a Ctesifonte, non molto distante da dove oggi sorge Baghdad. La stessa Baghdad è una parola di origine persiana e significa "data da Dio". Nell'arabo medioevale il nome Iraq designava una regione corrispondente a metà della parte meridionale dell'Iraq attuale. Il confine correva all'incirca lungo l'ipotetica linea che da Tikrit si spinge verso sud sino al mare. A volte questa zona era chiamata *'Iraq 'Arabi* per distinguerla dall'*'Iraq 'Ajami*, l'adiacente regione corrispondente all'attuale Iran sud-occidentale (Lewis, 1996).



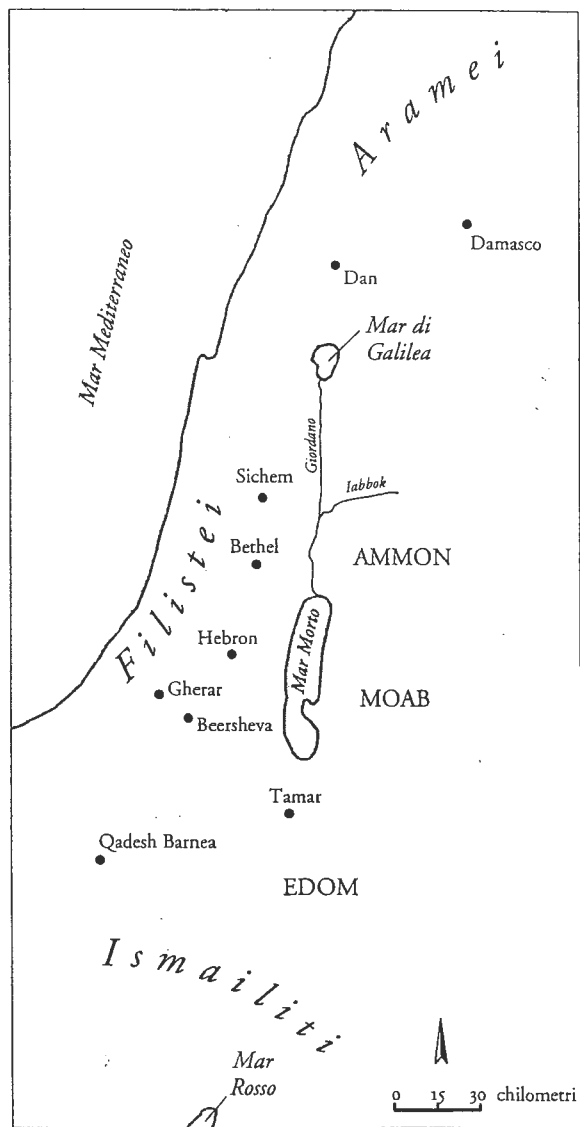
La Mesopotamia settentrionale era un territorio conteso, governato ora dai romani, ora dai persiani, ora da dinastie locali. A volte la Mesopotamia fu considerata una parte della Siria, termine solitamente usato per indicare impropriamente la regione delimitata dalla catena montuosa del Tàuro a nord, dal Mediterraneo a occidente, dal deserto del Sinai a sud e da quello arabico a oriente. Nel mondo arabo, e più in generale in quello musulmano, la regione nota come Siria venne indicata come *Sham*, un nome utilizzato anche per la più importante città dell'area, Damasco. Il nome Siria, in arabo *Suriya*, appare raramente e fu quasi dimenticato fino alla fine del XIX secolo, quando riapparve in seguito all'influenza europea. Fu poi ufficialmente adottato nel 1865 dall'amministrazione ottomana come nome di una provincia – il *vilayet* di Damasco – e divenne per la prima volta il nome ufficiale di un Paese quando, dopo la prima guerra mondiale, i francesi ricevettero un mandato internazionale sulla regione. Tra gli antichi nomi di uso locale nella regione che sono giunti sino a noi il più diffuso era Aram, dal nome degli aramei, una popolazione che si era stanziata in Siria e in Mesopotamia. Così come la Mesopotamia era nota come "Aram dei due fiumi", la Siria meridionale e quella settentrionale erano chiamate, ad esempio in *Sam.*: 8,6 e 10,8, "Aram di Damasco" e "Aram di Zoba".

Di norma i Paesi che costituivano la parte occidentale della Mezzaluna Fertile prendevano il nome dai molti regni che vi sorgevano e dai numerosi popoli che li abitavano. In questa regione la zona a noi più familiare è quella meridionale, indicata nella Bibbia come Canaan (v. carta n. 1). Dopo averla conquistata ed essersi stabiliti, gli israeliti la chiamarono "la terra dei figli d'Israele"

(Gs. 11, 22) o, più semplicemente, "terra d'Israele" (I Sam. 13, 19). Dopo la distruzione del regno di Davide e Salomone nel X secolo a.E.V., la parte meridionale del regno, con Gerusalemme capitale, prese il nome di regno di Giuda, mentre la parte settentrionale fu dapprima chiamata Israele e, in un secondo momento, Samaria. Le coste settentrionali e meridionali presero il nome dalle popolazioni che vi si erano stanziate: rispettivamente quello di Fenicia e Filistei. I filistei (gli antichi palestinesi, v. carta n. 2) scomparvero con la conquista babilonese e, da quella data, non si hanno più notizie di loro². Sino all'arrivo dei romani e all'inizio dell'era cristiana i fenici vissero nelle pianure costiere di una regione corrispondente alla parte settentrionale di *Eretz Israel* (la



Carta n. 1 - La terra di Canaan.



Carta n. 2 - Antiche popolazioni di Canaan.

Terra d'Israele) e all'attuale Libano meridionale.

Dopo la conquista persiana del VI secolo a.E.V. l'area fu ripopolata dagli esiliati e assunse il nome di Yehud (si veda il testo aramaico di Dn. 2,25; 5,13 e di Esd. 5,1; 5,8). I romani erano invece soliti distinguere tra le regioni meridionali, centrali e settentrionali del Paese, che erano chiamate rispettivamente Giudea, Samaria e Galilea. A queste tre regioni si dovevano comunque aggiungere il deserto meridionale, l'attuale Negev, che i romani chiamavano Idumea dal termine biblico Edom, e la Perea, ossia le terre a oriente del Giordano. Dopo la rivolta ebraica di Bar-Kokhba del 135 E.V. i romani esiliarono o ridussero in schiavitù gran parte della popolazione ebraica: Gerusalemme fu ribattezzata Aelia Capitolina e dove sorgeva il Tempio, distrutto, ne fu eretto uno consacrato a Giove. I nomi di Giudea e Samaria furono cancellati e il paese fu chiamato Palestina, dal nome degli ormai scomparsi filistei (Finkelstein, Silberman, 2002).

Sia in Mesopotamia che in Siria le lingue dominanti, sebbene suddivise in numerose famiglie, appartenevano tutte al ceppo semitico³. La più vecchia di queste famiglie era quella accadica, diffusa soprattutto in Mesopotamia. Un altro gruppo era quello delle lingue cananaiche, che comprendeva l'ebraico biblico, il fenicio e numerosi altri idiomi. All'inizio dell'era cristiana la maggior parte di queste lingue erano praticamente scomparse ed erano state sostituite da alcune lingue tra loro strettamente imparentate e appartenenti a un'altra famiglia del ceppo semitico, quella aramaica. Delle lingue cananaiche, il fenicio era ancora parlato nei porti del Levante e nel Nord Africa, mentre l'ebraico, sebbene non fosse più comunemente usato, veniva utilizzato nel culto, nella letteratura e nella scienza. L'aramaico divenne lo strumento per la comunicazione "internazionale": venne impiegato nel commercio e nella diplomazia e si diffuse non soltanto nella Mezzaluna Fertile, ma anche in Persia, in Egitto e nell'attuale Turchia meridionale.

All'inizio dell'era cristiana l'arabo, storicamente l'ultima delle lingue semitiche a diffondersi nella regione, era per lo più parlato soltanto nella parte centrale e in quella settentrionale della penisola arabica. Tuttavia in un lasso di tempo relativamente breve, a partire dalle grandi conquiste del VII secolo, divenne la lingua dominante in gran parte del Medio Oriente e del Nord Africa. Grazie al Corano l'arabo venne riconosciuto come lingua delle scritture e con la *Shari'a* divenne anche lingua della legge⁴. L'impero arabo lo trasformò nella lingua del governo e in quella dell'ammi-

nistrazione e la civiltà che fiorì sotto l'egida dei califfi ne fece un veicolo per la letteratura, per l'erudizione e per la scienza.

A ovest dell'Iran, dall'Iraq fino all'Atlantico, soltanto due gruppi linguistici continuarono ad avere ampia diffusione nonostante il trionfo quasi universale dell'arabo: il berbero (in Marocco, Algeria, Tunisia e Libia, con nuclei minori anche in Mauritania, nel Sahara e nel Mali) e il curdo (in Iraq, Iran e Turchia, con nuclei minori in Siria e nelle attuali repubbliche transcaucasiche). Gli iraniani, possessori di un'antica cultura scritta, furono tra i pochi a non smarrire la propria lingua o la propria identità culturale pur avendo adottato l'arabo come la lingua della religione e del diritto, della cultura e della scienza. Di fatto essi non divennero di lingua araba e non si "fecero arabi" (Lewis, 2000, p. 66), ma conservarono, anche se in forme differenti, lingua e identità proprie tanto che, col tempo, il persiano arrivò ad affiancarsi all'arabo come seconda lingua classica della civiltà islamica.

D'altra parte la stessa identità islamica non è monolitica. In Egitto, Giordania e in generale nel Nord Africa l'islam è a larga prevalenza sunnita⁵, come anche in Turchia (pur se qui negli ultimi anni, grazie allo sviluppo di istituzioni democratiche, le minoranze sciite⁶ hanno acquisito maggiore visibilità). L'Iran è l'unico tra i paesi musulmani del Medio Oriente e del Nord Africa in cui l'islam sciita è la fede ufficiale e dominante, ma cospicue popolazioni sciite si trovano in Siria, Libano, Iraq e persino nelle province orientali dell'Arabia Saudita. Accanto all'ortodossia, la cosiddetta Shi'a "duodecimana" che costituisce la religione ufficiale dell'Iran, si registra in campo sciita l'esistenza di eresie tra cui spiccano gli alawiti⁷, più noti con il nome di Nusayri, e gli ismailiti⁸.

In ogni paese del Medio Oriente, eccetto Israele e fino a poco tempo fa il Libano, l'islam è il credo della maggioranza anche se, ovviamente, non è sempre stato così. All'epoca dell'avvento dell'islam e delle conquiste arabe del VII secolo, ad esempio, gran parte degli abitanti dell'Iran aderiva ad una delle diverse varianti della fede zoroastriana, mentre a occidente la maggioranza degli abitanti era cristiana. E non soltanto nelle province sottomesse all'impero cristiano di Bisanzio, ma anche nell'Iraq di lingua aramaica allora appartenente all'impero persiano. I centri più importanti del pensiero e della vita ebraici si potevano invece trovare in Terra d'Israele (che come si è detto i governanti romani e bizantini chiamavano Palestina) e in Iraq, dove gli ebrei avevano vissuto sin dai tempi della cattività babilonese (gli



arabi iracheni vi arrivarono invece soltanto intorno al VII secolo E.V.).

Ai non musulmani fu proibito risiedere nella Terra Santa (termine con il quale i musulmani indicano l'Arabia, patria del Profeta, e non la Terra d'Israele): i cristiani e gli ebrei avrebbero dovuto esserne allontanati. Conformemente a un editto risalente al califfo 'Umar del VII secolo in Arabia Saudita non è tuttora consentita alcun'altra religione: i cristiani sono ammessi soltanto come visitatori temporanei e possono soggiornare in aree determinate, gli ebrei non sono ammessi del tutto.

Nelle altre regioni del mondo islamico le comunità non musulmane, sottoposte a governi islamici o alla loro influenza, ebbero destini molto diversi. Lungo i confini dell'impero islamico alcuni paesi – la Georgia e l'Armenia a nord, l'Etiopia a sud – conservarono i propri caratteri cristiani e alcuni di loro anche la propria indipendenza. Nella Mezzaluna Fertile e in Egitto le chiese cristiane, malgrado il progressivo calo di fedeli, continuarono a fiorire e anzi beneficiarono del venir meno dei tentativi bizantini di definire e imporre l'ortodossia. Nel Nord Africa, al contrario, il cristianesimo scomparve. Le comunità ebraiche, ben radicate sia nelle regioni orientali che in quelle centrali e occidentali, ricevettero uno *status* simile a quelle cristiane, cosa che costituì un notevole miglioramento rispetto alla loro situazione sotto i precedenti regimi cristiani.

2. *Ha-aretz*, la terra promessa

(di DANIELA SANTUS)

È stato insegnato che Rabbi Simeon ben Yohai
[140-165 E.V.]

abbia detto: il Santo, che sia benedetto, diede a Israele tre doni preziosi

e tutti e tre soltanto attraverso sofferenze.

Questi sono: la Torah, la Terra d'Israele e il mondo a venire

(Talmud Babilonese, *Berakhot* 5a)

Sia per il *Tanakh* (termine con cui si indica la Bibbia ebraica, ovvero *Torah*, *Neviim* e *Ketuvim* che, insieme, i cristiani chiamano Antico Testamento), che per altre fonti giudaiche (i testi apocrifi e il *Talmud*, ad esempio), Israele – e Gerusalemme in particolare – sono il centro della terra.

In Ezechiele degli abitanti della terra d'Israele si dice che: "Vivono al centro del mondo" (Ez. 38:12), mentre su Gerusalemme è scritto: "Io, il vostro Dio, il Signore - Io l'ho messa al centro del mondo, circondata da nazioni straniere" (Ez. 5:5). E l'idea permane anche nell'apocrifo Enoc l'Etiopio⁹ dove

la visita di Enoc a Gerusalemme è descritta come il suo dirigersi verso il "centro della terra" (1 En. 26:1); allo stesso modo in Giubilei¹⁰ Noè assegna a Sem il "centro della terra" (Giub. 8:12) e si comprende quanto ciò sia esplicito dalla descrizione del Monte Sion come "il centro dell'ombelico del mondo" (Giub. 8:19). Il contesto di questi versetti è ovviamente geografico: si tratta cioè della suddivisione della terra tra i figli di Noè, ma come vedremo la centralità di Gerusalemme è ravvisabile anche relativamente ad altri luoghi (dal giardino dell'Eden, come *Sancta Sanctorum*, al monte Sinai quale centro del deserto). Giuseppe Flavio fa riferimento a Gerusalemme come ad una città posta al centro esatto della Giudea, "motivo per cui essa è stata chiamata, e non a torto, l'ombelico della zona" (*Guerre Giudaiche*, III, 3.5). E gli Oracoli Sibillini¹¹ riferiscono di una "celestiale razza di ebrei benedetti, simili a déi, che abitano nella città di Dio al centro della terra" (Or. Sib. V, 248-50).

Israele è dunque il centro della terra, Gerusalemme il centro d'Israele, il Monte Sion il centro di Gerusalemme e, secondo il *Talmud*, il luogo d'incontro del Sinedrio era situato al centro del Tempio che sorgeva sulla sommità del Monte Sion (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 37a). Infine, proprio nel cuore del centro della terra, si trova la pietra della fondazione (*'eben shetiyah*) – quella che Dio gettò nelle acque primordiali e da cui scaturì il mondo – che all'interno del Secondo Tempio occupava il posto dell'Arca Santa (Davies, 1982).

Ma Israele è soprattutto la terra promessa. In Genesi 15:1-6 è scritto:

Dopo questi fatti il Signore parlò in visione ad Abram: "Non temere" gli disse "io ti proteggerò come uno scudo. La tua ricompensa sarà grandissima". Ma Abram rispose: "Signore, mio Dio, cosa mai potrai darmi, dal momento che non ho figli? Ormai sto per andarmene e l'erede in casa mia sarà Eliezer di Damasco. Ecco, tu non mi hai dato nemmeno un figlio e così un servo della mia famiglia sarà mio erede!". Il Signore rispose: "No! Non il tuo servo, ma uno che nascerà da te sarà il tuo erede". Poi lo condusse all'aperto e gli disse: "Contempla il cielo e conta le stelle, se le puoi contare". E aggiunse: "I tuoi discendenti saranno altrettanto numerosi". Abram ebbe fiducia nel Signore e per questo il Signore lo considerò giusto.

Qui ad Abramo viene promesso un erede e, anche se non c'è nessun esplicito riferimento alla terra, è implicito (Gen. 15:4) che la terra che Abramo al tempo avrebbe posseduto sarebbe passata in eredità al figlio. In effetti più avanti (Gen. 15:18) leggiamo:



In quel giorno il Signore fece una promessa ad Abram. Gli disse: "Io prometto di dare a te e ai tuoi discendenti questa terra che si estende dal fiume confinante con l'Egitto sino al grande fiume, l'Eufrate".

Promessa già comparsa in Genesi 12:1-2:

Il Signore disse ad Abram: "Lascia la tua terra, la tua tribù, la famiglia di tuo padre, e va' nella terra che io t'indicherò. Farò di te un popolo numeroso, una grande nazione".

Di fatto questi versetti sono stati variamente interpretati. Secondo alcuni studiosi si tratterebbe di creazioni a posteriori, addirittura postesiliche, "nel tentativo di preservare la storia, la cultura e l'identità della nazione vinta dopo la catastrofe della distruzione di Gerusalemme" (Finkelstein, Silberman, 2002, p. 26), mentre altri ritengono che si possano far risalire ai tempi di re Giosia allo scopo di assecondarne le ambizioni territoriali (Friedman, 1991). Ma sono state anche proposte ipotesi che farebbero risalire la promessa a tempi pre-israelitici e addirittura pre-cananei, quando il Dio di Abramo altri non sarebbe stato se non il Dio di un clan nomade il quale avrebbe promesso ai suoi devoti ciò che più era necessario alle genti nomadi: una terra e un'abbondante progenie (Davies, 1982).

Tuttavia per i nostri intenti non è così significativamente necessario comprendere le origini della promessa fatta ad Abramo, quanto riconoscere che quella promessa venne variamente interpretata e reinterpretata a seconda delle epoche ed entrò a far parte dei miti di fondazione del popolo d'Israele. Per quanto riguarda l'autore della promessa, ad esempio, leggendo Esodo 6:3 è chiaro che il dio che fece la promessa non avrebbe potuto essere chiamato Yhwh, perché il nome Yhwh era sconosciuto ai patriarchi:

Mi sono manifestato ad Abramo, Isacco e Giacobbe, ma a loro non mi sono fatto conoscere con il mio vero nome YHWH.

Pare infatti ormai accettato che sia stato lo *Yahvista*, ovvero l'ideatore della tradizione *J* nel Pentateuco, a identificare la divinità che fece la promessa ad Abramo con il nome di Yhwh (Finkelstein, Silberman, 2002). In questo caso potrebbe essere lecito sostenere che il dio che fece la promessa è lo stesso che guidò Israele fuori dall'Egitto e divenne Dio d'Israele.

La storia del contenuto della promessa è persino più complicata. La promessa originaria, fatta ad

Abramo, riguardava la progenie, la benedizione e la terra: a noi interessa quest'ultima. La generica promessa, così come appare per la prima volta in Genesi 15:1, diviene sempre più dettagliata sino a comprendere, in Genesi 15:18, i territori dall'Egitto all'Eufrate. Inoltre Israele è destinato a divenire un grande popolo, numeroso come le stelle del cielo (Gen. 15:5): la promessa predice dunque la nascita dell'"impero" davidico e ne promuove gli interessi. E in effetti lo *Yahvista* vide una connessione tra Abramo e David: il patto fatto con Abramo trovò il suo compimento nell'estensione del regno di David. La promessa fatta ad Abramo altro non era se non la nascita e il trionfo di quel regno.

Di conseguenza, finché la dinastia davidica prevalse, l'interesse nei confronti della promessa fu relativamente minimo, ma in tempi di crisi – come nell'ottavo secolo, quando la minaccia degli Assiri divenne concreta e l'identità del popolo fu in pericolo – il patto di Abramo acquistò un nuovo valore e una rafforzata significatività. Nel Deuteronomio, sebbene venga dato maggior risalto all'alleanza stipulata ad Horeb, si fa anche appello alla promessa fatta ad Abramo per rassicurare Israele circa il fatto che la sua esistenza e il possesso della terra di Canaan sono di volontà divina. La terra promessa ad Abramo è stata promessa all'intero Israele e tale promessa ha trovato il suo compimento sia nel patto di Horeb che nella conquista sotto Giosuè.

Il Deuteronomio unisce dunque la promessa della terra fatta ai primi patriarchi con la tradizione della concessione della Legge sul Sinai. I comandamenti sono "regolatori", intesi cioè a fornire una guida per l'amministrazione della terra, la gestione del culto e le necessità relative all'insediamento, ma anche "condizionanti": si potrà continuare a possedere la terra soltanto osservandoli. Stando ai termini del patto sancito sul Sinai, se Israele disobbedirà ai comandamenti potrà essere espulso dalla terra. Tuttavia il Deuteronomio trova una rassicurazione per Israele proprio nella promessa fatta ad Abramo: promessa irrevocabile che dà dunque spazio alla speranza del perdono (Deut: 24-29).

In seguito, con la tradizione Sacerdotale (*S*), i termini della promessa appaiono ulteriormente modificati. In Genesi 17:1-11 si legge:

Abram aveva novantanove anni quando il Signore gli apparve e gli disse: "Io sono il Dio Onnipotente. Ubbidisci a me e agisci giustamente. Io farò un patto tra me e te: i tuoi discendenti saranno sempre più numerosi... Ecco la promessa che faccio a te: tu sarai il capostipite di molti popoli. Il tuo nome non sarà più Abram, ma



Abramo, perché io ti stabilisco come padre di molti popoli. Tu sarai grande, darai inizio a intere nazioni e vi saranno dei re nella tua discendenza. Io manterrò la mia promessa fatta a te e ai tuoi discendenti, di generazione in generazione. Sarà una promessa valida per sempre... E a te, e a quelli che verranno dopo di te, io darò in possesso perpetuo la terra... tutta la terra di Canaan e io sarò il loro Dio... Tu e i tuoi discendenti, di generazione in generazione, dovrete rispettare il mio patto, vi impegnerete a circumcidere ogni maschio tra voi: reciderete il vostro prepuzio come segno del patto tra me e voi.

Dunque tutta la terra di Canaan diventerà una perenne proprietà del popolo d'Israele: il dio del patto con Abramo sarà il dio dei discendenti di Abramo e la circoncisione sarà il segno del popolo di Dio. Il contenuto del patto è mutato: il suo carattere promissorio è stato elevato ed è stata affermata la sua inviolabilità ed eternità. La tradizione *S* mostra ciò che è già presente nel Deuteronomio: un appello alla grazia divina. La promessa è dunque eretta a baluardo contro la possibile non osservanza dei comandamenti: l'elezione d'Israele e il possesso della terra non potranno mai essere condizionati dall'osservanza della Legge. Il patto non potrà essere annullato dalla disobbedienza umana: Israele non sarà distrutto e la terra sarà sua.

In 2 Samuele 7:23 è chiaro che la conquista di Canaan¹² è stata possibile soltanto grazie ai fatti "grandi e terribili" compiuti da Dio in favore del suo popolo.

Non c'è sulla terra nessun altro popolo come il tuo: tu sei andato a liberare soltanto Israele per farne il tuo popolo e dargli il tuo nome. Hai fatto in suo favore cose grandi e terribili. Dopo averlo liberato dagli egiziani e dalle loro divinità, hai scacciato le nazioni che ostacolavano il suo cammino.

E in Deuteronomio 9:4 ss. viene anticipata la spiegazione del perché di tutto ciò:

E quando Yhwh, vostro Dio, li avrà scacciati davanti a voi, non pensate: "Il Signore ci ha fatto conquistare questa terra perché l'abbiamo meritato!" No, il Signore manda via quei popoli davanti a voi perché sono malvagi. Voi non entrate in possesso della terra perché lo meritate, e neppure perché siete migliori. Se Yhwh, vostro Dio, manda via quei popoli davanti a voi, è perché essi sono malvagi e perché vuole mantenere la promessa che ha fatto ai vostri padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe.

Motivazione che ricompare in Deuteronomio 18:9-14, è implicita in Deuteronomio 29:2 ss. ed è

rafforzata in Salmi 44:4 dove la conquista è scissa dalla stessa volontà d'Israele:

Non le armi han dato loro una terra, non la loro forza li ha resi vincitori, ma la tua potenza, la tua forza, la tua presenza e il tuo amore per loro.

Yhwh possiede la terra e sceglie liberamente a chi donarla e come suddividerla: soltanto Lui può dunque decidere circa la sua distribuzione (Num 26:52-55; Ezech 47:13 ss.). E proprio alla luce di questo possesso bisogna interpretare le affermazioni culturali riguardo le messi. Ciò infatti spiega anche la richiesta dell'offerta di primizie (Es 22:28-29) e della decima di tutti i raccolti seminati (Deut 14:22-23), come anche di tutti gli altri prodotti (Deut 26:1-15). Dal momento che la terra è di proprietà del Signore, appare dunque ovvio che gli stessi prodotti che da essa derivano siano suoi: nella mentalità ebraica dell'epoca, infatti, la prima "cosa" di una serie costituiva l'archetipo che rappresentava l'intera specie.

Il possesso della terra da parte di Yhwh viene anche reso noto dal precetto secondo il quale la terra deve osservare un giorno di riposo (*shabbat*). "Quando entrate nella terra che sto per darvi, voi mi onorerete lasciando che il suolo si riposi periodicamente" è la traduzione italiana di Levitico 25:2-4 così come viene offerta da un testo in uso nelle comunità cristiane (*La Bibbia TILC*, 1985), ma il testo ebraico recita: "...la terra deve osservare un giorno di riposo per il Signore", da cui si evince che non è il popolo a dover lasciare riposare la terra, bensì è la terra stessa, personificata, ad essere interpellata. Anche la terra deve dunque la sua devozione al Signore: il suo riposo richiama il riposo del settimo giorno della creazione.

