

Renata Salvarani

Una imitatio dei luoghi santi del XIII secolo nel cuore dell'altopiano etiopico: Lalibela

San Vivaldo – Montaione, 22-24 settembre 2004

Un insieme indivisibile di uomini, preghiere, pietre

Il complesso delle chiese monolitiche e rupestri di Lalibela, realizzato nella pietra dei monti del Lasta, nell'altopiano etiopico, ai piedi del massiccio dell'Abuna Yosef , a 2630 metri sul livello del mare, su un'area di oltre 20.000 metri quadrati, è identificato come "nuova Gerusalemme" nelle fonti agiografiche e nella tradizione religiosa copta. È stato realizzato con tecniche di scavo della roccia basaltica circostante, a partire dall'interno di blocchi separati dalla montagna, come se gli edifici fossero grandi sculture cave, e con la successiva rifinitura delle decorazioni scolpite a rilievo. È avvenuta in fasi diverse, tra il 1170 e la seconda metà del secolo successivo, nei decenni che segnarono il consolidamento della dinastia Zagwe (inizio XII secolo - 1268 circa), alla quale apparteneva il re eponimo.

L'identificazione dei *simulacra* africani con i modelli gerosolimitani risale alla stessa ideazione della città santa e alla creazione della sua parte più antica, le chiese del cosiddetto "gruppo settentrionale", che si colloca sullo sfondo di un variegato e dinamico contesto di vicende politiche e religiose che hanno interessato sia l'Etiopia, sia la Terra di Israele e, più in generale, il Medio Oriente e il bacino del Mediterraneo. Alla progettazione originaria si sono sovrapposte devozioni e forme liturgiche, sia popolari sia normate dalla Chiesa, per stratificazione e continuità di uso degli spazi religiosi.

Nei cinque santuari maggiori del gruppo settentrionale, nei quattro del gruppo orientale (in origine un palazzo fortezza), nell'isolata Bet Giyorgis, nelle chiese secondarie, negli spazi liturgici aperti e in quelli di servizio che li circondano, si è sviluppato un sistema di liturgie, riti e devozioni che continuano tutt'oggi nella quotidianità di una città officiata ininterrottamente durante tutto l'arco dell'anno, giorno e notte, secondo un palinsesto non scritto fitto di permanenze arcaiche, celebrazioni ufficiali, processioni, forme di preghiera individuale spontanea, feste e rituali, nel quale è difficile distinguere le componenti che risalgono all'epoca della fondazione dalle superfetazioni successive. Tuttavia, questa secolare vitalità di fede non ha inficiato la continuità che ispira le dedizioni degli edifici, i riti memoriali, l'organizzazione degli spazi e dei tempi. Così, oggi, un'indagine storica su Lalibela non può prescindere dalla considerazione di un insieme di fonti integrate.

Oltre alle indicazioni provenienti da fonti storiche e agiografiche, gli elementi di topomimesi dei santuari cristiani di Gerusalemme presenti

nelle architetture possono essere evidenziati anche dal confronto delle liturgie della madre di tutte le Chiese, così come venivano perpetuate fino al prevalere della latinizzazione imposta dai crociati, con le celebrazioni della comunità copta ortodossa nell'area del Santo Sepolcro e con le cerimonie mantenute pressochè inalterate fino ai giorni nostri a Lalibela. In particolare, le liturgie della Settimana Santa e i riti processionali compiuti all'interno e all'esterno delle chiese e nel complesso Bet Golgotha Mikael-Selassiè conservano diversi aspetti in comune con le prime forme di preghiera collettiva elaborate dalla comunità apostolica e poi mantenute a Gerusalemme, così come sono descritte dai resoconti di pellegrinaggio del IV e V secolo. Inoltre, sono i rilievi architettonici, i confronti fra le piante degli edifici, le identificazioni di moduli geometrici e compositivi comuni a mettere in evidenza come tra gli "originali" di Terrasanta, così come erano vissuti e officiati dai fedeli copti etiopi, e i simulacri africani esista un rapporto di filiazione¹.

La topomimesi del complesso del Lasta si colloca su un piano eminentemente devozionale: la *imitatio* è stata ideata, costruita e successivamente vissuta dai fedeli nel contesto del un più ampio fenomeno della duplicazione degli *ipsissima loca* di Terrasanta, che ha interessato tutto l'ecumene cristiano tra il IV e il XII secolo (e oltre). Tuttavia, la specificità di Lalibela è legata al contesto religioso, politico e ambientale in cui si inserisce e allo stretto rapporto che la unisce ai Luoghi Santi di Gerusalemme officiati dai cristiani copti ortodossi etiopi. Le sue architetture e i suoi spazi sacri, come si vedrà, sono il risultato di una complessa poligenesi, che è insieme devozionale, liturgica e architettonica.

A loro volta, anche i luoghi memoriali della storia della Salvezza appartenenti agli etiopi a Gerusalemme e a Betlemme si sono costituiti grazie a un processo storico che ha elaborato devozioni e identificazioni spaziali. Individuare i punti di intersezione fra i due percorsi di genesi, dello spazio sacrale, quello degli "originali" e quello della copia africana, è l'obiettivo dell'analisi storica su Lalibela, intesa come *unicum*

¹ In questa prospettiva le acqueforti di Lino Bianchi Barriviera segnano, tutt'oggi, un punto di riferimento di grande importanza. Realizzate sulla base di schizzi e disegni eseguiti nel 1938-39 al seguito della spedizione scientifica guidata da Antonio Monti della Corte e sulla base dei rilievi architettonici di Elio Zacchia, restituiscono un'accurata analisi interpretativa degli spazi di Lalibela, ancora valida per comprendere i rapporti spaziali degli edifici con il contesto circostante e per identificare i singoli elementi del complesso. Sono state pubblicate in *Le chiese in roccia di Lalibela e di altri luoghi del Lasta*, Roma (Istituto per l'Oriente) 1963. Le tavole riprodotte in questo saggio sono tratte da E. MANZATO (cura), *Acqueforti di Lino Bianchi Barriviera. Le chiese monolitiche di Lalibela (1939-1949)*. Catalogo della mostra, Treviso, Museo Civico "L. Bailo", 1 ottobre-30 novembre 1988, Treviso 1988, per gentile concessione del Comune di Treviso.

indivisibile di uomini, preghiere e pietre. Proprio la non separabilità degli aspetti che la connotano rende indispensabile il ricorso ad un'indagine integrata, che si presenta quanto mai aperta alla discussione critica. Esaminiamo alcuni passaggi che possono rappresentare il punto di partenza per ulteriori sviluppi di ricerca.

