

Renata Salvarani

Lo spirito e il significato dell'architettura religiosa etiopica

in W. Raunig, R. Salvarani (cura), *Etiopia. Storia, arte, cristianesimo*, Milano-Paris-Rottenburg 2005

Lodatelo con squilli di tromba,
lodatelo con arpa e cetra,
lodatelo con timpani e danze,
lodatelo sulle corde e sui flauti.
Ogni vivente dia lode al Signore.
(Sal. 150; 1Cr. 15, 28)

La straordinaria singolarità della Chiesa copta d'Etiopia, sia rispetto alla *koiné* cristiana, occidentale e orientale, sia nei confronti delle altre religioni del popolo del Libro, consiste in una radicale fedeltà alle sue origini, in una complessiva fissità di impianto teologico e in una secolare resistenza alle dinamiche di trasformazione, indotte dall'esterno o da sconvolgimenti politici interni.

La cristianizzazione dell'altipiano, durante l'impero di Axum prima grazie alla predicazione di Edesio e di Frumenzio (IV secolo), poi, all'azione dei "nove santi" provenienti dalla Siria e dal Medio Oriente (V-VI secolo) avvenne in un contesto in cui era già prevalente l'osservanza della legge di Mosè. Non assunse i caratteri della conversione di un popolo pagano, bensì di un tessuto religioso e culturale in gran parte ebraico o giudaicizzato. Le popolazioni che abitavano l'Etiopia centrale e centrosettentrionale professavano una fede che era basata sulla Torah scritta, i primi cinque libri della Bibbia, ma che era frutto di una tradizione per alcuni aspetti autonoma ed estranea all'elaborazione mediterranea e mediorientale del Talmud. La stessa dinastia axumita rivendicava ascendenze davidiche, facendo risalire le sue origini a Menilek, figlio della regina di Saba e di Salomone, e fondava la legittimazione sacrale del suo potere sull'unzione che questi avrebbe ricevuto dal padre, a Gerusalemme.

Di conseguenza, il Cristianesimo, così come si è sviluppato nel cuore del Corno d'Africa, si caratterizzò, fin dalle origini, per uno stretto rapporto di continuità fra

Nuovo e Antico Testamento, che si affermò e si mantenne sia sul piano teologico dottrinale, sia su quello liturgico e devozionale.

Il suo fondamento è la fede in un unico Dio in tre persone, professata secondo il Credo niceno costantinopolitano: Dio è eternamente Padre, Figlio e Spirito Santo ed eternamente uno. Nella coeternità e nella piena equivalenza delle tre persone, il Padre è la sorgente eterna del Figlio e dello Spirito. Quest'ultimo procede dal Padre e il Figlio è generato dal Padre.

Per la sua concezione cristologica, elaborata nei secoli anche attraverso dispute e scontri laceranti, la Chiesa d'Etiopia si unisce alla “famiglia” orientale ortodossa, che non ha accolto gli esiti del concilio di Calcedonia (451), rifiutando, in particolare, l'affermazione della manifestazione di Cristo in due nature, umana e divina. Si definisce *Taw?hedo* (unicità, unificazione) perchè proclama che Cristo non è due nature, ma una sola natura di Dio Figlio, che si è incarnata. Tuttavia non è monofisita in senso stretto, perchè, affermando in Cristo una natura, ne sostiene “l'unità numerica ma non quella specifica”. Con l'incarnazione, il Figlio è venuto nel mondo, è entrato nel regno della storia per salvare l'uomo, “vestito del corpo che ha fatto proprio, prendendolo dall'umanità”. Di conseguenza, nella sensibilità copta ortodossa, gli aspetti più propriamente umani di Gesù, la dimensione della vicinanza, la sua condivisione dell'esperienza terrena, risultano meno evidenti rispetto all'affermazione della sua divinità, della sua grandezza, del suo profondo mistero e della sua irriducibile differenza rispetto ai fedeli; la corporeità del Messia viene percepita come una sorta di scrigno, che ha racchiuso il Verbo e che gli ha permesso di entrare nella storia.

Liturgia e spazio architettonico

In quanto realtà vivente, la fede è stata - ed è - preservata attraverso la sua liturgia, il servizio reso al popolo, l'insieme dei momenti comunitari di preghiera e di manifestazione di Dio agli uomini. Essa si è definita nel tempo, facendo proprie istanze teologiche e dottrinali, tradizioni locali, ritualità e forme di devozione precristiane. Si è strutturata anche in una continua interconnessione e interdipendenza con la creazione delle architetture religiose, gli spazi per l'incontro tra il sacro e i fedeli.

Se l'essenza del divino è il mistero, è trascendenza celata nella materia attraverso l'incarnazione, le feste che scandiscono l'anno liturgico si configurano

come una successione di epifanie, che fanno memoria della Rivelazione, avvenuta sia attraverso la Legge data a Mosè e al suo popolo, sia nella figura di Cristo.

