

Gli arredi armeni di Betlemme: per un approccio storico-artistico allo 'status quo'

Michele Bacci
Université de Fribourg, Suisse

Abstract The present paper proposes an art-historical approach to the dynamics of the 'status quo' in the Palestinian holy sites, with a focus on the centuries-long, gradual appropriation by the Armenians of some spaces near and within Bethlehem's Nativity church: namely, the structure adjoining the south-west corner of the church, the north transept, and the holy cave. Emphasis is laid on the ways in which décors, in the form of paintings, icons, curtains and textiles, liturgical implements, lamps, ceramic eggs, inscriptions, and even neon signs, came to play a role in manifesting each of the three ruling communities' claims for hegemony in and control of the *locus sanctus*.

Keywords Bethlehem. Nativity Church. Armenian community in Palestine. Décors. Status quo.

Sommario 1 Spazi, arredi e identità religiose. – 2 La *mise-en-scène* del predominio greco-ortodosso – 2.1 Gli spazi condivisi nella Santa Grotta. – 2.2 Il transetto armeno. – 2.3 La Basilica della Natività da luogo santo condiviso a spazio sacro frammentario. – 3 La porta armena e gli equilibri instabili dell'età ayyubide e mamelucca. – 3.1 Le iscrizioni araba e armena. – 3.2 I motivi decorativi. – 3.3 Funzione e significato della porta armena. – 3.4 La porta e i restauri dell'ingresso alla Basilica in epoca ottomana. – 3.5 Conseguenze dei restauri sulla forma e l'aspetto della porta duecentesca. – 4 Testimonianze sulla presenza armena a Betlemme. – 4.1 L'insediamento armeno presso la Basilica nei secoli XV-XVI. – 4.2 L'istituzione del monastero armeno. – 4.3 La lotta per l'egemonia e la frammentazione spaziale della Basilica della Natività. – 5 Epilogo: gli arredi come concrezioni materiali dell'aspirazione al predominio.

1 Spazi, arredi e identità religiose

I luoghi più venerati della Terrasanta, dove si commemorano i più importanti eventi evangelici, si trovano per lo più all'interno di edifici sacri che fanno loro da grandiosa cornice monumentale e si caratterizzano per la loro natura di santuari condivisi, i cui spazi vengono officiati in modo esclusivo da singoli gruppi cristiani. Le dinamiche di interazione che stanno alla base di questi contesti così singolari hanno attratto da tempo l'attenzione di antropologi, sociologi e storici delle religioni, ma raramente sono state fatte oggetto d'indagine da una prospettiva storico-artistica.¹ Questa mancanza colpisce soprattutto se si considera il ruolo fondamentale che, in tali dinamiche, è svolto dall'architettura e dai suoi decori.

In primo luogo, va sottolineato come questi edifici mantengano ancor oggi l'aspetto che è stato dato loro alla metà del secolo XIX, quando, dopo contese secolari, il firmano emesso dal sultano Abdülmecid II nel 1852 stabilì il divieto di apportare qualsiasi modifica in assenza di previo accordo fra tutte le comunità religiose e le autorità politiche. Nel Santo Sepolcro di Gerusalemme e nella Basilica della Natività a Betlemme questo si è tradotto nell'osservanza meticolosa di uno *status quo* che, di fatto, ha reso difficile persino l'ordinaria manutenzione. Tale situazione, che è frutto della secolare ostilità e rivalità tra i diversi gruppi cristiani, si traduceva all'epoca nell'ostentazione di arredi che, con le loro peculiarità morfologiche, iconografiche e stilistiche, venivano percepiti inevitabilmente come manifestazioni di specificità identitarie contrapposte. Se queste talora si caricavano anche di toni nazionalistici, le loro origini affondavano soprattutto nella convinzione che ciascuna chiesa nutriva, anteriormente all'affermarsi del processo ecumenico, di rappresentare in modo esclusivo l'aspirazione cristiana all'universalità.²

¹ Tra i volumi più rilevanti da un punto di vista metodologico cf. Albera, Couroucli 2009; Bowman 2012; Albera, Pénicaud, Marquette 2015; Barkan, Barkey 2015; Bowman 2015a.

² Tra gli studi più importanti sullo *status quo*, da differenti e talora parziali punti di vista, cf. Papadopoulos 2010, 513-779; Baldi 1919; Cust 1929; Sawalaneants' 1931, 855-929; Collin 1948; Moschopoulos 1948; Baldi 1954; Collin 1956; Moschopoulos 1956; Sayegh 1971; Collin 1974; Wardi 1975; Heyer 1984, 193-5; Emmett 1997; Talatinian 1999; Peri 2001, 97-160; Cohen 2008; Klimas 2012, 82-6; Degout 2013; Hitzel 2013; Bowman 2015b; Tsourous 2019, 378-81; Jobani, Perez 2020. Più in particolare sull'impatto dello *status quo* sulla Basilica di Betlemme cf. Teyssier d'Orfeuill 1999, 138-45, 155-7.



Figura 1 L'iconostasi greca sopra l'accesso meridionale alla Santa Grotta. Betlemme, Basilica della Natività, transetto sud. © Autore

2 La *mise-en-scène* del predominio greco-ortodosso

Per i Greci ortodossi, a cui spetta la gestione della maggior parte della Basilica della Natività, il controllo degli spazi si manifesta ancor oggi attraverso l'esibizione di icone. A Betlemme, i pellegrini passano sotto un'icona di san Giorgio già all'entrata in chiesa e si trovano davanti il coro con la sua ricca iconostasi, la croce affiancata dalle tavole dei dolenti e una miriade di lampade sopra le quali sono fissate le uova in ceramica di Kütahya marcate con il simbolo del patriarcato e della confraternita agiotaftica. Procedendo oltre, sulla destra, sono ben due immagini della *Natività* che sovrastano la porta di accesso al transetto sud a segnalare chiaramente a chi l'attraversa la direzione della sua meta - quella santa grotta il cui ingresso sud è decorato, in modo del tutto inusuale, da un'ulteriore iconostasi, certo più piccola ma non per questo meno solenne, arricchita di intarsi colorati e veli, e con le immagini del *Dodekaorton* e una croce dipinta. Forte è l'enfasi posta sullo stile tradizionale, radicato nel repertorio bizantino, di queste raffigurazioni, che a lungo sono state concepite, in termini nazionalistici, come manifestazioni di uno spirito

genuinamente ellenico, non corrotto dalle vicende della storia [fig. 1].³

Infine, scendendo nel luogo santo, la piccola abside naturale che delimita la porzione di suolo santificata per contatto con il corpo di Cristo appena venuto alla luce è esaltata dalle stoffe cangianti, dalle lampade, dalle candelee e ancora da altre icone; ed è sempre una di queste che viene a coprirla alla sera, dopo il vespro. Tutto segue il gusto e le consuetudini greco-ortodosse salvo che per un dettaglio: la stella argentea, recante un'iscrizione latina, che il sultano fece realizzare nel 1852 in sostituzione dell'originale settecentesco rubato e trasportato nel monastero di San Saba nel 1847. Il fatto che questo episodio sia stato uno dei pretesti utilizzati dalle potenze europee per scatenare la guerra di Crimea deve indurci a non sottovalutare l'impatto simbolico che simili arredi hanno nel decoro dei più importanti santuari cristiani.⁴

2.1 Gli spazi condivisi nella Santa Grotta

D'altra parte, decori diversi convivono in questo spazio angusto l'uno accanto all'altro. Pur avendo perduto definitivamente l'egemonia nella basilica nel 1757, i Francescani riuscirono a mantenere i loro diritti sulla Mangiatoia e si opposero a qualsiasi alterazione dei propri decori lungo le pareti della grotta principale, che serve come ambiente di passaggio condiviso: in particolare, occorre ricordare i tendaggi decorati che, bruciati in incendi dolosi nel 1869 e nel 1871, furono definitivamente sostituiti nel 1874 da tele di amianto donate dalla Francia e riccamente dipinte con scene e ornati neobarocchi dai pittori Edmond Duthot e François Nicole (Arce 1982, 143-81) [fig. 2]. Gli ornati, le iscrizioni latine e lo stile dichiaratamente realistico delle figure equivalgono in questo contesto a una dichiarazione retorica della legittimità latina alla custodia dei Luoghi santi, che intenzionalmente si pone in contrasto con le convenzioni visive delle icone, le quali, d'altra parte, sono distribuite nella parte superiore delle pareti e si distinguono per il loro aspetto neobizantino o per lo stile eclettico delle pitture religiose armenie.⁵

³ Sebbene la maggior parte degli adepti della chiesa greco-ortodossa in Palestina fosse ormai da secoli di lingua araba, tra Sette e Ottocento il Patriarcato di Gerusalemme promosse l'idea della perfetta appartenenza della sua comunità al popolo ellenico e ammise nelle sue gerarchie soltanto alti prelati di origine greca, organizzati nella cosiddetta confraternita agiotafitica: cf. Papastathis 2014-15. Più in generale sull'integrazione della storia e della tradizione artistica bizantina nella narrazione nazionalistica greca cf. Stamatopoulos 2009; Chondrogiannis 2017.

⁴ Sulla stella e le sue vicende in relazione con la guerra di Crimea cf. Charles-Roux 1930, 171-2; Collin 1956, 47-50; Arce 1959; 1960; Cohen 2011; Hitzel 2013, 84-5; Vauchez 2013, 51.

⁵ Cust (1929, 42) attesta chiaramente che, delle icone collocate nella grotta, sei sono armenie e sei greche.