1. Imitationes architettoniche e topologiche degli ipsissima loca di Terrasanta nell'ecumene cristiana

L'ideazione della città santuario nella quale generazioni di etiopi hanno voluto riconoscere una copia dei luoghi che sono stati teatro della storia della Salvezza risponde allo stesso bisogno di rendere sensibile l'esperienza del divino che ha ispirato la costruzione di decine e decine di riproduzioni architettoniche dei santuari cristiani della Terra di Israele costruite in Europa, in Armenia e nel Vicino Oriente². Il desiderio di

² Basti in questa sede ricordare, come esempi, il Catoliké di Erevan che nella sua struttura risalente al IX secolo ricordava l'Anastasis (F. CARDINI, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italiani*, in *7 Colonne e 7 Chiese, la vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna*, Bologna 1983, pp. ****) e la cattedrale di San Michele a Episcopi di Chissamo, nella parte occidentale di Creta (G. GEROLA, *Monumenti veneti nell'isola di Creta*, Venezia 1905-1932, II, pp. ****; R. SPEICH, *Creta*, Verona 1991, pp. 305-306).

Sul tema in generale, A. R. BREDERO, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in *Mélanges offerts a René Crozet*, Poitiers 1966, pp. 259-271; D. NERI, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1972; J. BRESCH BAUTIER, *Les imitations du Saint Sépulcre de Jérusalem (IXe-XIVe siècles)*, in "Revue d'histoire de la spiritualité", 1974, L, pp. 319-341; A. Colli, *La tradizione figurativa della Gerusalemme celeste: linee di sviluppo dal secolo III al secolo XIV*, in M.L. GATTI PERER, "La dimora di Dio con gli uomini". *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milano 1983, pp. 119-144, in particolare pp. 127, 128; F. CARDINI, R. SALVARANI, M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Crociati, pellegrini, santuari*, Bergamo 2000, pp. 138-139.

Sulle liturgie gerosolimitane diffuse nella Cristianità occidentale in epoca carolingia, C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963, pp. 73-167, sulla chiesa di San Michele a Fulda in relazione con il Santo Sepolcro, in particolare pp. 102-106. Sulla diffusione dello schema architettonico a pianta centrale in età carolingia, M. UNTERMANN, "Opere mirabili constructa". *Die Aachener "Residenz" Karls des Großen, in 799, Kunst und kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III in Paderborn*. Beiträge zum Katalog der Ausstellung, Paderborn 1999, Mainz am Rhein 1999, pp. 152-164, ID., *Karolingische Architektur als Vorbild*, *ivi*, pp. 165-173, e la relativa bibliografia.

Sugli aspetti spaziali delle devozioni legate ai Luoghi Santi in epoca crociata, M. REY-DELQUÉ, *La liturgie de l'église latine de Jerusalem au temps des croisades*, in *Les croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096-1270*, Milano 1997, pp. 243-246. Sulla diffusione in Europa di informazioni sul Santo Sepolcro grazie alla circolazione di resoconti di pellegrinaggio, si vedano J. WILKINSON, *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185*, London 1988, pp. 33-38; C.D. FONSECA,

vedere e toccare le pietre e la terra santificate dal contatto con il corpo di Gesù non solo ha spinto un numero imprecisabile di cristiani a partire in pellegrinaggio, ma ha indotto laici ed ecclesiastici a costruire in patria nuovi Sepolcri, nuovi Calvari e nuove *Jerusalem* che ricordassero nella materia e nelle caratteristiche spaziali gli *ipsissima loca*. Il fenomeno non è limitato alla cristianità latina, né al contesto delle spedizioni crociate, ma si ispira ad una ben più generale esigenza di preghiera che si è esplicitata in forme diverse, che vanno dalla mimesi dei luoghi e degli edifici basata su misurazioni e raffigurazioni accurate, fino a generiche evocazioni degli spazi, che si sono rafforzate nel tempo nell'esercizio delle pratiche religiose e dei riti memoriali.

Il carattere della “duplicazione” africana è prevalentemente devozionale, più che topomimetico³: l'imponenza dell'insieme, la complessità delle sovrapposizioni di dediche e di celebrazioni legate ai singoli spazi ne fanno un esempio unico di genesi di uno spazio sacrale multiplo, elaborato all'interno della rete delle comunità etiopiche sparse tra l'acrocorno, l'Egitto, il Mediterraneo e Gerusalemme e, in particolare all'interno del rapporto diretto di quest'ultima città con la corona e il clero etiopico.

2. Legami fra Etiopia e Gerusalemme

Un flusso continuo di pellegrini ha unito l'acrocorno etiopico con Gerusalemme fin dai primi secoli dell'era cristiana, contribuendo a diffondere riti, liturgie, modelli iconografici e architettonici elaborati dalla madre di tutte le Chiese⁴. Nella città santa, ad accogliere i fedeli

L'Oriente negli "Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum", in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le crociate*. Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari 17-20 ottobre 2000, Bari 2002, pp. 177-199, in particolare pp. 193-199.

³ 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. Sulla connotazione devozionale e non topomimetica di alcune “riproduzioni”, EAD., *San Sepolcro a Milano nella storia delle crociate*, in G. ANDENNA, EAD., *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*. Atti del convegno, Milano 10-11 dicembre 1999, Milano 2003, pp. 263-288.

⁴ Sui legami di fede e cultura tra Etiopia e Gerusalemme, restano 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 à Jerusalem – Mahbar et Qurit*, in C. LEPAGE (cura), *Etudes éthiopiennes*, I, Actes de la Xe conférence Internationale des études éthiopiennes, Paris, 24.-28. août 1988. Société Française pour les études éthiopiennes, Parigi 1994, pp.383-390.

cristiani provenienti dall'Etiopia era una comunità di copti presente nell'area del Santo Sepolcro (erano una delle dieci confessioni che vi officiavano, insieme con latini, greci, georgiani, armeni, siriani, giacobiti, nubiani, abissini e nestoriani).

La presenza stabile di un nucleo di cristiani etiopi all'interno dell'area del Santo Sepolcro risale agli albori della cristianizzazione dell'altopiano africano, che si ascrive alla predicazione dei siriani Frumenzio ed Edesio⁵. A quell'epoca (335) si colloca la costruzione di Deir el Sultan, il piccolo monastero addossato alla cupola dell'Anastasis, dotato di un'uscita diretta sul sagrato della basilica, tutt'oggi affidato ai copti⁶. Lo stesso è per la cappella dei copti, a destra entrando nel cortile antistante l'ingresso attuale al complesso, corrispondente forse alla cappella del Calvario descritta nel diario della pellegrina galiziana Egeria (IV secolo)⁷.