L'elemento più sacro di ogni chiesa, dal quale dipende la consacrazione dell'edificio e senza il quale non è possibile officiare le celebrazioni, è il *tabot*, una riproduzione dell'Arca dell'Alleanza, che, secondo la tradizione, sarebbe tuttora custodita e venerata ad Axum, dove l'avrebbe portata Menilek, che l'avrebbe avuta da Salomone quando si recò a Gerusalemme per ricevere dal padre l'unzione dinastica.

Secondo un meccanismo di moltiplicazione devozionale, almeno un *simulacrum* delle tavole della Testimonianza descritte nella Bibbia (Es. 25, 10-18; 40, 1-8) è presente nella parte più interna di ciascun luogo di culto. E' formato da due tavolette rettangolari di marmo (o di legno) di circa 20 centimetri per 15 ciascuna, rifinite con bordi e piccole decorazioni in metallo. Avvolte in tessuti preziosi, sono riposte all'interno del *satta*, una sorta di l'armadio a due ante in legno (molto raramente in pietra) riccamente decorato con dipinti o intagli, appoggiato su un *menbir*, un piedistallo in pietra di altezza variabile, talvolta ridotto a pochi blocchi quadrati. Quest'ultimo è collocato al centro del *maqdas*, il santuario, l'area della chiesa accessibile soltanto ai preti, negata non solo al contatto ma anche alla vista dei fedeli per mezzo di una successione di cortine di tessuto appese all'ingresso, a ricordo del velo del tempio di Gerusalemme (Es. 26, 33). I *tabot*, uno oppure tre per ogni chiesa, assumono una molteplicità di significati poiché possono essere dedicati alla Vergine Maria, agli arcangeli o ai santi, a seconda dell'intitolazione dell'edificio e dei culti che vi si praticano.

Nella ritualità etiope sono il simbolo della presenza divina in mezzo agli uomini, racchiusa all'interno delle mura o della roccia del tempio, nascosta ai più, che si manifesta soltanto in alcune occasioni straordinarie, secondo un preciso cerimoniale. La più spettacolare e la più partecipata coincide con i tre giorni del Timkat, durante i quali si celebrano, contemporaneamente, il ricordo del dono delle Tavole a Mosè, l'Epifania di Cristo e il suo Battesimo nel Giordano.

Fuori dalla chiesa, ai limiti del villaggio o della città, viene montata una grande tenda, dimora temporanea di Dio in mezzo agli uomini. Verso il mezzogiorno della prima giornata, il suono ripetuto dei *ganta*, lunghi corni di bufalo o di *nyala* (una specie di antilope endemica dei monti Beke), in tutto simili agli *shofarot* della liturgia ebraica biblica, dà il via ai preparativi per la processione. Il *tabot*, racchiuso

in drappi di tessuto colorati, viene tolto dal *satta* e, al ritmo dei tamburi e dei cembali, viene portato dai preti più anziani, preceduti e seguiti da gruppi di giovani, bambini, cantori e danzatori, fino alla tenda. Lì, all'interno, viene deposto e vegliato senza interruzioni in un'alternanza di preghiere e canti, che culminano in un rito eucaristico notturno. L'indomani si susseguono il ricordo della moltiplicazione dei pani, la messa e una sequenza continua di balli e inni musicati, che si intensifica nella tarda mattinata del terzo giorno, quando gli *abuna* e i diaconi portano il simulacro dell'Arca all'aperto e si dispongono a semicerchio per iniziare una serie di preghiere salmodiate, accanto a una pozza, a un fiume o a una vasca piena d'acqua, sulla quale si fanno galleggiare lumini o piccole candele accese. Verso mezzogiorno il prete che guida la celebrazione alza e abbassa più volte in segno di benedizione la croce processionale che tiene in mano, per poi immergerla e lanciare spruzzi verso i fedeli assiepati tutt'intorno. A quel gesto, nell'euforia generale, tutti lanciano spruzzi e grida, si tuffano, si immergono, levano in alto i neonati. Concluso il rito battesimale, i sacerdoti tornano nella tenda, dove si fermano a mangiare il pane eucaristico, cotto in grandi forme rotonde, mentre i fedeli fanno lo stesso all'esterno, finchè prende di nuovo forma il corteo che, lentamente, sempre fra canti e musiche, riaccompagna il *tabot* fino alla chiesa. Infine, viene ricollocato nella parte più recondita.

Anche le altre otto feste maggiori dell'anno liturgico, che celebrano altrettanti eventi della storia della Salvezza, sono vissute come **rivelazioni progressive**: l'Incarnazione, la Natività di Gesù, la Domenica delle Palme, la Crocifissione, Pasqua, la Trasfigurazione, l'Ascensione e Pentecoste. Se ne aggiungono nove minori: tre domeniche di Avvento, il tempo di Natale, la Circoncisione di Gesù, la nascita di Simeone, la festa del Monte degli Olivi, il miracolo delle nozze di Cana, il ritrovamento della Santa Croce.

