

ONORARE DIO, RAPPRESENTARE IL POTERE REGALE,
AMMIRARE IL MONUMENTO NELLA GERUSALEMME OMAYYADE

Michelina Di Cesare - Sapienza Università di Roma

*This paper consists of a reflection on the relationships between the symbols of power displayed in the mosaics of the Dome of the Rock and the Qur'ānic and Umayyad conception of *mulk* as God's absolute power entrusted to His khalifa.*

Keywords: Dome of the Rock; Umayyad Jerusalem; *mulk*; Temple; iconography of power

La Cupola della Roccia a Gerusalemme è il più antico monumento islamico datato: l'iscrizione posta al suo interno riporta l'anno 72 H (691/692) e, originariamente, menzionava il nome del committente, il sovrano omayyade 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705). È un edificio cupolato a pianta centrale che racchiude la sommità rocciosa del monte su cui insistettero il Tempio di Salomone, il Tempio di Esra-Neemia, il Tempio di Erode¹.

La struttura si è preservata quasi integralmente, mentre l'apparato decorativo ha conservato prevalentemente l'aspetto originario soltanto all'interno (fig. 1)². Questo include i mosaici in pasta vitrea, foglia d'oro e madreperla che rivestono tutte le superfici delle arcate e del tamburo, il cui repertorio iconografico fa soprattutto riferimento alla flora: alberi, piante, frutti e fiori, rappresentati in modo naturalistico o astratto, variamente combinati con vasi, cornucopie, gemme, gioielli e corone, si stagliano su un compatto fondo oro. L'armonia cromatica e compositiva è perseguita per mezzo della simmetria e dell'assialità, quest'ultima rappresentata da variazioni del motivo dell'*axis mundi*, simbolo dell'ordine cosmico³.

Anche l'iscrizione già menzionata, in cufico semplice, è realizzata in opera musiva. In oro su gradazioni di ciano, occupa la sommità interna ed esterna dell'arcata ottagonale, ed è articolata in due parti: la prima è introdotta dalla *basmala* seguita da versi coranici che proclamano l'unicità e unità di Dio (*Allāh*), Creatore e Giudice, il ruolo del Messia Gesù figlio di Maria come messaggero e servo di Dio, l'Islām come unica forma di monoteismo accettata da Dio, il ruolo di Muḥammad come Suo messaggero e servo; la seconda parte consiste in cinque variazioni sul tema dell'unicità e unità di Dio e dello status profetico di Muḥammad introdotte dalla *basmala*, e si conclude con la dedizione dell'edificio da parte del committente e la data. Altre iscrizioni coeve, sempre in cufico semplice, erano poste

¹ La bibliografia sulla Cupola della Roccia è sterminata. Qui di seguito si farà riferimento agli studi rilevanti per la trattazione del tema proposto nel contributo, rinviando a Di Cesare 2017a e Levy-Rubin 2017 per la discussione sugli studi precedenti.

² L'analisi architettonica e strutturale più completa resta quella di Creswell 1979, 65-129. L'immagine in fig. 1 è stata riprodotta con il permesso del *Victoria and Albert Museum, London*. È stato effettuato ogni tentativo per individuare i detentori del copyright dell'opera e ottenerne il permesso di riprodurla: si prega chiunque abbia informazioni in proposito di contattare l'autore del contributo (michelina.dicesare@uniroma1.it).

³ Sul repertorio iconografico ancora insuperato lo studio di Marguerite van Berchem in Creswell 1979, 213-322; per il tema dell'*axis mundi* si vedano Fontana 2007 e 2012. Splendide fotografie in Nuseibeh - Grabar 1996.

sulla porta nord e sulla porta est. Realizzate *en repoussé* su lamine di bronzo applicate su un supporto ligneo, dorate su un fondo blu, sono costituite da citazioni, *iuncturae* e termini coranici, preceduti dalla *basmala*, ed esaltano l'unicità e unità di Dio, ricordando i suoi attributi, e il Profeta, introducendo una *persona loquens* che si esprime per conto della *Umma* (la comunità dei credenti)⁴.