Con la conquista crociata di Gerusalemme, nel 1099, e con la successiva creazione del regno latino di Gerusalemme, la continuità della presenza di cristiani copti etiopi nella città non venne meno. Essi rientrarono nel grande gruppo dei cristiani "suriani" che i latini identificarono per stabilire diritti e limiti di azione delle comunità che non si riconoscevano nella chiesa di Roma: venne loro riconosciuto il

⁵ Una testimonianza della presenza di cristiani africani, provenienti da una generica Etiopia è in due passi dell'epistolario di San Gerolamo. "Quicumque in Gallia fuerit primus, hic properat. Divisus ab orbe nostro britannus, si in regione processerit, occiduo sole dimisso, querit locum fama sibi tantum et Scripturarum relatione cognitum. Quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopum populos ipsamque Aegyptum fertilem monachorum, Pontum et cappadociam, Syriam Colen et mesopotamiam cunctaque Orientis examina?" (*Santi Eusebii Hieronimi Opera*, sectio I, pars I, *Epistulae*, in CSEL, 54, Vienna 1910, pp. 339-340. La lettera è *sub nomine* di Paola e Eustochio. Il riferimento all'Etiopia può essere un'immagine usata per indicare la diffusione universale del messaggio evangelico. La stessa indeterminatezza pesa anche sul riferimento alla gran quantità di vocazioni monastiche provenienti dall'Etiopia che compare nella lettera di Gerolamo a Leta: "Vexilla militum crucis insignia sunt. Regum purpuras et ardentis diadematum gemmas patibuli salutaris pictura condecorat. Iam et Aegyptius Serapis factus est Christianus. Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit. De India, Perside, Aethiopia monachorum cotidie turbas suscipimus. Deposuit pharetras Armenius. Hunni discutunt Psalterium. Scythiae frigora fervent calore fidei. Getarum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria et ideo forsitan contra nos aequa pugnant acie, quia pari religione confidunt" (*Ivi*, in CSEL, 55, Vienna 1912, p. 292). Un'altra indicazione alquanto generica della presenza di "africani" a Gerusalemme è nel resoconto del pellegrinaggio dell'Anonimo Piacentino (circa 570). Scrive che, attraversando il Sinai, "vidimus raros homines cum camelos, fugantes nos (nam et Hierusolima vidimus) homines a parte Aethiopiae, nares fissos, aures fissas, galliculas calciatos et per digitos in pedes anulos missos" (*Itineraria Hierosolimitana saeculi IV-VIII*, ed. P. GEYER, in CSEL, 39, Vienna 1898, p. 182). *****VEDERE SE C'È UN'EDIZIONE PIU' RECENTE***** Altrettanto generiche sono le indicazioni riportate nel resoconto del pellegrino anglosassone, poi vescovo di Eichstätt, Willibald, redatto intorno al 780 (*Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, in MGH, *Scriptores*, XV, p. 100).

⁶ Notizie sulle origini del piccolo monastero edificato nel complesso del Santo sepolcro sono conservate nella raccolta di documenti della comunità copta di Gerusalemme. Alcuni testi sono editi in GIORGIO FILOTEO AWAD, *Aml?k al-Qibt f? al-Quds al Sar?f, I, Dayr al-Sultan mulk al Qibt wa-l? lil-Habas*, Cairo 1640. Un testo, risalente al 1688, che descrive la topografia del monastero è in E. CERULLI, *Etiopi in Palestina* cit., II, pp. 169-175.

⁷ *Itinerarium Aetheriae*. [Egeria's Travels], ed. J. WILKINSON, Warminster 1999, pp. ***** . Per l'identificazione dei singoli spazi devozionali, v. *infra*.

diritto di continuare a risiedere nel quartiere della *Juerie*, presso la porta di Erode, fu loro concesso un tribunale autonomo e venne riconosciuta la centralità del monastero di Santa Maria Maddalena come residenza del clero⁸.

Una richiesta dei sovrani etiopi di ottenere per i pellegrini cristiani d'Africa un altare nella basilica della Risurrezione risalirebbe alla fine del XII secolo. Secondo una ricostruzione poco attendibile e mirata alla rivendicazione successiva di diritti all'interno del Santo Sepolcro, sarebbe stato lo stesso Saladino ad accordare il diritto alla comunità nera di officiare all'interno del complesso⁹.

Più probabilmente, si trattò, invece, del ripristino di una consuetudine che i crociati forse avevano interrotto, o, almeno, messo in dubbio, creando una situazione incerta e dando il via a contese fra le diverse comunità cristiane. Sembra confermare questa lettura un passo della *Chorografia* di Stefano di Lusignano, che nel 1572 scrisse una storia di Cipro e ricostruì l'origine delle diverse comunità cristiane presenti sull'isola, basandosi su documenti precedenti conservati nei loro archivi. Secondo il suo racconto, Saladino, dopo avere conquistato Gerusalemme, cacciò il clero latino, ma permise alle altre "sette de' Christiani" di restare ad officiare nel complesso del Santo Sepolcro, come facevano prima¹⁰.

Tale trattamento favorevole ricevuto dagli etiopi, insieme con gli altri cristiani orientali, da parte di Saladino trova riscontro in Africa nelle azioni della dinastia Zagwe, impegnata in quel periodo a legittimarsi all'esterno e ad allacciare rapporti diplomatici con i sovrani dell'area mediorientale e mediterranea, per rafforzarsi contro possibili

⁸ H. VINCENT, F.M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, Parigi, 1926, p. 992; M. DE VOGÛE, *Les Eglises de la Terre Sainte*, Parigi, 1860, pp. 292-295 e tav. XXI.

⁹ Le concessioni di Saladino sarebbero consistite nel diritto per gli etiopi di utilizzare due stanze sotto i cosiddetti Catecumeni, nel diritto di officiare la cappella dell'Invenzione della Santa Croce, sotto il Calvario, e in altri diritti all'interno della basilica della Natività a Betlemme. La fonte unica di queste informazioni sarebbe però il memoriale dell'archimandrita Neofito da Cipro, redatto nel 1844, nel contesto di una disputa fra le comunità cristiane per il possesso dei Luoghi Santi (E. CERULLI, *Etiopi in Palestina* cit., I, pp. 31-33).

¹⁰ "L'origine delle altre nazioni. Havendo il re Saladino preso Hierusalem, non discacciò esse nationi dal Santissimo Tempio, salvo che li Latini, et li Greci, Armeni, Cofiti, Maroniti, Indiani, Nestoriani et Georgiani et Jacobiti rimasero come di prima. Ma quando poi il re Guido andò in Cipro, andorno alcuni d'ogni natione in Cipro in compagnia del re: et il re li diede loro nella città di Nicosia di fabbricare le loro case et chiese et ogni natione di questa aveva il suo vescovo: et così perseverorno insino hoggidi; et questi vescovi li mandavano consecrati li loro Patriarchi. L'Armeno Patriarca habita in Armenia Minore et quantunque essi Armeni habbiano da quattro Patriarchi: però quelli di Cipro non davano obedientia se non a quello dell'Armenia minore. Il Maronito sta al monte Libano. Quello de' Cofiti et Jacobiti nel Cairo: quello de' Nestorini et Indiani in India et Africa" (S. LUSIGNANO, *Chorografia et breve historia universale dell'isola di Cipro principiando al tempo di Noè per in sino al 1572*, Bologna 1573, p. 34 a). In un altro passo si legge: "Concesse poi (Saladino) alli Cristiani Latini di partirsi fuori tutti dalla città et che pigliassero tanta robba quanto potevano capir nelle braccia loro: dipoi comandò che le altre sette de' Christiani restassero nel Sepolcro, come prima: et così vi restorno Greci, Armeni, Cofiti, Maroniti, Jacobiti, Nestoriani, Indiani et Georgiani" (*Ivi*, p. 46 a).

rivolte interne. Il dato concorda anche con le testimonianze dell'attività diplomatica condotta dallo stesso re Lalibela, che avrebbe mantenuto contatti con i musulmani per non compromettere la sicurezza dei pellegrini che si recavano in Terrasanta e quella dei mercanti etiopi che trafficavano nei porti sul Mar Rosso e nelle piazze di arrivo delle carovane d'Oriente. Nel medesimo contesto di relazioni religiose e politico diplomatiche si collocano anche i pochi contatti documentati fra la chiesa di Roma e il mondo religioso etiope, originati da una comune volontà di presidiare i Luoghi Santi di Gerusalemme.