Elementi simbolici fissi

La preghiera si compie con il corpo e in rapporto con lo spazio. Nelle celebrazioni pubbliche collettive, sono sentiti come segni irrinunciabili di devozione, il ricorso alla danza, a liturgie processionali e alla *proskynesis*, spesso ripetuta fino a toccare la terra con la faccia (a ricordo dell'angoscia di Gesù nel Getsemani). L'orazione individuale non può prescindere dallo sforzo per mantenere la postura eretta (a volte su una gamba sola, come forma di mortificazione), dall'atto di rivolgersi verso est, dove il Cristo si è incarnato e da dove ritornerà alla fine del

mondo, dal gesto di inclinare ritmicamente il busto in avanti durante la recita dei salmi, e dalla reiterazione del segno di croce, con due dita, dalla fronte al petto e da sinistra a destra.

Alcuni riti hanno carattere stazionario e si compiono secondo una precisa articolazione dei significati degli elementi degli edifici. Fra questi, il *Mehelal?* (supplica) si celebra dieci giorni all'anno per implorare la misericordia di Dio, le piogge per i raccolti, la protezione dalle esondazioni dei fiumi, la fine di epidemie e di carestie. Senza alcun canto né accompagnamento di strumenti musicali, in segno di penitenza, il *tabot* viene portato in processione lungo un percorso all'interno e all'esterno della chiesa, scandito da soste di preghiera in posizioni di valore simbolico (davanti al presbiterio, all'ingresso dell'edificio, in prossimità di tombe, sotto raffigurazioni pittoriche legate ai contenuti delle preghiere).

Lo spazio è concepito in funzione della manifestazione del divino, che, nella simbologia rituale, avviene prevalentemente attraverso l'alternanza topologica fra interno ed esterno.

Anche la messa, ogni giorno, viene celebrata secondo due modalità, in orari diversi: al chiuso del presbiterio, alla presenza solo di sacerdoti e di diaconi (con un numero minimo di cinque o di sette, a seconda della consuetudine della chiesa o del monastero), e per i fedeli, con un rituale eucaristico officiato con l'accompagnamento dei *debteras*, cantori. I fedeli sono esclusi dalla vista della consacrazione, che avviene oltre il limite della *pergula*, mentre le altre parti della celebrazione vengono “portate” davanti a loro.

L'articolazione degli spazi e degli elementi architettonici risponde a specifiche esigenze di rappresentazione dei contenuti di fede: al *maqdas*, che ricorda il Santo dei Santi del tempio di Gerusalemme, *keddusa keddusan* (1 Re 6, 19-22; 2 Cr. 3,8), si aggiungono l'area riservata agli officianti delimitata da un diaframma verticale in legno (analogamente a quanto avviene per le altre Chiese orientali ortodosse), un ambiente per la comunione (*keddist*), uno per i cantori, e, infine, la zona per i fedeli, divisa nella parte per gli uomini e in quella per le donne. Ciascuno è ben delimitato e visivamente individuato da elementi architettonici o da arredi, che marciano la gradualità gerarchica dell'accesso al sacro.

Questa impostazione di base, intimamente legata alle peculiarità teologiche, cristologiche e liturgiche della Chiesa copta d'Etiopia, è rimasta proessochè inalterata nei secoli. In un crocevia di popoli e di scambi che ha visto incontrarsi e sovrapporsi ebrei, egizi, sudarabi, sabeï, nabatei e nubiani ed apporti di etnie centro

africane, su di essa si sono innestati influssi architettonici e culturali diversi, che hanno dato vita a una tradizione di schemi tipologici variegata, ma sostanzialmente unitaria.

La stessa cristianizzazione dell'altipiano è avvenuta in un contesto dinamico e molteplice: alla matrice copta egiziana si sono affiancati la tradizione delle Chiese di Siria, le esperienze anacoretiche e monastiche orientali, un legame continuo, ricco di apporti reciproci, con Gerusalemme, meta di pellegrinaggi e sede di un'attiva comunità etiope insediata nel complesso del Santo Sepolcro e a Betlemme, e il rapporto con Roma e con il mondo latino, sporadico e problematico, ma foriero di motivi di confronto.

Come nel bacino idrografico di un grande fiume, ciascun rivolo ha portato un contributo anche sul piano dell'architettura e dell'arte, che, tuttavia, ha espresso una sua forte specificità, proprio in relazione con la coerenza e la fissità della concezione e della finalità funzionale degli spazi liturgici.