Nonostante tutte queste evidenze, la funzione dell'edificio e il significato della Roccia sono ancora *sub iudice*. Tuttavia, gli studiosi concordano nell'identificare la struttura come un santuario: un edificio commemorativo di un evento testimoniato dalla Roccia o un tempio che rinnovasse i fasti salomonici o prospettasse l'imminente fine dei tempi; in ultima analisi simbolo dell'affermazione dell'Islām e del potere della dinastia omayyade nel contesto religioso e politico contemporaneo⁵.

Fu Grabar il primo a proporre l'interpretazione del monumento come un *tropaion*: le iscrizioni proclamerebbero il trionfo dell'Islām sulle altre due religioni monoteistiche, mentre i gioielli e le corone raffigurati nei mosaici, in quanto *Herrschaftszeichnungen* bizantini e sasanidi, simboleggerebbero il trionfo degli Omayyadi sui nemici sconfitti⁶. Necipoğlu ha invece colto un'allusione al mandato divino ricevuto dai Marwānidi nel contesto cosmologico in cui, attraverso il riferimento coranico al *mulk* nell'iscrizione sulla porta est (Cor. 3:26), è esaltata la suprema sovranità di Dio⁷. Nees ha invece interpretato la ricorrenza del termine *mulk* nelle iscrizioni come inerente al concetto di potere, sovranità, regalità in generale e allusivo al nome del committente dell'edificio, 'Abd al-Malik, ovvero "Servo del Re" (*mulk* e *malik* hanno la stessa radice)⁸.

D'altra parte, le uniche testimonianze letterarie coeve definiscono la Cupola della Roccia "Casa di Dio", pari in dignità alla "Casa di Dio" a Mecca, la Ka'ba⁹. Il significato primario attribuito all'edificio doveva essere dunque quello di un monumento realizzato per onorare Dio.

Questi, che è onnipresente nelle iscrizioni, sembra assente dal programma iconografico, che è stato interpretato come una riproposizione di motivi raffigurati nel Tempio di Salomone o un'allusione al paradiso¹⁰. La rappresentazione del divino sembra infatti estranea alla cultura visiva islamica, almeno fino al XIV secolo, quando il soggetto verrà affrontato ricorrendo ad elementi simbolici¹¹. Questi ultimi nella Cupola della Roccia avrebbero però potuto generare interpretazioni teologiche ambigue e contrastanti da parte di ebrei, cristiani e musulmani che, come si evince dall'iscrizione maggiore, dovevano essere i frequentatori dell'edificio¹².

⁴ Milwright 2016 e Di Cesare 2017a con riferimenti agli studi precedenti.

⁵ Si veda la nota 1.

⁶ Grabar 1959.

⁷ Necipoğlu 2008, 49.

⁸ Nees 2016, 113-114.

⁹ Di Cesare 2017a, 107-109, 238-239.

¹⁰ Le due interpretazioni sono state proposte per la prima volta rispettivamente da Soucek 1976 e Rosen-Ayalon 1989.

¹¹ Gruber 2019.

¹² Di Cesare 2020.

Eppure, le corone raffigurate nei mosaici sono inequivocabili simboli del potere. Esse non sono fedeli riproduzioni di corone bizantine e sasanidi, né delle corone indossate dai sovrani omayyadi nelle testimonianze iconografiche coeve¹³, ma ne astraggono gli elementi fondamentali, come si evince osservando il primo registro del tamburo, laddove le corone ‘sasanidi’ sono ripetute per ben 15 volte in composizioni assiali (fig. 2). Ogni corona è posta sulla sommità di uno stelo costituito da medaglioni gemmati innestato su un vaso, sempre gemmato, da cui si diramano girali d’acanto (fig. 3). Il modello di riferimento è il tipo di corona introdotto da Bahrām II (276-293), costituita da un *corymbus*, probabile simbolo di *khwarra*, la divina gloria regale, fiancheggiato dalle ali d’aquila del dio Vərəθraγna, ipostasi della vittoria¹⁴. Il fatto che sia stato scelto proprio questo tipo, che contiene simboli di attributi divini, che esso sia stato inserito in composizioni riferibili al tema dell’*axis mundi* e ripetuto più volte nell’area più importante dell’edificio potrebbe alludere proprio al potere di Dio, quel *mulk* che compare per ben quattro volte nell’iscrizione sulla porta est e tre volte in quella maggiore?