Per l'Africa, e per l'Etiopia in particolare, sarebbe partito Mastro Filippo, il medico di Alessandro III, che il papa inviò alla fine del 1177 per prendere contatti diretti con il "prete Gianni", il leggendario sovrano dei cristiani africani, nella cui esistenza l'Europa credette a lungo, pur senza riuscire ad identificarlo con una personalità politica in particolare, né a localizzarne i domini con precisione. La missione aveva l'obiettivo di acquisire a Roma un potente alleato e riuscire a stringere i musulmani in una morsa, a nord e a sud dell'Egitto. Della spedizione diplomatica di Mastro Filippo non si seppe più nulla, ma è rimasta la lettera che il 27 settembre dello stesso anno il pontefice aveva indirizzato al favoloso re, forse in risposta a precedenti contatti indiretti oppure a un'altra epistola diffusa in Occidente dodici anni prima, che si è rivelata poi uno dei falsi più fortunati di quel periodo e dei secoli successivi¹¹.

In Etiopia il tentativo di incontro è da mettere in relazione con la volontà degli Zagwe di essere legittimati da sovrani stranieri: erano, infatti, una dinastia di rottura, rispetto alle precedenti, che vantavano ascendenze salomoniche, e stentò a lungo ad imporsi e consolidarsi sull'intero altopiano etiopico. Negli anni Settanta del XII secolo, inoltre, la Chiesa copta locale era in contrasto con il patriarca di Alessandria, dal quale dipendeva: la ricerca di un rapporto autonomo con Roma può essere indizio di una volontà di autocefalia, o comunque del progetto politico di affermarsi nel contesto delle relazioni internazionali, anche grazie a un rinnovato riconoscimento di una presenza etiope nei Luoghi Santi di Gerusalemme.

Tuttavia i contatti con Roma restano di difficile ricostruzione. Probabilmente furono limitati al piano delle velleità politiche e a quello delle ipotesi di alleanza, ma appare evidente che ebbero sempre come perno Gerusalemme, punto di contatto della Chiesa copta d'Etiopia con le altre Chiese orientali e con il *milieu* mediterraneo.

La presenza della comunità africana in città risulta stabile e pressochè ininterrotta per tutto il XIII secolo, e oltre. Essa è citata in

¹¹ La lettera del pontefice, inviata da Venezia il 27 settembre 1177, fu diffusa in Europa in diverse copie; sommari e riduzioni furono inseriti nelle cronache di Roger di Hoveden, Benedict di Peterborough e Matthew Paris.

alcune liste delle Chiese attive in città e, in particolare, officianti all'interno del Santo Sepolcro. Alberico da Trois Fontaines cita la nazione dei cristiani sudditi del Prete Gianni, gli etiopi appunto, che nella *enumeratio* seguono ai nubiani¹². Un altro elenco della fine del secolo riporta: “Hec sunt nationes christianorum qui habitant in Jerusalem. Videlicet Greci quorum papa est Patriarca constantinopolitanus... Jacobini sive copti, Abastini, Nubi, Indiani, papa istorum est Patriarca Alexandrinus qui moratur in Cayre”¹³.

Burcardo da Monte Sion, profondo conoscitore della situazione di Gerusalemme, cita le diverse componenti della comunità giacobita: “Nubeani, Jabeani, Chaldei, Medi, Perse, Aethiopes, Aegyptii”¹⁴.

Anche le attestazioni dei *passagia* dei pellegrini e dei percorsi dei mercanti configurano la progressiva affermazione di rotte e piste carovaniere, nel corso dei secoli che ci interessano. Alla via che seguiva la valle del Nilo attraverso l'Egitto si affiancava il tragitto che dai porti sulla costa africana del Mar Rosso arrivava ad Aqaba e, da qui, a Gerusalemme lungo le vie create dai nabatei e dai romani che attraversavano il Negev.

L'esistenza di importanti *itinerari* di pellegrinaggio, ebrei, cristiani e musulmani, e di rotte mercantili dall'Etiopia a Gerusalemme e alla Mecca attraverso il Mar Rosso è confermata, indirettamente, dalle tappe militari della folle e sfortunata spedizione di Rinaldo di Chatillon, principe di Kerak, che, nel 1181, ne attaccò i capisaldi nel tentativo di controllarne il flusso di persone e di merci e di acquisire nuovi contatti con l'Africa cristiana. Il nobile crociato attaccò la fortezza di Ayla, situata sull'isola che chiude a sud il golfo di Eilat, grazie ad alcune navi che fece trasportare, scomposte in pezzi, a dorso di cammello, attraverso il deserto della Transgiordania e che poi fece montare e varare sulla costa¹⁵. Una volta conquistata la fortificazione, una parte della flottiglia si diresse oltre il golfo, verso la costa africana e assaltò il primo caposaldo della carovaniere che univa il Mar Rosso al Nilo fino a al-Qus: il presidio di Aydab¹⁶. I franchi, arrivati sulla costa, si diressero verso nord e furono poi massacrati fino all'ultimo da Husam ad-din Lulu, affinché nessun superstite potesse tornare in patria e dare notizie sugli approdi africani e sui passaggi delle piste¹⁷.

¹² *Chronica Albrici monachi Trium Fontium a monacho Novi Monasterii Hoiensis interpolata*, ed. P. SCHEFFER-BOICORST, MGH, *Scriptores*, XXIII, *****, p. 935.

¹³ Il testo, un'aggiunta all'*Historia orientalis* di Jacques de Vitry, è pubblicato in E. CERULLI, *Etiopi in Palestina* cit., I, pp. 78-79.

¹⁴ *Peregrinatores Medii Aevi quattuor: Burcardus de Monte sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenburg*, ed. **** Laurent, Lipsia 1864, pp. 1-100, in particolare p. 89.

¹⁵ L'episodio è riportato da IBN AL-ATIR, *Kamil*, in **** *Historiens orientales des Croisades*, I, pp. 658-659. È riferito anche in ABU SAMA, *Kitab al-rawdatayn*, ivi, IV, pp. 230-233.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ ABU SAMA, *Kitab al-rawdatayn* cit., pp. 231-232.