La "questione terra" non è comunque riconducibile al solo *Tanakh*: sia i testi apocrifi che quelli pseudepigrifi, come anche i documenti di Qumran, riflettono un forte attaccamento alla terra (Avigad, Yadin, 1956; Raitt, 1977). E se pur dopo l'esilio questo sentimento è andato focalizzandosi soprattutto su Gerusalemme e sul Tempio, nella pratica religiosa delle comunità ebraiche è rimasta centrale la stretta relazione tra l'ebraismo e la sua terra. La tradizionale suddivisione della storia sulla base dell'avvento di Cristo, in *a.C* e *d.C*, ha portato invece inconsciamente a creare tra i non ebrei l'idea secondo la quale, dopo il primo secolo, gli ebrei abbiano cessato di essere un popolo, per divenire soltanto una religione diasporica di minoranza. Nonostante ciò, la Terra d'Israele in nessun periodo è stata priva di presenza ebraica e gli ebrei in nessun periodo hanno cessato di avere

una precisa coscienza nazionale e territoriale¹³. Come ha sostenuto Davies: “semplicemente gli storici si sono dimenticati degli ebrei in terra di Palestina” (Davies, 1982, p. 50).

3. La Terra Santa cristiana¹⁴

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*È giunto il momento in cui né su questo monte
né in Gerusalemme adorerete il Padre[...]
Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri
adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità*
(Giovanni: 4,1,23)

*Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra
Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni
battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello
Spirito Santo*
(Matteo: 28,19)

Gesù, il centro della rivelazione cristiana, nacque a Betlemme, visse a Nazareth e, nel corso della vita, come ogni buon ebreo si recò tre volte all'anno in pellegrinaggio a Gerusalemme in occasione delle feste solenni – degli Azzimi (Pasqua, Pesach), delle Settimane (Pentecoste, Shavuot), delle Capanne (Sukkot) – come prescritto dalla legge: “Tre volte all'anno ogni tuo maschio comparirà alla presenza del Signore Dio” (Es: 23,17); “Tre volte all'anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che egli avrà scelto” (Dt: 16,16).

Grande fu anche il suo ossequio per il Tempio come luogo e centro della fede ebraica, ma nel corso della vita pubblica egli avvertì sempre più l'esigenza di insegnare ai discepoli a non focalizzare la propria attenzione esclusivamente verso un determinato “luogo”. D'altra parte per l'ebraismo non esistono luoghi sacri di per sé: “l'ebraismo, a differenza di altre religioni, non concepisce la sacralità dello spazio in quanto tale” (Santus, 2002, p. 77). Infatti Gesù, in più occasioni, esortò i suoi seguaci a vedere in Dio il polo della fede, poiché era giunto il momento in cui né in Gerusalemme né in alcun'altra località si sarebbe adorato, era giunto il momento “in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità” (Giovanni: 4,23).

Al culmine della sua missione arrivò a cacciare i venditori dal cortile del Tempio, affinché questa costruzione potesse davvero essere “chiamata casa di preghiera per tutte le genti” (Marco: 11,17). E proprio in prossimità dell'ultima pasqua e della morte, per incoraggiare i suoi e prepararli a ciò che sarebbe accaduto in quei giorni drammatici, adoperò l'immagine del Tempio per indicare il suo corpo. “Quando poi fu risorto dai morti, i suoi discepoli

si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù” (Giovanni: 2,22).

Questo riferimento alla risurrezione, non inteso nella sua portata, costituì per lui l'atto d'accusa davanti al Sinedrio, dove, alla domanda se era il Cristo, il messia atteso, rispose: “<d'ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio>” (Matteo: 26,24), spostando ulteriormente gli orizzonti dalla terra al cielo. Dalla sua morte nacque dunque una grande speranza e prese inizio la predicazione evangelica al fine di portare la “buona novella” a tutte le genti nella consapevolezza che vi è un “altro” mondo più importante ed eterno. Gesù stesso aveva posto una netta distinzione tra la terra, nella quale si deve operare per diffondere il suo insegnamento, e il regno dei cieli, che è la vera patria dei credenti: “Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo” (Giovanni: 17,14).

Per dar compimento alle parole del Cristo, questo messaggio di speranza non poteva restare confinato esclusivamente tra i figli d'Israele, ma doveva raggiungere tutte le genti: “Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (Matteo: 28,19).

Gli Atti degli apostoli, il testo che racconta proprio la nascita e la diffusione della Chiesa cristiana, incominciano con le parole di Gesù, il quale, prima di ascendere al cielo, incoraggia i suoi per questa ardua missione: “avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra” (Atti: 1,8). I capitoli successivi narrano appunto il cammino e il diffondersi della fede in Fenicia, a Cipro, ad Antiochia, dove “per la prima volta i discepoli furono chiamati Cristiani” (Atti: 11,26), fino a Roma, capitale dell'Impero, dove arrivò Paolo¹⁵. “Questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno” (Atti: 28,28). L'annuncio di un morto giustiziato che era risorto si diffuse velocemente lungo le vie consolari in tutte le regioni dell'impero.

Nei primi tempi molti tra i discepoli furono ebrei e per questo l'opinione corrente all'epoca non distingueva tra cristiani ed ebrei, considerando le eventuali divergenze dottrinali una semplice disputa interna. Ne è conferma l'editto dell'imperatore Claudio che, nel 49 d.C., decretò l'espulsione degli ebrei da Roma perché in fermento “sotto l'impulso di Chrestos” (Cavalcanti, 1996, p. 26). D'altro canto i cristiani continuarono a prestare fede alle sacre scritture, annoverando fra i loro testi il Tanakh, che ridenominarono Antico Testamento,



e ne conservarono anche alcune prescrizioni e alcune feste: si sentivano infatti partecipi della tradizione ebraica della quale avvertivano di essere il compimento, ma nello stesso tempo erano un elemento di rottura, aperto verso tutte le nazioni e presente con le proprie comunità in tutti i paesi conosciuti¹⁶. I luoghi scelti da Gesù (il Dio fattosi uomo, per la concezione trinitaria) per abitare e camminare sulla terra divennero – per i cristiani sparsi nel mondo – la “Terra Santa” oggetto di pellegrinaggio e di culto. “Il pellegrino cristiano volge da parte sua i passi verso le testimonianze storiche del passaggio di Gesù sulla terra, verso la memoria di quell’evento tutto speciale nella storia stessa del disegno providenziale della Redenzione che è l’incarnazione del Figlio di Dio” (Bux, Cardini, 1997, p. 43).

Ben presto si fece sentire l’attrattiva esercitata da questa regione (Galliano, Lago, 1995), come dimostrano numerose testimonianze e diari di pellegrini che descrissero il loro itinerario in Terra Santa, il più noto dei quali è quello di Eteria (Storme, 1982). Nei primi tempi molti vi si recarono per vivere e concludere lì la propria esistenza, in un secondo momento il pellegrinaggio acquistò soprattutto forma penitenziale¹⁷.

Il IV secolo fu teatro di eventi di particolare importanza. Nel 313 d.C. l’imperatore Costantino, con l’editto di Milano, concesse la libertà di culto ai cristiani, e il loro credo conobbe una ulteriore grande diffusione che portò anche a interpretazioni divergenti sulla figura di Cristo: per risolvere tali questioni nel 325 d.C. venne convocato il primo concilio ecumenico a Nicea. L’anno successivo la stessa madre dell’imperatore, Elena, riscoprì i luoghi sacri più importanti su cui fece erigere le prime basiliche; “era cominciata l’epoca di onorare i luoghi santi della Palestina con edifici pubblici” (De Sandoli, 1974, p. 23)¹⁸. Da questo momento si contarono numerosi devoti, anche illustri, e tantissimi monasteri e laure sorsero “specialmente nei dintorni di Betlemme, di Gerusalemme e del Giordano” (Melani, 1970, pp. 51-52).

Con l’editto di Tessalonica, emanato da Teodosio nel 380, il cristianesimo fedele al credo niceno diventò religione ufficiale; con la spartizione dell’impero tra i suoi figli, la terra di Gesù si trovò a far parte dell’impero romano d’oriente e continuò a dipendere da Bisanzio, anche dopo la caduta dell’impero d’occidente.

Si tramanda che, nel V secolo, vi fossero già più di duecento strutture per l’accoglienza dei palmeri, come erano chiamati i devoti che si recavano in Terra Santa. “L’impero di Giustiniano (527-565) coincise con la massima fioritura di Gerusa-

lemme e della Palestina nella fase aperta dalla grande fondazione dei santuari cristiani. I pellegrini continuarono ad affluirvi in gran numero” (Bux, Cardini, 1997, p. 43). Questo periodo di pace venne interrotto dall’avanzata dei persiani nel 614 d.C. e dalle loro devastanti distruzioni, “i luoghi santi giacevano sotto un enorme ammasso di cenere, e i muri rimasti ancora in piedi erano o bruciati dal fuoco o anneriti dal fumo” (De Sandoli, 1974, p. 23).

Tornata per breve tempo sotto l’impero d’oriente e riparati gli edifici di culto, nel 638 d.C. Gerusalemme, dopo due anni di resistenza, venne conquistata dagli arabi guidati dal califfo Omar, sotto le insegne dell’islam. Questi tolsero il governo della regione ai cristiani, non ne eliminarono però la presenza, ma in alcuni periodi bloccarono il flusso dei pellegrini. La situazione apparentemente migliorò, per breve periodo, quando Carlo Magno ottenne da un califfo abbaside le chiavi del Santo Sepolcro e l’autorizzazione a istituire nuovi ospizi. Da quel momento si alternarono periodi di relativa tranquillità ad altri di soprusi e danneggiamenti.

“Nel 935 i musulmani di Gerusalemme rivendicarono la parte sud-ovest dell’atrio della basilica col pretesto che ivi aveva pregato il califfo Omar, e di prepotenza vi costruirono una piccola moschea, bloccando in parte l’accesso alla basilica” (De Sandoli, 1974, p. 34) del Santo Sepolcro, nota anche come *Anastasis*. Nel 966 d.C. non soltanto la cupola e la tettoia furono incendiate, ma venne persino assassinato il patriarca. Il culmine degli eventi venne tuttavia raggiunto nel 1009, sotto la dominazione dei Fatimidi d’Egitto, quando vi fu una nuova grande persecuzione, sia contro gli ebrei sia contro i cristiani e i loro rispettivi luoghi di culto, che culminò con la distruzione dell’intero complesso del Santo Sepolcro.

L’eco di questi fatti sempre più allarmanti suscitò emozione e sdegno nella cristianità, presso cui ebbe grande risonanza l’appello del papa Urbano II per indire una crociata, cioè un pellegrinaggio in armi, per la liberazione del Santo Sepolcro e della Terra Santa. Rispondendo a questo richiamo, il 15 luglio 1099, gli eserciti cristiani conquistarono Gerusalemme. Goffredo di Buglione venne nominato “Difensore del Santo sepolcro” e non re perché, si dice, non volle portare una corona d’oro dove il Cristo era stato coronato di spine. Contemporaneamente venne eletto dai crociati un nuovo patriarca “un franco-latino quale successore del patriarca bizantino, che probabilmente era già morto: questo è sintomatico della comunione esistente tra i fedeli delle tradizioni latina e

bizantina” (Bux, Cardini, 1997, p. 131), benché dal 1054 la chiesa d’oriente e quella d’occidente fossero separate.

Dopo più di un millennio la città ritornò dunque ad essere “capitale” e, sotto la guida di otto re, visse un periodo di grande ricostruzione e fervore, in cui si riedificarono le più importanti basiliche. A difesa dei luoghi santi nacquero alcuni ordini monastico cavallereschi, tra cui è noto quello dei Templari, il cui nome deriva proprio dall’antico tempio presso cui avevano sede.

Essi, nonostante testimonianze di fede e di coraggio, niente poterono però contro Saladino che, nell’ottobre del 1187, riconquistò la città, fece chiudere la basilica dell’*Anastasis* e l’affidò in custodia ai musulmani¹⁹: da questo momento per i cristiani l’accesso ai luoghi santi diventò difficile o costosissimo. Dal 1264 le chiavi del Santo Sepolcro vennero affidate, in perpetuo, a due famiglie musulmane. Dall’Europa partirono altre crociate, ma nessuna riuscì nel suo scopo. Nel frattempo la resistenza dei cavalieri cristiani continuò sulla costa e in alcune roccaforti fino a quando, nel 1291, cadde anche l’ultima postazione del Regno Latino, la città fortificata di Acri, e con essa terminò definitivamente il governo cristiano in Terra Santa.

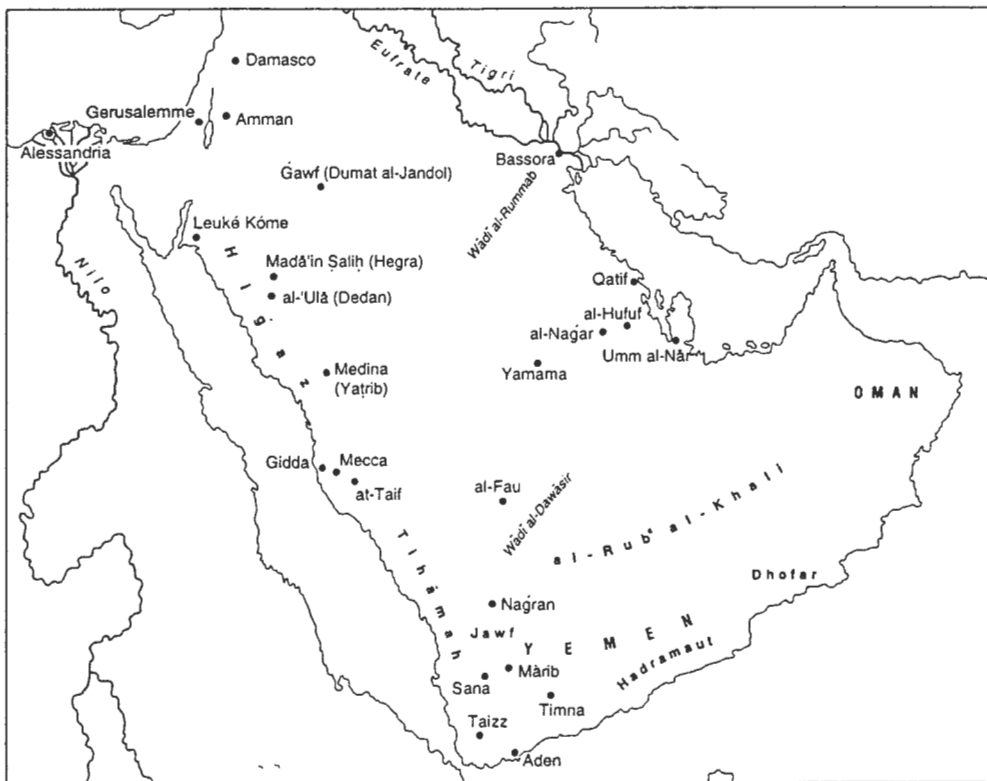
Alla quinta crociata si aggregò Francesco d’Assisi, uomo di dialogo e di preghiera, che riuscì a parlare anche con il sultano Al Kamil Muhammad in un incontro improntato al reciproco rispetto. Questo incontro aprì le porte ai frati francescani, una nuova presenza a sostegno dei cristiani e a custodia dei luoghi santi della cristianità, impegno da cui venne la loro successiva denominazione di Custodi della Terra Santa²⁰.

4. La dimensione territoriale dell’Islam

(di GIROLAMO CUSIMANO)

Troverai che i più acerrimi nemici dei credenti sono i giudei e i politeisti e troverai che i più prossimi all’amore per i credenti sono coloro che dicono: “in verità siamo cristiani”, perché tra loro ci sono uomini dediti allo studio e monaci che non hanno alcuna superbia
(Corano, V, 85)

L’islam è nato in Arabia, in una regione che si estende, a ovest, lungo il mar Rosso: l’Higiaz (v. carta n. 3). È alla Mecca che Maometto ebbe le prime rivelazioni e cominciò a predicare, ma per poter conferire autentico fondamento alla pro-



Carta n. 3 - L'Higiaz, Mecca e Medina.



pria opera e raccogliere attorno a sé i primi adepti dovette trasferirsi a Yathrib. Ecco perché la data che in seguito fu scelta quale inizio dell'era musulmana è la data dell'emigrazione (*higra*) del profeta a Yathrib, l'egira (che la tradizione vuole il 16 luglio 622). Yathrib venne così designata quale "città del profeta" (*madinat al-nabi*), la città per eccellenza, Medina.

Per mancanza di fonti, è difficile descrivere l'Arabia del VI secolo: ciò che è certo è che essa non passò dal paganesimo all'islam senza una qualche fase di transizione. Gli arabi continuavano, al tempo della nascita del profeta, a osservare il culto dei monoliti e degli alberi sacri, che consideravano dimore di divinità locali. Si recavano in pellegrinaggio ai santuari loro dedicati e immolavano animali: la Mecca, con la sua pietra nera coronata da una specie di cubo, la Ka'ba, e altri luoghi sacri attiravano pellegrini e traevano parte della loro ricchezza dalla loro regolare presenza. Tuttavia la convinzione che esistesse un dio supremo, creatore delle divinità locali, si era già imposta: l'ebraismo e il cristianesimo erano penetrati nella zona e alcune tribù avevano abbracciato l'una o l'altra delle due religioni (Hinds, 1996).

Nell'Higiàz coesistevano dunque idee religiose assai differenti che a volte finivano col condizionarsi reciprocamente, ma pare che sia stato proprio l'ebraismo il primo monoteismo sudarabico, anche se l'accortezza politica dei sovrani himyariti volle presentarlo in vesti arabizzanti. Pare infatti che Yathrib (Medina) fosse in origine addirittura una città sacerdotale, una comunità di *kohanim* (sacerdoti), che annoverava ancora numerosi rappresentanti ai tempi del profeta dell'islam (Noja, 1998).

Lo stesso Maometto professava, prima di fondare l'islam, l'hanifismo, una delle tante religioni diffuse nella regione. E l'islam, alla sua nascita, si scontrò con una decisa opposizione da parte degli abitanti della Mecca, particolarmente quelli della tribù dei Quraysh: i custodi della Ka'ba e della sua area sacra (*haram*).²¹ Qualsiasi cambiamento religioso minacciava infatti il potere e la posizione dei custodi dei luoghi sacri e la messa in discussione del culto reso alle divinità locali minacciava di esaurire la loro principale fonte di reddito: i pellegrinaggi (Rubin, 1990). Alla Mecca Maometto non sarebbe mai riuscito ad imporsi: dopo aver tentato di ripiegare su Ta'if, come si è detto, nel 622 scelse Yathrib.

A causa della sua rottura con i Quraysh, Maometto stabilì di voltare le spalle alla Ka'ba della Mecca per la preghiera, dirigendosi invece verso Gerusalemme. Dopo la rottura con le comunità

ebraiche ripristinò la Ka'ba. Dal Corano stesso si può evincere la rabbia di Maometto nei confronti degli ebrei che non si erano convertiti al nuovo credo. Al verso 61, cap. 2, in riferimento ai figli d'Israele è infatti scritto:

E li colpì l'abiezione e la miseria e incorsero nell'ira di Dio, e questo perché essi rifiutavano i segni di Dio e uccidevano i profeti ingiustamente, questo perché si ribellarono a Dio e passarono i limiti²².

Le pratiche culturali della nuova religione riprendevano, islamizzandole, quelle antiche. Analogamente fu instaurato un "nuovo" ordine morale senza sconvolgere gli usi e i costumi locali: le regole tribali vennero conservate e sacralizzate dalla rivelazione. Maometto a Yathrib/Medina divenne un profeta-legislatore. Con la cosiddetta "costituzione di Medina"²³, egli istituì un'entità non più fondata, come le tribù, sul lignaggio, bensì sul territorio (Schacht, 1983). La vitalità economica di un simile "stato" fu garantita grazie al bottino ricavato dai saccheggi delle spedizioni militari: "la razzia in uso presso i beduini fu a poco a poco trasformata in *jihad*, in guerra santa" (Mervin, 2001, p. 12).

I nemici da sottomettere vennero individuati negli idolatri (i meccani) e negli ebrei che avevano rifiutato l'islam (cfr. Corano, IV, 47-58), fatta eccezione per i cosiddetti *dhimmi*: adepti di religioni monoteiste che in determinate regioni potevano godere dello statuto di protetti. Uno statuto di protezione di fatto assai particolare: questi dovevano infatti ostentare segni distintivi indossando, ad esempio, determinati indumenti e soltanto di alcuni colori. Non avevano il diritto di entrare in città a cavallo né di portare armi, non potevano costruire luoghi di culto e le loro pratiche rituali pubbliche erano controllate dalle autorità (Lewis, 1991). Le comunità ebraiche dei Qaynuqa', dei Nadir e dei Qurayza vennero eliminate e finalmente, nel gennaio 630, Maometto e le sue truppe poterono entrare alla Mecca, che si sottomise.

Il profeta, a differenza dunque dei precedenti iniziatori di fedi religiose, fu anche il fondatore e sovrano di un'entità politica e come tale promulgò leggi, fu giudice e condottiero di eserciti, dichiarò guerra e fece pace, riscosse le imposte e compì tutti gli atti propri di un monarca. L'abilità politica di Maometto aveva permesso allo stato islamico di organizzarsi: le sue qualità di guerriero gli avevano concesso di estendersi. Era dunque ovvio, per i musulmani, ritenere lo "stato" islamico quale dono di dio, voluto dalla legge santa per

proclamare la fede in Dio e mettere in pratica la sua volontà (Chabbi, 1997).

Alla morte di Maometto, nel 632, la rivelazione – di cui era l'unico tramite – era terminata: i musulmani avrebbero dovuto gestirne l'eredità senza di lui. La religione che il profeta aveva portato agli uomini si era territorialmente diffusa soltanto in alcune parti della penisola arabica: le vaste terre dell'Asia sud-occidentale e dell'Africa settentrionale, così come tutte le altre regioni che più tardi avrebbero costituito il dominio dell'islam, parlavano ancora altre lingue, professavano altre religioni e obbedivano ad altri sovrani. Abu Bakr, il primo successore (*Khalifatu Rasul Allah*, successore del profeta di Dio, ma anche *Khalifat Allah*, vicario di Dio) gestì quest'eredità soprattutto da condottiero, incrementando le conquiste militari e assoggettando popolazioni al di fuori dell'Arabia.

E in effetti, nei secoli trascorsi dall'avvento dell'islam, in Medio Oriente sono esistiti quasi esclusivamente stati islamici. L'impero persiano fu completamente conquistato, quello bizantino fu ricacciato indietro, provincia per provincia, prima della sua estinzione finale con la conquista turca di Costantinopoli nel 1453. Gli stati fondati dai crociati nel Levante durarono per qualche tempo, ma furono poi liquidati e i loro territori ricondotti all'interno del mondo islamico. In linea di principio era come se esistesse un solo stato islamico universale, idealmente tenuto insieme dalla fede e dalla legge dell'islam e, per qualche tempo, praticamente governato da un solo sovrano: il califfo²⁴. Alla fine del VII secolo l'impero islamico dei califfi si estendeva in Asia sino, e a volte oltre, i confini dell'India, mentre a occidente, seguendo le coste del Mediterraneo, giungeva sino all'Atlantico.

Attualmente, a quattordici secoli dall'inizio dell'era musulmana, l'impero arabo dei califfi è una realtà da tempo scomparsa, ma in tutti i paesi conquistati dagli arabi – con la sola eccezione a occidente dell'Europa e a oriente dell'Iran e dell'Asia centrale – l'arabo e l'islam restano come perenne monumento al suo dominio.

5. Yerushalaim, la città della pace

(di DANIELA SANTUS)

*Dieci misure di bellezza furono conferite al mondo:
nove vennero prese da Gerusalemme,
e una dal resto del mondo.
(Talmud Babilonese, Kiddushin 49:2)*

Il termine ebraico per designare il viaggio verso Gerusalemme e l'immigrazione in Israele è *aliya*, ascesa, nel senso anche di elevazione spirituale.

Gerusalemme è al centro della vita nazionale e spirituale del popolo ebraico sin da quando re David ne fece la capitale del suo regno nel 1003 a.E.V. La città rimase capitale della dinastia davidica per 400 anni, fino a quando il regno fu conquistato dai babilonesi. E dopo il ritorno dalla cattività babilonese, nel 538 a.E.V., Gerusalemme fu di nuovo da capitale del popolo ebraico in Terra d'Israele per i successivi cinque secoli e mezzo.

Il significato di Gerusalemme è compiutamente formulato nel libro dei Profeti e dei Salmi. Gerusalemme e Sion sono sinonimi e identificano non soltanto la città, ma la terra e il popolo ebraico nella sua interezza. Quando l'autore delle Lamentazioni piange sulla distruzione della "figlia di Gerusalemme" e sull'esilio dei "figli di Sion" si riferisce evidentemente al popolo. E quando il Deutero-Isaia (40-55) esulta per la gioia di Sion, pensando al momento in cui i suoi figli ritorneranno a lei dalla dispersione, chiaramente fa riferimento al popolo e al paese come entità storiche. La città, il paese e il popolo divengono dunque un tutto unico in una grande fusione simbolica. Sion, e di conseguenza Gerusalemme, è la "madre" nel linguaggio simbolico ebraico: le stesse figure stilistiche che l'idioma cristiano adopera in rapporto alla *mater ecclesia* sono usate dagli antichi maestri per la *Kneseth Yisrael*, identificata con Sion/Gerusalemme in quanto appunto "madre".