Templi ad aula unica e chiese a impianto basilicale

A partire dal IV secolo, nella fase della prima evangelizzazione, che si fa risalire alla predicazione di Frumenzio ed Edesio, i culti cristiani iniziarono ad essere celebrato all'interno di templi pagani riconsacrati. L'impianto architettonico di questi edifici, ad aula rettangolare, con il santuario ricavato sul lato più breve, opposto all'ingresso, separato dallo spazio per i fedeli, fu seguito anche per la costruzione di nuove chiese, ma, a partire dal V secolo, fu affiancato da costruzioni a schema basilicale, ampiamente diffuso in Siria, nel Vicino Oriente e nell'Africa settentrionale. La presenza di una zona presbiteriale triabsidata separata dall'area destinata all'assemblea e la tripartizione dello spazio della navata, fatte proprie dalle comunità orientali, ben si prestavano anche alle esigenze liturgiche della giovane Chiesa etiope. Questa corrispondenza fra necessità funzionali e articolazione degli elementi strutturali spiega la fortuna del modello.

L'ultima fase dell'epoca axumita (V-IX secolo) fu caratterizzata dalla coesistenza non solo di tipologie, ma anche di tecniche costruttive diverse: blocchi e conci di pietra, murature a “fasce” alternate in conci, travature e parti in legno (“Chiesa Grande” di Debre Damo, Imreahanne Krestos, parte più antica di Mikael Debre Selam presso Atsbi), chiese rupestri, monolitiche, ipogee (chiesa piccola di Degum Selassiè ai piedi del Debre Mahar, presso Atsbi).

Quando, nel X secolo, la dinastia degli Zagwe si impose sul trono d'Etiopia, mettendo fine all'impero axumita e collocando la capitale a Roha-Lalibela, fu avviata una generale operazione costruttiva, che accompagnò una nuova evangelizzazione delle aree montuose e interventi di potenziamento delle istituzioni ecclesiastiche vicine alla corona.

Nella letteratura e nella tradizione agiografiche il missionario Tekle Haymanot divenne l'emblema di questa azione. Nato alla fine del XII secolo, dedicò la sua lunga esistenza alla predicazione, a battezzare i pagani, a fondare comunità e a costruire chiese. Fu più volte pellegrino a Gerusalemme e partecipò all'esperienza del monachesimo anacoretico orientale nel deserto egiziano, a Skete. Tornato in Etiopia, creò il monastero di Debre Libanos ad Asbo e, ormai venerato per la sua santità, si ritirò nel cenobio di Debre Damo, politicamente contiguo alla monarchia. Egli fu portatore di esperienze devozionali e costruttive mediorientali ed egiziane e di una più generale volontà di affermazione del Cristianesimo e, insieme, dell'identità del regno e della dinastia, sempre più minacciate, durante il sultanato di Saladino, dall'espansione islamica verso il Mediterraneo, Gerusalemme, l'Oceano Indiano e lo stesso Corno d'Africa.

Palazzi, chiese e monasteri rispondevano ad un'ampia strategia di comunicazione del potere che doveva essere veicolata anche attraverso l'arte e l'architettura. Soprattutto nelle regioni del Tigray e del Lasta, furono costruiti nuovi edifici, caratterizzati da una rielaborazione dello schema basilicale, ottenuta aggiungendo vani laterali, vestiboli, deambulatori e cortili esterni per meglio assolvere allo svolgimento di funzioni liturgiche fortemente caratterizzate dall'alternanza di inni musicati e da movimenti liturgici articolati nello spazio (Camcanit Mikael presso Lalibela, Inda Maryam Wukro presso il villaggio di Nebelet nel Tigray centrale, Abraha Atsbeha presso Wukro, Maryam Korkor a Gheralta, Medane Alem Adi Kesho presso Inda Teka Tesfay tra Macallé e Adigrat).

Spesso si riutilizzarono costruzioni più antiche, che vennero ampliate, trasformate o, semplicemente, decorate con ricchi cicli di dipinti. Si arrivò ad inglobare le chiese precedenti all'interno di strutture murarie più ampie, con una conseguente moltiplicazione dei diaframmi visivi fra i diversi ambienti e con un'accentuazione della separazione del Santo dei Santi dalla zona aperta all'accesso dei fedeli (Mikael Debre Selam presso Atsbi; Yohannes Maequddi a Gheralta).

In questa fase, la concezione degli spazi, la loro destinazione liturgica e la loro gerarchia di importanza rimasero inalterate rispetto ai secoli precedenti.

Lo schema costruttivo a pianta longitudinale a tre navate con abside centrale semicircolare si attestò come prevalente, ma, nella progettazione e nell'uso, si affermò una maggiore articolazione degli spazi e degli ambienti: la parte centrale della chiesa, destinata ai fedeli, fu preceduta da un endonartece, o da un atrio tripartito, o da un sistema di cortili. Talvolta, lateralmente alle navate, furono aggiunti ambienti di servizio o spazi passanti.

Complessivamente, le piante degli edifici chiesastici si complicarono per meglio adattarsi alle esigenze di cerimonie liturgiche sempre più elaborate, ma non ne venne snaturato l'impianto, che si fissò ulteriormente in tipologie schematiche.