Questa via per Gerusalemme attraverso il Mar Rosso solo successivamente sembra essere stata sostituita per quella che passava per il Cairo e per Alessandria per poi dirigersi verso la Terra di Israele lungo la parte settentrionale della penisola del Sinai, passando per Gaza. Il *passagium* egiziano prevalse, con ogni probabilità, dopo la caduta della dinastia Zagwe (1268-69), in coincidenza con l'avvicinamento politico dei nuovi sovrani salomonidi al sultano cairota e all'aumento di importanza della componente musulmana all'interno del regno etiope. A questo proposito, è indicativa la lettera inviata nel 1290 dal negus Yagbe' a Seyon alla comunità dei suoi sudditi e correligionari a Gerusalemme, non tanto per i contenuti del testo, invero piuttosto generici, ma piuttosto per le modalità di consegna¹⁸. La missiva, infatti, fu portata a destinazione da una delegazione diplomatica che prima fece tappa al Cairo, secondo una prassi che sarà seguita nei secoli successivi: in occasione di una ambasceria nella metropoli egiziana, si trasmettevano comunicazioni a Gerusalemme, si chiedevano permessi al sultano per i pellegrini e, spesso, si faceva proseguire la missione fino in Terrasanta e fino al Santo Sepolcro.

3. Il contesto politico della costruzione

Nel XII secolo e per tutta la durata della costruzione di Lalibela, il Corno d'Africa era dunque inserito nella rete di strade, piste carovaniere e rotte navali che aveva come centro la terra di Israele e i suoi santuari cristiani e che si irradiava attraverso l'Europa, il Mediterraneo, l'Africa centro-settentrionale, l'oceano Indiano, il Vicino Oriente e l'Asia centrale. Vi si compivano i viaggi dei mercanti, ma anche quelli di personalità religiose e politiche, che, con il loro seguito di diplomatici, artisti e “cronisti” hanno contribuito a creare un complesso sistema di scambi e di mediazioni culturali.

Sul piano politico religioso, una figura chiave per l'indagine del rapporto fra la dinastia Zagwe, con l'operazione costruttiva di Lalibela e con gli *ipsissima loca* di Terrasanta è Tekle Haymanot, missionario venerato come santo, fondatore di chiese e monasteri nel Tigrai e nel Lasta. 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 gerosolimitane ed egiziane e di una più

¹⁸ Il documento è conservato nella Vita del sultano Qala'un (al-Malik al-Mansur, regnante dal 1279 al 1293) contenuta nel codice arabo 4869 della Bibliothèque Nationale di Parigi. La vicenda dell'ambasceria è ricostruita in E. CERULLI, *Etiopi in Palestina* cit., I, pp. 88-90.

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, l'Oceano Indiano e lo stesso Corno d'Africa¹⁹.

La creazione di Lalibela, città santa e sede della dinastia Zagwe, non fu dunque un *unicum*, ma si inserì in un più ampio programma di fondazioni monastiche e religiose, in una vasta operazione culturale, politica e architettonico figurativa che impegnò a lungo le risorse della corona e dovette attivare un sistema di cantieri in cui operava un numeroso gruppo di progettisti, maestranze, pittori, aperti ad influenze e sperimentazioni esterne.

Lo stesso sovrano è ricordato come pellegrino in preghiera al Santo Sepolcro nell'unica *Vita* scritta che ne è rimasta²⁰. Di lui si sa che, costretto a nascondersi per sfuggire ai sicari del fratellastro Harbay, che gli contendeva il trono, visse da eremita fra le rupi del Tigrai. Poi lasciò l'altopiano d'Etiopia per incamminarsi verso la Terrasanta. Soltanto al ritorno da Gerusalemme, venne acclamato imperatore e, con l'appoggio del clero copto, poté marciare trionfalmente su Roha, la capitale che in seguito ha assunto il suo nome²¹. Durante il suo lungo regno (circa 1172-1212), l'esercito di Saladino conquistò la città della Resurrezione; l'espansione islamica verso l'Oceano Indiano, il Mediterraneo e il Corno d'Africa trasformò le montagne tigrine in un'isola in un mare musulmano. In Terrasanta e, più in generale, nel contesto delle Chiese orientali, la caduta dei regni latini determinò una fluidità di situazioni e di assetti istituzionali che sembrò lasciare un certo spazio di azione alla giovane dinastia Zagwe.

Proprio la figura di re Lalibela è centrale per ricostruire il contesto di relazioni politiche internazionali in cui si collocò la costruzione della città-simulacro del Lasta, poi scelta come capitale invece di Axum, come segno di ri-fondazione del regno.

La sua famiglia, si presentava come elemento di strappo rispetto al passato: non era "israelitica", non aveva legami con la linea regale Axumita, non vantava la discendenza da Salomone e dalla regina

¹⁹R. PANKHURST (ed.), G.W.B. HUNTINGFORD, *The historical geography of Ethiopia*, Oxford 1989, pp. 7-9.

²⁰ Il testo edito da J.F.C. Perruchon (*Vie de Lalibela*, Paris 1892) è tratto dal manoscritto del British Museum – British Library Oriental 718, copiato fra il 1801 e il 1819. Esiste però un manoscritto più antico, British Museum – British Library Oriental 719, scritto nella prima metà del XV secolo (Wright, *Catalogue*, no. CCXCIV); R. PANKHURST (ed.), G.W.B. HUNTINGFORD, *The historical geography of Ethiopia cit.*, p. 7. Una parte dello stesso testo, tratta da un'altra copia, conservata alla Biblioteca Vaticana, è stata pubblicata da S. KUR, *Edition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178*, Atti NAL Memorie, 1972, 8 ser. XVI, pp. 383-426.

²¹ Il toponimo Roha oggi identifica un piccolo centro abitato a una decina di chilometri a Ovest di Lalibela.

Makeda e fondava la sua legittimazione su un forte legame politico con la chiesa cristiana copta ortodossa²².

Quest'ultima, a sua volta rafforzata dal legame con la corona, manifestò a più riprese volontà di autonomia, se non di autocefalia rispetto al patriarcato copto di Alessandria, dal quale dipendeva, in base ad uno pseudo canone del concilio di Nicea²³.