Queste equazioni simboliche sono un tratto distintivo permanente dell'esperienza ebraica fin dall'epoca del Salmista. L'identificazione di Sion/Gerusalemme come madre vedova, addolorata e in lutto, che un giorno esulterà perché i suoi figli si riuniranno a lei, è uno dei motivi fondamentali delle immagini tradizionali ebraiche: i maestri del Talmud, nei loro numerosi commenti su questo tema, hanno formulato più esplicitamente ciò che era implicito nei Profeti e nei Salmi. Le parole del profeta Isaia: "E Sion ha detto: il Signore mi ha abbandonata" (Is 49:14) sono così parafrasate nel Talmud Babilonese: "L'adunanza d'Israele ha detto" (TB, *Berakhot* 32b). L'espressione liturgica più significativa di questo simbolismo si trova nel rituale del matrimonio ebraico, dove una benedizione recita:

Possa colei che era sterile [cioè Sion] essere estremamente felice ed esultare quando i suoi figli saranno riuniti a lei nella gioia. Benedetto sii Tu, o Signore, che rendi lieta Sion per mezzo dei suoi figli.

E un'altra versione della stessa benedizione termina con le parole: "...che rendi lieta Sion e ricostruisce Gerusalemme". Similmente una delle benedizio-



ni che si recitano ogni sabato dopo la lettura del brano profetico afferma:

*Abbi pietà di Sion che è la dimora della nostra vita...
Benedetto sii Tu, o Signore, che fai gioire Sion nei suoi figli.*

Non è comunque compito di questo lavoro esaminare la centralità di Sion/Gerusalemme nella liturgia quotidiana, nella poesia, negli scritti omiletici dell'ebraismo e nelle benedizioni di ringraziamento. Ci pare però significativo ricordare che il concetto della centralità spaziale di Gerusalemme è tradizionale. È ancor oggi usuale, ad esempio, che durante la cerimonia nuziale lo sposo rompa un bicchiere per simboleggiare l'antica distruzione di Gerusalemme e del Tempio, recitando il quinto verso del Salmo 137:

Se mi dimentico di te Gerusalemme, s'inaridisca la mia destra; s'attacchi al palato la mia lingua, se non ti ricordo di te, se non ti pongo, Gerusalemme, al di sopra di ogni mia gioia.

Anche nel momento più felice della propria vita è dunque bene ricordare la sofferenza del popolo ebraico. Un altro esempio riguarda la terza benedizione del pasto, *Birkat hamazòn*, che la tradizione vuole composta dai re Davide e Salomone. Questa comprende richieste di ricostituzione del regno davidico e manifesta il desiderio della ricostruzione del Santuario (da cui si deduce che la benedizione stessa fu, almeno in parte, rimangiata in epoca più tarda). Si tratta di una supplica a Dio per l'unità nazionale e per la vita spirituale del popolo ebraico:

Abbi pietà, o Signore nostro Dio, di noi, di Israele tuo popolo, di Gerusalemme tua città, del monte Sion sede della tua gloria, del tuo Tempio, della tua Residenza, del tuo Santuario, della casa grande e santa sulla quale è chiamato il Tuo nome.

Secondo la tradizione ebraica presente in più punti del Talmud la ricostruzione di Gerusalemme potrà avvenire soltanto quando tutto il popolo ebraico risiederà nella sua terra: dunque è logico che alla richiesta della fine dell'esilio si faccia seguire, nella benedizione, la speranza di rivivere un giorno l'antico splendore di Gerusalemme come capitale spirituale per tutti gli ebrei del mondo. La "misericordia" che ancor oggi si chiede a Dio verso Gerusalemme esprime il desiderio di tutto Israele di non vedere mai più questa città divisa tra i popoli (Colombo, 1995).

Un altro esempio riguarda *Tisha B'Av*, uno dei giorni più solenni del calendario ebraico durante il quale si commemora la distruzione di Gerusalemme. In tale occasione, infatti, gli ebrei osservano un giorno di digiuno recitando preghiere e lamentazioni e raccontando storie sulla distruzione e sulle razzie di Gerusalemme e del Tempio. "Sebbene attualmente Gerusalemme sia la capitale del sovrano Stato d'Israele" ci ricorda Newman "questa pratica religiosa continua ad essere strettamente osservata, il che dimostra una netta distinzione tra le realtà concrete del presente ed il metafisico del passato e del futuro" (Newman, 1997).

Ricordiamo infine che Gerusalemme occupa un posto di grandissimo rilievo nella notte della Pasqua ebraica. La lunga serata si chiude infatti con la dichiarazione: "*L'anno prossimo a Gerusalemme*", mentre in Israele si è soliti aggiungere: "*nella Gerusalemme ricostruita*". Poter recitare queste parole, da persone libere, a Gerusalemme, è l'adempimento di un desiderio millenario: l'alleanza con Abramo resta valida in eterno.

Ciò che però ci preme sottolineare è proprio la funzione semantica di un termine geografico utilizzato per designare un'entità storica, in modo tale che la storia rimanga ancorata a un centro geografico concreto: sia che si tratti del luogo di origine (il patto della terra promessa) o di quello della sofferenza (l'esilio, la dispersione), o che si tratti del luogo escatologico (della redenzione e del ritorno futuro).

La tradizione rabbinica ha raccolto e sviluppato, in modo inverso rispetto a quella della cristianità, la nozione di una Gerusalemme celeste che aveva cominciato a diffondersi nel periodo intertestamentario (Werblowsky, 1991).

Fu Re David il primo a sognare di costruire il Tempio a Gerusalemme. Di notte, nei suoi sogni, saliva lungo la scala di Giacobbe finché raggiungeva la Gerusalemme Celeste. Perché esiste una Gerusalemme in cielo che è lo specchio della Gerusalemme terrestre.

Re David era affascinato dal Tempio Celeste, che era stato costruito al principio dei tempi. Se lo studiava da ogni angolo. Allo stesso modo, egli esplorava ogni stanza del Tempio. E quando si risvegliava da questi sogni, metteva per iscritto la descrizione del Tempio Celeste, perché aveva in progetto di costruirne uno del tutto identico nella città di Gerusalemme (Talmud Babilonese, Sukkah 53 a-b; Talmud Gerosolimitano, Sanhedrin 29b).

La liturgia, la pietà popolare, il simbolismo religioso e la speranza messianica si riferiscono soprattutto alla Gerusalemme terrestre: simbolo della

riunione del popolo nella “sua” terra promessa, su “questa” terra. La Gerusalemme terrestre non riflette dunque un archetipo celeste, né trae il suo significato dal fatto che rispecchia una realtà celeste. Essa è un valore in se stessa e, come tale, è l’archetipo della Gerusalemme celeste di Dio, il quale “*per puro amore della Gerusalemme terrestre...se ne è fatta una in alto*” (Midrash Tanhumah, sez. *Pequdey*). Concetto già presente nel più antico riferimento a una Gerusalemme celeste che si possa trovare nella letteratura talmudica (TB, *Ta’anith* 5b). Dio stesso avrebbe infatti affermato:

Io non entrerò nella Gerusalemme celeste finché non sarò entrato prima nella Gerusalemme terrestre.

La tradizione ebraica suggerisce dunque che la pienezza spirituale non può essere raggiunta riducendo la sfera storica e ignorando le sue realtà materiali, sociali e politiche. La Gerusalemme ideale, restaurata, in accordo con la visione di Geremia (Ger 22:4) è, anzi, una città, un centro politico pieno di attività e di vita:

Se sarete davvero quel che io vi comando, i discendenti di Davide potranno continuare a essere re. Potranno andare e venire attraverso le porte di questo palazzo sui carri o a cavallo, insieme ai loro ministri e ai loro sudditi.

Gerusalemme e Sion appaiono dunque due toponimi geografici che esprimono non soltanto il luogo, ma anche la dimora e il nome di un’esistenza storica e della sua continuità. Simboli del desiderio che l’esiliato popolo ebraico ha per la sua patria.

Lungo i fiumi di Babilonia sedevamo in pianto, ricordandoci di Sion (Salmo 137:1)

La duplice importanza di Gerusalemme/Sion può essere riassunta, come ancora una volta ci suggerisce Newman (1997), nella frase che viene normalmente ripetuta ad alta voce dai partecipanti alla preghiera ebraica al culmine della funzione, quando i rotoli della Torah vengono estratti dall’arca e mostrati all’intera congregazione:

Andremo alla ricerca di Sion nella Torah e di Gerusalemme nella parola di Dio (Birnbbaum Siddur, 1977, p. 364)

La società ebraica e lo spazio si nutrono l’un l’altro per creare una sorta di olistimo religioso: Gerusalemme e Sion testimoniano l’identità di un popolo e l’attaccamento alla sua terra.

6. Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste (di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra,
perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi
e il mare non c’era più.
Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme,
scendere dal cielo, da Dio.
(Apocalisse: 21,1-2)*

Gerusalemme, come s’è visto, è stata al centro della vita di Gesù: in essa si sono svolti i momenti fondamentali della sua esistenza terrena, in essa è culminata la sua missione. Come tutti i primogeniti di Israele, dopo la nascita, venne offerto e riscattato; i genitori “*secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore*” (Luca: 2,22-23) e presentarlo al Tempio, dove il vecchio Simeone e la profetessa Anna, quando lo videro, si misero a lodare Dio.

Gerusalemme è quindi presente subito dopo la nascita perché è qui che il bambino venne riconosciuto dalla profetessa Anna come fonte di speranza per “*quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme*” (Luca: 2,38) e da Simeone come “*luce per illuminare le genti e gloria del tuo popolo Israele*” (Luca: 2,32). Anche la seconda apparizione pubblica, a dodici anni, si svolse in questa città e nel Tempio. Da buoni israeliti, secondo l’usanza, “*i suoi genitori si recavano tutti gli anni a Gerusalemme per la festa di Pasqua [...] ma trascorsi i giorni della festa, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase in Gerusalemme*” (Luca: 2, 41-43) dove stupì i dottori del Tempio per la sua sapienza e le sue risposte (Luca: 2, 46-47).

Vi ritornò in occasione di un’altra Pasqua, all’inizio della sua missione (Giovanni: 2,13), e vi compì i primi miracoli, “*mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome*” (Giovanni: 2,23). Anche il primo rifiuto della rivelazione ebbe luogo a Gerusalemme, durante un’altra festa (probabilmente *shavuot*, pentecoste), quando guarì un infermo in giorno di sabato (Giovanni: 5,1-18). Il Vangelo menziona altri miracoli, altri discorsi e altre incomprendimenti in concomitanza con feste importanti: le capanne (Giovanni: 7,2.10.14 e seguenti), la dedicazione (Giovanni: 5,22), ma è ancora in occasione della Pasqua che si svolsero gli eventi salienti e determinanti della sua vita e il compimento del suo operato.

Dopo la resurrezione dell’amico Lazzaro, l’ingresso in città fu trionfale, infatti “*la gran folla che era venuta per la festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme, prese dei rami di palme e uscì incontro a lui gridando «Osanna! Benedetto colui che viene nel nome*



del Signore, il re d'Israele» (Giovanni: 11,12-13) e «tutta la città fu in agitazione» (Matteo: 21,10). Qui trascorse le ultime giornate di vita: «durante il giorno insegnava nel tempio, la notte usciva e pernottava all'aperto sul monte detto degli Ulivi. E tutto il popolo veniva a lui di buon mattino per ascoltarlo» (Luca: 21,37-38). Ed è in luoghi ben noti e identificati che si svolsero l'ultima cena, l'arresto, al di là del torrente Cedron in un podere chiamato Getsemani, il giudizio davanti al Sinedrio, nel palazzo del Sommo Sacerdote, il colloquio con il governatore romano Pilato, nel pretorio, fino alla definitiva condanna, la crocifissione nel «luogo del Golgota, che significa luogo del cranio» (Marco: 15,22), la morte che ebbe risonanza nel luogo più sacro dell'ebraismo, quello in cui maggiormente aveva cercato di spiegare la vera essenza di Dio «Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due dall'alto in basso» (Marco: 15,37-38). Alla morte seguì la sepoltura: «nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era ancora stato deposto» (Giovanni: 20,41). Questo sepolcro, dal momento dell'annuncio «È risorto, non è qui» (Marco: 16,6), è diventato per i credenti il luogo testimone dell'avvenimento più bello e sorprendente della storia. La tomba vuota è diventata fonte di speranza per molti: il Santo Sepolcro.

Gerusalemme fu testimone delle prime apparizioni del risorto, ascoltò i suoi messaggi di speranza e di pace, fu il centro di irradiazione di questa buona novella. E da qui si congedò dai discepoli: «mentre li benediceva, si staccò da loro e fu portato verso il cielo. Ed essi dopo averlo adorato tornarono a Gerusalemme con grande gioia; e stavano sempre nel tempio lodando Dio» (Luca: 24,52-53).

Gli eventi fondamentali della vita del Cristo ebbero dunque per cornice Gerusalemme, città rimasta basilare anche per i suoi seguaci e per la nascente Chiesa che qui mosse i primi passi e che fra queste mura visse momenti fondamentali. Pietro proseguì la missione del maestro, insegnò nel tempio, guarì uno storpio (Atti: 3), compì molti altri miracoli e prodigi (Atti: 5,12); i discepoli subirono persecuzioni e arresti, ma nonostante questo «ogni giorno nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo» (Atti: 5,42).

«La parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme» (Atti: 6,7). Per fermare questa rapida diffusione, anche ai seguaci vennero mosse le stesse accuse rivolte a Gesù e per questo si arrivò alla prima uccisione, ai primi martiri. Il diacono Stefano venne trascinato appena fuori dalle mura e lapidato, mentre perdo-

nava i suoi persecutori seguendo l'esempio del maestro (Atti: 7). «In quel giorno scoppiò una violenta persecuzione contro la Chiesa di Gerusalemme» (Atti: 8,1), ciononostante gli apostoli restarono in città, mentre altri discepoli si allontanavano «quelli però che erano stati dispersi andavano per il paese e diffondevano la parola di Dio» (Atti: 8,4). Iniziò così la predicazione del Vangelo, iniziarono le prime missioni, vennero raggiunti anche i pagani.

A Gerusalemme affrontò il martirio il primo apostolo, Giacomo (Atti: 12,1) e anche Paolo si disse pronto a emularlo e «a morire a Gerusalemme per il nome del Signore Gesù» (Atti: 21,13), ma, come Pietro, fu poi chiamato a dare la sua testimonianza a Roma, che diventò un altro centro fondamentale per la Chiesa e l'attuale sede del papato.

La cristianità, che si sente appunto «il prolungarsi di Cristo nella storia, la permanenza misteriosa nel tempo e nello spazio del Signore» (Alberto, 1996, p.III), ha sempre avuto un'attenzione di riguardo verso Gerusalemme, la cui chiesa «come fece notare papa Damaso ai padri conciliari riuniti a Costantinopoli nel 381, è considerata l'unica e vera «madre di tutte le chiese»» (Bux, Cardini, 1997, p. 121). Inoltre proprio la città santa sarà presa a simbolo della Chiesa stessa, chiamata a diventare «una moltitudine immensa di ogni nazione, popolo e lingua» (Apocalisse: 7,9).

Nella tradizione cristiana la Gerusalemme terrena, infine, prefigura la Gerusalemme celeste, «la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (Galati: 4,26). Essa è la vera terra e il vero cielo: «vidi poi un cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio» (Apocalisse: 21,1-2). Questa Gerusalemme messianica, descritta nella sua bellezza nell'Apocalisse (2,9-21), vede il suo splendore nella presenza di Dio «non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio» (Apocalisse: 21,22). «Grazie alla meditata lettura della Bibbia, i cristiani riconoscono nella fede che la lunga storia del popolo di Dio, con Gerusalemme al suo centro, è la storia della salvezza che attua il disegno di Dio in e attraverso Gesù di Nazaret, il Cristo» (www.custodia.com).

7. Al-Kuds, la città del Santuario

(di GIROLAMO CUSIMANO)

*'imrân bayt al-makdis kharâb yathrib
wa-kharâb yathrib khurûdj al-malthama²⁵*
(Bukhari, Hadith)

Gerusalemme è città santa secondo la religione



islamica: il suo *status* può essere considerato inferiore soltanto alla Mecca e a Medina, anche se il Corano non la menziona mai in modo diretto ed esplicito (Armstrong, 1998a). Nonostante ciò numerose vestigia della storia sacra islamica sono raccolte nell'*Haram al-sharif*, la zona che contiene la moschea dell'Aqsa e la cupola della Roccia, erette sull'antica spianata del Tempio ebraico, nella parte sud-occidentale della città vecchia.

Pare che il califfo 'Umar fosse a conoscenza del fatto che il luogo dove stava facendo costruire il primo oratorio fosse la piattaforma dove era sorto il Tempio ebraico: una cronaca del tempo narra infatti che il califfo, durante la sua prima visita al luogo, fosse rimasto sconvolto nello scoprire che i cristiani l'avevano trasformato in un letamaio (Armstrong, 1998; 2000; Glassé, 1989; Rock, 1989). Attualmente i leader palestinesi negano con fermezza la possibile esistenza del Tempio sotto l'Aqsa o la cupola della Roccia e cercano per ciò stesso di impedire gli scavi archeologici che potrebbero dimostrare il contrario (Bahat, Sabar, 1997). Tuttavia, a dimostrazione di una certa qual consapevolezza, sta proprio il nome con cui Gerusalemme era chiamata fino al X secolo dai musulmani stessi: *Iliya medinat bayt al-makdis*, Aelia la città del Tempio (dall'aramaico *bîth makde 'shâ*, città del Tempio). Iliya infatti altro non era se non l'Aelia romana, ma poiché i primi musulmani non erano a conoscenza del tentativo di de-ebraicizzazione del luogo attuato dai romani, ritennero di dover collegare il termine ad Elia. Così proposero spiegazioni al termine come "la città del santuario di Elia": *al-makdis* deriva infatti dall'aramaico *beth makd'sha* che significa tempio, santuario (Goiten, 1986).

E Al-Kuds, termine con cui sino ad oggi i musulmani hanno chiamato e chiamano Gerusalemme, deriva dall'ebraico *'ir hakkodesh* che significa "città del santuario". Al-Kuds è dunque la città del santuario, non è semplicemente una "città santa": le implicazioni storiche che da ciò derivano sono dunque evidenti²⁶.

Il processo di appropriazione e santificazione di Al-Kuds da parte delle dottrine islamiche non fu del tutto semplice (Lazarus-Yafeh, 1971). Molti musulmani ritenevano infatti che fossero sufficienti due città sante, Mecca e Medina, situate nel luogo d'origine dell'islam: Gerusalemme, la città del santuario, era troppo lontana (Arkoun, 1982; 1995).

Numerose sono infatti le tradizioni che mettono in evidenza il ruolo negativo o quanto meno inferiore di Gerusalemme. Una di queste ad esempio afferma che il compagno del Profeta, 'Abd-

lah b. Mas'ud, avrebbe dichiarato: "Se tra me e Gerusalemme ci fossero anche soltanto due parasanghe, non ci andrei"²⁷. Un'altra che "una preghiera nella moschea della Mecca vale quanto centomila preghiere, una nella moschea di Medina vale quanto mille preghiere ed infine una preghiera nella moschea di Gerusalemme vale quanto cinquecento preghiere"²⁸. E ancora: "Chi si reca alla Ka'ba, Dio gli perdona i peccati e lo innalza di otto gradini in Paradiso; chi si reca alla moschea del Profeta (a Medina), Dio gli perdona i peccati e lo innalza di sei gradini, mentre chi si reca alla moschea di Gerusalemme Dio gli perdona i peccati e lo innalza di quattro gradini"²⁹ (Kister, 1969; 1980).

Ad ogni modo sono diverse le tradizioni musulmane che raccolgono notizie riguardanti la storia di Al-Kuds nei primi decenni di dominazione musulmana (Gil, 1977). La conquista della città avvenne tra il 636 e il 638, ma la città assurse a notevole importanza con il regno di Mu'awiya, il primo regnante della dinastia umayyade. Infatti in questa occasione venne spostata la sede del califfato dalla penisola araba a Damasco e Al-Kuds si trovò improvvisamente in posizione centrale. Le prime tradizioni in lode della città si diffusero quasi sicuramente dopo questo avvenimento, dato che tutta la regione aveva la necessità di una legittimazione religiosa. Una di queste tradizioni arriverà addirittura ad affermare che "chi muore a Gerusalemme o negli immediati dintorni della città è come se morisse in cielo"³⁰. Fu tuttavia il califfo 'Abd al-Malik ad offrire il contributo decisivo per la sacralità di Al-Kuds nell'islam con la costruzione, nel 691, della cupola della Roccia, anche nota con il nome di "moschea di Omar" perché, come s'è detto, il califfo 'Umar, in precedenza, avrebbe fatto costruire un oratorio su questo medesimo sito della spianata del Tempio ebraico. La Roccia su cui veniva costruito il nuovo monumento era il luogo da cui Maometto, per la tradizione islamica, era partito per la sua ascensione in cielo (Goiten, 1966).

All'inizio dell'VIII secolo, il califfo al-Walid fece costruire un secondo edificio, una moschea, che successivamente venne chiamata *al-Masjid al-aqsa*. Edificando questi luoghi di culto sulla spianata del Tempio, i musulmani, che dominavano la città dal 638, affermavano la propria supremazia sulle popolazioni conquistate. E, da un punto di vista dottrinale, quello fu il modo in cui i dotti musulmani collocarono l'islam nella discendenza dei profeti che avevano contraddistinto il luogo: la pietra sacra contenuta nella cupola della Roccia era servita a Maometto quale sostegno al momento della sua



ascensione celeste (Busse, 1991). Per questo la moschea fu poi denominata *al-Masjid al-aqsa*, con riferimento al versetto coranico che recita:

Gloria a colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo (al-masjid al-haram) al Tempio Estremo (al-masjid al-aqsa), dai benedetti recinti, per mostrargli dei Nostri segni (Corano 17:1).

Al-masjid al-haram indica la Mecca, mentre l'espressione *al-masjid al-aqsa* è diventata nel corso dei secoli un'allusione a Gerusalemme, soprattutto per l'assonanza con la già citata *bayt al-maqdis* (Berque, 1993; Tottoli, 1996). Una fonte antica come lo storico Ibn Ishaq³¹, autore della prima biografia del profeta, specifica che "il Profeta viaggiò di notte dal Tempio Santo al Tempio Estremo, ovvero *Bayt al-Maqdis* di Iliya" (Bencheikh, 1988; Sellheim, 1967). Ma vi sono stati autori, come Schrieke e Horovitz, che hanno ritenuto che *al-masjid al-aqsa* stesse piuttosto a identificare un santuario celeste (Scrieke, 1916; Horovitz, 1919). E non è neppure mancato chi, come Guillame, ha cercato di dimostrare che il versetto coranico si riferiva ad un episodio realmente accaduto e ha tentato l'identificazione di questo luogo con il Wadi Ji'rana, nei pressi della Mecca (Guillame, 1953).

È comunque probabile che tra i motivi della costruzione di 'Abd al-Malik vi fosse piuttosto l'intento di divergere il pellegrinaggio dalla Mecca (occupata in quel periodo dal ribelle 'Abdallah b. al-Zubayr) verso Al-Kuds, oltre che quello di controbilanciare la presenza delle numerose chiese cristiane. Il che ben spiegherebbe il contenuto delle iscrizioni sulla cupola che accennano alle credenze cristiane in modo polemico (Corano IV, 171):

O Gente della Scrittura, non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria, non è altro che un messaggero di Allah, una Sua parola che Egli pose in Maria, uno Spirito da Lui. Credete dunque in Allah e nei Suoi messaggeri. Non dite "Tre", smettetela! Sarà meglio per voi. Invero Allah è un dio unico. Avrebbe un figlio? Gloria a Lui!

Quando poi, con l'avvento della dinastia abbaside, nel 750, la corte califfale fu spostata in Iraq, Gerusalemme tornò ad essere in posizione periferica e il suo prestigio restò esclusivamente confinato al suo ruolo religioso.

Un altro episodio di grande rilevanza, cui si è brevemente accennato in precedenza, e che ri-

guarda Gerusalemme, è riportato in modo indiretto nella "sura della Vacca" (Corano 2: 142-145), dove un lungo brano ha per argomento la *qibla*, ovvero la direzione da tenere durante la preghiera. Il testo è assai esplicito: i credenti devono volgersi alla Mecca per la preghiera, prescritta per cinque volte al giorno. Tuttavia le tradizioni sono concordi nel ritenere che prima che questo versetto fosse rivelato esistesse un'altra *qibla*, ovvero che i credenti si volgessero verso un'altra direzione, diversa dalla Mecca. Pare infatti che per diciassette mesi, a partire dal trasferimento di Maometto a Yathrib/Medina, il profeta stesso avesse ordinato ai suoi seguaci di pregare in direzione di Al-Kuds³². Una versione assai strana è invece riportata nella raccolta di tradizioni di Ibn Maja (888 E.V.) dove si afferma che "il Profeta pregò volto verso Al-Kuds per diciotto mesi e Dio lo fece volgere alla Mecca dopo due mesi che era a Medina"³³. Altra controversia riguarda la *qibla* seguita da Maometto e dai primi musulmani quando ancora erano alla Mecca, prima cioè dell'egira. Vi è chi sostiene che alla Mecca Maometto pregasse verso Al-Kuds e chi verso la Ka'ba: le tradizioni sono discordanti (Wensick, 1982).