Lalibela, città santuario

Summa dell'architettura religiosa etiopica "medievale" è la città santuario di Lalibela, completamente scavata nelle rocce del Lasta nel XII e XIII secolo, durante il regno della dinastia Zagwe, come un'*imitatio*, devozionale e topomimetica, degli *ipsissima loca* di Terrasanta. Nei secoli vi si è strutturato un sistema simbolico di spazi, di luoghi e di movimenti rituali completamente finalizzato alla manifestazione del mistero del sacro: architetture, decorazioni, finestre, arredi liturgici, creano un gioco ininterrotto di luci e ombre, di passaggi dall'interno all'esterno, di rivelazioni e occultamenti, che rispondono ad un'unica impostazione teologica.

L'intero complesso rupestre, intersecato da un fiume che si identifica con il Giordano, è articolato in tre aree principali: la chiesa monolitica di Bet Ghiorghis, isolata, costruita in una fase più recente; gli edifici del gruppo orientale, che corrispondevano in origine alla fortezza e al palazzo regale e che solo successivamente furono adattate ad assolvere finalità liturgiche; infine, il gruppo delle chiese settentrionali. Soltanto quest'ultimo, nel suo insieme, è stato progettato e scolpito nella pietra esclusivamente per accogliere la molteplicità delle funzioni e celebrazioni che vi si svolgono. Esprime in modo diretto e immediato la concezione del sacro propria della spiritualità etiopica, mentre le chiese degli altri due settori ne sono una dilatazione successiva, meno coerente.

All'interno di una trincea di larghezza variabile che circonda l'area dei santuari, profonda circa undici metri, gli spazi cultuali sono stati ricavati secondo schemi costruttivi diversi e usando tecniche di scavo diversificate, in un caleidoscopio di tipologie architettoniche giustapposte le une alle altre, che finiscono per unificarsi e compenetrarsi nella continuità dell'uso liturgico.

Bet Medane Alem, la chiesa del Salvatore, a pianta rettangolare, con copertura a

due spioventi, completamente monolitica, ricavata all'interno di un unico blocco di pietra separato dalla montagna circostante e vuotato come una scultura cava, rielabora nel suo impianto monumentale lo schema dei templi axumiti. L'interno, a pianta rettangolare, è articolato in un grande *maqdas* a base rettangolare, affiancato da due celle laterali simmetriche, in un'aula pressochè quadrata a cinque navate separate da quattro file di quattro pilastri ciascuna. Vi si aggiunge un breve endonartece tripartito. All'esterno le pareti sono circondate da uno stretto portico retto da colonne a base rettangolare.

Bet Maryam, anch'essa completamente monolitica, ha un impianto longitudinale che rielabora lo schema della basilica, con l'ingresso centrale e i due laterali preceduti ciascuno da un protiro con colonne.

Nel blocco di pietra che racchiude al suo interno, su livelli diversi, i vani del Golgota, della cappella della Trinità (Selassiè) e di Bet Mikael, soltanto quest'ultima chiesa presenta un impianto geometricamente definito. Gli altri ambienti si sviluppano in una serie di passaggi, corridoi, atri scoperti, loggette, cunicoli, che finiscono per dilatare e frammentare la percezione dello spazio.

Bet Maskal, dedicata alla Croce, e Bet Denaghel, alle Vergini, sono in parte scavate come grotte, in parte sviluppate all'esterno, secondo schemi, rispettivamente, rettangolare e centrale con cupola scavata dall'interno. Alcune chiese secondarie (Petros Paulos) sono semplici caverne arricchite da rudimentali elementi decorativi scolpiti.

Nonostante la varietà delle strutture, le singole costruzioni e i singoli spazi vengono tutt'oggi vissuti come elementi di un *unicum* devozionale, disposto lungo un percorso orientato liturgicamente da ovest a est, dall'ombra del tramonto e del peccato, fino alla luce del Salvatore. Esso inizia con la tomba di Adamo, primo uomo e primo peccatore, un monolite cavo a forma di parallelepipedo, posto all'ingresso occidentale della trincea esterna.

Come nel complesso del Santo Sepolcro, il cenotafio è collegato idealmente e spazialmente con il monte del Golgota, che a Lalibela è riprodotto all'interno di un sistema di vani che si aprono, subito dopo, lungo l'itinerarium, che coincide con l'asse di simmetria dell'insieme. A pochi metri è collocato un simulacro del luogo dove Cristo ha vinto la morte, un loculo aperto sovrastato da un arco, venerato in sostituzione dell'originale gerosolimitano. Nei pressi sono tre altari in pietra dedicati alle tre persone della Trinità, mentre nel pavimento si vuole identificare la tomba del re eponimo, morto intorno al 1207, al quale la tradizione attribuisce la volontà di far

costruire la città santa. Nello stesso vano, un altare è dedicato a Debre Sina, il monte Sinai, e fa memoria del dono del Decalogo a Mosè, in una prospettiva di sovrapposizione concettuale e teologica fra la legge dell'Antico Testamento e il messaggio del Vangelo.