È dimostrativo di rapporti conflittuali, inseriti nel più ampio contesto degli equilibri politico ecclesiastici del Mediterraneo e della Terrasanta, un episodio verificatosi nel 1237 e riportato da Gregorio Bar Hebreo²⁴. In quell'anno il patriarca Ignazio II di Antiochia, patriarca dei giacobiti, si recò a Gerusalemme. Dopo il suo arrivo in città, dove fu alloggiato nel monastero di Santa Maria Maddalena, gli si presentò un monaco abissino di nome Tommaso, che gli chiese di essere nominato metropolita della chiesa della sua terra, corrispondente all'Etiopia e all'Eritrea. Ignazio era allora in grave dissidio con il patriarca di Alessandria Cirillo III b. Laqlaq, che aveva nominato come metropolita di Gerusalemme un prelado egiziano, anche se la città santa e tutta la Terra di Israele dipendevano dalla giurisdizione di Antiochia. Il patriarca della sede siriana accettò, così, la richiesta dell'abissino e lo nominò a capo della chiesa etiope, sia per ripicca sia perchè i precedenti assetti metropolitici erano stati messi in discussione. La decisione suscitò subito forti reazioni negative sia da parte dell'alessandrino, sia da parte del clero latino, che appoggiò le prerogative egiziane, cercando di attirarsi il favore del sultano del Cairo. L'ordinazione del monaco africano fu quindi revocata e non ebbe seguito. Tuttavia, la vicenda, che trova riscontro anche in documenti del patriarcato copto²⁵, dimostra come gli equilibri territoriali e gerarchici fra le diverse chiese presenti a Gerusalemme fossero tutt'altro che stabili e sembra suggerire un ampio spazio di manovra per la dinastia Zagwe, che, in un contesto incerto e conflittuale, cercava sia di imporre il suo pieno controllo sulle popolazioni e sulla Chiesa dell'acrocoro etiope, sia di esercitare un ruolo autonomo a Gerusalemme e, di conseguenza, nello scacchiere politico del Medio Oriente e del Mediterraneo.

²² 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.

²³ Uno pseudo canone del concilio di Nicea escludeva gli etiopi dalla carica di metropolita; *The Fetha Negast: The Law of the Kings*, ed. P. L. STRAUSS, Addis Ababa (*Haile Selassie University, Faculty of Law*) 1968, IV, n. 42. Si veda in proposito P. MAURO DA LEONESSA, *La versione etiopica dei canoni apocrifi del Concilio di Nicea*, in *Rassegna di studi etiopici*, II, 1942, pp. 34-36.

²⁴ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, Luvanio 1874, II, cc. 653-664.

²⁵ E. CERULLI, *Etiopi in Palestina* cit., I, pp. 62-76.

4 La specificità del cristianesimo ortodosso copto etiope

La costruzione di Lalibela come *simulacrum* dei Luoghi Santi si è collocata sullo sfondo di una rete di rapporti culturali e politici che si allargava al Medio Oriente e al Mediterraneo, ma si è sviluppata all'interno dell'elaborazione teologica e liturgica propria del cristianesimo copto ortodosso etiope, connotandosi come *summa* della spazializzazione delle sue forme di devozione. La specificità del cristianesimo etiope si è tradotta nella città santa in rapporti architettonici e in forme di preghiera individuale e comunitaria che si articolano nello spazio, in un'alternanza simbolica dei movimenti fra dentro e fuori, sopra e sotto, che si sovrappone ad elementi topomimetici dei santuari di Terrasanta. Tale sovrapposizione risponde alla medesima logica unitaria che ha ispirato l'elaborazione delle liturgie e il loro svolgimento nei luoghi memoriali della vita di Gesù, sia a Gerusalemme sia a Lalibela. Essa riflette tutte le caratteristiche principali del cristianesimo copto ortodosso etiope.

4.a Antico e Nuovo Testamento

Il cristianesimo etiope si basa su una prospettiva di stretta continuità fra la Torah e i Vangeli: l'evangelizzazione dell'altipiano è avvenuta in un contesto giudaicizzato di conoscenza e osservanza della legge mosaica. La cristianizzazione, 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 giudaicizzato²⁶. 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 Talmud²⁷. La stessa dinastia axumita

²⁶ 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; C. LEPAGE, *Éléments juifs et chrétiens de la Basse Antiquité dans la liturgie chrétienne d'Éthiopie*, in *L'Arche éthiopienne. Art chrétien d'Éthiopie*. Catalogue d'exposition, Paris, Pavillon des Arts, 27 septembre 2000 – 7 janvier 2001, Paris 2000, pp. 28-35.

²⁷ 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*.

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 devozionale²⁸. Questa contiguità è evidente anche a Lalibela, dove si materializza nello spazio e nella pietra grazie alla riproduzione delle tombe dei Patriarchi (in relazione con Hebron) e al cenotafio di Abramo collocato all'inizio del percorso devozionale e salvifico che attraversa la città²⁹.

4.b La Chiesa d'Etiopia e le Chiese orientali

La Chiesa ortodossa copta d'Etiopia appartiene alla famiglia delle Chiese orientali non calcedoniane. 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 Padre³⁰.

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

Percorsi del pensiero ebraico, Firenze 1993, pp. 11-16, 29-35; S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Jerusalem-Tel Aviv 1971, pp. 508-509.

²⁸ Sulla specificità della spiritualità etiopica, O. RAINERI, *La spiritualità etiopica*, Roma 1996, pp. 17-73; A. WONDIMAGEGNEHU, J. MOTOVU, *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Abeba 1970; S. H. SELASSIÈ, T. TAMRAT, *The Church of Ethiopia. A panorama of history and spiritual life*, Addis Abeba 1997; B. 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.

²⁹ V. *infra*.

³⁰ 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.

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”³¹. 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.

Anche il complesso di Lalibela riflette la sensibilità religiosa che deriva da questa concezione ed è articolato in modo da enfatizzare i riti e le processioni che dal buio del *maqdas*, lo spazio accessibile solo ai preti, portano il *tabot*, immagine delle tavolette della Legge mosaica, le croci, le raffigurazioni della Vergine e dei Santi, prima nella penombra dei portici e dei protiri, poi sotto le tende allestite all'esterno, infine alla luce e alla polvere dell'esterno, dove il divino si svela ai pellegrini e ai fedeli in una serie di epifanie liturgizzate.

4.c Pregare con il corpo nello spazio

La religiosità etiopica si manifesta attraverso il corpo e nel rapporto fra il fedele e lo spazio. Le liturgie sono fortemente connotate in senso spaziale, processionale e stazionario. È questo l'aspetto che più interessa per ricostruire la genesi della topomimesi che ha ispirato la costruzione di Lalibela.

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

³¹ 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; T. M. SEMHARAY, *La messe éthiopienne*, Roma 1937; A. ABDALLAH, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto (1409-1427)*, Il Cairo 1962; F. 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.

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*³², 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. Queste valenze a Lalibela si moltiplicano in un gioco architettonico di spazi interni ed esterni, scavati a livelli diversi, variamente intercomunicanti e variamente animati da ombre, luci e penombre.

³² 1 Re 6, 19-22; 2 Cr. 3,8.

4.d Continuità teologica e liturgica

L'impostazione di base delle peculiarità teologiche, cristologiche e liturgiche della Chiesa copta d'Etiopia, è rimasta proessochè inalterata nei secoli, in assenza di riforme rilevanti. In un crocevia di popoli e di scambi che ha visto incontrarsi e sovrapporsi ebrei, egizi, sudarabi, sabei, 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 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 ideazione e della finalità funzionale degli spazi liturgici. Tale fissità accomuna gli spazi della città con quelli delle chiese contemporanee, espressione dell'elaborazione dell'architettura religiosa del Wallo e del Tigray.