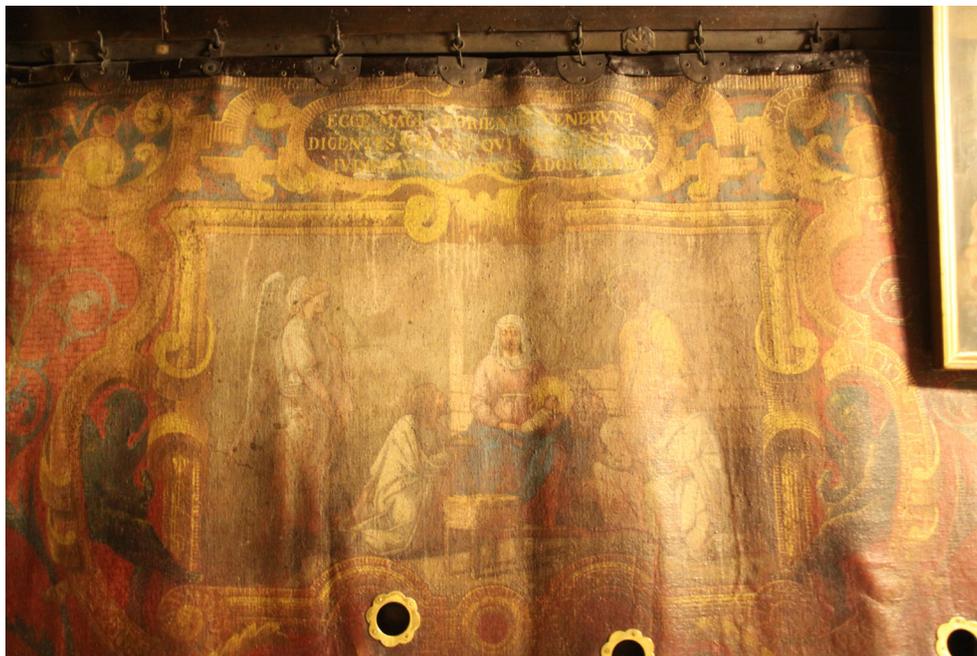


Figura 2 Edmond Duthot, François Nicole. Tele dipinte in amianto con scene della *Natività di Cristo*. 1874. Dettaglio con l'Adorazione dei Magi. Betlemme, Basilica della Natività, Santa Grotta. © Autore

2.2 Il transetto armeno

Per uscire dalla grotta, i pellegrini utilizzano la scala nord, che conduce al transetto settentrionale, occupato in modo esclusivo dagli Armeni sin dal 1813. L'ambiente è stato adattato all'uso come spazio riservato alle celebrazioni secondo il rito corrispondente, attraverso arredi consoni, tra cui spicca la cortina le cui aperture e chiusure scandiscono le fasi più solenni della liturgia. Spiccano inoltre le croci fogliate, i flabelli, le uova di Kütahya con figure di serafini, i baldacchini lignei dei due altari con esuberanti decorazioni floreali [fig. 3] e una serie di pitture su tela e su legno, rese nello stile eclettico della prima metà dell'Ottocento. In particolare, un'immagine che mostra la rivelazione della cattedrale della Santa Etchmiadzin a san Gregorio l'Illuminatore contribuisce a innestare nella santità localizzata di Betlemme l'evocazione del più importante luogo santo d'Armenia [fig. 4].⁶

⁶ Sulla cattedrale di Etchmiadzin e la sua importanza storica e simbolica cf. Khazarian 2007.



Figura 3 Betlemme, Basilica della Natività, transetto nord.
Altare dei Magi con decori e utensili sacri armeni. © Autore



Figura 4 *Apparizione di Cristo a san Gregorio l'Illuminatore e rivelazione del luogo santo di Etchmiadzin.*
Ca. 1840-50. Betlemme, Basilica della Natività, transetto nord. © Autore

2.3 La Basilica della Natività da luogo santo condiviso a spazio sacro frammentario

Le divisioni tra le comunità si traducono nella frammentazione dello spazio sacro in unità distinte, che il contrasto tra arredi tanto diversi contribuisce ad accentuare. L'impiego degli ornamenti come strategie di distinzione si lega implicitamente al principio per cui l'adozione di determinati repertori formali implichi, in modo quasi scontato, un'associazione con tradizioni religiose ben precise, le cui specificità teologiche e liturgiche, vissute come esclusive, sembrano essere materializzate dalle differenze stilistiche. Tra l'astrazione figurativa delle icone e il realismo sentimentalistico delle pitture occidentali, la stilizzazione lineare, quasi popolare dei dipinti armeni sembra voler seguire una via alternativa: le immagini e gli altri decori condividono spazi immediatamente adiacenti e si trovano giustapposti gli uni agli altri, senza produrre alcuna vera simbiosi, né tanto meno una produttiva fusione, com'era accaduto con le pitture murali e i mosaici di età crociata, realizzate da artisti abituati a selezionare e adattare liberamente fonti d'ispirazione bizantine, occidentali e islamiche. In quel momento, le diverse comunità non facevano fatica a riconoscersi nella solennità e preziosità del decoro, realizzato da maestri greci e arabi cristiani col concorso dell'imperatore di Bisanzio, del re di Gerusalemme e del vescovo latino di Betlemme. Anche se non è chiaro se e in che misura fosse permesso ai non-latini di officiare secondo il proprio rito, il programma contiene soluzioni che si comprendono solamente immaginando dei *concepteurs* che avevano familiarità con il diritto canonico melkita, il che implica una qualche forma di collaborazione tra il clero latino e il clero ortodosso.⁷

Certo è che, in virtù del suo ruolo di *locus sanctus* transconfessionale, la basilica veniva regolarmente frequentata, nel Medioevo, da esponenti delle diverse comunità e da pellegrini cristiani, e in buona misura anche musulmani, provenienti da tutto il mondo. I suoi splendidi decori dorati vennero presto considerati emblematici di una bellezza insuperabile: per spiegare ai suoi lettori come doveva apparire l'abside musiva nella chiesa degli apostoli a Deyr al-Qusayr, distrutta molto tempo prima, lo scrittore copto Abu al-Makarim, verso la fine del secolo XII, scrisse che le immagini «erano composte di tessere vitree e rese in modo eccellente come a Betlemme» (Immerzeel 2017, 95-6). Un'eco dei racemi policromi che avvolgono oggetti, a cui così tanta prominenza visiva è data nei mosaici della Natività, sembra potersi cogliere nel modo in cui la scrittura araba si rapporta con i viluppi colorati che ornano il Mihrab di Saladino, realizzato dopo

⁷ Per le interpretazioni più recenti dei mosaici di Betlemme cf. Bacci 2017, 136-98; Kühnel, Kühnel 2019.

la riconquista di Gerusalemme, nel 1187, all'interno della Moschea al-Aqsa (Hillenbrand 2009, 313-14; Korn 2009, 377-9). Nella stessa direzione va anche l'ipotesi, espressa da Klaus Wessel e Anton von Euw, per cui le ardite costruzioni vegetali che decorano i margini di manoscritti prodotti nella Cilicia armena nel secolo XIII avrebbero subito il fascino dei mosaici betlemmitici (Wessel 1978, 966-7; Euw 1997, 73-4).

3 La porta armena e gli equilibri instabili dell'età ayyubide e mamelucca

È plausibile che la fama goduta dalla Basilica ancora in età ayyubide, vale a dire pochi decenni dopo il completamento dei lavori nel 1169, sia dovuta almeno in parte al rafforzamento della presenza in loco di gruppi cristiani orientali. Considerazioni di tipo geopolitico avevano suggerito al Saladino e ai suoi successori di non ripristinare l'antica egemonia della chiesa greca sui luoghi santi, alle cui ambizioni si era posto un freno accordando speciali diritti ai correligionari georgiani e alle comunità non-calcedonesi, in particolare Copti, Siriani e in un secondo momento anche Etiopi.⁸ La corte del Cairo cercava in questo modo di tutelarsi dalle interferenze bizantine negli affari palestinesi e tale attitudine andò persino rafforzandosi quando Costantinopoli cadde in mano franca nel 1204. Per converso, furono stabilite buone relazioni con un altro importante attore sulla scena politica del Mediterraneo orientale, il già menzionato Regno di Cilicia, il cui sovrano veniva investito in patria del ruolo di protettore e futuro salvatore dei luoghi santi.⁹

Di queste circostanze storiche offre una testimonianza tangibile la solenne porta lignea che ancora oggi, sia pure in una forma fortemente alterata, decora il punto di passaggio tra il nartece e la navata della Basilica della Natività **[fig. 5]**: contrariamente alle consuetudini islamiche che impedivano l'ampliamento, decorazione o persino la manutenzione ordinaria degli edifici di culto cristiani presenti nei territori sotto dominazione musulmana, il finanziamento e l'esecuzione di un prezioso lavoro a intarsio ad abbellimento di un elemento importante dello spazio sacro vennero non solo permessi, ma persino promossi dalle autorità ayyubidi appena quarant'anni dopo il ri-

⁸ Papadopoulos 2010, 354-5; Cerulli 1943, 42-56; Meinardus 1995; Rose 1992, 239-44; Pahlitzsch 2001, 245-6.

⁹ Boyadjian 2018, 105-37. In età mamelucca, per converso, la comunità armena di Palestina prenderà sempre più evidentemente le distanze dal regno e dal catholicossato di Cilicia, fino alla costituzione di un patriarcato autonomo a Gerusalemme nel 1311: cf. La Porta 2007.



Figura 5 Veduta della porta lignea di accesso alla navata.
Betlemme, Basilica della Natività, narcece. © Autore



Figura 6 Dettaglio dei rilievi della porta armena. Betlemme, Basilica della Natività, narcece. © Autore

stabilimento della loro autorità in Palestina.¹⁰ La concessione doveva apparire particolarmente importante, vista la prominente visiva e l'autorità 'liminale' di quello che era, in quel momento, l'ingresso principale al luogo santo.

3.1 Le iscrizioni araba e armena

Un'elegante iscrizione in arabo e un'altra non meno preziosa in armeno furono intagliate lungo i margini superiori allo scopo di fissare nella pubblica memoria i nomi delle persone coinvolte nella realizzazione di un così prezioso contributo al decoro dell'edificio [fig. 6]. La scelta di ricorrere a due lingue diverse è di per sé significativa, giacché svolgeva lo stesso ruolo già attribuito all'iscrizione bilingue esibita nello spazio dell'altare nel 1169, dove i nomi del capocantiere

¹⁰ Vincent, Abel 1914, 184-5; Hamilton 1947, 48-9; Bagatti 1952, 68; Hintlian 1989, 42-3; Stone 1984; Jacoby 1990; Mutafian 2004, 139; Hunt 2009, 333-5; Bacci 2017, 207-10; Eastmond 2017, 218-19; Bacci, Sarmati 2020.

maestro Efrem e dei promotori della decorazione musiva erano perennizzati in forma poetica sia in greco che in latino, ossia nelle lingue dei gruppi preminenti nella Palestina crociata e delle potenze internazionali che le sostenevano. Chiunque entrasse in chiesa – compresi i fedeli greci e latini – veniva adesso messo subito in condizione di comprendere, in un solo colpo d'occhio, che gli equilibri di forza erano cambiati in modo sostanziale: anche per chi non era in grado di leggere era la distinta forma grafica delle scritte esposte a segnalare come il predominio in quel santo luogo fosse passato ad altri.