La sequenza dei misteri cristiani e il percorso stazionario proseguono con la chiesa della Croce, poco più di un vano, allungato in un reticolo di grotte e di incavi che ospitano tombe, dal quale partono cerimonie processionali che portano all'esterno, alla venerazione dei fedeli, grandi riproduzioni in metallo dell'emblema della salvezza. Lungo l'*itinerarium* di fede e di liturgia, si susseguono Bet Maryam e Bet Medane Alem, costruite intorno ad assi longitudinali che si sovrappongono a quello complessivo dell'area del "primo gruppo". La seconda conclude il percorso in una sorta di apoteosi, che si compie davanti al *tabot* centrale, ai piedi del quale, sulla sinistra, sono collocate tre tombe vuote, venerate come cenotafi dei Patriarchi, ad imitazione del santuario di Hebron.

Ciascun elemento architettonico del complesso ha una propria funzione, simbolica e funzionale, insieme. La trincea esterna isola la città della preghiera dal resto del mondo, creando una frattura con la vita quotidiana. Scale, gradini e dislivelli, protiri, portici e stipiti, insieme con le diverse ruvidità delle pavimentazioni e con l'uso di stuoie e tappeti, contribuiscono a sottolineare la gradualità dell'avvicinamento agli spazi sacrali. All'esterno delle chiese, un sistema di vasche per le immersioni rituali, alimentato dall'acqua piovana e regolato da canali di scolo collegati con il Giordano è strutturato in funzione delle cerimonie di battesimo e di purificazione, secondo una combinazione di invasi e pendenze propria delle chiese tigrine costruite sulle *ambe* (Mikael Imba presso Atsbi, Degum Selassie nella stessa zona, Petros Paulos presso il villaggio di Inda Teka Tesfay a nord di Negash).

Le cavità destinate alle tombe, poste lungo le pareti della trincea esterna, nelle chiese, nei corridoi e nei cunicoli che le collegano le une alle altre creano una contiguità spirituale e fisica fra vivi e morti. Le *betlehem*, le case del pane, scavate nella roccia per la preparazione dell'offerta di comunione accanto alle chiese, si aprono, a loro volta, in locali minori di servizio e di deposito per gli oggetti destinati alle celebrazioni.

I cortili che circondano gli edifici monolitici, non sono semplici spazi di deflusso dei fedeli nei momenti di maggiore affollamento: assumono la

connotazione di teatri aperti per le epifanie liturgiche. Le pareti esterne della parte superiore del blocco di roccia in cui è ricavata Bet Mikael sono punteggiate da file di fori nei quali vengono infissi pali di eucalipto che reggono coperture provvisorie. Con un meccanismo analogo di incastri, nei giorni successivi al Natale, nel cortile tra Bet Maryam e Bet Mikael, viene montata una grande tenda destinata ad ospitare il *tabot* nei tre giorni del Timkat. Si crea così una sorta di dilatazione delle architetture in pietra, variabile nel tempo, ma rigidamente regolata in base ai tempi e alle esigenze simboliche del calendario liturgico.

Nell'uso, le strutture dei santuari si sono frantumate e allargate in una moltiplicazione di ambienti gerarchicamente subordinati gli uni agli altri, per importanza e per funzione, rispondendo alle necessità di una ritualità sempre più complessa e sempre più orientata a impressionare visivamente ed emotivamente grandi numeri di persone. A questo orientamento generale, che venne codificato nella liturgia a partire dalla fine del XV secolo, in gran parte dell'Etiopia, corrispose anche l'introduzione di nuovi schemi architettonici, a pianta centrale, circolare o ottagonale.

Chiese a pianta centrale

Durante il regno di Fasiladas (1632-1668), che trasferì la capitale a Gondar e che fece ricostruire la chiesa di Maryam Zion ad Axum, come segno e modello di rinascita spirituale e politica, iniziò una nuova operazione costruttiva diffusa. Furono sostituiti o restaurati edifici distrutti dalle guerre di Ahmed al Ghazi, il "Gragne", sostenuto dagli ottomani, e vennero create strutture, spesso in legno o in legno e pietra, che rispondessero alle esigenze di un rinnovato slancio missionario, rivolto soprattutto alle regioni meridionali e occidentali del Paese.

La volontà di affermare l'annuncio evangelico, dopo decenni di scontri con i musulmani, si tradusse anche nell'enfasi e nella ricchezza dei cicli pittorici, collocati sulle ampie superfici delle chiese a pianta centrale quadrata e, soprattutto, a pianta centrale circolare, che rispetto agli edifici precedenti, moltiplicavano le pareti a disposizione.

Tuttavia, l'adozione di tipologie edificatorie innovative, l'importanza assunta nella liturgia dalle cerimonie processionali e il ricorso a portici esterni costruiti tutt'intorno al tempio (Kebr'n Gabre'el, Debre Sina, Kota Maryam, Ura Kid'na Mehrat, Narga Sellase, tutte sulle isole e sulle rive del lago Tana) non snaturarono l'articolazione spaziale di base dei luoghi di culto: gli elementi fissi dello schema

architettonico chiesastico assunsero nuove forme, ma non ne vennero modificati né la destinazione funzionale, né il valore simbolico, né il rapporto gerarchico.