Al di là del materiale correlato alle allusioni coraniche, più o meno controverse, un buon numero di tradizioni sparse nella letteratura arabo-islamica accenna ad Al-Kuds: un *hadith* (detto del profeta) aveva fatto di Gerusalemme la terza città santa dell'islam, altre tradizioni ne fecero il luogo escatologico del giudizio universale e della resurrezione (Burton, 1994). A partire dal X secolo la sua santità venne appunto rafforzata da una letteratura, *Fada'il al-Kuds*, che ne descriveva le virtù e le grazie: l'impegno per valorizzare il carattere sacro della città culminò nel momento in cui Salah al-Din (meglio noto come Saladino) la riconquistò ai crociati nel 1187.

Nonostante ciò, le tendenze contrastanti che erano emerse nei primi *hadith* e la tendenza a limitare le tradizioni che enfatizzavano la sacralità di Gerusalemme e l'importanza dei suoi luoghi di culto (la moschea di al-Aqsa e la cupola della Roccia) ricomparvero nell'opera del teologo Ibn Taymiyya (m. 1328). Questi, infatti, nel suo *Risala fi ziyarat Bayt al-Maqdis* (Trattato sul recarsi in visita a Gerusalemme)³⁴, rigettò il pellegrinaggio a Gerusalemme, il culto della Roccia e tutte le tradizioni che attribuivano meriti ad Al-Kuds sostenendo che, nonostante vi fossero stati alcuni *hadith* che potevano far pensare alla sua sacralità, di fatto si riferivano a forme di devozione popolare e/o individuale e non avrebbero dovuto essere considerati all'origine del culto del luogo. Un simile atteggiamento

giamento era, per Ibn Taymiyya, estraneo all'Islam.

In realtà le tradizioni in lode di Gerusalemme, terza città santa dell'Islam, continuarono a godere di ampio seguito e diffusione per tutto il medioevo e i luoghi di culto all'interno dell'*Haram al-sharif* sono, a tutt'oggi, mete di visite e pellegrinaggi.

8. Yerushalaim/Al-Kuds: una città contesa

(di DANIELA SANTUS)

Siamo venuti da una terra angosciata e sofferente... Siamo venuti a cercare di mettere fine alle ostilità perché i nostri figli, e i figli dei nostri figli, non debbano più conoscere il prezzo doloroso della guerra, della violenza e del terrore. Permettete che dica a voi, i palestinesi, che siamo destinati a vivere fianco a fianco sullo stesso suolo e nella stessa terra... Oggi vi diciamo... basta col sangue e con le lacrime. Basta!

Non abbiamo desideri di vendetta. Non nutriamo alcun odio per voi.

Y. Rabin, 13 settembre 1993

Malgrado molte sollevazioni, Gerusalemme rimase sotto il dominio musulmano per più di otto secoli: i mamelucchi prima e gli ottomani poi. Dopo la prima guerra mondiale, con il crollo dell'impero ottomano, si aprì il difficile problema delle spartizioni e del riordino – con la creazione di nuovi Stati, da stabilire secondo le diverse radici storiche – dei territori ex ottomani: la Società delle Nazioni, con la formula dei mandati, incaricò Gran Bretagna e Francia dell'amministrazione dei territori della cosiddetta Mezzaluna Fertile sino al momento dell'indipendenza dei singoli Stati. La questione arabo-israeliana nacque dunque nel 1917, in questo contesto: quando cioè Lord Arth. J. Balfour, ministro degli esteri inglese, annunciò che il governo di Sua Maestà vedeva con favore la creazione in Palestina di un "focolare nazionale per il popolo ebraico", pur restando ferma la condizione per la quale nulla sarebbe stato fatto che potesse "recare pregiudizio ai diritti civili e religiosi delle comunità non ebraiche esistenti in Palestina" (Marzano, 1997, p. 89).

La Conferenza di Sanremo (25 aprile 1920) attribuì alla Francia il mandato sulla Siria (compreso il Libano) e alla Gran Bretagna i mandati sulla Palestina e sull'Iraq, "con l'obbligo di applicare la Dichiarazione di Balfour" (Codovini, 1999, p. 4). La suddivisione della Palestina operata dagli inglesi, così come implicitamente richiesto dalla dichiarazione Balfour, creò due Stati separati a est e a ovest del Giordano. I territori a est del Giordano, due terzi dell'intera Palestina, costituirono lo stato arabo-palestinese di Transgiordania (chiamato Giordania dal 1949), quelli a ovest del Gior-

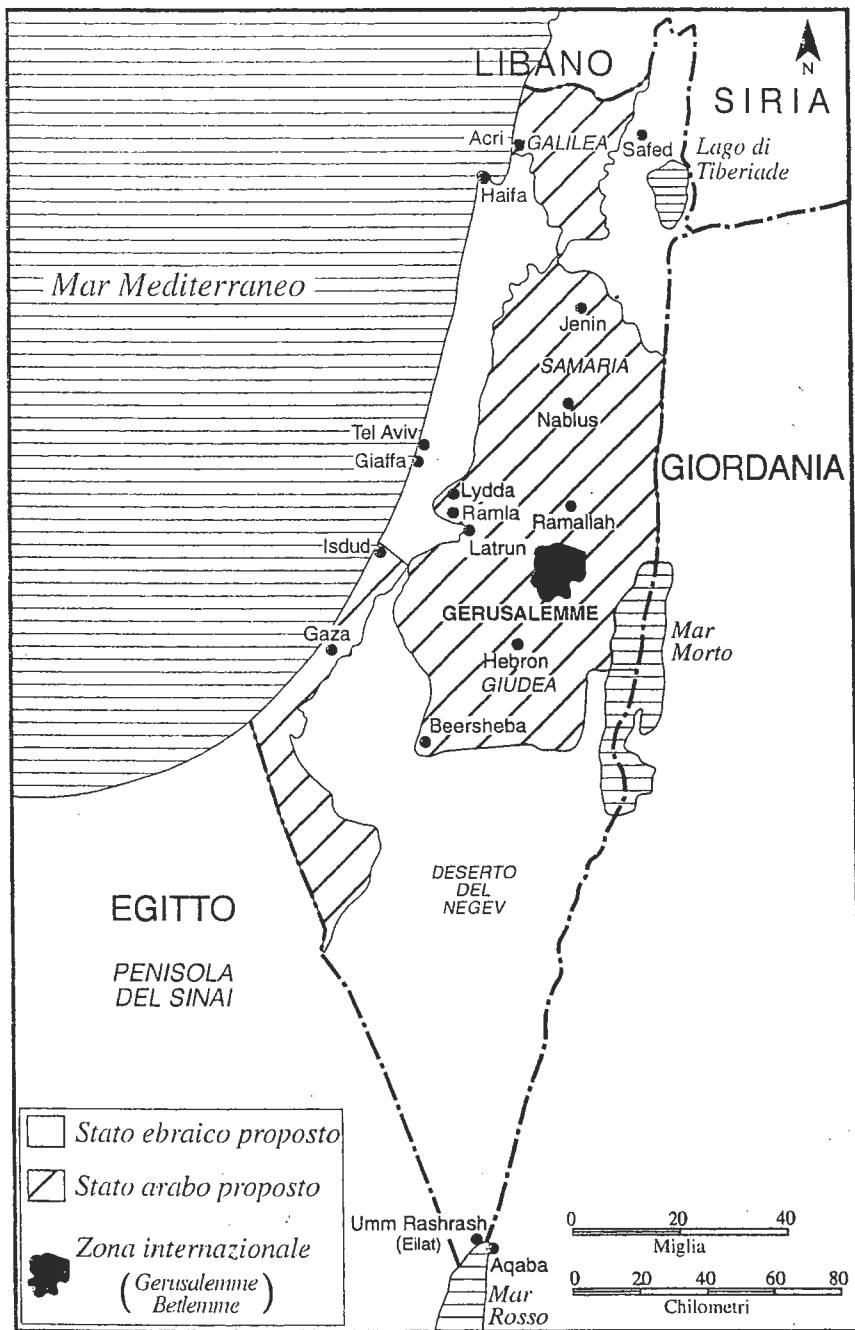
dano avrebbero dovuto costituire il "focolare nazionale ebraico", anche se di fatto così non fu e si dovette attendere il termine della seconda guerra mondiale per un'ulteriore seconda spartizione di ciò che rimaneva della Palestina mandataria. La risoluzione 181 dell'Onu del 29 novembre 1947 affermava infatti che, su quel territorio, dopo il ritiro della Potenza mandataria, avrebbero dovuto essere creati due Stati indipendenti: uno Stato arabo e uno Stato ebraico, con un regime internazionale speciale per la città di Gerusalemme (Kimmerling, Migdal, 1994).

Lo Stato ebraico avrebbe dovuto comprendere la Galilea orientale, la parte settentrionale della valle del Giordano con le valli di Bet Shean e di Yizreel, la fascia costiera da San Giovanni d'Acri e il deserto del Negev, incluso l'accesso al Mar Rosso. Lo Stato arabo avrebbe dovuto comprendere il resto della Palestina Cisgiordana: la Galilea centrale, la Galilea occidentale e la fascia costiera meridionale (Ashdod, Ashkelon, Gaza), nonché una banda desertica frontiera all'Egitto (v. carta n. 4).

Tuttavia, otto ore dopo la Dichiarazione d'Indipendenza con la quale, il 14 maggio 1948, David ben Gurion proclamò la nascita dello Stato d'Israele, gli eserciti arabi di Egitto, Iraq, Libano, Siria, Transgiordania, Yemen e Arabia Saudita – invocando il *Jihad* – invasero il territorio israeliano dando così inizio alla prima delle quattro guerre arabo-israeliane³⁵, al termine della quale lo Stato ebraico si ritrovò accresciuto di circa 5000 chilometri quadrati, a spese del futuro Stato arabo-palestinese sostenuto dalle Nazioni Unite.

La realizzazione del progetto sionista, che mirava a soccorrere il disperso popolo ebraico fornendogli un luogo sicuro in cui rinascere dopo la tragedia della Shoà, e la necessità di difendersi dall'aggressione araba, comportarono inevitabilmente l'esproprio di porzioni di territorio e l'emarginazione degli arabi della Palestina i quali, almeno fino al 1967, continuarono a non percepire se stessi come palestinesi, bensì come membri della grande "nazione araba" e particolarmente della "Grande Siria" (Morris, 2001). Secondo Nassar, infatti, da parte palestinese si rifiutava l'idea di nazione araba soltanto "quando questa era usata dal sionismo, per poi invece tornare ad abbracciarla quando poteva servire di supporto ad altri argomenti" (Nassar, 2001, p. 91). E, citando lo storico israeliano Meir Payl, ancora Nassar ci dice che: "il movimento sionista è uno dei movimenti nazionali che più ha avuto successo nella storia, perché è iniziato col proposito di formare un gruppo nazionale, ed è finito col formarne due" (Nassar, 2001, p. 92).





Carta n. 4 - Ripartizione O.N.U., 1947.

Ma venendo a Gerusalemme – capitale amministrativa della Palestina mandataria dal 1918 – essa avrebbe dunque dovuto costituire, secondo il Piano di spartizione dell’Onu, un territorio a statuto internazionale: sottratto sia al futuro stato ebraico che al futuro stato arabo, nonostante la popolazione della città fosse costituita in maggioranza da ebrei (v. tab. 1). “La stessa Chiesa cattolica si schierò apertamente a favore dell’internazionalizzazio-

ne della Città, come si evince dalle encicliche di Pio XII *Auspicia quaedam* e *In multiplicis curis* (1948) e dalla *Redemptoris Nostri* (1949), poichè ne vedeva un modo per toglierla al controllo di ebrei e musulmani, mantenendola nell’orbita di influenza delle potenze cristiane” (Codovini, 1999, p. 99).

Tuttavia questa internazionalizzazione non fu mai realizzata a causa, soprattutto, “dell’opposizio-

Tab. I. La popolazione della città di Gerusalemme (Coen, 1991)

anno	abitanti	ebrei	musulmani	cristiani
1876	25.000	12.000	7.500	5.500
1905	60.000	40.000	7.000	13.000
1913	75.000	48.000	10.000	17.000
1922	62.587	33.971	13.413	14.969
1931	90.000	51.000	20.000	19.000
1948	165.000	100.000	40.000	25.000
1967	261.463	195.700	54.963	10.800

ne di Israele e della Giordania, che occupavano le due zone in cui era rimasta divisa la città dopo la guerra del 1948" (Ferrari, 1993, p. 149). La Transgiordania, che nel frattempo era divenuta regno hashemita di Giordania, aveva annesso la parte orientale di Gerusalemme e la Città Vecchia (impedendo agli ebrei l'accesso ai luoghi santi e al quartiere ebraico), mentre Israele aveva occupato la parte occidentale. Nonostante ciò la Giordania mantenne la sua capitale ad Amman, mentre la *Knesset* (il parlamento israeliano), il 23 gennaio 1950, dichiarò Gerusalemme capitale dello Stato d'Israele.

La città rimase divisa dal 1948 al 1967 (v. carta n. 5), ma divenne un problema politico internazionale soprattutto quando, dopo la vittoriosa terza guerra arabo-israeliana³⁶, Israele annunciò la riunificazione. L'8 giugno 1967 l'editoriale del quotidiano *HaAretz* affermò: "La gloria dei tempi antichi non è più una visione remota; d'ora in poi farà parte del nuovo Stato [d'Israele], e il suo splendore illuminerà le imprese e i successi della società ebraica, elemento di continuità della lunga storia del popolo di questo paese... Tutta Gerusalemme è nostra. Gioite e festeggiate, abitanti di Sion!". E il quotidiano ultraortodosso *Shearim* scrisse: "Con l'aiuto di Dio abbiamo liberato Gerusalemme dalla prigionia straniera e fatto sventolare sulle sue mura la bandiera della libertà e del libero Stato d'Israele" (*HaAretz*, 8-6-1967, p. 1; *Shearim*, 8-6-1967, p. 1).

Con l'espropriazione di 2.400 ettari di terreno palestinese vennero costruiti nuovi insediamenti ebraici a Gerusalemme e dintorni fin dai primi giorni dopo la fine dei combattimenti: il quartiere ebraico della Città Vecchia venne ricostruito e ripopolato, con l'espulsione di circa 300 famiglie arabe (Narkiss, 1991), e Gerusalemme est venne circondata da un anello di nuovi quartieri ebraici. Tra il 25 e il 27 giugno Gerusalemme est fu ufficialmente dichiarata parte della municipalità allargata di Gerusalemme (Morris, 2001). Con la riunificazione, Israele ampliò i confini municipali

della città – passando da 3.800 a 10.850 ettari – ed estese anche alla parte orientale il sistema giudiziario e amministrativo israeliano, garantendo a tutti (ebrei, musulmani e cristiani) l'accesso ai luoghi santi.

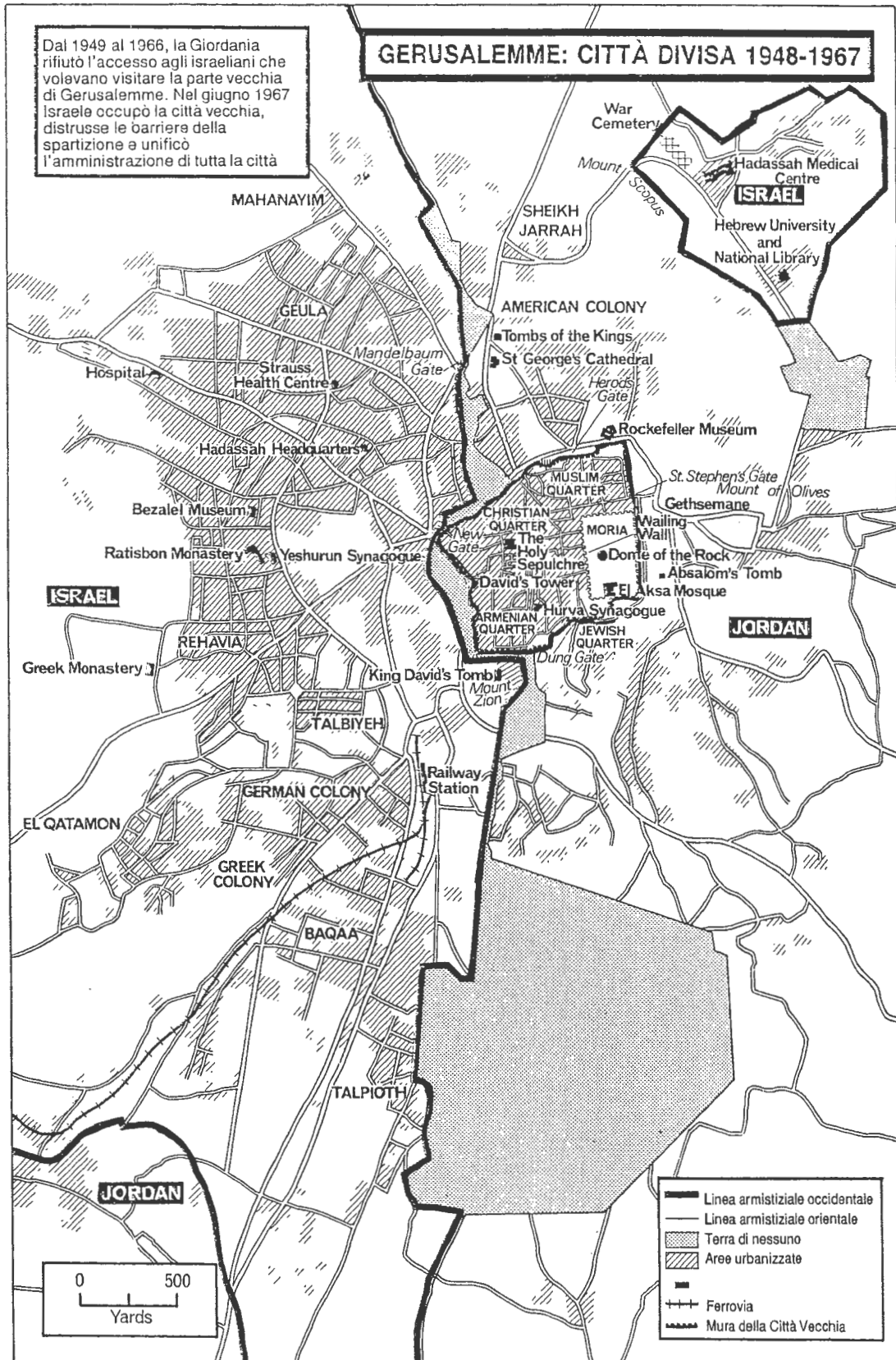
Gli arabi che abitavano nella parte orientale della città rifiutarono in massa la cittadinanza israeliana. Da allora essi hanno mantenuto un particolare *status* giuridico: la loro carta d'identità è emessa dallo Stato d'Israele e permette loro di godere dei servizi pubblici e sociali erogati da Israele, ma il loro passaporto rimane quello giordano.

Per arginare la crescita e l'espansione palestinese ampi spazi di territorio arabo, non urbanizzati, vennero destinati ad aree verdi non edificabili: ecco perchè la popolazione araba costituisce soltanto il 13% della popolazione cittadina. I quartieri ebraici godono poi di un più alto livello di servizi rispetto ai quartieri arabi: di tutte le spese municipali è infatti stato stimato che soltanto il 4% o il 5% è diretto verso questi ultimi (Santus, 2002).

Venne attribuita rilevanza costituzionale alla riunificazione della città con la legge fondamentale del 30 luglio 1980 con la quale la *Knesset* proclamò Gerusalemme "capitale unica ed eterna dello stato ebraico"³⁷. A sua volta, poco meno di due lustri più tardi e dopo lo scoppio della prima *intifadah* (rivolta), il 15 novembre 1988, il Consiglio Nazionale Palestinese dell'OLP riunitosi ad Algeri dichiarò la nascita dello Stato di Palestina, sul territorio palestinese, con Gerusalemme capitale.

"Quotidiano scenario di tragedia urbana, Gerusalemme è una condizione di dolore endemico per i palestinesi (200.000 su un totale di circa 620.000 abitanti), che ci vivono come cittadini di seconda classe, come per gli israeliani, obiettivi degli attacchi terroristici" sostiene Lamberti, aggiungendo incomprensibilmente che: "Per i palestinesi più che per gli israeliani Gerusalemme è il primo referente identitario, il nucleo centrale della rappresentazione della nazione in quanto corpo territoriale e culturale" (Lamberti, 2002,





Carta n. 5 - Gerusalemme divisa, 1948-1967.

p. 768). E se quest'ultima affermazione – come si è avuto modo più sopra di dimostrare – non è da noi condivisibile, certo è che Gerusalemme, ancora negli anni Novanta, è stata una città contesa, nonostante le storiche “svolte” del 1993 (la Dichiarazione di Principi firmata da Rabin e da Arafat, con la quale Israele riconobbe il principio dell'autogoverno palestinese e l'Olp il diritto di Israele a vivere in pace e sicurezza), del 1994 (accordo sulle modalità di avvio dell'autonomia palestinese e sul primo ritiro israeliano dalle zone di Gaza e Gerico; nascita dell'Autorità Palestinese) e del 1995 (a Taba, per la prima volta, israeliani e palestinesi inserirono, nella loro agenda di pace, la definizione della questione di Gerusalemme est e della Città Vecchia).

“*La salam bidun al-Kuds*” (niente pace senza Al-Kuds) dichiarò, il 30 agosto 1995, Faysal Husseini, capo della delegazione palestinese alla Conferenza di pace per il Medio Oriente e “ministro per Gerusalemme” dell'Autorità Palestinese (Levi, 1998). “Gerusalemme, indivisa e capitale d'Israele... rimarrà per sempre sotto la sovranità israeliana. Lo *status* di Gerusalemme non è negoziabile” rispose Benjamin Netanyahu, neo-eletto primo ministro israeliano, il 16 giugno, 1996 (*HaAretz*, 17 giugno 1996). Tuttavia, quando si parla di Gerusalemme e in generale della questione israelo-palestinese, la prospettiva storico-geografica è quella di piangere quel che è andato perso senza chiedersi se gli stessi palestinesi non possano aver contribuito ad accelerare il disastro che si è abbattuto su di loro. “La legalità internazionale che essi invocano costantemente, nella forma di risoluzioni delle Nazioni Unite che chiedano il ritiro d'Israele dai territori occupati nel 1967, fu violata inizialmente dagli arabi con il loro rifiuto del piano di spartizione dell'ONU del 1947... Ciò che i palestinesi si videro offrire nel 1947 era molto più generoso del mini-stato tronco e diviso che viene loro offerto oggi. Nessuno fa notare che le attuali richieste massime dei palestinesi a Israele – uno Stato in Cisgiordania e Striscia di Gaza con Gerusalemme come capitale – furono loro negate dai leader arabi che controllavano i territori finché nel 1967 non dovettero cederli a Israele” (La Guardia, 2002, pp. 185-186).

Il 17 gennaio 1997 Netanyahu e Arafat firmarono l'accordo su Hebron (l'80% della città passò sotto il controllo palestinese) e, con la firma del *Memorandum* di Wye Plantation, il 23 ottobre 1998, più del 90% della popolazione palestinese dei Territori si ritrovò nella condizione di poter vivere sotto il controllo dell'Autorità Palestinese (Puleo, 2003).

I problemi principali che ancora dividevano israeliani e palestinesi – i profughi, i nuovi confini tra i due Stati, gli insediamenti, le risorse idriche e Gerusalemme – vennero affrontati dal primo ministro israeliano Barak e da Arafat, con la mediazione di Clinton, tra l'11 e il 26 luglio 2000. Infrangendo un vecchio e consolidato tabù israeliano, Barak accettò la divisione di Gerusalemme, “concedendo ai palestinesi la sovranità sulla maggior parte dei quartieri arabi della zona orientale della città. Ma nessun accordo fu raggiunto sulla Città Vecchia e più in particolare sulla zona del Sacro Recinto (*Haram al-Sharif*), contenente la Cupola della Roccia e la moschea di al-Aqsa, come anche – nel sottosuolo – i resti presunti dei templi [ebraici] del re Salomone e di Zerubabel” (Morris, 2001, p.815). Arafat restò infatti del tutto immobile nella sua richiesta che il Recinto e l'intera Città Vecchia (compresi il quartiere ebraico e i luoghi santi ebraici) ricadessero sotto la sovranità palestinese, rifiutando anche la possibilità di dividere la Città Vecchia tra israeliani e palestinesi. Pare infatti che “durante le discussioni sul Monte del Tempio Arafat ne abbia respinto a chiare lettere la santità per gli ebrei, giungendo ad affermare che il Tempio ebraico non fosse stato costruito a Gerusalemme ma a Nablus” (La Guardia, 2002, p. 237).

“Gerusalemme ipoteca il futuro di Israele, ne rallenta il processo di pacificazione e di normalizzazione... La pacificazione di Israele, paradossalmente, passa anche per Gerusalemme” afferma ancora Lamberti (2002, pp. 777-778), senza considerare, forse, che la risposta storica dei palestinesi alle proposte di pace di Barak a Camp David altro non fu se non lo scatenamento di una seconda rivolta, l'*intifadah* di al-Aqsa, che dal 27 settembre 2000 fino al 2 luglio 2003 ha già causato 3141 vittime: 2350 palestinesi (dei quali 4,6% donne; 2,8% bambini di età inferiore ai 12 anni; 36,9% civili e 12,5% uccisi da “fuoco amico”) e 791 israeliani (dei quali 31,4% donne; 3,4% bambini di età inferiore ai 12 anni; 77,6% civili e 2,1% uccisi da “fuoco amico”). Senza contare i 5071 cittadini israeliani gravemente feriti e mutilati a causa, sempre, degli attentati terroristici palestinesi (International Policy Institute for Counter Terrorism, 2003: www.ict.org.il).