5 L'architettura religiosa medievale etiopica

Secondo la tradizione confluita nelle Vite di re Lalibela, la sua città sarebbe stata scavata nella roccia dagli angeli, immagine terrestre della perfezione celeste, capolavoro unico e irripetibile. In realtà il complesso deve molto all'elaborazione architettonica e costruttiva del Tigray e del Lasta, della quale rappresenta l'apice e la rielaborazione finale. Al suo interno sono stati variamente rivisitati schemi planimetrici e costruttivi precedenti che risalgono sia alla tradizione paleocristiana e axumita (aula rettangolare sul modello dei templi pagani e pianta basilicale), sia al più ampio contesto della riedificazione degli edifici simbolo voluta dagli Zagwe in tutta l'area, quando le nuove chiese furono caratterizzate dalla ripresa e trasformazione dello schema basilicale, con l'aggiunta di vani laterali, vestiboli, deambulatori, cortili esterni.

Poichè Lalibela si presenta come *summa* dell'architettura medievale etiopica, per coglierne la ricchezza di ispirazioni e modelli occorre considerare, qui necessariamente per sommi capi, alcuni passaggi³³.

³³ 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*

5.a Prima degli Zagwe

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 etiopica. 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 Selassie ai piedi del Debre Mahar, presso Atsbi).

5.b L'epoca degli Zagwe

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, come si è accennato, il missionario Tekle Haymanot divenne l'emblema di questa azione. 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

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’Etiopie*”. 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’Etiopia. Il monastero di N?rg?ell?s?*, Milano 1999.

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.

6 Lalibela, città santuario: dedizioni e riti memoriali negli spazi dei singoli edifici

L'aspetto che qui ci interessa è il rapporto fra tale moltiplicazione degli spazi e delle loro valenze liturgico simboliche con il processo di imitazione devozionale che caratterizza la città³⁴. Esso si è sviluppato a partire da un'ideazione unitaria (questo vale almeno per il gruppo degli edifici settentrionali) concepita come topomimesi dei santuari di

³⁴ 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. Per un confronto si vedano anche I. BIDDER, *Lalibela*, Colonia 1959; 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.

Terrasanta officiati dagli etiopi. È seguita la realizzazione delle trincee, degli edifici e degli spazi aperti, secondo schemi architettonici locali e secondo i modelli gerosolimitani. Dopo l'apertura al culto, la sovrapposizione devozionale e di significati che si è verificata nell'uso quotidiano ha rafforzato e moltiplicato la topomimesi, differenziandola in ulteriori significati. La progettazione originaria ha così trovato nel perpetuarsi delle liturgie un ulteriore compimento che, per alcuni aspetti, è tutt'oggi in atto. Nei secoli 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. Per comprenderla è necessario però esaminare, in sintesi, gli elementi che compongono l'insieme.

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 Giyorgis, isolata, costruita in una fase più recente; gli edifici del gruppo orientale, che corrispondevano in origine a un palazzo fortezza regale e che solo successivamente furono adattate ad assolvere finalità liturgiche; infine, il gruppo delle chiese settentrionali (figura 3). Come si è accennato, 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.

6.a Le chiese del gruppo settentrionale

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 differenziate, in un caleidoscopio di tipologie architettoniche giustapposte le une alle altre, che finiscono per unificarsi e compenetrarsi nella continuità dell'uso liturgico.

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 in leggera salita orientato liturgicamente da Ovest a Est, dall'ombra del tramonto e del peccato, fino alla luce del Salvatore, da una quota più bassa dello scavo a una più alta di alcuni metri. L'*iter salvificum* inizia con la tomba di Adamo e trova la sua conclusione ideale e spaziale nel tempio di Bet Medhane Alem, letteralmente "la casa del Salvatore", ai lati della quale, all'esterno, si aprono scale e passaggi nella roccia che salgono in superficie e consentono di uscire (figura 4).

6.b La tomba di Adamo

Il cenotafio del primo uomo e primo peccatore è un parallelepipedo cavo ricavato in un monolite, ad uno degli ingressi della trincea che circonda le chiese del primo gruppo. Come a Gerusalemme la cappella di Adamo è posta all'ingresso del complesso del Santo Sepolcro, poco più in basso del Golgota, così a Lalibela il primo edificio successivo alla tomba del progenitore racchiude il luogo che fa memoria della Crocifissione³⁵.

6.c Bet Golgotha Mikael

Quest'ultimo è un altro monolite a forma di parallelepipedo, all'interno del quale, a quote diverse, sono stati scavati un vano che ricorda il Monte Sinai, il Calvario e la cappella della Trinità (Selassìè) (figure 5, 6, 7, 8). Si tratta di grandi vani comunicanti scavati a circa sei metri sotto il livello del cortile principale sul quale, all'esterno, si affacciano gli altri edifici.

Nel vano intitolato al Golgota è collocato un simulacro del Santo Sepolcro, o, meglio, una riproduzione della piccola cappella officiata dai copti dentro l'Anastasis, addossata all'edicola con la lastra che doveva chiudere la tomba di Gesù, dalla parte opposta rispetto all'accesso dei latini e dei greci. A Lalibela, si tratta di un loculo aperto sovrastato da un arco. Nei pressi sono collocati tre altari in pietra dedicati alle tre persone della Trinità, mentre nel pavimento si vuole identificare la tomba del re eponimo (figura 8). Nello stesso blocco di pietra, in uno spazio distinto, un altare è dedicato a Debre Sina, il monte Sinai, e fa memoria del dono del Decalogo a Mosè: la Legge dell'Antico Testamento e il messaggio del Vangelo sono parte di un unico percorso teologico.

È significativo che l'intero blocco sia dedicato anche all'arcangelo Michele: a Gerusalemme presso il Golgota gli etiopi officiavano una cappella dedicata a Maria posta sotto la scala che prima della ricostruzione crociata portava al Calvario; attigua era una piccola cappella intitolata a san Michele.

6.d Bet Maskal

A Gerusalemme il Golgota e questa cappella di Maria erano comunicanti con uno spazio esterno (parte dello spiazzo antistante l'ingresso attuale del complesso del Santo Sepolcro) riservato alle celebrazioni in onore della Santa Croce officiate dagli ortodossi copti etiopi. A Lalibela, lungo il percorso devozionale del "gruppo settentrionale", l'edificio immediatamente successivo a Bet Golgotha Mikael è Bet Maskal (casa

³⁵ Per una sintesi sulle vicende architettoniche del complesso degli edifici del Santo Sepolcro a Gerusalemme, *Santo Sepolcro in Dizionario degli Istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, cc. 934-940. Opera di riferimento resta V. C. CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, I, Jerusalem 1982.

della Santa Croce). Si tratta di una galleria lunga poco più di undici metri preceduta da un portico (figura 9), da cui partono, ancora oggi, le processioni che portano all'esterno, alla venerazione dei fedeli, grandi riproduzioni in metallo dell'emblema della salvezza³⁶. La chiesa è in parte scavata nella roccia come grotta, in parte sviluppata all'esterno, secondo uno schema rettangolare.