L'iscrizione araba, esibita sul lato sinistro del margine superiore, dichiarava che il lavoro era stato terminato nel mese di Muḥarram dell'anno 624 dell'ègira (corrispondente al periodo tra il 22 dicembre 1226 e il 20 gennaio 1227) durante il regno del nipote di Saladin, il sultano di Damasco al-Mu'azzam 'Īsā.

Questa porta è stata completata con l'aiuto di Dio – che possa Egli essere esaltato! – al tempo del nostro signore il sultano al-Malik al-Mu'azzam, nel mese di Muḥarram dell'anno 624. (Sharon 1999-2013, 2: 184-7)

Sul lato destro, l'iscrizione armena indica che la porta lignea venne realizzata nel 1227, ossia agli inizi del regno di Het'um I, sovrano di Cilicia dal 1226 al 1270.

Nell'anno 676 dell'era armena questa porta [della chiesa della] Santa Vergine è stata realizzata da tēr Abraham e da tēr Arak'el durante il regno del re Het'um, figlio di Konstande [Konstandin]. Possa Dio aver pietà degli esecutori.¹¹

Non è improbabile che, così com'era accaduto nell'iscrizione dedicatoria dei mosaici, il riferimento ai governanti contemporanei vada letto come un riferimento ai loro meriti in quanto promotori di abbellimenti nell'edificio. Per Het'um questo era probabilmente parte di una più ampia strategia finalizzata ad affermare il suo accresciuto ruolo politico come punto di riferimento non solo delle comunità armene di Palestina, ma più in generale come protettore del Cristianesimo e dei luoghi santi nella più ampia regione del Mediterraneo orientale. Circa l'identità delle altre due persone nominate nel testo, la formula onorifica *tēr* indica chiaramente la loro appartenenza a una famiglia levitica, ma sembra poco probabile che possa trattarsi, come suggerito dallo storico Aławnowni (1931, 426-7), di due vescovi alternatisi sul soglio di Gerusalemme nei primi decenni del seco-

¹¹ Vincent, Abel 1914, 184-5; Sawalaneants' 1931, 463; Hamilton 1947, 48-9; Hintlian 1989, 42-3; Grigoryan 2017, 74.

lo XIII.¹² Più verosimilmente il riferimento è ai maestri intagliatori che realizzarono l'opera e che, al pari dei mosaicisti di età crociata e forse ispirati dalle loro iscrizioni monumentali, vollero incidervi sopra la propria firma.

Al contempo, si deve pensare che la menzione così ostentatamente esibita del sultano di Damasco fosse tutt'altro che casuale ed è improbabile che, come suppone Moshe Sharon (1999-2013, 2: 186-7), questi sia stato completamente all'oscuro dell'iscrizione monumentale betlemmita, soprattutto se si considera che il sito della nascita di Cristo era considerato degno di venerazione anche dai musulmani sunniti e che il sultano stesso, il cui nome era 'Īsā (Gesù in arabo), poteva essere senz'altro interessato a far sì che il suo nome venisse mostrato sull'ingresso principale della Basilica della Natività. In ogni caso, la doppia iscrizione testimonia sia delle buone relazioni politiche tra il governo ayubide della Siria e il regno di Cilicia nel secondo quarto del secolo XIII, sia dello status privilegiato di cui godeva la comunità armena di Palestina in quel periodo (Ghazarian 2000, 60; Mutafian 2004, 139; 2012, 713). Questa situazione era destinata a cambiare appena due anni più tardi, quando il sacro romano imperatore Federico II ottenne la restituzione dei luoghi santi cristiani alla chiesa latina grazie a un accordo diplomatico con il sovrano al-Kamil che, tra l'altro, non pose fine al pellegrinaggio islamico a Betlemme (Bacci 2017, 209-11).

D'altra parte, non si deve minimizzare l'impatto che l'esposizione della forma grafica della scrittura doveva avere di per sé sugli osservatori. La Basilica della Natività è per eccellenza uno spazio di scritte esposte, nella forma sia di epigrafi e iscrizioni monumentali, sia di graffiti (Juhász 2021). È verosimile che, in un contesto di coesistenza tra gruppi molteplici, l'esibizione dell'alfabeto associato all'una o all'altra comunità in zone prominenti dell'edificio servisse ad affermarne la prominenza in associazione col luogo santo.

3.2 I motivi decorativi

Nonostante le trasformazioni e i rimaneggiamenti dei secoli successivi, buona parte della porta originale si è mantenuta in uno stato di conservazione abbastanza buono, come è stato posto in evidenza dai recenti restauri (Bacci, Sarmati 2020). Nel suo aspetto attuale, si presenta in una forma che contiene soltanto un frammento dell'o-

¹² Non è chiaro se la ricostruzione della cronotassi dei vescovi armeni di Gerusalemme in questo periodo si basa anche su fonti diverse dall'iscrizione di Betlemme. L'ipotesi è accolta da Ervine 2006, 234 nota 10 e Krikorian 2019, 91-2, 195-7, ma non da altri studiosi armeni come Hintlian 1989, 42-3 e Khatchadourian, Basmadjan 2014, 155.



Figura 7 Dettaglio con il battente e i motivi incisi nella parte centrale della porta lignea. Betlemme, Basilica della Natività, narcece. © Autore

riginale struttura duecentesca, che era stata concepita come una porta a due ante, come si apprende dalla testimonianza, risalente al 1422-23, del pellegrino Johannes Poloner, che parla di *bifores*, «battenti [...] fatti di legno di cipresso e intagliati di numerosi ornamenti» (cit. in Tobler 1874, 248). Di questo dà conferma la presenza di un battente centrale [fig. 7], di cui si conserva ancora la parte superiore, decorata in buona misura con i suoi intagli originali che comprendono intrecci vegetali, bande orizzontali e una croce a braccia patenti. Anche la superficie delle due ante è decorata con un elegante ornamento a rilievo, strutturato secondo uno schema simile, con quattro riquadri rettangolari delimitati, su ciascun lato, da un elemento aggettante a forma di croce che in origine, com'è stato mostrato dai restauri, era impreziosito da elementi a intarsio.

I due riquadri superiori mostrano due coppie di croci morfologicamente distinte [fig. 6]: sulla sinistra, hanno l'aspetto di croci potenziate, mentre a destra si distinguono per le braccia di forma svasata che terminano in protuberanze trilobate. Inoltre, il Golgotha su cui si ergono è evocato, nel primo caso, per mezzo di una base a gradini e, nel secondo, nella forma di una collina stilizzata. In ciascun riquadro il corpo della croce è impreziosito da motivi ornamentali: a sinistra, i margini sono decorati con una sequenza di elementi puntinati, mentre le parti interne sono percorse da girali da cui spuntano fiori a due petali che si intersecano con griglie romboidali. Queste sono assenti nelle croci di destra, che esibiscono un decoro totalmente vegetale con foglie e germogli di diverso genere. Analoga è la resa dello sfondo, occupato da ampi grappoli d'uva e foglie un po' più piccole che emergono, in una disposizione perfettamente simmetrica, da girali intrecciati. Per converso, i riquadri inferiori - di cui uno è perduto - recano ornamenti aniconici, dove l'intreccio dei girali dà forma a medaglioni circolari da cui fuoriescono fiori composti da due foglie lanceolate e un bocciolo che si allunga verso l'alto. Nell'una e nell'altra anta i riquadri superiori sono separati dagli inferiori attraverso ampi listelli a rilievo che, nella loro combinazione, formano a loro volta una croce, sulla quale è inciso un decoro ad arabesco che consiste in sei steli spiraleggianti e intrecciati con foglie allungate e dentellate che terminano in un elemento a ricciolo. Gli intagli che si osservano sull'elemento verticale superiore si distinguono per un dettaglio significativo: all'incontro delle spirali più interne si trovano due fiori flabelliformi. Più in basso, sugli elementi orizzontali della cornice sono motivi a mezzaluna ad essere utilizzati nella stessa posizione.

3.3 Funzione e significato della porta armena

Ci si può chiedere che cosa si possa effettivamente dedurre, sul piano storico-artistico, dall'analisi dei molteplici elementi ornamentali esibiti in quest'opera. Non c'è dubbio che, nella cultura armena medievale, era abbastanza comune l'uso di contribuire all'aumento del decoro di una chiesa tramite la donazione di una porta lignea riccamente decorata, come testimonia un numero significativo di esempi giunti sino a noi, tutti appartenenti all'area subcaucasica (Nersessian 2001, 139-43). Inoltre, l'iscrizione armena indica chiaramente che padre Abraham e padre Aṙak'el erano stati gli esecutori materiali dell'intaglio della superficie lignea. Di questi due sacerdoti non si sa nient'altro, ma, vista l'assenza di qualsiasi riferimento a una provenienza straniera, si può supporre che appartenessero alla comunità armena di Palestina, piuttosto che alla Cilicia o alla Grande Armenia.

D'altra parte, il repertorio di forme indica che venne data preferenza a motivi ornamentali diffusi nel decoro di oggetti realizzati nei domini ayyubidi per le comunità sia islamiche che cristiane. Nell'iscrizione araba si è fatto ricorso all'elegante calligrafia corsiva thuluth, che era stata introdotta per la prima volta in Siria durante il governo di Nūr al-Dīn (1146-74) (Tabbaa 2001, 60-3). Le complesse spirali intrecciate con foglie allungate, lanceolate e crenate, fiori stilizzati, margini puntinati e mezzelune ricorrono nei contemporanei intagli islamici, come, ad esempio, due riquadri scolpiti realizzati in Egitto nel secolo XIII e oggi nel Museo Benaki di Atene (Moraitou 2001, 47).