Le speranze della comunità internazionale sulla ripresa dei negoziati di pace tra israeliani e palestinesi sono attualmente legate alla *road map*, elaborata dal cosiddetto “quartetto”, il gruppo cioè formato da Stati Uniti, Russia, ONU e Unione Europea. Si tratta, com'è noto, di un percorso diplomatico – accettato sia dal “primo” Primo Mi-



nistro palestinese Mahmoud Abbas (noto come Abu Mazen) che da quello israeliano Ariel Sharon – teso a ristabilire la fiducia tra le parti al fine di arrivare a un accordo sullo scambio tra la sicurezza per Israele e la nascita di uno Stato per i palestinesi.

La prima fase, che avrebbe dovuto essere attuata entro maggio 2003, poneva quali condizioni di partenza la fine della violenza e del terrorismo da parte palestinese (ma i vari gruppi terroristici da Hamas alla Jihad Islamica al braccio armato di Fatah hanno rifiutato l'accordo) con un impegno diretto dell'Autorità Nazionale palestinese e il progressivo ritiro delle forze armate israeliane dalle zone occupate dopo il 28 settembre 2000.

La seconda fase, da attuarsi entro la fine del 2003, prevede la creazione di uno Stato provvisorio palestinese democratico, libere elezioni e una conferenza internazionale "finalizzata a sostenere la ripresa economica palestinese e ad avviare il processo di istituzionalizzazione di uno stato palestinese indipendente con frontiere provvisorie. La conferenza comprenderà tutte le parti interessate e sarà finalizzata al raggiungimento di una pace totale in Medio Oriente (comprendente le relazioni tra Israele e Siria e tra Israele e Libano)"³⁸.

La terza e ultima fase ha in agenda una seconda conferenza internazionale "convocata dal Quartetto, previa consultazione con le parti, all'inizio del 2004, per appoggiare l'accordo precedentemente raggiunto per la creazione di uno stato palestinese indipendente entro il 2005". Soltanto in quest'ultima fase verranno affrontati i nodi più complicati come la questione di Gerusalemme e il diritto al ritorno dei profughi palestinesi. "Le parti raggiungeranno un accordo complessivo che porrà fine al conflitto israelo-palestinese nel 2005, mediante un accordo negoziato tra le parti, sulla base delle risoluzioni 242, 338 e 1397 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, che porrà fine all'occupazione iniziata nel 1967 e che comprenderà una soluzione concordata, giusta, equa e realistica sulla questione dei profughi, e una soluzione negoziata sullo *status* della città di Gerusalemme che prenda in debita considerazione gli interessi politici e religiosi di entrambe le parti e protegga la cultura religiosa di ebrei, cristiani e musulmani a livello mondiale, realizzando la visione politica di due stati: Israele e uno Stato palestinese sovrano, indipendente, democratico e vitale, coesistenti l'uno a fianco dell'altro in pace e in sicurezza" (www.israele.net).

9. Gerusalemme: una capitale per due Stati³⁹

(di DANIELA SANTUS)

Non possiamo confidare nell'Europa e tanto meno amarla se non amiamo lo Stato d'Israele... e il suo popolo misto, coraggioso e spaventato. Senza di che, temo che non si possa nemmeno amare la Palestina e la sua gente umiliata, coraggiosa e spaventata. Salvo che si faccia dell'amore per gli uni un grato pretesto per continuare a odiare gli altri.

Adriano Sofri, *La Repubblica*, 6 aprile, 2002

Gerusalemme (633.700 abitanti nel 1999, dei quali 433.600 ebrei, su un'area municipale di 122 kmq) sorge sulle colline della Giudea a 93 km a est di Tel Aviv. Tocca gli 800 m di altitudine nei quartieri di Gilo, Ramot e sul monte Scopus e scende fino a 200 m nella valle dei Cedri. La vicinanza al deserto della Giudea e il suo clima secco può essere stato il motivo per cui uno dei suoi nomi biblici fosse Sion, dal termine ebraico *tzya* che significa appunto "secco". È la capitale dello Stato d'Israele: sede del Presidente, della *Knesset*, della Corte Suprema, dei ministeri governativi e del Rabbinato. Attualmente è la città più grande d'Israele per estensione ed abitanti, ma tra le tre maggiori città israeliane – Haifa, Tel Aviv e appunto Gerusalemme – è la più povera.

Il nucleo più antico della città si trova a sud-est, al di fuori delle mura costruite da Solimano il Magnifico nel XVI sec. E.V., su una collina chiamata Città di David. Questo fu infatti il luogo prescelto per la prima fondazione di Gerusalemme (IV millennio a.E.V.) poichè vi si trovava, e tuttora si trova, l'unica sorgente perenne della città: la Fonte di Ghihon (I Re 1:33,38,45; II Cronache 31:30; 33:14). E sempre fuori dalle mura venne edificato anche il primo quartiere della Gerusalemme "moderna": Mishkenot Sha'ananim ("residenza pacifica", da Isaia 32:18), costruito nel 1868 per tentare di risolvere il sovraffollamento del quartiere ebraico all'interno delle mura.

Si possono notare otto porte lungo le mura della Città Vecchia: sette aperte e una murata. La Porta dei Leoni è orientata verso est in direzione di Gerico, quella di Damasco – che costituisce l'entrata principale al quartiere musulmano – è orientata verso nord in direzione di Nablus e di Damasco, la Porta di Sion o di David volge a sud in direzione di Hebron, mentre quella di Jaffa è orientata verso ovest in direzione di Jaffa. La Porta Nuova, che volge a nord, è sostanzialmente una breccia nelle mura aperta nel 1887 per consentire un accesso diretto al quartiere cristiano. La Porta di Erode, anch'essa a nord, permette l'accesso al quartiere musulmano; mentre la Porta del Letame, a sud, è l'entrata più vicina al *Ha-Kotel ha*

Ma'aravi (il muro del pianto, ovvero l'ultima vestigia del *Har ha-Bayt*: il Monte del Tempio di Salomone): è chiamata così perché i cristiani, in epoca bizantina, erano soliti gettare i loro rifiuti sulle rovine della Spianata del Tempio. Infine la Porta d'Oro, orientata verso est, è la porta dalla quale – secondo la tradizione ebraica – il Messia entrerà a Gerusalemme.

I romani, che ricostruirono la città dopo averla rasa al suolo, costruirono due assi viari principali, da nord a sud e da est a ovest, dividendo così la città in quattro sezioni: gli attuali quartieri ebraico, musulmano, cristiano e armeno. Conquistata dagli islamici nel 636, riconquistata dai crociati nel 1099, Gerusalemme cadde nuovamente in mano islamica nel 1187 per opera, come s'è detto, di Saladino.

Durante gli ultimi decenni della dominazione ottomana (incominciata nel 1517), la città assistette ad un progressivo incremento della popolazione ebraica: nel 1880 Gerusalemme era abitata da 17.000 ebrei, 8.000 musulmani e 6.000 cristiani (Barnavi, 1995).

La geografia sacra della Città Vecchia è rimasta quasi immutata dai tempi del Saladino: i musulmani sull'*Haram al-Sharif*, gli ebrei fuori dalle sue mura e i cristiani presso il Santo Sepolcro (le cui chiavi, però, sono tuttora in mano a guardiani musulmani). Potrebbe apparire tutto ben organizzato per una pacifica convivenza dei diversi gruppi sociali, ma in realtà vi sono ampie opportunità di conflitto.

I luoghi di venerazione, come fa notare La Guardia, non rispettano le coordinate geografiche: il luogo più sacro dell'ebraismo, il *Kotel*, cominciò la sua esistenza come "muro orientale", per divenire poi "meridionale" ed infine "occidentale". I cristiani invece spostarono, per un periodo, l'altare sacrificale di Abramo presso il Santo Sepolcro, per poi ricollocarlo nella cupola della Rocca. Nel corso dei secoli la *Via Crucis* modificò diverse volte il suo percorso attraverso le strade della città ed una medesima impronta può essere considerata come impronta di Gesù o come quella di Maometto.

Anche il tempo a Gerusalemme appare esente da regole. La data del Ramadan, tradizionalmente fissata in conformità con il calendario giordano, attualmente dipende dalle relazioni estere dei palestinesi: a volte si seguirà il calendario giordano, altre volte quello saudita. I palestinesi inoltre spostano le lancette dei loro orologi, dall'ora legale a quella solare e viceversa, in un giorno diverso rispetto agli israeliani e celebrano un'identica ricorrenza in giorni differenti, poichè gli uni ado-

perano il calendario gregoriano occidentale e gli altri quello ebraico. Allo stesso modo le chiese cristiane, orientale e occidentale, celebrano la Pasqua secondo calendari differenti e i pellegrini devono controllare se le celebrazioni avvengono secondo l'ora israeliana, palestinese o solare (La Guardia, 2002).

Ma Gerusalemme non è soltanto la Città Vecchia e i contrasti non riguardano soltanto questa. La nascita di un'identità di gruppo è strettamente legata a problematiche territoriali e di confine: ogni gruppo particolare occupa una determinata porzione di territorio della città e il significato del territorio stesso varia in relazione alle diverse identità. Ai margini della città si trovano, ad esempio, due zone periferiche: le classi più indigenti di ebrei immigrati dai paesi islamici vivono nelle zone sud di Gerusalemme, le classi arabe più povere vivono nei sobborghi rurali della parte orientale della città, dove la precaria situazione generale portò alla nascita degli incidenti più violenti della prima *intifadah*. E come nelle povere periferie arabe è nata l'*intifadah*, nelle povere periferie ebraiche sono sorti e si sono sviluppati i movimenti di protesta cittadini – come il gruppo *Ohalim* (tende) degli anni '70 e '80 – che miravano a denunciare ciò che consideravano una discriminazione etnica e sociale, mettendo in evidenza come i progetti residenziali urbani per immigrati altro non fossero che periferie socialmente segregate, sovraffollate e prive di servizi: simboli, dunque, di degrado e di alienazione.

La popolazione arabo palestinese, che ammontava al 30% circa della popolazione cittadina nel 1998, vive nel settore orientale della città. La popolazione ebraica, il 68% circa della popolazione cittadina, risiede nella parte occidentale e in diversi quartieri di Gerusalemme est. La città, nonostante l'unificazione del 1967, continua ad essere una città divisa: la separazione etnica e territoriale è infatti pressoché totale. Tuttavia, poichè sono stati costruiti quartieri ebraici nella parte orientale della città, si è sviluppato un modello urbanistico a scacchiera con *enclaves* ebraiche che confinano con *enclaves* arabe.

A Gerusalemme la segregazione spaziale tra ebrei e islamici si manifesta sotto ogni aspetto e la distanza sociale tra i due gruppi è pluridimensionale, comprendendo differenze linguistiche, di religione e di nazionalità. Con l'inizio della seconda *intifadah* palestinese, gli ebrei hanno del tutto cessato di visitare o anche soltanto di attraversare le sezioni arabe della città.

Persino l'organizzazione e l'uso dei trasporti pubblici rimarcano una sorta di geografia della



Tab. II. *Statistical Yearbook of Jerusalem, 2000*

Popolazione di Gerusalemme	cifre assolute: ebrei e non ebrei	ebrei	percentuale ebraica	non ebrei	percentuale non ebraica
1980	407.100	293.300	71,8%	114.800	28,2%
1985	457.700	327.700	71,6%	13.000	28,4%
1988	493.500	353.900	71,7%	139.600	28,3%
1990	524.500	378.200	72,1%	146.300	27,9%
1995	602.700	420.900	70,5%	181.800	29,5%
1996	613.600	426.200	69,5%	187.400	30,5%
1997	622.100	429.100	69,0%	193.000	31,0%
1999	633.700	433.600	68,4%	200.100	31,6%

paura: autobus di compagnie israeliane e autobus di compagnie arabe servono le rispettive zone etniche. Tuttavia, mentre gli ebrei hanno sempre un mezzo israeliano a loro disposizione che li può condurre verso qualsiasi destinazione essi intendano raggiungere, gli arabi sono obbligati a usare un autobus israeliano ogni qualvolta transitorio nella sezione ebraica di Gerusalemme ovest. Di conseguenza, dal momento che gli arabi sono abituati a viaggiare su autobus di compagnie israeliane, spesso continuano a farlo anche laddove siano a disposizione mezzi di compagnie arabe come nella Gerusalemme est. Al contrario, salire su un autobus arabo è un'esperienza sconosciuta agli ebrei – quasi come se si trattasse di un atto di penetrazione in un territorio estraneo – e quindi evitata.

In altre parole, a Gerusalemme non vi sono soltanto "individui" ebrei e arabi e, di conseguenza, quartieri ebraici e quartieri musulmani: un'identità ebraica o islamica è attribuibile ad ogni "entità" economica, dagli ospedali alle farmacie, dagli alberghi ai taxi. Persino le istituzioni straniere possono essere chiaramente differenziate a seconda dei loro legami con i settori dell'una o dell'altra parte.

I palestinesi e gli ebrei israeliani considerano il territorio come un assetto strategico e un simbolo di presenza storica e di nazionalità: l'identità nazionale è indissolubilmente legata al possesso della terra. In risposta alla politica israeliana, i palestinesi hanno sviluppato un metodo di resistenza per il mantenimento della terra noto come *sumud* che consiste nella non cooperazione con le autorità israeliane e nel tentativo di mantenere autonome le proprie istituzioni. In questa direzione gli arabi rifiutano di partecipare alla politica locale, di appellarsi alle corti israeliane o di unire le loro associazioni professionali con quelle della controparte ebraica. Strategia, questa, che ha spinto an-

che ad una politica di elevato accrescimento demografico e può spiegare perché la popolazione palestinese, dal 1967 al 2000, si sia quasi triplicata passando da circa 70.000 (tra cristiani e musulmani) a più di 200.000 individui. Infatti nel decennio 1989-1998 la popolazione di Gerusalemme è cresciuta del 28,4%: la popolazione ebraica è aumentata del 22,5%; quella non ebraica, a larghissima maggioranza arabo-cristiana e musulmana, del 43,3% (v. tab. 2).

All'interno delle continue tensioni per il controllo del territorio, più che per questioni religiose, il *Kotel*, la moschea di al-Aqsa, la chiesa del Santo Sepolcro e altri luoghi sacri e siti storici, che caratterizzano il paesaggio della città, finiscono strumentalmente per fungere da importanti simboli di identità etnico-nazionale-religiosa e sono costantemente testimoni delle opposte pretese. Gerusalemme, di cui la Bibbia racconta le vicende tormentate e contraddittorie: "vergine, ma anche prostituta, fidanzata e poi sposa e madre, vedova e abbandonata. La duplicità di Gerusalemme è presente nel suo stesso nome: Yerushalaim, in cui il suffisso "im", in ebraico, dona al nome una valenza dualistica. Città volta sia ad oriente che ad occidente, tra il deserto e la valle, Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste. Città che accoglie, genera e nutre; oggetto d'amore e di fedeltà, città madre e figlia" (Santus, 2002, p. 85).

Gerusalemme è di per sé una città duale, quasi certamente è una città divisa: per raggiungere la pace, forse, le sue due anime – Yerushalaim e Al-kuds – dovranno arrivare a "riconoscersi" differenti.

10. Nella “contesa” la difficile posizione dei cristiani

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Se avessi compreso anche tu in questo giorno
la via della pace
(Matteo: 28,19)*

All'interno della difficile situazione della Terra Santa, nell'attuale contesa, i cristiani sono in una posizione particolare, perché non sono né etnia né entità politica.

La loro origine risale a un ebreo osservante, che raccolse i primi seguaci nel popolo di Israele: gli apostoli, infatti, provenivano dalla Galilea, regione dove ebbe inizio la predicazione di Gesù, ma il nucleo della chiesa di Gerusalemme era indigeno, frutto di numerose conversioni nella città e in Giudea e, come testimoniano le scritture, vi erano discepoli anche in Samaria.

Nel momento in cui furono raggiunti e accolti i pagani, “a Gerusalemme la chiesa primitiva, oltre ai giudeo-cristiani, annoverava arabi e discendenti dei nabatei del sud, insieme con i siro-aramaici del nord, inoltre un miscuglio di samaritani, moabiti e cananei, e greci costieri” (Bux, Cardini, 1997, p. 128) e anche alcuni tra i dominatori romani, come emerge da passi del Vangelo e degli Atti degli Apostoli. “Nasceva un nuovo popolo di Dio, non più definito dal carattere etnico, ma dalla appartenenza a Cristo, vissuta nella fede e fondata nel battesimo” (Alberto, 1996, p. II).

Un “popolo” che all'inizio del terzo millennio ha conservato le sue caratteristiche distintive ed è presente in tutti i continenti del mondo, ma che è ancora fortemente radicato anche nella sua terra d'origine. “Per duemila anni, attraverso tante difficoltà e il succedersi di tanti governi, la Chiesa locale con i suoi fedeli è stata sempre effettivamente presente a Gerusalemme” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com) e ha contribuito all'unicità di questa città.

Attualmente numerosi cittadini israeliani sono cristiani, “centinaia di nuovi immigrati giurano ogni anno fedeltà all'esercito sul libro del Nuovo Testamento”⁴⁰ (La Terra Santa, settembre-ottobre 2002, p. 49): questi, in maggioranza, sono ortodossi provenienti dall'Europa dell'est, altri, arrivati con un familiare ebreo, appartengono alla Chiesa d'Etiopia. La maggioranza dei cristiani proviene, però, dalle comunità di lingua e cultura araba, “per questi, la nomina pontificia, nel 1987, del primo patriarca moderno nato in Terra Santa, monsignor Michel Sabbah, ha segnato l'inizio di

un rinnovato vigore ecclesiale” (Bux, Cardini, 1997, p. 160).

In Gerusalemme, oltre a essere presenti fedeli di origini differenti, sono rappresentate con proprie istituzioni le numerose Chiese formatesi nella storia, nate da diverse interpretazioni del messaggio cristiano e con riti particolari, ma accomunate dal richiamo della città santa, luogo d'origine del loro credo. “Oggi più di trenta comunità cristiane vivono o sopravvivono a Gerusalemme, proprietarie di oltre un terzo della città vecchia. Nel quartiere cristiano – esattamente la quarta parte – a nord-ovest dell'antica città murata, esistono quasi tutte le istituzioni cristiane, cattoliche e non; altre sono nella parte araba a est e alcune nella città ebraica a ovest” (Bux, Cardini, 1997, p. 156). Vi è infine a sud-ovest il quartiere armeno, che “in passato era abitato quasi totalmente da ecclesiastici, poi arrivarono i profughi che hanno occupato ogni angolo vuoto; là vivono e risiedono i loro discendenti, talvolta in condizioni considerate intollerabili”⁴¹ (Bux, Cardini, 1997, p. 164).

Oltre alla Chiesa cattolica o “latina” hanno un ruolo importante quella greco-ortodossa e quella armena e sono significativamente presenti comunità di varia provenienza: siriana, copta d'Egitto, etiopica, assiro-caldea, russa, rumena, varie confessioni riformate fra cui l'anglicana, la luterana, la battista, le numerose chiese ortodosse e altre legate a Roma ma di rito orientale come la maronita, la greco-cattolica o melkita, la armeno-cattolica, la siro-cattolica, la caldeo-cattolica, la copto-cattolica⁴².

Questa molteplicità di comunità aderisce alla stessa chiamata e testimonia lo stesso messaggio, con riti e forme differenti. Ciò può sconcertare chi non conosce la realtà locale, ma questo limite umano, se letto come molteplicità di modi per avvicinarsi a Dio, diventa ricchezza ed esempio di pacifica convivenza, senza che nessuno debba rinunciare alla propria identità. Nel passato ci sono state incomprensioni e difficoltà, ma da alcuni anni tutti i rappresentanti delle Chiese si incontrano regolarmente per coordinare il loro operato e per fare fronte comune e solidale in una realtà particolarmente difficile (Zanotti, 2001, p. 8). Dal parroco della chiesa di San Salvatore a Gerusalemme veniamo a sapere che “con i cristiani delle varie Chiese ortodosse le relazioni sono facili. In effetti le famiglie sono spesso imparentate tra di loro. Matrimoni e funerali sono ordinariamente degli incontri ecumenici [...] I cristiani di qui non fanno tante distinzioni tra le varie tradizioni cristiane” (Sylvestre, 2000, p. 7) al punto che “oggi i giovani cristiani di Nazaret, di qualsiasi denomina-



zione, si riuniscono per raccogliere i fondi necessari per erigere una nuova chiesa per la comunità maronita: un fatto che non si è mai verificato prima” (Vasaturo, 2000, p. 24).

Tra i temi più significativi di questi incontri fra i responsabili delle comunità cristiane vi è la riflessione “sullo status della città santa e sulla situazione dei cristiani che in essa vivono” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com), riflessione che ha portato nel 1994 a una dichiarazione comune nella quale si illustrava l'importanza di Gerusalemme per i cristiani e il loro diritto a viverci liberamente. “Per i cristiani il significato di Gerusalemme ha due dimensioni fondamentali e inseparabili: di Città Santa con i luoghi santi più preziosi per i cristiani a motivo dei loro legami con la storia della salvezza qui compiuta in e per opera di Gesù Cristo; di città con una comunità di cristiani ininterrottamente presente qui fin dalle sue origini. Dunque sia per i cristiani sia per gli ebrei e per i musulmani del luogo, Gerusalemme non è soltanto Città Santa ma pure la città dove sono nati e vivono. Da qui il loro diritto di continuare a viverci liberamente con tutti i diritti che ne derivano” (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com).

Nella tutela dei loro diritti gli ebrei e i musulmani sono appoggiati da entità politiche e amministrative che li difendono a livello locale e internazionale. La posizione dei cristiani anche in questo è particolare: le loro comunità sono esclusivamente religiose e sono presenti sia tra gli israeliani sia tra gli arabi e, a seguito della risoluzione dell'Onu del 1947, si sarebbero dovute trovare in di due stati indipendenti e in una Gerusalemme garantita da un regime internazionale speciale, in considerazione della sua unicità. Questo non è mai avvenuto e, a causa del rifiuto arabo, l'area è diventata da subito un cruento teatro di guerra e la città santa è stata spartita tra Israele e Giordania. Le chiese cristiane hanno dovuto confrontarsi con queste due nazioni e in seguito, dal 1995, anche con l'Autorità Nazionale Palestinese, sovente ostacolate e talvolta cooptate da una delle due parti, in un difficile equilibrio, in cui hanno sempre cercato di essere fedeli al loro ideale di dialogo e di pace.

“Dopo la fondazione dello Stato di Israele, la Santa Sede necessariamente intrattiene con esso rapporti che potrebbero definirsi «di lavoro», ma che non vengono formalizzati” (Jaeger, s.d., in www.custodia.com). Rapporti che sono andati però concretizzandosi a partire dalla lettera apostolica *Redemptionis anno* del 20 aprile 1984 sino alla firma dell'“Accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele” del dicembre 1993. Ac-

cordo che, nel primo articolo, afferma: “La Santa Sede e lo Stato d'Israele s'impegnano a cooperare nella lotta contro ogni forma di antisemitismo e ogni specie di razzismo e di intolleranza religiosa, e nel promuovere d'intesa tra le nazioni, la tolleranza tra le comunità e il rispetto per la vita e la dignità umane” (Jaeger, 2000, p. 51).

Nonostante questi accordi e il libero accesso – da sempre garantito – ai luoghi santi, la quotidianità per i cristiani è molto difficile e il continuo clima di attentati palestinesi, rappresaglie israeliane e restrizioni li coinvolge direttamente nei loro bisogni basilari: il lavoro, la casa, la libertà di spostarsi. Tuttavia i cristiani, soprattutto quelli di rito cattolico-romano, hanno come punto di riferimento l'atteggiamento del Papa durante il pellegrinaggio del 2000 in Terra Santa e traggono incoraggiamento dalle sue parole nel corso del colloquio con il Presidente d'Israele: “Entrambi portiamo in questo incontro lunghe storie. Lei rappresenta la memoria ebraica che va oltre la storia recente di questa terra fino al viaggio unico del suo popolo attraverso i secoli e i millenni. Vengo come una persona la cui memoria cristiana risale a duemila anni fa, alla nascita di Gesù in questa stessa terra. La storia, come dicevano gli antichi, è *Magistra vitae*, maestra di vita. È per questo che dobbiamo essere decisi a guarire le ferite del passato affinché non si riaprano più. Dobbiamo operare per una nuova era di riconciliazione e di pace fra gli Ebrei e i Cristiani. La mia visita costituisce il pegno che la Chiesa cattolica farà tutto il possibile per garantire che questo non sia solo un sogno, ma una realtà. Sappiamo che la vera pace in Medio Oriente sarà solo il frutto della comprensione reciproca e del rispetto fra tutti i popoli della regione: Ebrei, Cristiani, Musulmani. In questa prospettiva, il mio pellegrinaggio è un viaggio della speranza: la speranza che il XXI secolo porti una nuova solidarietà fra i popoli del mondo, nella convinzione che lo sviluppo, la giustizia e la pace non si ottengono se non per tutti. Edificare un futuro più luminoso per la famiglia umana è un compito che ci riguarda tutti” (www.custodia.com).

Gli stessi gesti del Pontefice costituiscono un esempio: l'incontro per un dialogo con i due rabbini capi, la visita al memoriale dell'Olocausto, *Yad Washem*, e infine il suo raccogliersi in preghiera al muro del pianto, dove ebbe la forza di riconoscere gli errori e di chiedere perdono, lasciando scritto nel biglietto inserito nel muro, secondo la tradizione ebraica, “Dio dei nostri padri, tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo Nome fosse portato alla genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire

questi tuoi figli, e chiedendoti perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità" (www.custodia.com). Tuttavia la Chiesa, che da sempre ha la vocazione di portare aiuto ai deboli e ai poveri, ha anche operato molto nei territori dell'Autorità Palestinese. Pur se l'appoggio al fratello più povero è comunque sempre fermamente unito alla condanna del terrorismo, dei fondamentalismi e della violazione dei diritti umani.