L'ingresso principale rimase unico, affiancato da due aperture laterali simmetriche; il *tabot* restò il fulcro visivo, topologico e liturgico. Anzi, il suo ruolo fu via via accentuato da teorie di cherubini dipinti all'ingresso del *maqdas*, secondo uno schema iconografico sempre più diffuso. Occupava la parte centrale dell'area interna destinata alle celebrazioni, articolata in tre anelli concentrici. Intorno al santuario, si sviluppava l'ambiente riservato a chi vive in particolari condizioni di purezza e può partecipare al rito di comunione. Tutt'intorno si apriva una sorta di grande deambulatorio circolare, il *qene mahlet*, la zona dei cantori, divisa a sua volta in tre parti da pareti mobili o da semplici cortine di tessuto: a occidente stanno i musicanti che accompagnano le celebrazioni con tamburi, sistri, cembali e timpani, verso sud pregano le donne e, a nord, gli uomini.

Nella percezione simbolica degli spazi, questa disposizione accentuava il concetto di recinto sacro, in relazione con una *gradatio* di dignità spirituale che consente un maggiore o minore avvicinamento al luogo della manifestazione del divino (Es. 19, 12-13; 27, 9-19). Si riaffermavano, così, sia pure in forme e situazioni diverse, gli elementi basilari della concezione teologica e liturgica proprie della spiritualità copto ortodossa etiopica.

BIBLIOGRAFIA

Sulla specificità della spiritualità etiopica, O. Raineri, *La spiritualità etiopica*, Roma 1996, pp. 17-73; A. Wondmagegnehu, J. Motovu, *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Abeba 1970; S. H. Selassie, T. Tamrat, *The Church of Ethiopia. A panorama of history and spiritual life*, Addis Abeba 1997; Bairu Tafl, *Ethiopian Orthodox Church*, "The Coptic Encyclopedia", New York 1991, III, pp. 995-999; *Etiopia*, "Enciclopedia Cattolica", Roma 1953, V, coll. 684-708; O. Raineri, *Etiopia*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, I, coll. 1251-1261.

Strumento indispensabile di approfondimento è B. Michael, S. Chojnacki, R. Pankhurst (cura), *The Dictionary of Ethiopian Biography, Vol. 1 'From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D.*, Addis Abeba (Institute of Ethiopian Studies) 1975.

Sul significato dei termini "Torah", orale e scritta, e di "Talmud", R. Di Segni, *La Torah*; G. Levi, *Il Talmud*, in D. Di Cesare, M. Morselli, *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, Firenze 1993, pp. 11-16, 29-35; S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Jerusalem-Tel Aviv 1971, pp. 508-509. Sulle radici giudaiche della Chiesa d'Etiopia, E. Hammerschmidt, *Jewish Elements in the Cult of the Ethiopian Church*, "Journal of Ethiopian Studies", 3/2, 1965, pp. 1-12; S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: from Earliest Times to the Twentieth Century*,

New York 1992; M. Rodinson, *Le problème du christianisme éthiopien: substrat juif ou christianisme judaïsant?*, "Revue de l'histoire des religions", 167, 1965, pp. 113-117; E. Ullendorff, *Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity*, "Journal of semitic studies", 1, 1956, pp. 216-256. Sulle questioni dottrinali cristiane, T. Ayala, *La chiesa etiopica e la sua dottrina cristologica*, Roma 1973; U. Tesfazghi, *Current christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians*, "Orientalia Christiana Analecta", 196, Roma 1973; K. Wendt, *Der Kampf und der Kanon heiliger Schriften in der äthiopischen Kirche der Reformen des XV Jahrhunderts*, "Journal of Semitic Studies", 9, 1964, pp. 107-113.

Per un'introduzione alla storia della liturgia e all'individuazione delle "famiglie liturgiche" cristiane, *La liturgia. Panorama storico generale*, Casale Monferrato (Marietti) 1978, in particolare per le liturgie delle Chiese non calcedoniane, pp. 110-128. Su peculiarità, genesi e trasformazione delle liturgie cristiane d'Etiopia, W. Macomber, *Ethiopian Liturgy*, "The Coptic Encyclopedia", New York 1991, III, pp. 987-990; M. Daoud, M. Hazen, *The liturgy of the Ethiopian Church*, Il Cairo 1959; Semharay [T.M.S.](#), *La messe éthiopienne*, Roma 1937; A. Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto (1409-1427)*, Il Cairo 1962; Brogi, G. Giamberardini, *La santa salmodia annuale della chiesa copta*, Il Cairo 1962; C. Wissa Wassef, *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes*, Il Cairo 1971. In particolare, sulle simbologie della croce e sull'uso delle croci processionali, W. Korabiewicz, *The Ethiopian cross*, Addis Ababa (Holy Trinity Cathedral) 1973.