D'altra parte, alcuni dettagli sembrano tradire la volontà di esibire soluzioni specificamente associate con le arti armene, ancorché interpretandole in un modo assai *sui generis*. La rappresentazione di più croci rese entro riquadri elaborati sembra richiamare la tipologia di immagine associata con le stele in pietra note come *khač'kar*.¹³ La presenza dei grappoli in tutti e quattro i riquadri ha lo scopo di introdurre un riferimento simbolico all'Eucarestia: derivato dal repertorio paleocristiano, questo dettaglio era frequente nella decorazione delle facciate delle chiese (Kyurkchyan, Khatcherian 2010, 91, 93-5, 97) e si era ampiamente diffuso nei frontespizi miniati degli evangelari prodotti in Cilicia a partire dal secolo XII.¹⁴ Nello stesso periodo ricorre anche nella decorazione intagliata dei *khač'kar*, come si vede, ad esempio, in una stele del tardo XII o degli inizi del XIII secolo nel monastero di Havuts' Tar e oggi nel Museo storico di Yerevan (Maranci 2018, 92). Non è probabilmente un caso se gli stessi moti-

¹³ Sul tema la sintesi più recente è quella di Petrossian 2015.

¹⁴ Per alcuni esempi emblematici cf. Yerevan, Matenadaran, ms 7347 (1166), fol. 13 e 104 (Der Nersessian 1993, 4-6, figg. 9-10), e il manoscritto di Tokat (1173) (Der Nersessian 1993, fig. 13).

vi compaiono anche nei più antichi *khač'kar* conservati in Palestina, risalenti alla metà del secolo XII, oggi nel Monastero dei Santi Giacomo a Gerusalemme. Questi ultimi comprendono sia opere strettamente legate, sul piano iconografico, con la contemporanea arte della Grande Armenia (per quanto riguarda, ad esempio, le foglie che fuoriescono dal braccio inferiore, con cui si allude al simbolismo dell'Albero della Vita), sia altri oggetti che, come nelle porte di Betlemme, sembrano porre intenzionalmente l'accento sul legame della Crocifissione con la topografia di Gerusalemme, sostituendo i supporti tradizionali (quali colonnette, piccole basi o cerchi) con una forma elevata, a gradini o curvilinea, con cui si evoca la collina del Golgotha (Khatchadourian, Basmadjan 2014, 41, 111-23, 384-5). Una simile soluzione iconografica si incontra anche in alcune croci scolpite realizzate per le comunità di rito siriano nei territori ayyubidi (Snelders 2010, 325-8, tavv. 34, 48, 58, 64-5) e in alcune miniature copte che mostrano croci potenziata, erette su basi alte e a gradini e decorate al loro interno con viluppi vegetali e geometrici (Leroy 1974, 57-61).

3.4 La porta e i restauri dell'ingresso alla Basilica in epoca ottomana

Nel suo stato attuale, la porta è il risultato di un restauro realizzato tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo. Nel VI secolo, la facciata della chiesa era stata provvista dagli architetti di Giustiniano di tre entrate monumentali che, come testimonia il pellegrino francese Pierre Mésenge, erano ancora visibili nel 1507:

A seguito di questo bel ricevimento entrammo nella suddetta chiesa attraverso un piccolo uscio, sebbene vi siano due porte più grandi di ferro ben ferrate e davvero magnifiche. Stando però a quanto potei sapere dai frati che ci facevano da guida, non si aprono per timore che la gente del luogo vi entri in gran numero e faccia qualche atto di violenza. (cit. in Muller 2016, 95)

Gli ingressi nord e sud venivano dunque descritti come magnifiche e solide porte lignee, che tuttavia non venivano mai aperte per ragioni di sicurezza. L'unico accesso a essere utilizzato era l'ingresso centrale, le cui dimensioni erano state ridotte per ragioni di sicurezza e probabilmente corrispondeva all'arco a tutto sesto di cui è ancora oggi visibile il profilo.¹⁵ L'ulteriore riduzione di quest'ultimo al-

15 Una datazione in età crociata per quest'ultimo è stata proposta da Pringle 1993-2009, 1: 140, ma è difficile immaginare che i Latini abbiano sentito l'esigenza di ridurre le dimensioni della porta centrale lasciando intatte le laterali. In precedenza,



Figura 8 Porta dell'Umiltà. Sec. XVI. Armatura ferrea. Betlemme, Basilica della Natività, narcece. © Autore

la piccola apertura rettangolare oggi nota come 'Porta dell'Umiltà' probabilmente ebbe luogo dopo la conquista ottomana della Palestina nel 1516 (Bacci 2015, 46; 2017, 240-1) [fig. 8]. In quell'epoca la situazione si deteriorò ulteriormente, giacché la guarnigione turca e alcuni pubblici ufficiali, tra il *qadi*, avevano l'abitudine di stazionare nella navata durante il giorno: di questa situazione danno testimonianza i numerosi resti di pallottole ritrovate dai restauratori sulla superficie dei mosaici, che i soldati ottomani solevano usare come bersagli per i loro colpi d'archibugio. Per proteggere l'area orientale e la santa grotta venne eretto un muro di separazione dotato di porte che potevano essere chiuse a chiave. Giacché lo spazio della navata venne *de facto* appropriato per altre finalità, il suo ingresso perse d'importanza e i pellegrini occidentali che visitavano Betlemme presero l'abitudine di accedere alla santa grotta attraverso il convento francescano. Si può supporre che le porte laterali siano state allora murate, al fine di impedire a chiunque di entrare in chiesa a cavallo o con i cammelli, mentre la porta centrale venne ridotta alle misure attuali e provvista di una porta lignea piccola ma spessa e rinforzata con un'armatura di ferro.¹⁶

Poiché nel 1586 il viaggiatore fiammingo Jan Zvallart - o, all'italiana, *Zuallardo* - confronta le dimensioni minime della Porta dell'Umiltà con quelle imponenti della porta del narcece, definita 'grande, e alta, lavorata all'antica', si può ritenere che quest'ultima non fosse ancora stata rimaneggiata (Zvallart 1595, 207. Cf. Vulcano 1563, 79r). Dieci anni più tardi, come riportato dal pellegrino fiammingo Jan Kootwijck (Cotovicus), il suo aspetto esteriore risultava alterato:

Ingredientibus primo occurrit porticus amplissima, arcuato opere: quam transgressis valvae sese offerunt lignee, altitudinis circiter pedum duodecim, latitudinis octo, quae nunquam aut raro aperiuntur, clathris in Crucis modum sese intersecantibus, obiectis, unico angusto ac depresso patente ostiolo, per quod ad delubrum transitur. Sunt autem valvae vetustissimae, ex cedrinis lignis, Syriaco opere, literis Arabicis insculptis.

Appena si entra si trova un portico molto ampio e voltato, e quando vi si è passati attraverso si vedono due ante lignee, alte circa dodici piedi e larghe otto. Queste non vengono mai aperte, giacché sono bloccate con sbarre che si intersecano a forma di croce,

Hamilton 1947, 47, aveva suggerito che l'arco a tutto sesto potesse risalire al secolo XIII o a un'epoca ancora più tarda.

¹⁶ I primi riferimenti alle dimensioni minuscole dell'ingresso esterno si trovano in Barbone Morosini, *Viaggio ai luoghi santi* (1514) (Civezza 1891, 236); Oldřich Prefát, *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestyny* (Hrdina 1947, 168). Cf. la dettagliata descrizione della sua porta in legno e ferro in Goujon 1671, 268-9.

e c'è solo un piccolo uschetto ridotto attraverso il quale si ha accesso alla chiesa. Sono porte molto antiche, fatte di cedro alla maniera siriana con iscrizioni arabe. (Kootwijck 1619, 227)

Ulteriori informazioni compaiono, nel 1599, nel resoconto di viaggio dell'italiano Aquilante Rocchetta, che scrive:

La littera B è la seconda entrata, nella quale è una porta grande, et alta, assai magnifica, e lavorata all'antica, di legno di cedro, come s'usano nella Soria, con molte lettere arabiche scolpite. Questa similmente non s'apre mai, ma vi è solamente un portello largo tre palmi, et alto cinque, acciò non vi possano entrare cavalli, la porta è di legno grosso mezzo palmo, con due sbarre di legno l'una sopra l'altra acciò si possa difendere dalle mani de' nemici, il qual portello è coperto di lande di ferro per potere resistere al fuoco. (Rocchetta 1630, 257)

3.5 Conseguenze dei restauri sulla forma e l'aspetto della porta duecentesca

Questi due testi indicano chiaramente che restauri importanti erano stati effettuati negli ultimi anni del secolo XVI e, al contempo, sottolineano come le modifiche non fossero state tali da impedire l'apertura totale delle due ante. La data 1626 incisa sul retro, ritrovata durante il recente intervento di consolidamento (Bacci, Sarmati 2020, 421), e altri fattori suggeriscono, in ogni caso, che ulteriori modifiche ebbero luogo nei decenni successivi. Colpisce in particolare osservare come i riquadri siano per lo più riccamente decorati con complessi motivi intagliati e originariamente anche intarsiati, mentre gli elementi verticali che fanno da cornice si presentano per lo più incisi con girali vegetali resi in un modo fortemente lineare **[fig. 7]**.

Zehava Jacoby (1990, 128) ha proposto di interpretare questi ultimi come una sorta di disegno preparatorio che venne reso visibile in un momento imprecisato, quando andò perduta la superficie lignea che vi era sovrapposto. Quest'ipotesi è tuttavia contraddetta dal fatto che i listelli verticali collimano con quelli orizzontali, che sono stati realizzati con lo stesso legno del resto della porta e non fissati sopra. Inoltre, i girali con ampie foglie crenate o palmette non appartengono al repertorio ornamentale usato nei riquadri e mostrano maggiori affinità con motivi utilizzati nell'illustrazione libraria armena a partire dal secolo XIV. Tali motivi circolavano ampiamente presso le comunità della diaspora non soltanto attraverso i manoscritti, ma anche grazie ai libri di modelli e alle raccolte di disegni, come quella conservata nella Biblioteca del monastero mechtarista di San Lazzaro a Venezia, che si ritiene realizzato originariamente nella zona del lago di Van nel tardo secolo XV e integrato con nuove

immagini a Costantinopoli nel secolo XVI (Der Nersessian 1973, 666, 673-81, figg. 418-19; Scheller 1995, 400-12).