Il termine *mulk*, derivato da una radice (*m-l-k*) che indica la proprietà in senso giuridico e quindi il potere assoluto su qualcosa, nel lessico coranico fa riferimento al potere assoluto su tutti gli esseri viventi, una prerogativa di Dio in quanto Creatore¹⁵. In particolare, Cor. 67 (*sūrat al-mulk*) celebra Dio come unico, onnipotente e onnisciente sovrano sulla creazione, in questo mondo e nell’altro, mentre Cor. 3:26 precisa che Dio è il proprietario del potere (*mālik al-mulk*), lo concede e lo toglie a chi vuole. Su questa concezione del potere si fondano la teoria e la prassi di considerare i successori del Profeta alla guida della *Umma* - in prospettiva ecumenica potenzialmente sovrani di tutta la terra - come possessori ma non proprietari del potere, in quanto questo appartiene solo a Dio¹⁶. Nel Corano il termine *malik* (sovrano, re) ricorre come epiteto divino e designa anche i sovrani pre-islamici investiti del *mulk* o coloro che se lo sono arrogato ibriticamente, di conseguenza, i successori del Profeta non porteranno mai questo titolo: esso sarà introdotto come epiteto regale dalle dinastie non arabe che dal X secolo diverranno autonome rispetto al potere centrale, sarà abbandonato dopo il XVI secolo e ricomparirà agli inizi del XX per designare, sul modello europeo, i monarchi delle nuove entità statali medio-orientali¹⁷. Fino alla dissoluzione dell’impero ottomano coloro che furono riconosciuti o aspirarono a farsi riconoscere come capi della *Umma* porteranno il titolo di *amīr al-mu’minīn* (Comandante dei Credenti) o *khalīfa* (Califfo); quest’ultimo termine verrà inteso, dal IX secolo in poi, come *kalīfat rasūl Allāh*, ovvero “Successore del Profeta di Dio”, ma precedentemente, proprio come testimoniato da una serie di monete emesse da ‘Abd al-Malik tra il 690 e il 697, come

¹³ Fontana in questo volume; Di Cesare 2017b. Occorre notare che secondo le fonti letterarie la corona non era inclusa tra i *paraphernalia* dei sovrani musulmani e che gli stessi Omayyadi non indossavano corone, ma un turbante, come il Profeta, o un copricapo a calotta detto *qalansuwwa* (Björkman 2000). È possibile però che nelle loro raffigurazioni, che oltre alla variante ‘sasanide’ prevedevano anche una variante ‘bizantina’, gli Omayyadi utilizzassero il linguaggio del potere familiare ai loro sudditi per legittimare la posizione del loro impero in una prospettiva universalistica.

¹⁴ Fontana 2007.

¹⁵ Plessner 1993.

¹⁶ Ayalon 1991.

¹⁷ Ayalon 1991.

khalīfat Allāh, ovvero “Vicario di Dio”¹⁸. Nel Corano il termine *khalīfa*, inteso come vicario di Dio sulla terra, è riferito ad Adamo (2:30) - che però perderà questo suo *status* privilegiato proprio cedendo alla prospettiva di appropriarsi del *mulk* (20:220-221) - e a Davide (38:26), il cui *mulk* è rafforzato da Dio (38:20). Un riferimento a Davide, in senso dinastico, si ritrova in un poema di al-Farazdaq, poeta alla corte di al-Walīd I (705-715) in cui si afferma che quest’ultimo ereditò il *mulk* da suo padre, ‘Abd al-Malik, come Salomone da Davide¹⁹. Questi è anche menzionato, insieme ad Abramo, il primo monoteista (*muslim*), in un’iscrizione conservatasi a Quṣayr ‘Amra in cui si invoca la benedizione divina sul principe al-Walīd b. Yazīd²⁰.