I cristiani faticano dunque a trovare una loro collocazione, ancor più in questi anni in cui si tende a identificare islam e causa araba. Eppure "l'originalità dell'arabo cristianesimo è ancor più evidente, se si pensa che, fino ad oggi, ha preceduto e sopravvive all'islam. La prima scrittura araba deriverebbe dai nabatei o dai siriaci, e sarebbe opera di ambienti cristiani" (Bux, Cardini, 1997, p. 200) ma "da parte degli arabi musulmani si contesta l'arabità dei cristiani, li si ritiene «occidentali» ed estranei alla regione" (Bux, Cardini, 1997, p. 172). In tutti i paesi musulmani infatti "sono all'ultimo posto della scala sociale (nello stato islamico è noto che vengono, nel migliore dei casi, emarginati)"⁴³ (Bux, Cardini, 1997, p. 212).

Nonostante questo la Chiesa è aperta al dialogo per la ricerca della pace che desidera con forza e assiduità, anche se fra tante difficoltà perché "la parola dialogo è per il musulmano sinonimo di debolezza" (Bux, Cardini, 1997, p. 196) e nel Corano troviamo scritto: "*non tentennate, non cedete, non invocate «pace, pace!», mentre siete i più forti*" (Corano, XLVIV, 35).

Anche in questo contesto le parole e le azioni del Santo Padre sono di guida e di conforto per le comunità locali. Giunto in pellegrinaggio a Betlemme ha detto: "Il messaggio di Betlemme è la buona notizia della riconciliazione tra gli uomini della pace a tutti i livelli di relazione tra le persone e le nazioni" e ha confortato i palestinesi riaffermando il "loro diritto naturale a una patria e a vivere in pace e tranquillità con gli altri popoli in questa regione. Nessuno può ignorare quanto il popolo palestinese ha dovuto soffrire negli ultimi decenni. Il mondo intero è testimone del vostro calvario che è durato troppo a lungo" (Valente, 2000, p. 29). Infine Giovanni Paolo II ha incontrato il gran muftì e si è recato alla moschea di Omar dove ha affermato: "Possa Dio Onnipotente concedere la pace a tutta questa amata regione, affinché tutti i popoli che la abitano possano godere dei propri diritti, vivere in armonia e collaborazione e rendere testimonianza al Dio Unico attraverso atti di bontà e di solidarietà umana" (Valente, 2000, p. 36).

Quella cristiana, che nel 2000 era la religione più diffusa nel mondo⁴⁴, è attualmente una piccola comunità nella terra di Gesù. "All'inizio di set-

tembre 2001 Israele ha raggiunto i 6.458.000 abitanti, dei quali 77,8 per cento sono ebrei, 15,2 per cento musulmani, 2,15 per cento cristiani, 1,6 per cento drusi, e 2 per cento «popolazione non classificata»" (T.S. maggio-giugno 2002, p. 46).

Come emerge da questi dati "i cristiani sono minoritari quanto a numero; perciò dinanzi all'instabilità del presente e all'incertezza del futuro, molti si sentono deboli, hanno paura e pensano di emigrare. Pochi hanno trovato un posto nella società e si sono sistemati"⁴⁵ (Bux, Cardini, 1997, p. 213). "Tre sono i fattori che concorrono a fare sì che la comunità cristiana diventi una parte sempre più esigua del paese: l'immigrazione di massa degli ebrei, l'alta natalità dei musulmani e l'esodo dei cristiani" (Vitores, 2003, p. 42). Questo disagio affonda le sue radici nella storia, nel periodo della dominazione ottomana dal 1517 al 1917: "sotto i turchi i cristiani erano esclusi da qualsiasi lavoro remunerativo e perciò non avevano i mezzi per farsi o acquistare o anche affittare un'abitazione qualsiasi" (Vitores, 2003, p. 15). Anche oggi i problemi legati al conflitto arabo-israeliano, che dura da più di cinquant'anni, sono numerosi e si riassumono nell'impossibilità di vivere una vita degna.

"A Gerusalemme le autorità britanniche, col censimento del 1947, contarono 28 mila abitanti cristiani, ma quando gli israeliani fecero di nuovo i conti dopo la guerra dei sei giorni, nel 1967, scoprirono che erano rimasti solo 11 mila cristiani nella città, durante il regime giordano" (Socci, 2002, p. 87). Si stima che da Gerusalemme in meno di cinquant'anni siano partiti almeno in 30.000: "ne restano non più di 10.000, gran parte dei quali stanno aspettando l'occasione buona per partire anch'essi" (Noujaim, 2001, p. 11). "In concomitanza con l'aumento della popolazione musulmana e del ritorno degli ebrei la percentuale dei cristiani che vivono nella Città Vecchia è sceso dal 29,5% del 1967 al 20,3% del 1995 (Terra Santa, luglio agosto 2003, p. 50).

Il parroco di San Salvatore a Gerusalemme conferma: "Il problema che preoccupa maggiormente, noi, il Patriarcato e la custodia di Terra Santa è l'emorragia dell'immigrazione. Noi ci diamo da fare per contrastarla o quanto meno per contenerla. La moltiplicazione degli alloggi e la formazione della futura classe dirigente sono la nostra strategia avanzata" (Sylvestre, 2000, p. 7).

È indubitabile che "creare pertanto progetti di sviluppo per fare permanere i cristiani in Terra Santa, come in tutto il Vicino Oriente, va nella prospettiva di una pace giusta" (Bux, Cardini, 1997, p. 212).



11. Alcune riflessioni sulla via della pace

(di PIERPAOLO CAREGGIO)

*Domandate pace per Gerusalemme
su di te sia pace*

*Beati gli operatori di pace
perché saranno chiamati figli di Dio
(Matteo: 5,9)*

“In questa regione del mondo ci sono gravi e urgenti problemi di giustizia, dei diritti di popoli e nazioni, che devono essere risolti per il bene di tutti coloro che ne sono interessati e come condizione di una pace durevole. Non importa quanto difficile, non importa quanto lungo, il processo di pace deve continuare” (Valente, 2000, p. 25). Queste sono le prime parole di Giovanni Paolo II appena arrivato in Terra Santa, questa è un’esorazione che deve guidare e incoraggiare chiunque voglia realmente la pace per questa terra martoriata. E proprio perché ci sia una pace veramente giusta si deve tenere conto di tutte le componenti e dei loro diritti, mentre anche in questo frangente l’occidente dimentica le sue origini cristiane. “I governi dei Paesi occidentali – i quali non possono negare le loro profonde radici cristiane – stanno aiutando i paesi musulmani a rafforzarsi ulteriormente, a tutto svantaggio della minoranza cristiana, che così si vede ulteriormente spinta a prendere la via dell’emigrazione. Questo non accade alle altre due comunità: gli aiuti degli ebrei di tutto il modo e in particolare di quelli americani a Israele sono evidenti a tutti; ugualmente lo sono i capitali che tanto i governi dei Paesi islamici quanto una miriade di società di beneficenza fanno giungere ai soli correligionari. I cristiani sono praticamente abbandonati al loro destino. Ben pochi si preoccupano di loro, almeno a livello ufficiale” (Vitores, 2003, p. 47).

“Sarà necessario – se veramente si vuole iniziare a lavorare per la pace – attuare atteggiamenti concreti di pace, fondati sulla giustizia e sul rispetto e l’accettazione reciproci, poiché tutti a sua immagine siamo creati (Gen: 1,26-27) e a tutti va riconosciuta la stessa dignità” (Battistelli, 2002, p. 31) afferma il Padre Custode di Terra Santa.

Un appello per la pace è giunto anche nel momento in cui sono ripresi gli scontri, nell’autunno del 2000, da parte dei responsabili delle comunità cristiane, che anche in quest’occasione non si sono tirati indietro e si sono riuniti per invitare al dialogo: “È nostra ferma convinzione che verrà il giorno in cui la giustizia trionferà e la violenza cesserà e i due popoli si riconcilieranno. Per cui è molto più saggio e coraggioso andare

immediatamente a un dialogo che assicuri la pace attraverso quegli indispensabili elementi di giustizia, sicurezza e dignità, che fare esperienza di molti altri episodi di funesta violenza [...] noi gridiamo il nostro desiderio di vedere la pace insieme con la giustizia, l’uguaglianza e la sicurezza presto stabilite tra i palestinesi e gli israeliani in questa Terra Santa che fu scelta da Dio per rivelare la Sua sapienza agli esseri umani.[...] La pace nella giustizia rimane l’assoluto e inviolabile diritto di entrambi i popoli di questa terra” (Responsabili delle comunità cristiane, 2001, pp. 53-54).

Non mancano tentativi di dialogo o appelli comuni, come la significativa “dichiarazione congiunta israelo-palestinese” firmata da più di cinquanta esponenti della politica e della cultura di entrambi i popoli e pubblicata su vari giornali nell’estate 2001 per rilanciare il dialogo e la fiducia nell’altro: “nonostante tutto noi crediamo ancora nell’umanità dell’altro, crediamo che egli ha il nostro stesso desiderio di pace e che una soluzione negoziata del conflitto tra i nostri popoli è possibile” (A.A.V.V., 2002, p. 36). Si tratta, questa, di una condivisibile scelta di equità: la Santa Sede e i rappresentanti delle comunità cristiane ripropongono per Gerusalemme uno statuto speciale, già previsto dalla risoluzione 181 dell’Onu, del 29 novembre 1947.

“Gerusalemme è il cuore del conflitto o della pace... I suoi due popoli e i suoi fedeli delle tre religioni devono godere della medesima sovranità, dei medesimi diritti e doveri; la città deve avere uno statuto speciale che garantisca la sua santità e tutti i diritti storici delle Chiese e dei credenti che ci vivono o che la visitano come pellegrini [...] con tutti i credenti – ebrei, cristiani, e musulmani – camminiamo in un pellegrinaggio comune verso la pace” (Responsabili delle comunità cristiane, 2000, p. 3).

“L’esperienza storica ci insegna infatti che Gerusalemme per essere città di pace, quindi non più bramata dall’esterno e pertanto contesa, non può affatto appartenere a un solo popolo o a una religione soltanto, deve essere aperta a tutti, condivisa fra tutti. Coloro che governano la città devono farne “la capitale dell’umanità”. Questa visione universale di Gerusalemme dovrebbe aiutare coloro che esercitano il potere in essa ad aprirlo ad altri che pure sono a essa attaccati e ad accettarne la condivisione. [...] Tutto ciò presuppone uno statuto giuridico e politico speciale che rispecchi l’importanza e il significato universali della città. Per soddisfare le aspirazioni nazionali di tutti i suoi abitanti e perché ebrei, cristiani e musulmani siano a “casa loro” in Gerusalemme e in pace gli



uni con gli altri, occorre che nella elaborazione e applicazione di questo speciale statuto ai poteri politici locali siano associati i rappresentanti delle tre religioni monoteiste. A motivo del significato universale di Gerusalemme la comunità internazionale deve essere impegnata come garante stabile e permanente di questo statuto. Gerusalemme è troppo preziosa per dipendere unicamente dalle autorità locali, municipali o politiche nazionali, quali che siano. L'esperienza dimostra che è necessaria una garanzia internazionale. L'esperienza dimostra che in quanto locali le autorità talvolta sono spinte a violare i diritti di libero accesso ai Luoghi Santi per motivazioni politiche o per ragioni di sicurezza. Per questo è necessario dotare Gerusalemme di uno speciale statuto che le eviti di essere colpita da leggi imposte a causa di ostilità o guerre ma di essere una città aperta che trascende i turbamenti di politica locale, regionale o mondiale. Questo statuto definito insieme dalle autorità politiche e religiose locali deve anche essere garantito dalla comunità internazionale. Gerusalemme è simbolo e promessa della presenza di Dio, di fraternità e pace per l'umanità, in particolare per i figli di Abramo: ebrei, cristiani e musulmani. Rivolgiamo un appello a tutte le parti interessate a comprendere e ad accettare la natura e il significato profondo di Gerusalemme, Città di Dio. Nessuno può appropriarsene in modo esclusivo. Invitiamo ogni parte ad andare oltre ogni visione o azione esclusiva e senza discriminazione considerare le aspirazioni religiose e nazionali degli altri per ridare così a Gerusalemme la sua vera dimensione universale, fare della città un luogo santo della riconciliazione per l'umanità" (Responsabili delle comunità cristiane, 1994, in www.custodia.com).

Perché pace e giustizia possano affermarsi in Terra Santa è fondamentale un ritorno concreto e deciso al negoziato: "Il passaggio brutale dal negoziato allo scontro rappresenta senza alcun dubbio un fallimento per la pace, ma nessuno deve ridursi al fatalismo: i popoli israeliano e palestinese sono chiamati dalla geografia e dalla storia a vivere insieme. Potranno farlo in modo pacifico e duraturo solo se a ogni persona verranno garantiti i diritti fondamentali: i popoli israeliano e palestinese hanno il diritto di vivere nella propria terra in dignità e sicurezza. Solo il ritorno al tavolo del negoziato su un piano di uguaglianza, nel rispetto del diritto internazionale, potrà dischiudere un futuro di fraternità e di pace a chi vive in questa terra benedetta" (Malagola, 2001, p. 33).

12. Una pace "sostenibile", una pace giusta

(di GIROLAMO CUSIMANO e DANIELA SANTUS)

*Perdono le loro origini nella notte dei tempi
per poi acquistare pienamente coscienza dei loro orizzonti
negli occhi della mente.*
(Homi Bhabha, 1995, p. 1)

Ebraismo, cristianesimo e islam sono religioni storicamente connesse, geograficamente adiacenti e, per il sentire comune, teologicamente affini. Oggigiorno è consuetudine, in occidente, parlare di "tradizione giudaico-cristiana" contrapponendola a quella che è ritenuta una differente tradizione "islamica". Di fatto, il cristianesimo ha conservato la Bibbia ebraica e, ribattezzandola Antico Testamento, vi ha aggiunto un Nuovo Testamento, mentre l'islam ha rifiutato entrambi. Ma si potrebbe con la stessa ragionevolezza, riferendosi al passato se non al presente, parlare di tradizione giudaico-islamica o persino di tradizione cristiano-islamica.

Ebraismo e islam sono infatti entrambe religioni legalistiche, che credono cioè in una legge sanzionata da Dio che regola ogni aspetto della vita. Esiste poi anche una certa qual affinità teologica tra ebrei e musulmani in quanto, sia gli uni che gli altri, concordano su un rigoroso e inflessibile monoteismo e respingono fondamentali dottrine cristiane che sembrano in conflitto con tale principio: la trinità e la divinità di Gesù, per non citare che gli esempi più significativi. Il concetto di un salvatore soprannaturale come il Messia non è particolarmente forte nell'Islam: gli arabi, in particolare i palestinesi, hanno invece sviluppato "lo spiccato desiderio di un salvatore terreno che ripristini l'unità dell'islam e cacci via gli stranieri: un nuovo Saladino che sconfigga i nuovi crociati (ebrei)" (La Guardia, 2002, p. 48). Per l'islam, la crocifissione fu addirittura soltanto un'illusione, una distorsione creata appositamente dai cristiani.

Secondo altri criteri, invece, islam e cristianesimo andrebbero collocati sul medesimo versante e l'ebraismo, da solo, su quello opposto. Quest'ultimo infatti respinge categoricamente il politeismo e l'idolatria, ma non pretende il monopolio della verità. Secondo gli insegnamenti rabbinici, tutti i monoteisti, di qualsiasi credo, parteciperanno al mondo che verrà: l'ebraismo è per gli ebrei e per coloro i quali vorranno unirsi a loro, ma nessuno ha l'obbligo di farlo. Non esiste alcuna forma di proselitismo, anzi le conversioni sono fortemente scoraggiate in quanto per l'ebraismo la verità è universale, ma non esclusiva. Cristiani e musulmani sono invece sempre stati convinti che la propria



fede fosse l'unica "vera" e, in passato, sono stati altrettanto convinti che coloro i quali non avessero abbracciato l'autentica religione sarebbero bruciati nel fuoco eterno dell'inferno. Gli uni e gli altri, possessori dell'ultima parola di Dio, credevano di avere il dovere di portare questa parola a tutta l'umanità e perciò, con il *jihad* e con le crociate, si contesero lo stesso mondo mediterraneo come primo passo verso la supremazia finale. Per l'islam, in particolare, lo spazio geografico si divide in due categorie nettamente distinte: da una parte si trova la "casa dell'islam", *dar al-islam*, ovvero il territorio musulmano, mentre dall'altra si trova la "casa della guerra", *dar al-harb*, ovvero le terre ostili, quelle nelle quali la *shari'a* non è mai penetrata o ha cessato di imperare.

Circa un miliardo e duecento milioni di musulmani vivono all'inizio del terzo millennio sulla terra: un quinto della popolazione mondiale. Dalla sua prima area di origine, l'Higiàz, l'islam si è propagato nell'intera Asia anteriore e centrale, nel subcontinente indiano e nell'Asia sudorientale fino alle Filippine. Sono musulmane le coste orientali dell'Africa e tutto il settentrione del continente, a nord e a sud del Sahara. In Europa il dominio turco-ottomano ha lasciato in eredità nei Balcani alcune *enclaves* islamiche (la Turchia, la Bosnia, l'Albania e il Kosovo), senza contare la diaspora islamica nell'Europa occidentale e nel Nordamerica.

Sia i cristiani che i musulmani in passato formarono imperi, entrambi giunsero a governare popoli di fedi diverse dalla propria e dovettero risolvere il problema di come trattare tali sudditi. Dilemma, questo, che fino alla nascita dello Stato d'Israele nel 1948, non è esistito per gli ebrei i quali sono sempre stati sudditi: l'ebraismo infatti è sempre stato, dopo l'esilio, una religione di minoranza priva di una sperimentata tradizione di "governo" su altre religioni.

L'attuale Stato d'Israele – con una popolazione di 6.435.000 abitanti (giugno 2001), dei quali il 79,2% è di religione ebraica⁴⁶, e con un'estensione di 20.255 kmq (il Piemonte, con i suoi 25.399 kmq, è più esteso) – è uno Stato molto piccolo, anche se nella percezione popolare è sempre apparso immenso. Basti pensare, ad esempio, alle parole che Mark Twain scrisse ne *Gli innocenti all'estero*, dopo la sua visita in Palestina/Terra d'Israele nel 1867: "La parola Palestina mi ha sempre suscitato la vaga impressione di un paese grande quanto gli Stati Uniti. Non so perchè, ma era così. Suppongo fosse perchè non riuscivo a concepire che un paese tanto piccolo avesse una storia tanto grande" (Twain, 1869).

Ed è uno Stato circondato da Paesi ostili che negli anni hanno minacciato, e tuttora continuano a minacciare, la sua esistenza. La stessa posizione palestinese appare ancora ambigua: "Gli accordi di Oslo erano un cavallo di Troia" ha sostenuto Faysal al-Husseini, ministro dell'Autorità Palestinese, al quotidiano egiziano *Al-Arabi* il 24-5-2001, "l'obiettivo strategico è la liberazione della Palestina dal fiume [Giordano] al mare [Mediterraneo]". A conforto di tale affermazione si possono inoltre consultare i siti palestinesi e filo-palestinesi dai quali si evince, cartografia alla mano, come la "Palestina occupata" ricopra – secondo tale impostazione – in realtà non soltanto i territori pre-'67 e neppure quelli del '47, bensì l'intero Stato d'Israele e come la creazione di uno Stato Palestinese non sia, almeno secondo quei siti, progettata come uno Stato "al fianco di Israele", bensì "al posto di Israele" (<http://www16.brinkster.com/my-palestine/maps.htm>; <http://www.middleeastuk.com/com/welfare.htm>; <http://www.gaza.net>; <http://www.planet.edu/walawad/view/main.htm>).

Dall'altra parte, come ha sostenuto Oren Yiftachel (1996; 1997; 1999), la società israeliana ha dovuto, più volte nel tempo, riorganizzare il suo territorio, i suoi confini e la geografia del suo insediamento e lo ha fatto mettendo in atto una strategia di ebraizzazione e di conseguente de-arabizzazione dello spazio. La premessa a tutto ciò, come s'è visto, risiede nel mito secondo il quale la terra, *ha-aretz*, appartiene al popolo ebraico come conseguenza diretta del patto stipulato da Dio con Abramo. Da qui lo sviluppo di una forma di etnonazionalismo territoriale volto a indigenizzare gli *olim* (gli ebrei immigrati) e a marginalizzare la pre-esistente presenza di arabi/palestinesi.

La confusione a prima vista appare totale. Musa al-Budieri, presentando il proprio *sense of place* estraneo alla realtà gerosolimitana orientale, ha dato voce a questa confusione affermando che, nonostante fosse cresciuto nella Gerusalemme "islamica" occupata dai giordani negli anni '50, sin da bambino ciò che più lo stupiva era la totale assenza di Palestina e di "cose" palestinesi nella sua visione del mondo, "Gerusalemme Est e la West Bank, come la denominazione sottintendeva, non erano Palestina, ma Giordania; la *Palestina* era laggiù, oltre l'instabile muro che iniziava dalla Porta di Damasco e continuava fino a Shaykh Jarrah" (al-Budieri, 1998, p. 39).

Affermazioni, queste, che inducono alla riflessione, soprattutto alla luce della richiesta – avanzata nel 2000 da Arafat a Camp David, sostenuta da Mahmoud Abbas (Abu Mazen) e tuttora avallata



dal Primo Ministro Ahmed Qurey (Abu Ala) – del riconoscimento israeliano del diritto al rientro in Israele (e non nello Stato di Palestina) di milioni di palestinesi: i profughi e tutti i loro discendenti. “Il diritto al ritorno è una ricetta per la distruzione di Israele – ha spiegato Sharon intervistato a *Israel Radio* nel giorno dell’Indipendenza – Non accetteremo mai una cosa del genere e l’abbiamo detto con la massima chiarezza. È un punto su cui Israele insiste e che consideriamo una condizione indispensabile per continuare il processo di pace” (www.israele.net). “Quella israeliana è una pretesa irragionevole e inaccettabile – ha dichiarato Abu Mazen al canale satellitare palestinese – Il diritto al ritorno appartiene a ogni singolo profugo e io non posso cedere su questo punto” (*Jerusalem Post*, 9.05.03).

Un unico Stato binazionale israelo-palestinese, con assemblee legislative separate, ma un Parlamento comune, rientrava nei progetti dell’arabo-israeliano Azmi Bishara, docente di filosofia all’Università palestinese di Bir Zeit, quando nel 1998 si presentò alle elezioni come primo arabo aspirante premier d’Israele⁴⁷. E un’indicazione analoga, ma esclusivamente relativa a Gerusalemme, è stata offerta dai geografi israeliani Yiftachel e Yacobi nel contributo “Planning a bi-national capital: should Jerusalem remain united?” pubblicato nel 2002 su *Geoforum*, ma redatto dagli autori tra il 1999 e l’estate del 2000, prima cioè dello scoppio dell’*intifadah* di Al-Aqsa.

Oren Yiftachel e Haim Yacobi riflettendo sul fatto che la questione relativa a Gerusalemme/Al-Kuds non avrebbe potuto in alcun modo essere scissa dal contendere sionista-palestinese sulla terra di Israele/Palestina, hanno evidenziato – seguendo gli esempi della belga Bruxelles e dell’indiana Chandigarh – la possibilità di trasformare la realtà metropolitana di Gerusalemme in una “Regione Capitale” autonoma e decentralizzata, in grado di riflettere le aspirazioni collettive e le identità etno-nazionali di israeliani e palestinesi.

La Capitale Regionale, che si estenderebbe da al-Birrya a nord, Ma’aleh Adumim a est, Beit Jalla a sud e Mevaseret Zion a ovest (con una popolazione di circa 750.000 residenti equamente distribuiti tra i due gruppi), sarebbe posta sotto la sovranità israelo-palestinese e funzionerebbe, dunque, come capitale/i sia dello Stato d’Israele che di quello di Palestina. Un organismo specifico, la *Capital Region Authority*, sovrintenderebbe allo sviluppo e alla pianificazione della regione metropolitana con l’aiuto di nuove località municipali impegnate nel disbrigo delle pratiche ordinarie

della vita urbana. La Città Vecchia verrebbe dichiarata “sotto controllo divino” e governata dall’*Holy City Council*, un organismo specifico formato da rappresentanti religiosi della cristianità, dell’ebraismo e dell’islam. Con l’adozione del termine Capitale Regionale anche la toponomastica muterebbe: Gerusalemme e Al-Kuds verrebbero riportate alle loro proporzioni storiche in quanto soltanto la città Vecchia assumerebbe il nome di Città Santa di Yerushalaim/Al-Kuds. Tuttavia, per evitare il rischio di incorrere in una dannosa perdita d’identità, le varie località municipali potrebbero assumere nomi significativi per la propria popolazione: Yerushalaim Hama’aravit (per i quartieri ebraici non religiosi), Kiryat Yehuda (per i quartieri ebraici ortodossi), Al-Kuds al-Sharkiyya (per i quartieri arabi più interni) o Ikssa al-Foq (per i futuri quartieri arabi nella zona nord). I residenti, palestinesi e israeliani, rimarrebbero in ogni caso cittadini dei “propri” Stati nazionali, voterebbero per i loro rispettivi parlamenti e sarebbero sottoposti ai propri sistemi legali (Yiftachel e Yacobi, 2002).

In accordo con l’idea di una Gerusalemme unita è anche Faludi, il quale ritiene però che i due autori abbiano preso in scarsa considerazione il problema della sicurezza, pensando forse ad una Capitale Regionale demilitarizzata. Tuttavia, “quello che appariva soltanto uno slogan elettorale – Pace e Sicurezza – ha assunto [dopo la seconda *intifadah*] un nuovo significato. Non è immaginabile infatti che la traumatizzata opinione pubblica israeliana possa accogliere decisioni che implicano, eventualmente, l’abbandono della città da parte delle forze di sicurezza israeliane” (Faludi, 2002, p. 277).