È quindi probabile che i listelli incisi siano stati aggiunti in una fase più tarda, probabilmente allo scopo di riparare o consolidare la struttura generale. La presenza di un'iscrizione armena a destra sul listello verticale indica che la comunità era responsabile dei restauri. Così recita: *O Signore Iddio, abbi pietà di Alic, perché è come una rosa.*¹⁷

'Alic' è l'equivalente armeno del nome occidentale *Alix/Alice*, che si diffuse in Cilicia a partire dal secolo XII.¹⁸ Giacché fu usato da diverse donne appartenenti alle dinastie rupenide e hethumide, venne fatto proprio anche al di fuori della corte nelle epoche successive. Il testo si deve interpretare come l'invocazione a Dio da parte di una signora che intendeva manifestare la propria pietà sulla porta molto probabilmente in virtù del suo coinvolgimento nel supporto finanziario ai lavori di restauro, giacché sarebbe difficile immaginare che a una donna laica sia stato garantito il diritto a esibire il proprio nome in una posizione così prominente, e di difficile accessibilità, se non fosse stata percepita come una benefattrice.

4 Testimonianze sulla presenza armena a Betlemme

Altre considerazioni ci aiutano a determinare grossomodo il periodo di questo intervento. È piuttosto improbabile che gli Armeni siano stati autorizzati a fare riparazioni alla porta durante il periodo mamelucco (1250-1517) e in particolare dopo la metà del secolo XIV, quando il *praedominium* nella Basilica venne attribuito ai Francescani, che per conseguenza furono responsabili di tutti gli interventi di manutenzione, come quelli del tetto realizzati negli anni Ottanta del Quattrocento (Bacci 2017, 239-40). D'altra parte, sebbene la comunità armena sia radicata in Palestina sin dall'età bizantina,¹⁹ sulla sua presenza a Betlemme abbiamo scarse notizie anteriormente al secolo XVII, se si escludono i discussi firmani del califfo 'Umar, del Saladino e del sultano ottomano Selim I,²⁰ che furono probabilmente fab-

¹⁷ Ringrazio la dott.ssa Gohar Grigoryan (Friburgo) che ha decifrato e tradotto per me quest'iscrizione, rivelata dai recenti restauri, e mi è stata di imprescindibile aiuto con le fonti e gli studi armeni. Nel frattempo, l'iscrizione è stata menzionata anche da Donabédian 2019, 14, secondo cui la porta potrebbe esser stata originariamente collocata in un altro luogo, forse una cappella nel vicino monastero armeno. Tuttavia, quest'ipotesi non è confortata dalle testimonianze testuali e materiali.

¹⁸ Rudt de Collenberg 1963, 13, 19, 23, 26, 29, 30, 37 (dinastia rupenide); 13, 15-16, 20, 32, 36-7 (dinastia hethumide).

¹⁹ Per una rassegna approfondita delle testimonianze testuali e archeologiche cf. Tchekhanovets 2018.

²⁰ Vedi le traduzioni di questi testi in Antreassian 1977, 39-46.

bricati ad arte in età ottomana per supportare il riconoscimento dei diritti sui Luoghi santi che nello stesso periodo, con falsi altrettanto elaborati, venivano reclamati anche dal patriarcato greco (Sanjian 1965, 168-71, 175; Peri 2001, 127-30; Panchenko 2016, 267-71).

Nel 1335 il pellegrino Giacomo da Verona sottolinea la natura transconfessionale del *locus* di Betlemme e la presenza nella basilica di altari riservati alle diverse comunità, ma stranamente non ricorda gli Armeni, anche se sembra difficile immaginare che a loro fosse impedito di officiare mentre veniva permesso a Etiopi, Copti, Nestoriani, Siri Ortodossi, Maroniti e Georgiani, oltre che ai Greci e ai Latini (Monneret de Villard 1950, 61). D'altra parte, è probabilmente in questo periodo che la comunità, per lo più residente a Gerusalemme attorno al Monastero dei Santi Giacomi, comincia ad avanzare maggiori pretese sui principali luoghi santi, compresa la Natività, con la diffusione della leggenda che attribuiva a Trdat III, anziché a Costantino, la loro costruzione: questa compare come interpolazione nella *Lista dei monasteri* di Anastas Vardapet e trova un'eco nella compilazione del tedesco Johannes Schildtberger, che probabilmente doveva averla udita a Costantinopoli, dov'era stato prigioniero agli inizi del XV secolo.²¹

4.1 L'insediamento armeno presso la Basilica nei secoli XV-XVI

Nel 1494 il canonico Pietro Casola attesta che una piccola comunità armena, che comprendeva uomini, donne e bambini, viveva nei pressi della basilica. La sua descrizione non è certo delle più lusinghiere:

È habitata dicta giesia da una secta, una generatione, se chiama christiani Armeni, benché sii supposita al governo de li frati de Monte Sion, stano lì sopra la terra, e grandi e piccoli, maschi e femine; como porci, mai non feceno altri se non cridare tuta la note, senza uno ripparo. (cit. in Paoletti 2001, 207)

Il riferimento era probabilmente a un gruppo di persone che si era stabilito al piano superiore degli edifici adiacenti alla cosiddetta 'Scuola di San Girolamo', un ambiente voltato, arricchito di colonne antiche, che costituiva un residuo dell'antico atrio giustiniano ed era all'epoca utilizzato come stalla. Secondo un documento citato dal vescovo Astuatsatur Yovhannēseants (1890, 1: 241) nella sua *Storia*

²¹ Johannes Schiltberger [1394-1427] (Langmantel 1885, 87). Cf. la testimonianza assai più tardiva di un pellegrino armeno a Betlemme, Simone di Polonia [1615-20] (Bournoutian 2007, 230). Sulle tradizioni circa il ruolo di Trdat come fondatore dei Luoghi santi cf. Thomson 1997.

di Gerusalemme, pubblicata nel 1890, gli abitanti di Betlemme contestarono agli Armeni, nel 1510, l'appropriazione indebita della scala in pietra e della sala superiore a cui conduceva. Due anni dopo, il francese Jean Thenaud (Schefer 1884, 93) fa menzione di monaci armeni che vivevano negli annessi meridionali della chiesa, dove tuttavia, secondo la testimonianza di Kootwijck (1619, 238) alla fine del secolo, vivevano anche religiosi copti e siriani.²² Nella pianta pubblicata da Bernardino Amico nel 1609 viene chiaramente indicata, accanto alla Scuola di san Girolamo, la «scala per la quale se sale agl'Armeni», il che significa che le celle si trovavano unicamente al piano superiore, mentre gli spazi al piano terra vengono indicati come ambienti disabitati oppure utilizzati come laboratori di tessuti.²³ Nel frattempo, alla comunità era stato concesso il diritto a mantenere due delle diciassette lampade appese nella grotta della Natività (Rocchetta 1630, 262).

4.2 L'istituzione del monastero armeno

La situazione mutò radicalmente nel 1621, quando il patriarca Krikor Parontêr, nell'intento di rivitalizzare il pellegrinaggio armeno in Terra Santa (Ervine 2002, 82-3), acquistò tutto il complesso di strutture a sud-est della basilica [fig. 9] e lo rinnovò con la costruzione di celle, un ospizio per i pellegrini, un refettorio e una chiesa dedicata alla Vergine Maria: nel 1630, il francese Roger fu impressionato dal contrasto tra la mole della nuova costruzione e il numero esiguo di monaci – appena quattro – che vi vivevano.²⁴ Da quel momento in poi, il nartece cominciò ad essere usato come punto d'accesso al nuovo monastero armeno. Si può supporre che il restauro finale della porta [fig. 5] ebbe luogo, col concorso finanziario di una signora di nome Alic, in occasione di questi rinnovamenti: la sua forma venne alterata in modo tale da impedire la sua completa apertura ed alcuni elementi lignei ormai deteriorati vennero sostituiti con dei nuovi che recavano solo pochi ornamenti incisi.

L'erezione del monastero avvenne nello stesso momento in cui il secolare *praedominium* francescano stava venendo meno in una battaglia senza esclusione di colpi combattuta con il patriarcato greco. In questa competizione dall'andamento altalenante, determinata dagli

²² Vedi ancora Sandys 1673, 139: «Arminians, who inhabit within on the right hand of the entrance».

²³ Amico 1609, carta nr. 1, numeri 3 (spazi disabitati), 8 (scala), 27 (luogo destinato alla lavorazione dei tessuti).

²⁴ Roger 1664, 204. Cf. Aġagawnowni 1931, 246-7; Sawalaneants 1931, 574; Sanjian 1965, 142-3; Heyer 1984, 157; Khatchadourian, Basmadjan 2014, 155; Krikorian 2002, 190; 2019, 197-9.



Figura 9 Betlemme, Basilica della Natività, veduta con la facciata e il monastero armeno. © Autore

instabili equilibri geopolitici dell'epoca e condizionata dalla capacità di pressione che le comunità e i loro protettori erano in grado di esercitare sulla Sublime Porta, gli Armeni riuscirono ad inserirsi abilmente, promuovendo una strategia che mirava a ritagliarsi gradualmente una posizione stabile nella basilica. Stranamente, l'affermazione di una presenza monastica costante si accompagnò alla completa scomparsa della comunità laica, che sembra essersi trasferita interamente a Gerusalemme entro la fine del secolo XVII (Sanjian 1965, 143).²⁵

Per i pellegrini, tuttavia, l'imponente struttura divenne un motivo di vanto. Venne evocata, assieme alla sua chiesa della Madre di Dio, in una delle miniature che corredano una guida armena ai Luoghi Santi realizzata alla fine del Settecento, dove la Basilica è raffigurata nelle sue tre parti fondamentali (navata, corpo orientale e Santa Grotta), a loro volta contrassegnate dalle principali emergenze devozionali (colonna con i fori a forma di croce, altari e lampade delle

²⁵ Tuttavia, a quest'ipotesi sembrerebbe opporsi la continuità della famiglia Nasarian, che fa risalire la propria origine a Nerses, figlio del padre Hagop che fu invitato a stabilirsi a Betlemme da Grigor Parontër (Krikorian 2019, 198-9).

due cappelle sotterranee).²⁶ Più o meno nello stesso periodo la mappa di Eremia Č'ēlēpi K'ēōmiwrčean menziona l'«ostello di Bēt'lēhēm e sopra chiesa con cellette» (Uluhogian 2000, 158).