La concezione omayyade del potere evoca effettivamente quella davidica così come viene esposta in due discorsi riportati in 1 Chr. 28-29. Pronunciati da Davide in occasione dei preparativi per la costruzione del Tempio, affidata a Salomone per volontà divina, illustrano il fondamento della legittimità dinastica della casata di Davide: essa è stata scelta da Dio per edificare la Sua casa (*bet*) e detenere il potere (*malkūt*) affidatole da Dio; questo infatti appartiene a Lui, in quanto unico sovrano della creazione. Ciò è anche ribadito nell’inno riportato in 1 Chr. 16, in cui Davide esorta tutte le genti e tutto il creato a lodare il Signore che regna (*malāk*), alla fine della cerimonia dell’installazione dell’Arca dell’Alleanza nella tenda (*ohel*) che il re aveva fatto erigere come nuova dimora (*mishkan*) di Dio nella capitale del regno riunito di Giuda e Israele. Questa tenda sostituirà, prima della costruzione del Tempio, il santuario mobile commissionato dallo stesso Dio a Mosè e Aronne, designato come Tenda della Testimonianza (*ohel ha-‘edut*), ma anche Tenda dell’Incontro (*ohel mo‘ed*), Dimora (*mishkan*) e Dimora di Dio (*mishkan YHWH*), in quanto luogo in cui dimorava Dio e si rivelava la Divina Presenza²¹.

Questo sostrato scritturale emerge dalla lettura dell’iscrizione sulla porta est della Cupola della Rocca - proprio attraverso l’insistenza sul concetto di *mulk* - e della conclusione dell’iscrizione maggiore²². In quest’ultima l’edificio dedicato al Signore (*rabb*) è designato con il termine *qubba*, che nel lessico architettonico viene utilizzato per indicare una cupola o un edificio cupolato ma ha il significato primario di tenda²³. In particolare, come ha rilevato van Ess, nel periodo pre-islamico era chiamata *qubba* la tenda in cui venivano trasportati gli idoli delle divinità adorate dalle popolazioni dell’Arabia, ma anche la dimora del capo tribù (*rabb*): l’edificio che ‘Abd al-Malik dedica a Dio è dunque la Sua dimora, la Tenda del Signore (*qubbat al-rabb*)²⁴.

Questo rende ancora più evidente il rapporto tra Davide e ‘Abd al-Malik e le rispettive Tende, suggerito da quanto esposto fin qui: entrambi, facendosi portavoce del loro popolo, dedicano una dimora a Dio, dal quale sono stati investiti del potere, riconoscendo però che quest’ultimo resta una Sua prerogativa, in quanto unico Creatore e Signore del creato.

¹⁸ Goodwin 2018.

¹⁹ Crone - Hinds 1986, 31, n. 38 ma si veda anche il contesto.

²⁰ Imbert 2016, 342.

²¹ Abrahams 2007.

²² Di Cesare 2017a, 291-336.

²³ Lane 1968, VII, 2478.

²⁴ van Ess 1992, 102-103.

La Cupola della Roccia, così, riacquista la sua funzione primaria di “Casa di Dio”, “Tenda del Signore”, un tempio in cui tutte le creature, insieme al creato, proclamino la gloria del Creatore dei cieli e della terra, la Luce dei cieli e della terra, Colui che sostiene i cieli e la terra, il Possessore del potere. In questa prospettiva il programma iconografico potrebbe rivelare un nuovo significato: le piante, i frutti, i fiori, i festoni, le cornucopie potrebbero evocare la varietà e l’abbondanza della natura che tripudia al cospetto del Creatore; le composizioni che fanno riferimento al motivo dell’*axis mundi* potrebbero celebrare la stabilità dell’ordine cosmico garantita da Dio; i gioielli e le corone esaltano il Signore come sovrano assoluto del creato; il fondo oro che rifrange la luce e riempie la dimora di Dio potrebbe essere un’ipostasi della divina presenza. Coerentemente con questa lettura, le iscrizioni ribadirebbero questi attributi divini, invitando tutte le creature a riconoscere che non c’è dio che Dio, l’Unico, l’Uno, Creatore e Sovrano, e che Muḥammad è il suo messaggero: riconoscendo infatti il ruolo profetico di Muḥammad e l’origine divina della Scrittura a lui affidata, il Corano, l’ultima Rivelazione, si potrà tornare al puro monoteismo, che è l’Islām, e guadagnare la salvezza.