E sul problema della sicurezza, sul fallimento degli accordi di Oslo e sulla mancanza di fiducia reciproca tra israeliani e palestinesi, insiste anche Hasson, il quale ci trova d’accordo quando sostiene che gli esempi di Bruxelles e di Chandigarh siano assai poco convincenti: le due capitali sono infatti tali per un unico Stato sovrano e questo – almeno secondo il piano Yiftachel-Yacobi – non sarebbe il caso di Gerusalemme, la quale diventerebbe capitale binazionale di due diversi Stati. La proposta di Hasson, che l’autore stesso definisce “tra idealismo e realismo”, ricalca l’idea di suddivisione che era già stata propria di Clinton, suggerendo però di accomunare la sovranità sulla Città Vecchia. “Qualsiasi tentativo di dividere questa piccola città medioevale – afferma l’autore – porterebbe infatti con sé un effetto devastante sulla vita quotidiana dei suoi abitanti e dei turisti” (Hasson, 2002, p. 286).



Separazione e indipendenza, come anche giustizia e moralità, sono per Rassem Khamaisi precondizioni necessarie per far sì che la cooperazione tra israeliani e palestinesi diventi un'opzione gradita ad entrambi. Gerusalemme e Al-Kuds, secondo quest'ultima impostazione, dovrebbero poter condividere i propri spazi e cooperare, a livello sia funzionale che istituzionale, in una situazione di separazione politica delimitata da "confini porosi". Gerusalemme e Al-Kuds fungerebbero dunque, entrambe, da capitali per il proprio Stato. Tuttavia poiché, a livello di spazio urbano, le "due" realtà sono di fatto "una", dovrebbe essere prevista libertà di movimento tra i diversi quartieri, siano essi facenti parte di Gerusalemme Est come anche di Gerusalemme Ovest. In altre parole, Gerusalemme risulterebbe amministrata secondo "uno schema di separazione geopolitica, di coordinamento istituzionale, di cooperazione funzionale, di integrazione infrastrutturale e di condivisione del paesaggio" (Khamaisi, 2002, p. 280).

Sin qui le proposte più recenti, ma da quando la questione israelo-palestinese ha avuto inizio sono state avanzate più di 60 possibili soluzioni per tentare di risolvere il problema gerosolimitano (Hirsch e Housen-Curiel, 1994). E sino a quando il contenzioso non verrà risolto, "vi è ancora spazio per nuove idee" (Khamaisi, 2002, p. 278).

I modelli internazionali, che fanno riferimento a città in situazioni conflittuali (Kliot, Mansfeld e Kotek, 1999), ci possono essere di valido, ma insufficiente aiuto, vista la specificità di Gerusalemme. Qualsiasi tentativo di definire il futuro assetto geopolitico di Yerushalaim/Al-Kuds dovrà infatti tenere presenti gli aspetti multifunzionali, multiculturali, multi-etnici, socio-economici e interreligiosi della città stessa, senza dimenticare però quelli della sicurezza dei suoi cittadini: israeliani e palestinesi.

Dal momento che difficilmente è possibile trovare un così forte attaccamento uomo/territorio quale è stato e continua ad essere quello del popolo ebraico nei confronti di Gerusalemme e, contestualmente, una così significativa rivendicazione storica, mantenuta salda e viva nel corso dei secoli, è ovviamente imprescindibile il fatto che la capitale dello Stato ebraico non possa essere altra da Gerusalemme.

Gerusalemme: una, eterna, israeliana e indivisibile. Proprio per ottenere ciò, lo Stato d'Israele dovrebbe a nostro avviso rigettare – coraggiosamente e in forma unilaterale – l'annessione di ciò che Gerusalemme non è: l'unicità di Yerushalaim, la sua eternità, la sua indivisibilità, la sua anima ebraica non risiedono in Al-Kuds.

Le legittime aspirazioni politiche palestinesi dovranno trovare compimento e, contestualmente, dovranno trovare riscontro le legittime richieste di sicurezza israeliane. Non è corretto infatti considerare i palestinesi di Gerusalemme Est come cittadini israeliani che aspirano a vivere in "uguaglianza" con gli altri cittadini israeliani: più giusto sarebbe considerarli come residenti in un territorio occupato che aspirano alla fine dell'occupazione e che desiderano vivere secondo le proprie leggi, si trattasse anche della legge coranica, così distante dall'ideale di democrazia occidentale. Qualsiasi soluzione sulla via di una pace "sostenibile" dovrà, da parte israeliana, innanzi tutto prevedere la fine dell'occupazione, della dominazione e dell'egemonia su Gerusalemme Est.

D'altra parte non è corretto sostenere, come ha fatto Mahmoud Abbas (Abu Mazen) il 22 luglio 2003, durante una conferenza stampa al Cairo, che: "L'opzione di agire contro Hamas, Jihad Islamica e altre organizzazioni palestinesi è totalmente fuori discussione" (Gordon, *Jerusalem Post*, 23 luglio 2003, p. 1). Riconoscere l'esistenza dello Stato d'Israele dovrà infatti significare anche riconoscere ai cittadini israeliani il diritto di vivere in sicurezza entro i propri confini. Qualsiasi soluzione sulla via di una pace "sostenibile" dovrà, da parte palestinese, innanzi tutto prevedere la fine degli attacchi terroristici e dell'indottrinamento fazioso e antiebraico dei bambini delle scuole palestinesi.

A partire dal 2000 l'Autorità Palestinese ha infatti iniziato a sostituire i vecchi testi scolastici egiziani e giordani in uso nelle scuole palestinesi. Tuttavia, secondo un rapporto diffuso il 21 luglio 2003 dal *Center for Monitoring the Impact of Peace* (CMIP), condotto su 35 nuovi libri destinati alle scuole dell'Autorità Palestinese dal terzo all'ottavo anno, i nuovi testi non sono molto migliori di quelli vecchi. "Non si registrano cambiamenti per quanto riguarda gli elementi chiave al centro del conflitto fra ebrei e arabi, fra palestinesi e israeliani – afferma Yohanan Manor, vicedirettore del Centro – I nuovi testi non rispettano i criteri di base raccomandati dall'UNESCO, come il riconoscimento del valore dell'altro, l'onesta rappresentazione delle contese politiche, l'uso di un linguaggio che non crei pregiudizi".

In precedenza il Centro aveva già esaminato i testi pubblicati dall'Autorità Palestinese nel 2002 e nel 2001 per gli anni scolastici primo, secondo, sesto, settimo e undicesimo. I testi analizzati nell'ultimo rapporto sono stati introdotti nelle scuole palestinesi tra il novembre 2002 e il febbraio 2003. Lo studio mostra come nei libri di testo palestinesi non ci sia alcun riconoscimento della legittimità

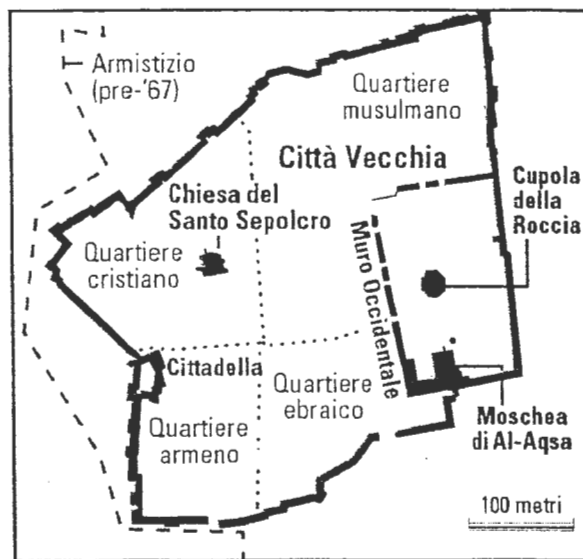
di Israele in quanto Stato ebraico. In una lettura per ragazzi dell'ottavo anno, si legge: "Il fuoco del crimine sionista ha infranto la terra palestinese". Il nome di Israele continua poi a non apparire nelle carte geografiche: l'intero territorio israelo-palestinese è definito Palestina. I testi esaminati continuano ad attribuire ad Israele la responsabilità di tutti i problemi relativi ai diritti umani, all'economia, all'ambiente, e addirittura dei problemi interni palestinesi. In un testo di educazione civica per l'ottavo anno di scuola si legge: "Alcuni problemi di violenza nelle famiglie [palestinesi] scaturiscono dalle pratiche dell'occupazione e dal suo impatto distruttivo sulla nostra società".

Coerentemente con il rifiuto di riconoscere l'esistenza di Israele, in nessun libro esaminato vengono mai citati i contenuti degli accordi di pace di Oslo. La soluzione comunemente prospettata per il conflitto in corso viene indicata come la "liberazione della Palestina" e il ritorno di tutti i profughi alle loro case. "Una volta su quattro la menzione della liberazione si riferisce ai confini pre-67 – spiega Manor – Le altre tre volte si riferisce alla situazione che precedeva la nascita di Israele nel 1948". Il *Jihad* e il martirio vengono celebrati proprio come nei libri di testo precedenti. Sebbene nei nuovi testi, per la prima volta, l'ebraismo venga riconosciuto come una religione "celestese" ovvero monoteista, tuttavia non compare nessun riconoscimento degli ebrei come di un popolo legato alla terra d'Israele o ai suoi luoghi santi sul piano storico, culturale, religioso. Gli ebrei nel conflitto vengono tipizzati unicamente come "oppressori" e "carnefici"... Notevole – e degno di essere menzionato – il fatto che un testo di grammatica per l'ottavo anno contenga la seguente affermazione: "Per un uomo è bello morire per la patria, ma ancora più bello è vivere per la patria" (*Jerusalem Post*, 22-07-03; <http://www.jpost.com>).

Ecco perché, consapevoli del fatto che la pace nella sicurezza sia un obiettivo ancora lontano dall'averarsi, in controtendenza, rispetto al dibattito di cui sopra, riteniamo che sia necessario un ampio lasso di tempo tra la nascita dello Stato palestinese e la possibilità di effettiva cooperazione e interscambio con lo Stato ebraico. Un'ipotesi per noi plausibile potrebbe consistere nella rigida separazione – per un periodo di almeno cinque/dieci anni – delle due comunità. I confini nazionali, sicuri e non "porosi", potrebbero trarre beneficio dalla barriera difensiva che Israele ha già incominciato da alcuni mesi a costruire: il "muro", accusato addirittura di affondare il piano di pace del Quartetto (Bush e Abbas infatti sembrano non apprezzarlo), dovrebbe in realtà essere letto nei termini della

reciproca sicurezza. Al compimento dei cinque/dieci anni stabiliti, qualora le incursioni terroristiche fossero definitivamente cessate e qualora le due comunità sentissero effettiva necessità di riavvicinamento, un referendum congiunto potrebbe deciderne democraticamente l'abbattimento. Lo stesso primo ministro israeliano, Ariel Sharon, il 29 luglio 2003 alla Casa Bianca ha affermato che: "la vera amicizia fra alleati può superare ogni ostacolo: nessuna barriera può dividere nazioni e leader votati alla pace, alla libertà e alla sicurezza... Tuttavia attualmente la barriera è un fattore che contribuisce alla sicurezza e la sicurezza è ciò che ci permetterà di arrivare alla pace" (*Ha'aretz*, 30-07-2003; http://www3.haaretz.co.il/eng/htmls/I_I.htm).

Soltanto la Città Vecchia (v. carta n. 6), al fine di garantire una soluzione di ampio respiro non soltanto per israeliani e palestinesi, ma anche per i cristiani e gli armeni che vi abitano oltre che per i turisti e i pellegrini che la visitano, potrebbe non essere "fisicamente" suddivisa. A questo proposito ci pare condivisibile la proposta di Yiftachel e Yacobi: la Città Vecchia, dichiarata "sotto controllo divino", verrebbe dotata di uno *status sui generis* e governata da rappresentanti religiosi della cristianità, dell'ebraismo e dell'islam. La legalità e la sicurezza verrebbero garantite da uno speciale corpo di polizia formato, congiuntamente, da israeliani e palestinesi. I luoghi santi delle tre religioni monoteistiche ritornerebbero così ad essere accessibili a tutti: attualmente invece l'Autorità Palestinese, che gestisce il Recinto, vieta agli ebrei di visitare il Monte del Tempio. La Città Vecchia, in questo modo, potrebbe diventare il quadrilatero



Carta n. 6 - La Città Vecchia.



all'interno del quale fare esercizio di convivenza pacifica e di reciproco rispetto.

Inutile aggiungere che – secondo quanto già suggerito nel 2000 da Clinton – in merito alla scelta su cosa inserire e cosa escludere dai rispettivi confini, tutto ciò che è palestinese vada consegnato ai palestinesi e tutto ciò che è israeliano rimanga in mano israeliana, proprio per salvaguardarne specificità e identità. Per cui se appare ovvio che la sovranità su Al-Kuds debba essere di esclusiva pertinenza palestinese, altrettanto ovvio dovrebbe essere che quella su Yerushalaim (compresi il Monte Scopus, su cui sorge la più antica università ebraica gerosolimitana, e il Monte degli Ulivi, su cui sorge il più antico cimitero ebraico) sia di esclusiva pertinenza israeliana. Su questo argomento s'inserisce anche il problema dei profughi. Relativamente ad essi, così come Israele ha stabilito il “diritto al ritorno” all'interno del proprio territorio degli ebrei diasporici e dei propri profughi, allo stesso modo lo Stato palestinese potrebbe concedere il diritto al ritorno della diaspora palestinese all'interno dei confini del proprio Stato. Chiedere a Israele di accogliere la diaspora palestinese equivarrebbe, in un gioco di fantapolitica, a chiedere al Libano (per rispettare le corrette proporzioni geografiche) di accogliere tutti gli ebrei che vennero cacciati dai vari Paesi islamici, tra il 1948 e il 1967 (250.000 dal Marocco, 14.000 dall'Algeria, 56.000 dalla Tunisia, 35.000 dalla Libia, 6.000 dal Libano, 89.525 dall'Egitto, 4.500 dalla Siria, 129.290 dall'Iraq, 50.552 dallo Yemen), e tutta la loro discendenza: il Libano diventerebbe improvvisamente uno Stato a maggioranza ebraica!

Tuttavia, poichè la proposta “due Stati per due popoli” è stata negli anni più volte respinta da parte arabo-palestinese e poichè i palestinesi hanno già una volta rifiutato l'opzione “Gerusalemme Est come capitale” rivendicando l'intera Città Vecchia, compresi i luoghi santi dell'ebraismo e il quartiere ebraico, riteniamo che la nostra *road map* per una pace sostenibile debba volgere verso altre direzioni. Al-Kuds è per certo e dovrà essere una città palestinese, ma potrebbe non avere la vocazione necessaria per essere la capitale dello Stato: Ramallah, facendo nostro il suggerimento del palestinese Ibrahim Abu Lughod, docente di scienze politiche a Bir Zeit, appare un'ottima alternativa (<http://www.birzeit.edu/links/index.html>).

D'altra parte è a Ramallah che sono situati la maggior parte dei ministeri palestinesi, oltre che la più famosa Università palestinese: quella di Bir Zeit. “Durante gli anni di normalizzazione prima dell'*intifadah* di Al Aqsa, abbondavano negozi dove si acquistava in dollari, ristoranti etnici e

caffè. D'estate il parco principale offriva attrazioni per i bambini e musica dal vivo. C'erano alberghi, piscine pubbliche, cinema e Internet café... Ramallah è borghese, laica, cosmopolita... Non vanta alcuna passata grandezza e non ha alcun bagaglio storico, ma proprio questa potrebbe essere la sua benedizione” (La Guardia, 2002, p. 281).

Inoltre fors'anche più di Al-Kuds che, come afferma Lamberti, i palestinesi desiderano sottrarre agli israeliani soprattutto “per colmare il senso di umiliazione e privazione derivato dall'essere una nazione senza Stato né territorio, emarginata e dispersa” (Lamberti, 2002, p. 769), Ramallah è il simbolo della nascita del desiderio di autodeterminazione e lotta del popolo palestinese: è stata infatti l'Università di Bir Zeit a fornire buona parte dell'*intelligenza* palestinese dell'*intifadah*. E contestualmente sono stati proprio gli accademici di Bir Zeit a chiedere riforme democratiche e a levare più alta la voce contro la corruzione e il nepotismo che affliggono l'Autorità Palestinese.

Pare ovvio che questa nostra “via di pace” non ha altro scopo se non quello di proporre una, tra le tante, occasioni di riflessione sull'argomento. Il problema consiste soprattutto nel fatto che la disputa tra israeliani e palestinesi non è soltanto una questione di territorio, quanto di legittimità storico-geografica, di identità e di nascita di consapevolezza nazionale. Si è di fronte ad un intreccio storico-politico che sconfinava in rivendicazioni di carattere emotivo: il compromesso è inevitabile.

Gerusalemme non dovrebbe essere oggetto di contesa, bensì un simbolo di pace e di riconciliazione. Yerushalaim/Al-Kuds, città della pace e del santuario, merita un'eccezione alla rigida formula di scambio *do ut des*. L'ipotesi che ci è apparsa plausibile può essere riassunta nei seguenti cinque punti principali: a) ritiro unilaterale israeliano da Gerusalemme Est e smantellamento degli insediamenti con la sola eccezione per i luoghi storicamente ebraici, anche se fisicamente orientali: si può, a questo proposito, prevedere una sorta di interscambio territoriale; b) creazione di una barriera difensiva tra le due comunità e totale separazione politica, istituzionale, infrastrutturale e relazionale per un periodo prestabilito, terminato il quale un referendum congiunto deciderà l'eventuale abbattimento della barriera; c) definizione di uno *status* extramoenia particolare per la Città Vecchia, che di fatto sarà l'unico luogo all'interno del quale israeliani e palestinesi potranno cooperare e interagire liberamente; d) rinuncia palestinese all'uso del terrorismo quale lotta per la propria autodeterminazione; e) scelta

di Ramallah quale capitale dello Stato palestinese.

Nel tempo la prospettiva attuale potrà ancora mutare: forse la questione israelo-palestinese potrà essere affrontata con sguardo differente. Non più nell'ottica della spartizione – così com'era prevista dal mandato britannico – di pochi granelli di terra povera e priva di risorse (Israele/Palestina) tra due popoli vittime e diasporici (ebrei e palestinesi), bensì nell'ottica di una ricomposizione della più ampia Palestina mandataria precedente al 1921: una confederazione che abbracci Israele, Palestina e Giordania potrebbe procurare benefici economici (accesso al mare per la Giordania, integrazione economica nei mercati arabi per Israele, accesso ai mercati israeliano e giordano per i palestinesi i quali, tra l'altro, attenuerebbero di molto i problemi legati all'identità nazionale) e pacificazione dell'intera area mediorientale.

Non è più tempo di negoziati, di tregue rispettate e infrante. Non c'è più tempo per raschiare il fondo del barile al fine di ottenere il 5% di territorio in più o per cercare di dare il 5% di territorio in meno. È giunta l'ora dei giusti: quale che sia il piano di pace, vagamente più favorevole all'uno piuttosto che all'altro dei contendenti, è da attuarsi. Quanto prima ciò avverrà, tante vite in meno andranno perse.

13. Epilogo

Seguendo l'esempio di Bonanate (1995) si può far riferimento a Boccaccio:

“Io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana”

“Signor mio, la quistione la qual mi fate è bella, e a volervene dire ciò che io ne sento mi vi convien dire una novelletta, qual voi udirete. Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, intra l'altre gioie più care che nel suo tesoro avesse, era un anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore e in perpetuo lasciarlo ne' suoi discendenti, ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciatogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui s'intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri esser come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato tenne simigliante ordine ne' suoi discendenti, e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in breve andò questo anello di mano in mano a molti successori, e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al

padre loro obbedienti, per la qual cosa tutti e tre parimenti gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anello sapevano, sì come vaghi ciascuno d'essere il più onorato tra' suoi, ciascun per sé, come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che quando a morte venisse a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava né sapeva esso medesimo eleggere a quale più tosto lasciar lo volesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare: e segretamente a un buon maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono somiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli avea fare appena conosceva qual si fosse il vero; e venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli. Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare e l'uno negandola all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello; e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende. E così vi dico, signor mio, delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascun la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare, ma che se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione”.

(da Giovanni Boccaccio, *Decameron* 1, 3, 10-16: “Melchisedech giudeo con una novella di tre anella cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiatogli”).

Note

¹ Il presente contributo è stato scritto tra luglio e novembre 2003: ci rendiamo conto che, a causa dei rapidi mutamenti che quotidianamente coinvolgono il Medio Oriente, al momento della pubblicazione alcune nostre riflessioni potrebbero apparire già “superate”.

² Se gli ebrei fossero scomparsi, come la maggior parte dei popoli dell'antichità, gli attuali “palestinesi” avrebbero potuto sostenere di essere gli eredi dell'antico Israele, come gli egiziani sono gli eredi dei faraoni e gli iracheni dei re di Babilonia. Ma gli ebrei non sono scomparsi e, anzi, hanno fatto ritorno. Pertanto i palestinesi sono stati costretti a cercare una qualche loro legittimità negli antichi filistei.

³ Nel 1781 il filologo tedesco August Ludwig Schlozer propose il termine “semitico”, da Sem figlio di Noè, per indicare la famiglia di lingue alla quale appartengono l'assiro, l'ebraico, l'arabo e l'etiopico (Lewis, 1998).

⁴ Il Corano, per i musulmani, è il Libro per eccellenza: al-kitab. Testo estremamente composito che a volte appare disordinato: la lingua nella quale è scritto, ‘arabiyya (la koiné utilizzata nelle città mercantili dell'Higiàz), non è infatti sempre di immediata comprensione neppure per un arabofono. Il testo si divide in 30 parti chiamate guz' e 114 sure numerate che cominciano



tutte con la Basmala ("In nome di Dio il clemente il misericordioso"). Le sure hanno lunghezze diverse: possono contenere da 3 a 286 (o 287 a seconda delle edizioni) versetti (aya), anch'essi numerati. La tradizione islamica riferisce che il Corano cominciò a essere riunito quando il profeta era ancora in vita, ma appare ormai certo che la redazione del Corano non sia avvenuta prima del X secolo. Fino a questa data, infatti, il Corano venne trasmesso con varianti non controllate, dovute a differenti pratiche della lingua e a dialettismi. Da qui le differenti "letture" (qira'at) del testo (Chabbi, 1997).

⁵ Con il termine sunna si intende il rispetto per la tradizione. Nell'antica Arabia questo termine indicava le tradizioni degli antenati, i costumi normativi della tribù, mentre nella prima epoca islamica identificava la tradizione della comunità determinata dalle azioni e dalle decisioni politiche dei primi califfi. Nel II secolo dell'era islamica prevalse l'idea secondo la quale la sunna consistesse nelle azioni e nei precetti del Profeta così come erano stati trasmessi da chi aveva preservato l'autentica tradizione. Piuttosto che alle riflessioni e opinioni individuali, dette ijihad, i musulmani si appoggiarono al taqlid, la supina accettazione della dottrina prestabilita. L'allontanamento dalle pratiche e dalle dottrine tradizionali possono essere condannati come errori, crimini e/o peccati.

⁶ L'islam sunnita è definito dal rispetto della tradizione, quello sciita è bid'a (innovazione).

⁷ In Turchia con il nome di alawiti si indicano i musulmani che professano forme differenti di sciismo e pratiche mistiche sufi.

⁸ I drusi, propaggine degli ismailiti, sono presenti in Siria, Libano, Giordania e Israele. In Israele essi sono la sola componente del mondo arabo che, su richiesta dei loro stessi leader, svolge il servizio militare.

⁹ Testo apocrifo redatto parte in ebraico e parte in aramaico tra il 150 A.E.V. e il primo secolo E.V. anche conosciuto come I Enoch.

¹⁰ Testo apocrifo redatto in ebraico intorno al secondo secolo A.E.V. di probabile origine essena, anche conosciuto come Piccola Genesi.

¹¹ Testo apocrifo redatto in greco tra il 150 A.E.V. e il 150 E.V.

¹² Ma non bisogna dimenticare che c'è chi pensa si sia trattato di un'infiltrazione pacifica (Aharoni, 1976).

¹³ Nei primi tempi della ricerca archeologica vi era, per non fare che un esempio, la convinzione che l'esilio babilonese fosse stato quasi totale e che fosse stata portata via gran parte della popolazione di Giuda. Si pensava che il paese fosse stato privato della sua popolazione e abbandonato in stato di devastazione: attualmente invece appare presso che certo che una simile ricostruzione storica fosse sbagliata (Finkelstein, Silberman, 2002). Si considerino innanzi tutto i numeri. Secondo 2 Re 24:14 gli esiliati della prima campagna babilonese (quella del 597 a.E.V., ai tempi di Jehoiachin) erano 10.000, ma nel versetto 16 dello stesso capitolo se ne contano 8.000. Anche se il racconto del libro dei Re non fornisce un numero preciso di esiliati deportati da Giuda all'epoca della distruzione di Gerusalemme nel 586 a.E.V., vi si afferma che dopo l'assassinio di Godolia e il massacro della guarnigione babilonese a Mispà "la popolazione" scappò in Egitto (2 Re, 25:26), abbandonando il paese di Giuda virtualmente deserto. Una stima decisamente diversa del numero degli esiliati è attribuita al profeta Geremia, a quanto pare rimasto a Mispà con Godolia fino alla fuga in Egitto e quindi probabile testimone oculare degli eventi. Il libro di Geremia (52:28-30) riporta che i deportati a Babilonia furono in tutto 4.600, ma né questo né il libro dei Re ci dicono se le cifre si riferiscono al numero complessivo dei deportati o soltanto ai capifamiglia (un modo abbastanza usuale di censire nel mondo antico). Date tutte queste incertezze si può dire che il numero complessivo degli esiliati poteva oscillare tra alcune migliaia ed eventualmente quindici o venti migliaia al massi-

mo. Confrontando queste cifre col numero della popolazione totale di Giuda alla fine del settimo secolo, prima della distruzione di Gerusalemme, si può avere un'idea delle proporzioni di quelle deportazioni. Se, come sostengono Lipschits e Vanderhoof, si può valutare la popolazione di Giuda con un certo margine di precisione in circa 75.000 unità, delle quali almeno il 20% sarebbe stato concentrato soltanto in Gerusalemme, anche accettando per vero il numero più alto di esiliati, ossia 20.000, esso rappresenterebbe al massimo un quarto della popolazione del paese. Ciò vorrebbe dire che a Giuda era rimasto almeno il 70% della popolazione (Lipschits, in corso di pubblicazione; Vanderhoof, 1999).