4.3 La lotta per l'egemonia e la frammentazione spaziale della Basilica della Natività

Nel 1637 il patriarca greco Sofronio III ottenne l'egemonia nella Basilica e i Francescani vennero espulsi dalla Santa Grotta (Peri 2001, 108-9). Nei decenni successivi, il coro fu provvisto di un'iconostasi e venne ampliato il muro che già precedentemente lo separava dalla navata. Più tardi, negli anni Settanta-Ottanta il patriarca Dositeo riuscì a fare in modo che lo spazio della chiesa venisse dichiarato *off limits* per i musulmani dal Gran Mufti di Istanbul e promosse tutta una serie di restauri (Bacci 2017, 244-7). Il cimitero comune collocato lungo il fianco sud venne adibito a giardino e suddiviso, non senza attriti, tra i monaci greci e armeni (Krikorian 2002, 198). A questi ultimi fu anche attribuito il diritto, sempre contestato, a custodire la chiave dell'ingresso settentrionale alla santa grotta, con cui si deve intendere la porta del muro divisorio a sinistra del coro, che era per lo più tenuta chiusa (Legrenzi 1705, 180): al più tardi nel 1658, come testimonia il pellegrino francese Jean Thévenot (1674, 421), il transetto nord, a cui questa dava accesso, era sotto il pieno controllo degli Armeni, che celebravano i riti all'altare dei Magi.²⁷ Alla fine del secolo, la mappa del K'ēōmiwrčean attesta che un altare intitolato a san Gregorio l'Illuminatore era presente a nord della Santa Grotta: probabilmente si trattava dell'attuale altare della Vergine nell'abside settentrionale (Uluhogian 2000, 158). Vennero anche fatte pressioni sulla Porta per ottenere diritti su una parte della Santa Grotta: queste azioni per lo più vennero vanificate dalle abili contromosse dei loro rivali greci (Peri 2001, 112-14).

Nel 1690 il *praedominium* fu restituito ai Francescani, che cambiarono nuovamente l'assetto dell'edificio, in particolare rimuovendo l'iconostasi²⁸ e decorando l'altare maggiore con una tela di Luca Giordano raffigurante al centro la Natività, la Circoncisione e l'Adorazione dei Magi ai lati, la Presentazione al tempio in alto e, in basso, i santi Pietro e Paolo (de San Francisco 1712, 103). Sia ai Greci

²⁶ Vienna, Congregazione mekhitarista, ms W757, fol. 3v. Cf. Arakelyan 2017.

²⁷ La presenza armena in quest'area sembra essersi rafforzata a seguito della controversia tra Greci e Armeni circa l'eredità dei diritti etiopici sui luoghi santi, conclusasi nel 1656 a favore del patriarca armeno Yehiazar: Krikorian 2019, 223-4. Cf. anche Themelis 1923, 394.

²⁸ Come attestato nel 1701 da Lukjanov 1863, 261.

che agli Armeni venne proibito di utilizzare gli altari della basilica e, stando ad alcune fonti francescane, entrambi dovettero accontentarsi di celebrare gli uffici sul tetto in prossimità delle finestre, che permettevano loro, quantomeno, di gettare uno sguardo all'interno (de San Juan del Puerto 1724, 77): pare tuttavia che questa disposizione umiliante sia presto venuta meno, giacché, come attestato da Richard Pococke (1742, 39), sia l'altare di san Nicola nella cappella sud che quello dei Magi a nord erano tornati ad essere riservati, rispettivamente, al rito bizantino e alla liturgia armena.

Probabilmente in questo periodo, sotto impulso del patriarca Grigor l'Incatenato (Ervine 1995, 110), il monastero fondato da Parontēr venne ampliato ulteriormente: nel 1721, quando fu visitato dal pellegrino armeno Zvar Jiyerji (Hintlian 2001, 43), comprendeva ormai anche gli ambienti al piano terra e disponeva di ventiquattro stanze per i visitatori, un refettorio, una cantina, una cucina, una corte aperta e un giardino con una fontana, alcuni pozzi e molte rose e melograni. La 'Scuola di San Gerolamo' veniva utilizzata sempre più frequentemente dai monaci per le cavalcature dei loro ospiti (Neret 1713, 32). Negli spazi del monastero, vennero esibiti numerosi *khač'kar* (Khatchadurian, Basmadjian 2014, 156-9).

Nel 1757 il vento cambiò nuovamente e l'egemonia tornò nelle mani dei Greci (Collin 1956, 38; Peri 2001, 202-3), che riuscirono a riappropriarsi dell'altare maggiore, rimuovendo la tela e innalzando una nuova iconostasi. Ai Latini rimase la facoltà di accedere alla grotta tramite il transetto nord e di celebrare la propria processione quotidiana davanti alla Mangiatoia, che rimase sotto il loro controllo e fu quindi decorata secondo il gusto cattolico, con quadretti italiani e spagnoli.²⁹ Gli Armeni, in un primo momento esclusi, misero in campo i propri referenti a Istanbul per convincere la Porta a restituire loro i diritti acquisiti, cosa che fu concessa nel 1759 (Sanjian 1965, 185; Panchenko 2016, 284). Infine, dopo vari tentativi di convincere le autorità ottomane a privilegiare l'una o l'altra comunità, la proprietà armena nel transetto nord e greca su navata, coro e transetto sud (trasformato in una vera e propria cappella autonoma intitolata a san Nicola) venne definitivamente stabilita nel 1813, assieme alla co-proprietà del luogo della nascita di Cristo all'interno della santa grotta e all'inglobamento definitivo della 'Scuola di San Girolamo' nel loro monastero (Sanjian 1965, 185-92).

In un primo momento, l'affermazione del controllo armeno sul transetto settentrionale portò ad attriti con i Francescani, a causa della porta che si apriva verso il convento di questi ultimi e permetteva loro di accedere alla santa grotta. Un primo diverbio fu composto dal cadì di Gerusalemme, nel 1814, con l'ordine di segnare con chio-

²⁹ Accurata descrizione in Chateaubriand 1839, 310-13. Cf. Bacci 2017, 249-50.

di conficcati nel pavimento il percorso a cui i frati dovevano attenersi. Questa soluzione si rivelò tuttavia insufficiente e nel 1819 i monaci armeni riuscirono a far murare la porta, fino alla sua riapertura nel 1839 per intervento di Francesco d'Orléans, principe di Joinville e terzo figlio di Luigi Filippo, in occasione del suo viaggio in Terra Santa (Sanjian 1965, 192; Facchini 1986, 70-1).

5 **Epilogo: gli arredi come concrezioni materiali dell'aspirazione al predominio**

Da allora fino al 1852, quando il firmano di Abdülmeçid stabilì per legge il rispetto dello *status quo*, la frammentazione spaziale causata dalle lotte dei tre gruppi per l'egemonia venne sottolineata attraverso un'accurata *mise-en-scène* dei decori che sancivano visivamente i diritti di ciascuno su un segmento, più o meno grande e più o meno importante, del luogo santo (Bacci 2017, 251-2, 256-7). Gli arredi che vi erano presenti al momento della promulgazione del firmano dovettero rimanere come congelati nello stato in cui si trovavano: al di là del loro significato o della loro funzione specifica in relazione con gli usi liturgici e devozionali, questi oggetti svolgevano il ruolo di evocare, con la loro occupazione fisica degli spazi, l'aspirazione al predominio nutrita da ciascuna delle tre comunità religiose e frustrata dall'impasse politica di metà Ottocento. Il ripetersi degli incendi dolosi nella Santa Grotta tra il 1865 e il 1872 (Themelis 1923, 409-12; Arce 1982, 143-81; Teyssier d'Orfeuil 1999, 155-6; Krikorian 2019, 400-1) indica che la distruzione di tendaggi, icone e dipinti veniva percepita come un modo per sconvolgere i precari equilibri e riavviare la lotta per l'appropriazione esclusiva dei luoghi santi.

Ancora oggi è percepibile, sia pure in forma assai più attenuata, la tensione latente di cui i diversi arredi sono stati investiti e che si manifesta in modo evidente nelle complesse regole ancor oggi vigenti per quanto riguarda la loro collocazione, modalità d'uso e criteri di pulizia e manutenzione. Poiché, dopo alcuni attriti, era stato consentito ai Latini di attraversare lo spazio armeno per raggiungere la grotta, un tappeto era disposto sul pavimento, in modo da segnalare ai frati il percorso che dovevano seguire e in nessun caso oltrepassare. Le fonti di illuminazione consentite erano trentasette lampade a olio, tre lampadari a goccia e tre candele accese davanti ad altrettante icone. La proprietà armena comprende ancor oggi gli altari, i loro decori e le immagini appese lungo la parete absidale, ma non supera in altezza la cornice superiore, giacché le parti più elevate dell'edificio



Figura 10

Uovo in ceramica con l'emblema della confraternita agiotafitica. Tardo sec. XVIII. Kütahya. Betlemme, Basilica della Natività, transetto nord. © Autore

sono di proprietà greca.³⁰ In alto, non casualmente, pendono le uova di Kütahya con l'anagramma della confraternita agiotafitica [fig. 10].

A Betlemme, la lotta tra simboli si combatte metro per metro, e si manifesta in particolare nei luoghi più densi di significato: è così che, sopra la porta d'accesso alla santa grotta [fig. 11], due icone si contendono il primato, l'una a fianco dell'altra, illuminate da lampade anch'esse decorate da uova in ceramica. L'una, più a est, reca l'emblema del patriarcato greco, l'altra mostra l'immagine di un serafino ed esibisce con orgoglio l'alfabeto inventato da san Mesrop Mashdotz. Lo spazio che la più importante comunità anticalcedonese di Palestina è riuscita a ritagliarsi all'interno della basilica è certo importante, ma costretto entro confini che rimangono angusti. Nell'impossibilità di superare lo stallo derivato dallo *status quo*, la competizione si è trasferita nella dimensione liminare del paesaggio notturno [fig. 12], che ciascun gruppo ha cercato di dominare, ancora in tempi relativamente recenti: tra i neon variopinti che si accendono al calar della sera sui tetti dei tre monasteri adiacenti la basilica, sono la croce del campanile armeno, eretto negli anni Trenta in uno stile neomedievale (Krikorian 2019, 198) e il *khač'kar* luminoso eretto nell'angolo più prossimo alla facciata ad affermare, con la loro indiscussa prominenza visiva, i diritti che il primo popolo cristiano della storia ritiene legittimamente di esercitare sul luogo santo della Natività.