Questa lettura, ovviamente, non esclude la concomitante celebrazione della dinastia omayyade come legittima detentrica del potere affidatole da Dio, ma la pone in secondo piano, in una visione teocratica e gerarchica che vede il *khalīfa* subordinato al *malik*, soprattutto in relazione ad un monumento concepito come la dimora di quest’ultimo.

BIBLIOGRAFIA

ABRAHAMS, I.

2007 Tabernacle: F. SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* vol. XIX, Detroit - New York - New Haven, Conn. - San Francisco - Waterville, Maine - London 2007, pp. 418-423.

AYALON, A.

1991 Malik: E. BOSWORTH - C. PELLAT - E.J. VAN DONZEL (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VI, Leiden 1991, pp. 261-262.

BJÖRKMAN, W.

2000 Taj: P. BEARMAN - T. BIANQUIS - E. BOSWORTH - E.J. VAN DONZEL - W. HEINRICH (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* vol. X, Leiden 2000, pp. 57-58.

CRESWELL, K.A.C.

1979 *Early Muslim Architecture*, New York 1979 (revised edition of Oxford 1969).

CRONE, P. - HINDS, M.

1986 *God’s Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney 1986.

DI CESARE, M.

2017a *Al-ḥaram al-sharīf in epoca omayyade (661-750)*, tesi di dottorato, Università degli studi di Napoli 2017.

2017b A note on an Umayyad carved ivory plaque kept at the Walters Art Gallery: *Vicino Oriente* 21 (2017), pp. 197-210.

2020 The Mosaic Pavement Beneath the Floor of al-Aqṣā Mosque: A Case Study of Late Antique Artistic Koiné: F. GUIDETTI - K. MEINECKE (eds.), *A Globalised Visual Culture? Towards a Geography of Late Antique Art*, Oxford - Philadelphia 2020, pp. 289-317.

- ESS, J. VAN
1992 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of Some Texts: J. RABY - J. JOHNS (eds.), *Bayt al-maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992, pp. 89-103.
- FONTANA, M.V.
2007 La croce nell'iconografia islamica: B. ULIANICH (ed.), *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I - inizio XVI). Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999)*, Napoli 2007, pp. 231-267.
2012 The Meaning and Iconographic Development of the Winged Sasanian Crown in Early Islamic Art: L. KORN - A. HEIDENREICH (Hrsg.), *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie Band 3*, Wiesbaden 2012, pp. 95-112.
- GOODWIN, T.
2018 *The Standing Caliph coinage of the late seventh century*, London 2018.
- GRABAR, O.
1959 The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem: *Ars Orientalis* 3 (1959), pp. 33-62.
- GRUBER, CH.J.
2019 Real Absence: Imagining God in Turco-Persian Book Arts, 1300–1600 ce.: B. MEYER - T. STORDALEN (eds.), *Figurations and Sensations of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested Desires*, London 2019, pp. 132-152.
- IMBERT, F.
2016 Le Prince al-Walīd et son bain : itineraries épigraphiques à Quşayr 'Amra: *Bulletin d'études orientales* 64 (2016), pp. 321-363.
- LANE, E.W.
1968 *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968.
- LEVY-RUBIN, M.
2017 Why was the Dome of the Rock built? A new perspective on a long-discussed question: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 80 (2017), pp. 441-464.
- MILWRIGHT, M.
2016 *The Dome of the Rock and its Umayyad Mosaic Inscriptions*, Edinburgh 2016.
- NEES, L.
2016 *Perspectives on Early Islamic Jerusalem*, Leiden - Boston 2016.
- NECIPOĞLU, G.
2008 The Dome of the Rock as a Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses: *Muqarnas* 25 (2008), pp. 17-106.
- NUSEIBEH, S. - GRABAR, O.
1996 *The Dome of the Rock*, New York 1996.
- PLESSNER, M.
1993 Mulk: C. PELLAT - W. HEINRICHS - E. BOSWORTH - E.J. VAN DONZEL (eds.) *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* vol. VII, Leiden 1993, pp. 546-547.
- ROSEN-AYALON, M.
1989 *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: An Iconographic Study*, Jerusalem 1989.
- SOUCEK, P.
1976 The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art: J. GUTMANN (ed.), *The Temple of Solomon: Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Jewish and Islamic Art*, Missoula 1976, pp. 73-123.