¹⁴ Le pagine che seguono non pretendono di essere imparziali. Tutti i riferimenti alla vita di Gesù di Nazareth e le relative citazioni sono tratte dai Vangeli, documenti su cui si fonda il credo dei cristiani e che qui sono considerate per il loro valore di fonti storiche, prescindendo da ogni discussione esegetica (sulla datazione, sulla storicità e altro). Questi testi sono utilizzati per cogliere l'ambiente in cui è vissuto e ha operato il Cristo e, in particolare, il suo rapporto con Gerusalemme.

¹⁵ Gli Atti degli Apostoli si concludono con l'arrivo di Paolo di Tarso in Italia, diretto a Roma. L'accoglienza che ricevette a Pozzuoli da parte di alcuni "fratelli" (Atti, 28, 13-14) conferma che comunità cristiane erano già presenti sul territorio e che la nuova religione era approdata molto presto nei maggiori nodi commerciali. Si ha notizia di un'importante colonia di cristiani a Napoli e pare ormai certo che ve ne fosse una anche a Roma.

¹⁶ La deliberazione di maggior rilievo del concilio di Gerusalemme del 49 d.C. fu l'apertura ai pagani da cui conseguì, pur restando nel solco della tradizione di Mosè, l'attenuazione di alcune prescrizioni concernenti l'alimentazione, la circoncisione e il riposo del sabato.

¹⁷ L'imperatore Adriano proibì a tutti i circoncisi di risiedere a Aelia capitolina, il nuovo nome dato a Gerusalemme dopo che nel 134 d.C. vi aveva stabilito una colonia romana. Questa disposizione consentì ai cristiani di rimanervi indisturbati e di accogliere i pellegrini.

¹⁸ Secondo la tradizione, Elena, visitando la Terra Santa nel 326, trovò la croce di Cristo e il Santo Sepolcro a Gerusalemme, la grotta sul monte degli Ulivi, la chiesa della natività a Betlemme. Riuscì a individuare questi luoghi perché oggetto di culto da parte dei cristiani anche se sovrastati da templi fatti erigere da Adriano in onore di divinità pagane.

¹⁹ Le chiavi furono affidate a due famiglie musulmane "una aveva il diritto di conservarle, l'altra di usarle nell'aprire e chiudere la basilica durante le funzioni della Settimana Santa, per la festa di S. Croce e all'arrivo dei pellegrini" (De Sandoli, 1974, p. 51). Questa singolare attribuzione permane ancora oggi.

²⁰ Da quel momento giungono frati da ogni parte del mondo per amore dei luoghi in cui era vissuto il Signore e, ancora oggi, essi sono un punto di riferimento sia per la popolazione locale sia per i pellegrini. In Terra Santa i francescani da sempre hanno affrontato difficoltà, ostacoli, soprusi, talvolta il martirio; nel tempo sono stati privati di proprietà e di beni, requisiti loro o posti in vendita, soprattutto da parte dei turchi ottomani. Tra i tanti episodi ricordiamo la loro espulsione dal Santo Sepolcro nel 1551. Dal 1847 godono dell'appoggio del ricostituito Patriarcato latino di Gerusalemme.

²¹ Nell'Arabia pre-islamica gli haram erano i luoghi nei quali risiedevano le divinità tutelari delle tribù. Erano luoghi "a parte" che non appartenevano ad alcuno: luoghi sacri, consacrati e interdetti al tempo stesso.

²² Per le citazioni dal Corano si veda l'edizione a cura di A. Bausani, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1996.

²³ Il testo contiene una serie di disposizioni concernenti le relazioni tra i musulmani e gli ebrei di Yathrib/Medina e pare sia

stato scritto poco dopo l'egira, prima della rottura tra Maometto e gli ebrei di quella città (Rubin, 1995).

²⁴ Il califfato è un'istituzione sunnita. I primi quattro califfi furono scelti per elezione: essi sono noti col nome di Rashidun, "i ben guidati", e il periodo del loro regno è considerato dai sunniti come un'era felice, seconda soltanto alla vita del profeta per santità e per la capacità di fornire ai fedeli una guida morale e religiosa. Eppure, con la sola eccezione di Abu Bakr, il diretto successore di Maometto, i "ben guidati" furono assassinati: a poco più di un quarto di secolo dalla morte del profeta, la comunità musulmana era divisa da forti contrasti e lo stato affondava tra ribellioni e guerre civili. Così se in un primo tempo la sede del califfato rimase a Medina, successivamente alla "grande discordia" questa si spostò a Damasco, dove fu fondata la dinastia omayyade, per poi stabilirsi a Baghdad con la dinastia abbaside (Djait, 1989; Madelung, 1997).

²⁵ La costruzione di Gerusalemme è la distruzione di Medina e la distruzione di Medina è l'inizio della guerra degli ultimi giorni (trad. it. O. De Johannes). Si tratta di un hadith, un detto del Profeta. I hadith in un primo tempo furono trasmessi soltanto oralmente, poi furono messi per iscritto. Le prime raccolte apparvero alla fine dell'VIII secolo: alla Mecca, la raccolta di Ibn Gurayg (m. 767); a Medina quella di Ibn Ishaq (m. 767) e quella di Malik (m. 795) e altre ancora a Kufa, a Bassora o nello Yemen (Rubin, 1995).

²⁶ Si vedano, a questo proposito, anche le voci al-Kuds, Isra' e Mi'radj nella *Encyclopedia of Islam*.

²⁷ 'Abd al-Razzaq, *al-Musannaf*, V, 134, n° 9166.

²⁸ Ibn al-Murajja, *Fada'il Bayt al-Maqdis*, 92, n° 86.

²⁹ Al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'ummal*, XII, 195, n° 34631-2.

³⁰ Muqatil, *Tafsir*, II, 513, n° 1.

³¹ Ibn Ishaq (m. 797). *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah"*, introduzione e note di A. Guillaume, Oxford, Oxford University Press, 1955.

³² Muqatil, *Tafsir*, I:144; Tirmidhi, *al-Jami' al-sahih*, V, 207 n° 2962.

³³ Ibn Maja, *Sunan*, Il Cairo, I:322-3 n° 1010.

³⁴ Ibn Taymiyya, *Majnu'at al-rasa'il al-kubra*, Beirut 1972, II, 55-67.

³⁵ Guerra d'indipendenza (1948-1949), campagna del Sinai (1956), guerra dei Sei Giorni (1967), guerra del Kippur (1973); se non si conta la guerra in Libano (1982) dove però israeliani e siriani combatterono, entrambi, su un suolo straniero.

³⁶ Con la Guerra dei Sei Giorni Israele giunse a includere, all'interno dei suoi confini, la penisola del Sinai, la striscia di Gaza, Gerusalemme est, Giudea, Samaria e le alture del Golan. Le Forze di Difesa Israeliane avevano cioè conquistato un'area tre volte e mezzo più grande d'Israele stesso, abitata da oltre un milione di palestinesi: il Sinai e le sue risorse furono completamente restituiti all'Egitto, in cambio della pace, nel 1982.

³⁷ "Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel", 17 Av 5740 (30 luglio 1980), in *Sefer Ha-Chukkim*, n° 980, 23 Av 5740 (5 agosto 1980).

³⁸ Le citazioni del testo della Road map sono state tratte dalla traduzione italiana, fornita dal sito www.israele.net, del documento presentato dal Dipartimento di Stato U.S.A. il 30 aprile 2003.

³⁹ Questo paragrafo è parzialmente tratto dal capitolo "Gerusalemme" (pp.52-60), della stessa autrice, apparso in D. Santus, *Geografia, cultura e identità: lo Stato d'Israele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2002.

⁴⁰ È quanto il Rabbino Capo, generale di Brigata, Yisrael Weiss ha riferito alla commissione parlamentare per l'inserimento dei nuovi immigrati, aggiungendo che "attualmente sono 6700".

⁴¹ La storia di questa comunità con un'identità particolare, stretta intorno alla cattedrale di san Giacomo apostolo, e di questo popolo perseguitato e della sua diaspora, meriterebbe un maggior approfondimento.

⁴² Tutte le Chiese furono fondate per motivi e scopi esclusivamente religiosi, tranne la luterana, la russa, l'anglicana che si stabilirono a Gerusalemme nel XIX secolo con l'appoggio dei governi di Prussia, Russia, Inghilterra. L'unica che scomparve, per ragioni storiche, dalla Terra Santa fu nel XVII secolo la georgiana, una delle più antiche (Talatian, 1993). Per una informazione più dettagliata consultare, sempre di questo autore, l'articolo citato e quelli pubblicati nei numeri seguenti della rivista "La Terra Santa": per una efficace sintesi Nicola Bux in N. Bux, F. Cardini, *L'anno prossimo a Gerusalemme. La storia, le guerre e le religioni nella città più amata e più contesa*. Milano, San Paolo, 1997; per uno studio approfondito Giorgio Fedalto, *Le Chiese d'oriente*, Milano, Jaka Book, 1984.

⁴³ Per un approfondimento consultare il sito www.aiutoalla.chiesachesso.org, che riporta dati aggiornati sulle restrizioni e sulle persecuzioni dei cristiani avvenute negli ultimi anni nel mondo.

⁴⁴ Statistiche anno 2000: totale Cristiani 1.920.000.000, Cattolici 1.050.000.000, Cristiani orientali (ortodossi) 170.000.000, Cristiani Evangelici-Anglicani 500.000.000, altri cristiani 200.000.000; totale Musulmani (sciiti, sunniti, ecc.) 1.150.000.000; Ebrei 20.000.000; Buddisti 350.000.000; Induisti 800.000.000 (Socci, 2002, p. 7).

⁴⁵ Questo fatto riguarda tutto il Medio Oriente nel quale ancora un secolo fa un quarto della popolazione era cristiana "ma oggi i cristiani sono una piccola minoranza di 14 milioni di persone che cercano disperatamente di restare a galla fra 180 milioni di non cristiani. Negli ultimi vent'anni almeno 2 milioni di persone hanno lasciato il Medio Oriente per costruirsi una nuova vita in Europa, Australia e America" (Socci, 2002, p. 89). L'unico stato che era cristiano, il Libano, dopo una cruenta guerra è diventato un protettorato della Siria ed "è controllato da 35.000 soldati siriani e – sebbene sia ancora un paese a maggioranza cristiana – è sottoposto a una progressiva islamizzazione", anche attraverso condanne arbitrarie e inappellabili per i "giovani maschi delle principali famiglie cristiane [...] sempre con l'accusa di aver parteggiato con Israele invece che per le varie fazioni islamiche" (Socci, 2002, p. 89). La persecuzione e l'attuale diaspora del popolo libanese e della Chiesa maronita necessiterebbero di studi e approfondimento.

⁴⁶ I cristiani di Israele/Palestina, del tutto integrati nella cultura araba, si sono identificati soprattutto con i palestinesi e, negli anni, hanno svolto un compito "importante" contro l'immigrazione ebraica. Nel 1947 il 13% della popolazione araba era cristiana, nel 1949 questa era salita al 21%: attualmente costituiscono l'11% circa della popolazione non ebraica d'Israele. In Cisgiordania (dove si trova Betlemme) e Striscia di Gaza sono appena il 2%.

⁴⁷ I cittadini arabi possono eleggere propri rappresentanti alla Knesset. Abdulmalik Dehamshe, nonostante sia stato l'avvocato difensore dello sceicco Ahmad Yassin, leader di Hamas, venne eletto nel 1996: pronunciò il suo discorso inaugurale in arabo e ottenne che all'interno dell'edificio del Parlamento israeliano venisse edificata una moschea (La Guardia, 2001).

Bibliografia

A.A.V.V., *Dalla terra alle genti. La diffusione del cristianesimo nei primi secoli*, Milano, Electa, 1996.

A.A.V.V., "No allo spargimento di sangue, no all'occupazione. Sì ai negoziati, sì alla pace", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2002, p. 36.



- S. Alberto, "Testimoni di un fatto presente" in A.A.V.V., *Dalla terra alle genti*, Milano, Electa, 1996, pp. I-IV.
- M. al-Budieri, "Reflections on al-Nakba", *Journal of Palestine Studies*, 109, 1998, pp. 35-46.
- Y. Aharoni, "Nothing Early and Nothing Late. Rewriting Israel's Conquest", *Biblical Archaeologist*, 39, 1976, pp. 55-76.
- M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- M. Arkun, *La filosofia araba*, Milano, Xenia, 1995.
- R. Armour, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, Cairo, American University in Cairo Press, 1986.
- K. Armstrong, "The Holiness of Jerusalem: Asset or Burden?", *Journal of Palestine Studies*, 27, n° 3, 1998a, pp. 5-19.
- K. Armstrong, *Storia di Dio: da Abramo a oggi. 4000 anni alla ricerca di Dio*, Venezia, Marsilio, 1998b.
- K. Armstrong, *Gerusalemme: storia di una città tra ebraismo, cristianesimo e islam*, Milano, Mondadori, 2000.
- N. Avigad, Y. Yadin, *The Genesis Apocryphon*, Jerusalem, Magnes Press, 1956.
- E. Barnavi, *Atlante Storico del Popolo Ebraico*, Bologna, Zanichelli, 1995.
- G.B. Battistelli, "Lettera sull'attuale difficile situazione politica, economica e sociale in Terra Santa", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio, 2002, pp. 30-32.
- J. E. Bencheikh, *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Imprimerie Nationale, 1988.
- J. Berque, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993.
- H. Bhabha, *Nations and Narrations*, London - New York, Routledge, 1995.
- Bokhari (m.870), *L'Authentique Tradition musulmane, choix de hadiths*, ed. it. *Detti e fatti del Profeta dell'islam*, a cura di S. Noja, V. Vacca, M. Vallaro, Torino, Utet, 1982.
- U. Bonanate, *Bibbia e Corano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- J. Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- H. Busse, "Jerusalem in the story of Muhammad's night journey and ascension", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, 1991, pp. 1-40.
- A. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, New York, AMS Press, 1973.
- N. Bux, F. Cardini, *L'anno prossimo a Gerusalemme. La storia, le guerre e le religioni nella città più amata e più contesa*, Milano, San Paolo, 1997.
- E. Cavalcanti, "La diffusione del cristianesimo nei primi secoli" in A.A.V.V., *Dalla terra alle genti*, Milano, Electa, 1996, pp. 17-43.
- J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, Noesis, 1997.
- G. Codovini, *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese*, Milano, Mondadori, 1999.
- F. Coen, *Israele: quarant'anni di storia*, Genova, Marietti, 1991.
- R. Colombo, *Birkat Lamezòn. Benedizione del pasto*, Milano, Morasha, 1995.
- Dan-Bahat, S. Sabar, *Jerusalem: Stone and Spirit. 3000 Years of History and Art*, Tel Aviv, Matan Arts Publishers, 1997.
- W.D. Daires, *The Territorial dimension of Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- S. De Sandoli, *Il Calvario e il S. Sepolcro*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1974.
- H. Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.
- A. Elon, *Gerusalemme. I conflitti della memoria*, Milano, Rizzoli, 2000.
- A. Faludi, "The Yiftachel-Yacobi Plan: No longer a viable proposition?", *Geoforum*, 33, 2002, pp. 275-277.
- S. Ferrari, "Per Gerusalemme una e indivisibile", *limes*, n° 3, giugno-agosto 1993.
- I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Roma, Carocci, 2002.
- R.E. Friedman, *Chi ha scritto la Bibbia?*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- G. Galliano, L. Lago, *La Terra Santa e la sua immagine nella cartografia antica*, Firenze, Alinari, 1995.
- M. Gil, "The Jewish quarters in Jerusalem during its first Muslim period (638-1099)", *Shalem Annual*, III, 1977, pp. 19-40.
- C. Glassé, *The Concise Encyclopedia of Islam*, London, Stacey International, 1989.
- S.D. Goiten, "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam", *Studies in Islamic History and Institutions*, 1966, pp. 135-148.
- S.D. Goiten, "al-Kuds", *Encyclopédie de l'Islam*, V, Leida, Paris, 1986, pp. 321-340.
- J. B. Gourion, "Chrétiens du moyen orient. On est là pour partager le destin du peuple israélien à tous moments", 17 giugno 2003, in www.proche-orient.info.
- A. Guillaume, "Where was al-masjid al-aqsa?", *al-Andalus*, 18, 1953, pp. 326-336.
- S. Hasson, "Jerusalem: between idealism and realism", *Geoforum*, 33, 2002, pp. 284-287.
- M. Hinds, *Studies in Early Islamic History*, Princeton, The Darwin Press, 1996.
- M. Hirsch, D. Housen-Curiel, *The Jerusalem Question-Proposals for its Resolution*, Jerusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1994.
- J. Horowitz, "Muhammeds Himmelfahrt", *Der Islam*, 9, 1919, pp. 159-183.
- D.M. Jaeger, "I rapporti tra Santa Sede/Chiesa cattolica e lo stato di Israele", s.d., in www.custodia.com.
- D.M. Jaeger, "Prospettive per il nuovo Millennio: cambio di atteggiamento verso ebrei e Israele", in *La Terra Santa*, maggio giugno 2000, pp. 51-52.
- R. Khamaisi, "Shared space, separate geo-politically: Al-Quds Jerusalem capital for two states", *Geoforum*, 2002, pp. 278-283.
- B. Kimmerling, J. S. Migdal, *I palestinesi: la genesi di un popolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- M. J. Kister, "You shall set out for three Mosques. A Study of an Early Tradition", *Le Muséon*, 82, 1969, pp. 173-196.
- M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London, Variorum, 1980.
- N. Kliot, Y. Mansfeld, J. Kotek, "Divided Cities", *Progress in Planning*, n. 52, part 3, 1999.
- A. La Guardia, *Terra Santa, guerra profana. Israeliani e Palestinesi*, Roma, Fazi Editore, 2002.
- A. Lamberti, "Vocazione religiosa e frammentazione dello spazio: Gerusalemme tra mito e realtà", *Rivista Geografica Italiana*, n° 109, 2002, pp. 753-781.
- H. Lazarus-Yafeh, "The sanctity of Jerusalem in Islamic tradition", *Molad*, 21, 1971, pp. 219-27.
- A. Levi, *Rapporto sul Medio Oriente*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- B. Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Firenze, Sansoni, 1991.
- B. Lewis, *Il Medio Oriente. Duemila anni di storia*, Milano, Mondadori, 1996.
- B. Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1998.
- W. Madelung, *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- M. Malagola, "Un anno dopo. Ricordando il pellegrinaggio di Giovanni Paolo II in Terra Santa", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2001, pp. 30-33.
- A. Marzano, "Gli interessi inglesi e la prospettiva sionista: alle origini della Dichiarazione di Balfour", *Nuova Storia Contemporanea*, n. 1, novembre-dicembre, 1997, pp. 89-90.
- G. Melani, *Monachesimo orientale*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1970.
- S. Mervin, *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Mondadori, 2001.

- B. Morris, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano, Rizzoli, 2001.
- U. Narkiss, *Soldato di Gerusalemme*, Tel Aviv, Edizioni del Ministero della Difesa Israeliano, 1991.
- I. Nassar, "Riflessioni sui modi di scrivere la storia dell'identità palestinese", *Nuove Effemeridi. Palestina e Israele: culture di frontiera*, XIV, n. 53, 2001, pp. 90-99.
- D. Newman, "Metaphysical and Concrete Landscapes", in H. Brodsky (ed.), *Land and Community. Geography in Jewish Studies*, Bethesda, University Press of Maryland, 1997, pp. 153-182.
- S. Noja, "Maometto e il suo annuncio", in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, 1998, vol. 3, pp. 123-154.
- H. Noujaim, "La custodia di Terra Santa e gli aiuti scolastici", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 2001, pp. 10-12.
- L. Puleo, *Album visivo del conflitto arabo-israeliano. Israele-Palestina: Storia, Giudizi e Pregiudizi*, Milano, Proedi, 2003.
- J. Quasten, *Patrologia. I primi due secoli*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.
- T. M. Raitt, *A Theology of Exile, Judgment and Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Philadelphia, Fortress, 1977.
- Responsabili delle comunità cristiane, "Il significato di Gerusalemme per i cristiani", 1994, in www.custodia.com.
- Responsabili delle Comunità cristiane, in F. Valente, "In Terra Santa il 2000 è iniziato sotto il segno dell'unità", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2000, pp. 1-3.
- Responsabili delle Comunità cristiane, "Appello delle Chiese di Gerusalemme", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 2001, pp. 53-54.
- A. Rock, *The Status Quo in the Holy Places*, Jerusalem, Holy Land Publications, 1989.
- U. Rubin, "Hanifiya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of din Ibrahim", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, 1990, pp. 85-112.
- U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by Early Muslims*, Princeton, Darwin Press, 1995.
- D. Santus, *Geografia, cultura e identità: lo Stato d'Israele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2002.
- J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- B. Schrieke, "Die Himmelreise Muhammeds", *Der Islam*, 6, 1916, pp. 1-30.
- R. Sellheim, "Prophet, chalif und Geschichte", *Oriens*, 18-19, 1967, pp. 33-91.
- A. Socci, *I nuovi perseguitati*, Casale Monferrato, Marietti, 2002.
- A. Storme, *Les Pèlerins célèbres de Terre Sainte*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1982.
- P. Sylvestre, "Essere cristiani in Terra Santa", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2000, pp. 4-7.
- B. Talatian, "A Gerusalemme tutte le Chiese d'Oriente", in *La Terra Santa*, marzo-aprile 1993, pp. 18-22.
- R. Tottoli, *La Sacralità di Gerusalemme nell'Islam*, in "Henoch", 18, 1996, pp. 327-355.
- M. Twain, *The Innocents Abroad*, New York-London, Harper & Brothers, 1911, ed. orig. 1869; trad. it. *Gli innocenti all'estero*, Milano, Rizzoli, 2001.
- F. Valente, "Il Papa in Terra Santa... minuto per minuto", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2000, pp. 25-39.
- F. Valente, "Le religioni sono per la pace", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2001, pp. 1-2.
- F. Valente, "Uomini e donne di buona volontà cercansi", in *La Terra Santa*, gennaio-febbraio 2002, pp. 1-3.
- F. Valente, "Editoriale", in *La Terra Santa*, settembre-ottobre 2003, pp. 1-3.
- A. Vasaturo, "La visita del papa in Terra Santa e i giovani", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2000, pp. 23-24.
- A. Vitores, "La Terra Santa senza più cristiani", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2003, pp. 41-49.
- A. Vitores, "Il quartiere Bambino Gesù", in *La Terra Santa*, luglio-agosto 2003, pp. 15-19.
- O. Yiftachel, "The Internal Frontier", *Regional Studies*, 30, 1996, pp. 493-508.
- O. Yiftachel, "Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and Its Territorial Contradictions", *Middle East Journal*, 51, 1997, 4, pp. 505-519.
- O. Yiftachel, "Ethnocracy: the Politics of Judaizing Israel/Palestine", *Constellation*, 6, 1999, 3, pp. 364-390.
- A.J. Wensick, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin, Behn, 1982.
- R.J.Z. Werblowsky, *The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Moslems*, Jerusalem, Hebrew University Press, 1991.
- F. Zanotti, "Intervista al Segretario del Patriarca latino di Gerusalemme", in *La Terra Santa*, maggio-giugno 2001, pp. 8-9.

Siti web

- Ha'aretz Daily*: http://www3.haaretz.co.il/eng/htmls/I_I.htm
- The Jerusalem Post*: <http://www.jpost.com>
- The Jerusalem Report Magazine*: <http://www.jrep.com>
- Palestine Report*: <http://www.jmcc.org/media/reportonline/report.html>
- Journal of Palestine Studies*: <http://ipsjps.org/html/journal.html>
- Palestine-Israel Journal*: <http://www.pij.org>
- Ministero degli Esteri Israeliano: <http://www.israel.org/mfa/home.asp>
- Ufficio centrale di statistica israeliano: <http://www.cbs.gov.il/eng/index.htm>
- Autorità Nazionale Palestinese: <http://www.pna.net>
- Ufficio centrale di statistica palestinese: <http://www.pcbs.org>
- Università di Bir Zeit: <http://www.birzeit.edu/links/index.html>
- The Middle East Media Research Institute: <http://www.memri.org>
- Palestinian Media Watch: <http://www.pmw.org.il>
- Centro di ricerca sulla storia ebraica dell'Università Ebraica di Gerusalemme: <http://www.hum.huji.ac.il/dinur/links/texts.htm>
- Società accademica palestinese per lo studio degli affari internazionali: <http://www.passia.org>
- Informazione su Israele: <http://www.israele.net>
- International Policy Institute for Counter Terrorism: <http://www.ict.org.il>
- Franciscan custody of the holy land*: <http://www.custodia.com>
- <http://www.proche-orient.info>
- <http://www.aiutoallachiesachesoffre.org>