³⁰ Vedi l'accurata descrizione dei diritti sulle singole parti del transetto nord in Kardus 1929, 56-7.



Figura 11 Ingresso settentrionale alla Santa Grotta. Betlemme, Basilica della Natività, transetto nord. © Autore



Figura 12 Betlemme, Basilica della Natività, veduta notturna della facciata con il neon recante l'emblema del Patriarcato armeno.
© Autore

Bibliografia

- Aławnowni, M. (1931). *Haykakan hin vank'er* (Antichi monasteri armeni). Yerusaghem: I Tparani Srbot's Hakobeants'.
- Albera, D.; Courouclis, M. (éds) (2009). *Religions traversées. Lieux saints partagés entre Chrétiens, Musulmans et Juifs en Méditerranée*. Arles: Actes Sud.
- Albera, D.; Pénicaud, M.; Marquette, I. (éds) (2015). *Lieux saints partagés*. Marseille: MuCEM.
- Alessandri, C. (ed.) (2020). *The Restoration of the Nativity Church in Bethlehem*. London: Taylor & Francis.
- Amico, B. (1609). *Trattato delle piante et imagini de i sacri edifici di Terrasanta*. Roma: Ex Typographia Linguarum Externarum.
- Antreassian, A. (1977). *Jerusalem and the Armenians*. Jerusalem: Saint James' Press.
- Arakelyan, M. (2017). «An Illuminated Armenian Manuscript 'Guidebook' to the Sacred Shrines in the Holy Land from the End of the Seventeenth Century». *Études arméniennes contemporaines*, 9, 217-37. <http://journals.openedition.org/eac/1231>; <https://doi.org/10.4000/eac.1231>.
- Arce, A. (1959). «La estrella de plata de Belén. Su destino trágico». *Tierra Santa*, 34, 307-14.
- Arce, A. (1960). «Más sobre la estrella de Belén». *Tierra Santa*, 35, 5-8.
- Arce, A. (1982). *Miscelánea de Tierra Santa*. Tomo 4, *Histórica + Biographica + Archaeologica + Topographica + Sanctuaria + De arte sacra + Iudaica + Varia*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Auld, S.; Hillenbrand, R. (eds) (2009). *Ayyubid Jerusalem: The Holy City in Context 1187-1250*. London: Altajir Trust.
- Bacci, M. (2015). «Old Restorations and New Discoveries in the Nativity Church, Bethlehem». *Convivium*, 2(2), 36-59.
- Bacci, M. (2017). *The Mystic Cave: A History of the Nativity Church at Bethlehem*. Brno; Roma: Masaryk University; Viella.
- Bacci, M.; Sarmati, S. (2020). «The Armenian Door». *Alessandri 2020*, 412-24.
- Bagatti, B. (1952). *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- Baldi, P. (1919). *La questione dei luoghi santi in generale*. Torino: Bona.
- Baldi, P. (1954). *La question des Lieux Saints*. Jerusalem: Imprimerie Franciscaine.
- Barkan, E.; Barkey, K. (eds) (2015). *Choreographies of Shared Sacred Sites. Religion, Politics, and Conflict Resolution*. New York: Columbia University Press.
- Bournoutian, G.A. (2007). *The Travel Accounts of Siméon of Poland*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Bousquet, P.-A.; Grimaud de Caux, G.; Magloire, G. (1852-59). *Les actes des apôtres modernes: relations épistolaires et authentiques des voyages entrepris par les missionnaires catholiques pour porter le flambeau de l'Évangile chez tous les peuples et civiliser le monde*. Paris: Parent-Desbarres.
- Bowman, G. (2015a). «Lieux saints partagés: An Analytical Review». *Medieval Worlds*, 2, 89-99.
- Bowman, G. (2015b). «The Politics of Ownership: State, Governance, and the Status Quo in the Church of the Anastasis (Holy Sepulchre)». Barkan, Barkey 2015, 199-234.
- Bowman, G. (ed.) (2012). *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*. Oxford: Berhahn Books.

- Boyadjian, T.M. (2018). *The City Lament. Jerusalem Across the Medieval Mediterranean*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Cerulli, E. (1943). *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*. Roma: Libreria dello Stato.
- Charles-Roux, F. (1930). *France et Chrétiens d'Orient*. Paris: Flammarion.
- Chateaubriand, R. de (1839). *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Paris: Bèthune et Plon.
- Chondrogiannis, S.T. (2017). *Byzantium in the World. Artistic, Cultural & Ideological Legacy from the 19th to the 21st Century*. Thessaloniki: Centre for Byzantine Research.
- Civezza, M. da (1891). *Le missioni francescane in Palestina*. Firenze: n.p.
- Cohen, R. (2008). *Saving the Holy Sepulchre: How Rival Christians Came Together to Rescue Their Holiest Shrine*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, R. (2011). «Conflict and Neglect: Between Ruin and Preservation at the Church of the Nativity, Bethlehem». Hall, M. (ed.), *Towards World Heritage. International Origins of the Preservation Movement 1870-1930*. London: Taylor & Francis, 91-108.
- Collin, B. (1948). *Les lieux saints*. Paris: Éditions internationales.
- Collin, B. (1956). *Le problème juridique des Lieux Saints*. Cairo: Centre d'études orientales.
- Collin, B. (1974). *Pour une solution au problème des Lieux Saints*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Cust, L.G.A. (1929). *The Status Quo in the Holy Places*. London: H.M.S.O.
- Degout, B. (2013). «La constitution du trésor latin du Saint-Sépulcre: un aperçu historique». Degout, Charles-Gaffiot 2013, 20-33.
- Degout, B.; Charles-Gaffiot, J. (éds) (2013). *Trésor du Saint-Sépulcre, exhibition catalogue* (Versailles, 16.04-14.07.2013). Milan; Paris: Silvana.
- Der Nersessian, S. (1973). *Études byzantines et arméniennes*. Louvain: Imprimerie orientaliste.
- Der Nersessian, S. (1993). *Miniature Painting in the Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Donabédian, P. (2019). «L'autre porte de la Nativité». *Terre Sainte*, 659, 12-14.
- De San Francisco, E. (1712). *Itinerario y segunda peregrinación de Jerusalén*. Sevilla: Lucas Martín de Hermosilla.
- De San Juan del Puerto, F.J.M. (1724). *Patrimonio seraphico de Tierra Santa*. Madrid: Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Agreda.
- Emmett, C. (1997). «The Status Quo Solution for Jerusalem». *Journal of Palestinian Studies*, 26, 16-28.
- Ervine, R.R. (1995). «Grigor the Chainbearer (1715-1749): The Rebirth of the Armenian Patriarchate». O'Mahony, Gunner, Hintlian 1995, 112-28.
- Ervine, R.R. (2002). «Changes in Armenian Pilgrim Attitudes between 1600 and 1857: The Witness of Three Documents». Stone, M.E.; Ervine, R.R.; Stone, N. (eds), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*. Leuven: Peeters, 81-95.
- Ervine, R.R. (ed.) (2006a). *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nersess Armenian Seminary*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.
- Ervine, R.R. (2006b). «Vardan Aygekci's Holy Places Prayerbook». Ervine 2006a, 223-36.
- Euw, A. von (1997). «Das Lemberger Evangeliar als Kunstwerk». Prinzing, G.; Schmidt, A. (Hrsgg), *Das Lemberger Evangeliar. Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Reichert, 39-92.

- Evans, H.C. (ed.) (2018). *Armenia. Art, Religion, and Trade in the Middle Ages, exhibition catalogue*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Facchini, A. (1986). *Le processioni praticate dai Frati Minori nei santuari di Terra Santa. Studio storico-liturgico*. Il Cairo: Éditions du Centre Franciscain d'études orientales chrétiennes.
- Ghazarian, J.G. (2000). *The Armenian Kingdom of Cilicia during the Crusades. The Integration of Cilician Armenians with the Latins, 1080-1393*. Richmond: Curzon Press.
- Goujon, J. (1671). *Histoire et voyage de la Terre-Sainte*. Lyon: Pierre Compagnon & Robert Taillandier.
- Grigoryan, G. (2017). *Royal Images of the Armenian Kingdom of Cilicia (1198-1375) in the Context of Mediterranean Intercultural Exchange*. [Unpublished Ph.D. Dissertation]. Fribourg: University of Fribourg.
- Hamilton, R.W. (1947). *The Church of the Nativity, Bethlehem. A Guide*. Jerusalem: Department of Antiquities and Museums.
- Heyer, F. (1984). *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hillenbrand, R. (2009). «The Ayyubid Aqsa: Decorative Aspects». Auld, Hillenbrand 2009, 301-26.
- Hintlian, K. (1989). *History of the Armenians in the Holy Land*. Jerusalem: Armenian Patriarchate.
- Hintlian, K. (2001). «Mapping a Pilgrimage: The Accounts of an Armenian's Travels to the Holy Land». *Jerusalem Quarterly File*, 14, 37-48.
- Hitzel, F. (2013). «Vicissitudes de la présence franciscaine en Terre sainte sous l'occupation ottomane». Degout, Charles-Gaffiot 2013, 76-85.
- Hrdina, K. (1947). *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, to jest do krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu, kteraužto cestu s pomocí Pána Boha všemohúcího št'astně vykonal Voldřich Prefát Vlkanova leta Páně MDXXXVI*. Praga: Vesmír.
- Hunt, L.-A. (2009). «Eastern Christian Art and Culture in the Ayyubid and Early Mamluk Periods: Cultural Convergence between Jerusalem, Greater Syria and Egypt». Auld, Hillenbrand 2009, 327-47.
- Immerzeel, M. (2017). *The Narrow Way to Heaven. Identity and Identities in the Art of Middle Eastern Christianity*. Leuven: Peeters.
- Jacoby, Z. (1990). «The Medieval Doors of the Church of the Nativity at Bethlehem». Salomi 1990, 121-34.
- Jobani, Y.; Perez, N. (2020). *Governing the Sacred. Political Toleration in Five Contested Sacred Sites*. New York: Oxford University Press.
- Juhász, E.V. (2021). *Pinturas y grafitos. Basílica de la Natividad en Belén*. Milano: Edizioni Terra Santa.
- Kardus, A. (1929). «The Status Quo in the Church of the Nativity, Bethlehem». Cust 1929, 49-64.
- Kedar, B.Z. (ed.) (1992). *The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem and Haifa, July 1987*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi-Israel Exploration Society.
- Khatchadourian, H.; Basmadjian, M. (2014). *L'art des khatchkars, les pierres à croix arméniennes d'Ispahan et de Jérusalem*. Paris: Geuthner.
- Khazarian, A. (2007). *Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохристианское зодчество IV-VII веков*. Moskva: Rossijskoj Akademij arhitektury i stroitel'nyx nauk.
- Klimas, N. (2012). «La Custodia di Terra Santa ed il suo archivio». Maiarelli 2012, 77-118.