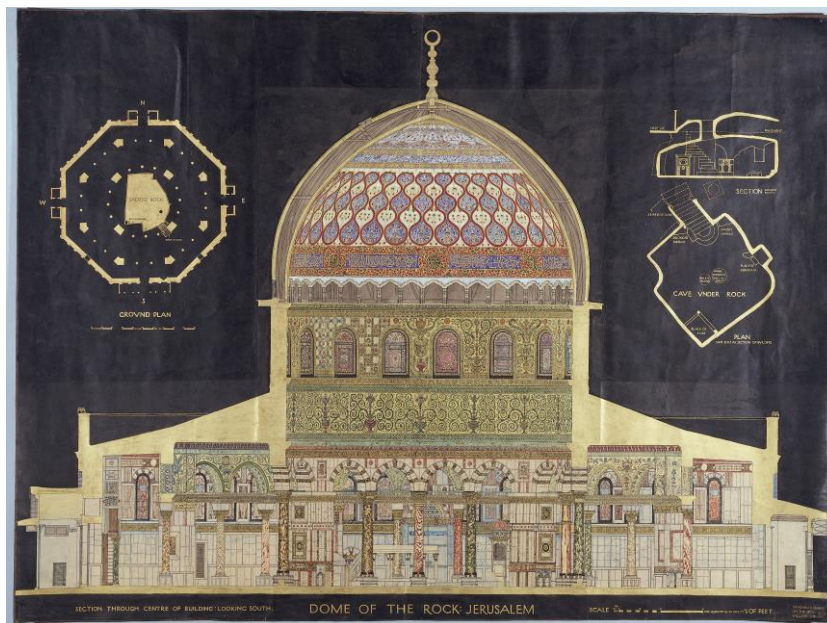


Fig. 1 - Gerusalemme, Cupola della Roccia, (691/692), sezione (Harvey 1909 © Victoria and Albert Museum, London).

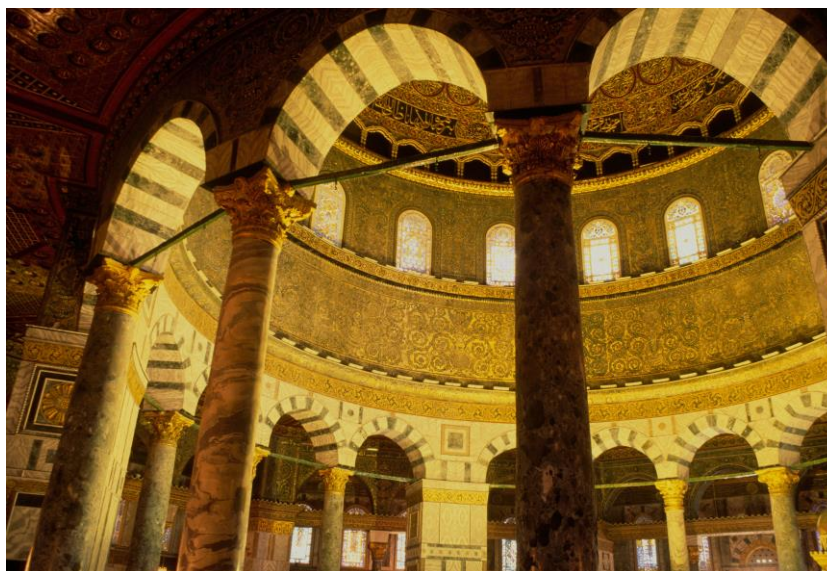


Fig. 2 - Gerusalemme, Cupola della Roccia (691/692), interno (© R. Laurance/Alamy.com).



Fig. 3 - Gerusalemme, Cupola della Roccia (691/692), dettaglio dei mosaici sul primo registro del tamburo (© O'Kane/Alamy.com).