6.e Bet Maryam

Bet Maryam è dedicata alla Vergine Madre. Completamente monolitica, ha un impianto longitudinale che reinterpreta lo schema della basilica, con l'ingresso centrale e i due laterali preceduti ciascuno da un protiro con colonne (figura 9). All'interno tracce di affreschi raccontano l'Annunciazione, la fuga in Egitto, i Miracoli. L'asse di simmetria della chiesa coincide con l'asse longitudinale del complesso del "gruppo settentrionale".

6.f Bet Medhane Alem

Bet Medhane Alem, anch'essa collocata lungo la stessa linea, è dedicata al Salvatore (figura 10). È la più imponente delle chiese: un'aula unica rettangolare di 33 metri per 23, con una copertura alta più di 11, tagliata da un blocco unico, essenziale nella sua struttura che imita un tempio greco e che 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.

La chiesa conclude il percorso attraverso la città santa in una sorta di apoteosi, che si compie davanti al *tabot* centrale, ai piedi del quale, sulla sinistra, prima del *maqdas* (l'area accessibile solo ai preti) sono collocate tre tombe vuote, venerate come cenotafi dei Patriarchi, ad imitazione del santuario di Hebron.

6.g Bet Denaghel

Bet Denaghel, la casa delle Vergini, è dedicata alle martiri di Edessa e allude al legame con la Chiesa orientale delle origini. È stata ricavata nella roccia secondo uno schema centrale con la cupola scavata dall'interno, che in superficie non si percepisce.

6.h Chiese e vani secondari

Sempre nel primo gruppo, sono stati aperti nella roccia altri spazi

³⁶ Sulle simbologie della croce e sull'uso delle croci processionali, W. KORABIEWICZ, *The Ethiopian cross*, Addis Ababa (Holy Trinity Cathedral) 1973.

liturgici e vani di servizio che formano un sistema di gallerie su più livelli. Alcune chiese secondarie (Petros Paulos) sono semplici caverne arricchite da rudimentali elementi decorativi scolpiti (figura 4).

6.i Bet Giyorgis

All'esterno dei due gruppi, è costruita Bet Giyorgis con pianta a croce greca, isolata, separata dalla roccia circostante da uno scavo profondo quanto la sua altezza, circa 12 metri (figura 11).

6.l Il gruppo orientale

Le quattro chiese principali del “gruppo orientale” (Bet Amanuel, Bet Merkorios, Bet Abba Libanos, Bet Gabriel Rufael) erano in origine sale e vani residenziali di un inaccessibile palazzo-fortezza degli Zagwe. La destinazione è stata modificata solo dopo la caduta della dinastia; le loro intitolazioni sono quindi una sorta di dilatazione dei temi devozionali espressi dagli edifici del “gruppo settentrionale”, mentre le planimetrie e le strutture degli edifici non sembrano rispondere direttamente ad esigenze liturgiche. Fa eccezione Bet Abba Libanos, solo parzialmente separata dalla roccia circostante, che si sviluppa secondo una pianta rettangolare irregolare in cui sono ben evidenti i tre vani del *maqdas* destinati ad ospitare altrettanti *tabot*.

Ciascun elemento architettonico del complesso etiope ha una propria funzione, simbolica e pratica, 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 Golgotha Mikael sono punteggiate da file di fori nei quali vengono infissi pali di eucalipto che reggono coperture provvisorie. Con un meccanismo analogo di incastri, nel cortile tra Bet Maryam e Bet Golgotha Mikael, viene montata una grande tenda destinata ad ospitare il *tabot* nei tre giorni della festa di 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 questa tendenza generale, che venne codificata 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.

In generale, tutti gli ambienti – e in particolare quelli del blocco di Bet Golgotha Mikael – si sviluppano in una serie di passaggi, corridoi, atri scoperti, loggette, cunicoli, gradini, che finiscono per dilatare e frammentare la percezione dello spazio.

Anche il processo di imitazione degli *ipsissima loca* appare realizzato in modo quasi deformato, come se i progettisti, che proprio nella realizzazione degli edifici maggiori di Lalibela hanno dimostrato di conoscere con precisione le tecniche del disegno e della misurazione, avessero assegnato la priorità alla consequenzialità dei significati e ai rapporti spaziali prima-dopo, sopra-sotto rispetto alla riproduzione esatta delle distanze e delle dimensioni dei singoli elementi architettonici.

Inoltre, sia a Gerusalemme dentro il complesso del Santo Sepolcro, sia nella *nova Jerusalem* africana, lo spazio sacro dei copti ortodossi etiopi si crea e si trasforma anche grazie all'uso di tendaggi, drappi e tessuti che determinano separazioni provvisorie, dilatano i portici, chiudono i cortili, moltiplicano gli ambienti, sottolineando le valenze simboliche delle liturgie durante le celebrazioni. Per questo, la duplicazione topomimetica assume anche caratteri di provvisorietà: non si riduce alla mera dimensione dell'architettura in pietra, ma si esplica in una continua trasformazione, nel montare e smontare strutture non fisse, secondo una consuetudine secolare scandita dal calendario liturgico.

In conclusione, fra le due poligenesi distinte che hanno portato, da una parte, alla definizione degli spazi sacri dei copti etiopi in Terrasanta e, dall'altra, alla creazione di quelli scavati nel cuore delle montagne del Lasta, la seconda è una sorta di specchio deformante della prima.

Tuttavia, l'alterazione delle distanze e delle dimensioni non inficia la corrispondenza fra la topologia devozionale del *simulacrum* rispetto all'originale". La Tomba di Adamo, il complesso di Bet Golgotha Mikael con la sua riproduzione della cappella etiope del Santo Sepolcro, Bet Maskal, Bet Maryam (in forma diversa), e Bet Medhane Alem con il richiamo ai Patriarchi appaiono i punti di tangenza fra i due percorsi architettonici e devozionali. Sulla base di queste constatazioni, sia pure problematiche e tutt'ora aperte, è possibile raccordare la questione del rapporto fra Lalibela e Gerusalemme con le altre grandi tematiche di ricerca che riguardano la città degli Zagwe. In particolare, si colloca in una prospettiva più ampia il difficile tema della sua paternità culturale. Alla domanda se Lalibela sia stata realizzata da maestranze straniere e su modelli egiziani o siriaci³⁷, oppure se non sia, piuttosto, una elaborazione propriamente africana e propriamente etiope degli spazi liturgici destinati a fare memoria dei misteri teologici cristiani, si può rispondere soltanto considerando la complessità del molteplice divenire liturgico e culturale in cui si colloca l'edificazione del complesso. In tale direzione si pongono queste prime parziali note.

³⁷ C. LEPAGE, *Un métropolitain égyptien bâtisseur à Lalibela (Ethiopie) entre 1205 et 1210*, "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-Lettres", I, janvier-mars, Paris 2002, pp. 141-174.