- Kootwijk, J. [Iohannes Cotovicus] (1619). *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*. Antwerp: Hieronymus Verdussius.
- Korn, L. (2009). «Ayyubid Mosaics in Jerusalem». Auld, Hillenbrand 2009, 377-87.
- Krikorian, G. (2002). *Through the Eye of an Armenian Needle*. Antelias: Armenian Catholicosate of Cilicia.
- Krikorian, H.A. (2019). *Lives and Times of the Armenian Patriarchs of Jerusalem. Chronological Succession of Tenures*. Sherman Oaks: s.n.
- Kühnel, B.; Kühnel, G. (2019). *The Church of the Nativity in Bethlehem. The Crusader Lining of an Early Christian Basilica*. München: Schnell und Steiner.
- Kyurkchyan, A.; Khatcherian, H.H. (2010). *Armenian Ornamental Art*. Yerevan: Craftology.
- La Porta, S. (1307). «The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307)». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 17(2), 1-16.
- Legrenzi, A. (1705). *Il pellegrino nell'Asia, cioè Viaggi del Dottor Angelo Legrenzi, fisico, e chirurgo, cittadino veneto*. Venezia: per Domenico Valvasense.
- Leroy, J. (1974). *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*. Paris: Geuthner.
- Lukianov, I. (1863). «Путешествые». *Русский Архив*, 1, 223-64.
- Maiarelli, A. (a cura di) (2012). *L'archivio storico della Custodia di Terra Santa (1230-1970)*. Milano: Edizioni Terra Santa.
- Maranci, C. (2018). «Cat. 38. Khachkar». Evans 2018, 92.
- Meinardus, O. (1995). «The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy Sites». O'Mahony, Gunner, Hintlian 1995, 102-11.
- Monneret de Villard, U. (1950). *Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona*. Roma: La libreria dello Stato.
- Moraitou, M. (2001). «37-38. Deux panneaux sculptés». Delpont, E. (éd.), *L'Orient de Saladin. L'art des Ayyoubides*. Paris: Institut du monde arabe, 47.
- Moschopoulos, N. (1948). *La question de Palestine et le Patriarcat de Jérusalem: ses droits, ses privilèges. Aperçu historique*. Athènes: Messenger d'Athènes.
- Moschopoulos, N. (1956). *La Terre Sainte: essai sur l'histoire politique et diplomatique des Lieux Saints de la Chrétienté*. Athènes: s.n.
- Mourad, S.; Koltun-Fromm, N.; Der Matossian, B. (eds) (2019). *Routledge Handbook on Jerusalem*. London; New York: Routledge.
- Muller, M. (2016). *Livre et exortation pour esmouvoir les chrestiens d'aller visiter le Saint Sepulchre de nostre Seigneur en Hierusalem et les aultres lieux saincz en la Terre Saincte, par Pierre Mésenge. Transcription et édition annotée. Amiens, Bibl. mun., Fonds Lescalopier 099 C (5216)*. [Master Dissertation]. Fribourg: University of Fribourg.
- Mutafian, C. (2004). «Prélats et souverains arméniens à Jérusalem à l'époque des Croisades: légendes et certitudes (XIIe-XIVe siècles)». *Studia Orientalia Christiana Collectanea*, 37, 109-51.
- Mutafian, C. (2012). *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*. Paris: Les Belles lettres.
- Neret, Ch. (1713). «Voyage aux Lieux Saints». Bousquet et al. 1852-59, 1: 3-96.
- Nersessian, V. (2001). *Treasures from the Ark. 1700 Years of Armenian Christian Art*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- O'Mahony, A.; Gunner, G.; Hintlian, K. (eds) (1995). *The Christian Heritage in the Holy Land*. London: Scorpion Cavendish.
- Pahlitzsch, J. (2001). *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Panchenko, C.A. (2016). *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516-1831*. Jordanville: Holy Trinity Seminary Press.
- Paoletti, A. (2001). *Viaggio a Gerusalemme di Pietro Casola*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Papadopoulos, C.A. [Archbishop Chrysostom I of Greece] [1910] (2010). Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Alexandri: Patriarchikou Typographeiou. Athens: Patriarcheion Hierosolymōn.
- Papastathis, K. (2014-15). «Secularizing the Sacred: The Orthodox Church of Jerusalem as a Representative of Greek Nationalism in the Holy Land». *Modern Greek Studies Yearbook*, 30(1), 37-54.
- Peri, O. (2001). *Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*. Leiden: Brill.
- Petrossian, H. (2015). *Հաչքար*. Erevan: Zangak.
- Pococke, R. (1745). *A Description of the East and Some Other Countries*. London: Bowyer.
- Pringle, D. (1993-2009). *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocchetta, A. (1630). *Peregrinatione di Terra Santa e d'altre provincie*. Palermo: Alfonzo dell'Isola.
- Roger, E. (1664). *La Terre Sainte, ou Description topographique très particulière des Saints Lieux et de la Terre de Promission*. Paris: Antoine Bertier.
- Rose, R.B. (1992). «The Native Christians of Jerusalem, 1187-1260». *Kedar* 1992, 239-49.
- Rudt de Collenberg, W.H. (1963). *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structure of the Armeno-Cilician Dynasties*. Lisbon: Fondation Calouste Gulbenkian.
- Salomi, S. (a cura di) (1990). *Le porte di bronzo dall'Antichità al secolo XIII*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.
- Sandys, G. (1673). *Sandys Travels*. London: John Williams.
- Sanjian, A.K. (1965). *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sawalaneants, T.H.T'. (1931). *Patmut' iwn Erusaghēmi*. Yerusakhem: I Tparani Srbots' Hakobeants'.
- Sayegh, S. (1971). *Le statu quo des Lieux-Saints. Nature juridique et portée internationale*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Schefer, C. (1894). *Le voyage d'Outremer (Égypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud, Gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême, suivi de la Relation de l'Ambassade de Domenico Trevisan auprès du Soudan d'Égypte, 1512*. Paris: Ernest Leroux.
- Scheller, R.W. (1995). *Exemplum: Model Book Drawings and the Practice of Artistic Transmission in the Middle Ages (ca. 900-ca. 1470)*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sharon, M. (1999-2013). *Corpus inscriptionum arabicarum Palaestinae*. 5 vols. Leiden: Brill.
- Snelders, B. (2010). *Identity and Christian-Muslim Interaction. Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area*. Leuven: Peeters.
- Stamatopoulos, D.A. (2009). *Το Βυζάντιο μετά το έθνος. Το πρόβλημα της συνέχειας στις βαλκανικές ιστοριογραφίες*. Athina: Ekdoseis Alexandria.
- Stone, M.E. (1984). «Epigraphica armeniaca hierosolymitana III». *Revue des études arméniennes*, n.s. 18, 559-60.

- Tabbaa, Y. (2001). *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. London: I.B. Tauris.
- Talatinian, B. (a cura di) (1999). *Tre scritti sui diritti nei santuari dello Status Quo: Basilica del S. Sepolcro, Basilica della Natività, Tomba della Madonna vicina a Getsemani*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press.
- Tchekhanovets, Y. (2018). *The Caucasian Archaeology of the Holy Land: Armenian, Georgian and Albanian Communities between the Fourth and Eleventh Centuries CE*. Leiden: Brill.
- Teyssier d'Orfeuil, Y. (1999). *Bethléem. 2000 ans d'histoire*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Themelis, T. (1923). «Ἡ ἐν Βηθλεεμ Βασιλικὴ διὰ μέσου τῶν αἰώνων». *Νέα Σιών*, 17, 385-420.
- Thévenot, J. (1674). *Relation d'un voyage fait au Levant*. Paris: chez Thomas Ioly.
- Thomson, R.W. (1997). «Constantine and Trdat in Armenian Tradition». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 50, 277-89.
- Tobler, T. (1874). *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV*. Leipzig: Hinrichs, 225-81.
- Tsourous, G. (2019). «Between the Nations: The Sepulchre in Intercommunal and International Dynamics». Mourad, Koltun-Fromm, Der Matossian 2019, 377-86.
- Uluhogian, G. (2000). *Un'antica mappa dell'Armenia. Monasteri e santuari dal I al XVII secolo*. Ravenna: Longo.
- Vauchez, A. (2013). «La Custodie franciscaine de Terre Sainte et les puissances politiques européennes». Degout, Charles-Gaffiot 2013, 46-53.
- Vincent, H.; Abel, F.-M. (1914). *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité*. Paris: Lecoffre.
- Vulcano, L. (1563). *Vera, et nuova descrizione di tutta Terra Santa, et peregrinaggio del Sacro Monte Sinai, compilata da verissimi autori*. Napoli: G.M. Scotto.
- Wardi, C. (1975). «The Question of the Holy Places in Ottoman Times». Ma'oz, M. (ed.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 385-93.
- Wessel, K. (1978). «Kanontafel». Wessel, Restle (1966-), 927-32.
- Wessel, K.; Restle, M. (Hrsgg) (1966-). *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. Stuttgart: Hiersemann.
- Yovhannēseants', A. (1890). *Patmut' iwn Erusaghēmi* (Storia di Gerusalemme). Yerusaghēmi: I Tparani Srbot's Hakobeants'.
- Zvallart, J. (1595). *Il devotissimo viaggio di Gierusalemme fatto e descritto in sei libri dal signor Giovanni Zuallardo, cavaliere del Santissimo Sepolcro di N.S. l'anno MDLXXXVI*. Roma: D. Basa.