Sugli aspetti politici della religiosità etiopica e sulle interconnessioni tra architettura religiosa, committenza regale e rappresentazione del potere: S.H. Sellasie, *Ancient and medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba 1972; T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972.

Sui legami di fede e cultura tra Etiopia e Gerusalemme, sono tuttora fondamentali i due volumi di E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, Roma (Istituto Italiano per l'Oriente) 1943. Dello stesso autore, si veda anche *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medioevo latino*, Roma 1943, in particolare le pagine 129-147. Per un'analisi più legata alla situazione contemporanea, K. S. Pedersen, *Ethiopian Institutions in Jerusalem*, Gerusalemme (Franciscan Printing Press) 1980; Id., *Deir es-Sultan : The Ethiopian Monastery in Jerusalem*, in Quaderni di Studi Etiopici, vol.8.-9., Asmara 1987-88, pp.33-47; Id., *Les Moniales éthiopiennes a Jerusalem – Mahbar et Qurit*, in C. Lepage (cura), *Etudes éthiopiennes*, I, Actes de la Xe conference Internationale des etudes ethiopiennes, Paris, 24.-28.aout 1988. Societe Francaise pour les etudes ethiopiennes, Parigi 1994, pp.383-390.

Per i contatti con le Chiese di Gerusalemme citati nelle vite di santi etiopi, si vedano gli studi di G.W.B. Huntingford, in particolare *The lives of Saint Takla Haymanot*, "Journal of Ethiopian Studies", IV, 1966 e *Saints of medieval Ethiopia*, in Abba Salama, X, 1979 e E. A. W. Budge, *The life of Takla Haimanot of Dabra Libanos and the Book of the Riches of Kings*, Londra 1906. Per ulteriori riferimenti, K.R. Zelleke,

Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions, in *Journal of Ethiopian Studies*, XIII, 1975.

Sul tema delle *imitationes* architettoniche e devozionali dei santuari cristiani di Gerusalemme, R. Salvarani, *Lalibela, Gerusalemme d'Africa*, contributo al convegno *Churches of Lalibela*, Addis Abeba marzo 2003, atti in corso di stampa a cura dell'Istituto Italiano di Cultura. Più in generale, D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1972; F. Cardini, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italici*, in *7 Colonne e 7 Chiese, la vicenda ultramillenaria del complesso di SantoStefano in Bologna*, Bologna 1983; F. Cardini, R. Salvarani, M. Piccirillo, *Verso Gerusalemme. Crociati, pellegrini, santuari*, Bergamo 2000.

Nella ricca, ma frammentaria e, per alcuni aspetti, caotica, bibliografia sull'architettura religiosa etiopica si segnalano: D. W. Phillipson, *Ancient Ethiopia: Aksum, its antecessors and successors*, London (British Museum Press) 1998; G. Gerster, *L'art éthiopien. Eglises rupestres*, Parigi 1968; Id. *Churches in Rock, Early Christian Art in Ethiopia*, Londra 1970; L. Findlay, *The Monolithic Churches of Ethiopia*, Il Cairo 1944; D. R. Buxton, *The Rock-Hewn and Other Medieval Churches of Tigre Province*, Ethiopia, in "Archaeologia", C III. 1971, pp. 33-100; R. Plant, *Architecture of the Tigre, Ethiopia*, Worcester 1985; R. Sauter, *Eglises rupestres du Tegré*, "Annales d'Étiopie". X. 1976, pp. 157-214; P. B. Henze (cura), *Aspects of Ethiopian Art from Ancient Axum to the 20th Century*, Londra 1993; M. Di Salvo, *Chiese d'Etiofia. Il monastero di N?rg? ?ell?s?*, Milano 1999.

In particolare, su Lalibela resta una valida panoramica A. A. Monti Della Corte, *Lalibela: le chiese ipogee monolitiche e gli altri monumenti medievali del Lasta*, Roma (Società Italiana di Arti Grafiche) 1940. Strumento utile per un primo approccio alla conoscenza del sito sono le acqueforti di Lino Bianchi Barriviera pubblicate in *Le chiese in roccia di Lalibela e di altri luoghi del Lasta*, Roma (Istituto per l'Oriente) 1963 e riproposte in E. Manzato, *Acqueforti di Lino Bianchi Barriviera. Le chiese monolitiche di Lalibelà (1939-1949)*, Treviso 1988, catalogo della mostra Treviso, 1 ottobre-30 novembre 1988. Per un confronto si veda anche I. Bidder, *Lalibela*, Colonia 1959. Si veda anche M.A. Dollfus, *Les Eglises rupestres de Lalibela*, "Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France", 1973, p. 67-70. Sui progetti di conservazione del sito, *Lalibela-Ethiopia. International design competition "The skies of Lalibela..."*, Bruxelles 2003.