



ALESSANDRO GORI

**Egesi testuale e polemica religiosa in Etiopia:
il Versetto della luce nell'*Anqäšä Amin*
e nella Silloge di Šäh Zäkkarəyas**

A margine di rapporti tanto antichi quanto conflittuali, Islam e Cristianesimo non hanno prodotto in Etiopia quella gran copia di letteratura polemica ed apologetica che l'osservatore esterno potrebbe supporre sull'esempio di altre zone geografiche e culturali¹. In un panorama dunque piuttosto desolante, l'unica rilevante eccezione era costituita dall'opera intitolata *Anqäšä Amin* (*La Porta della Fede*; d'ora in poi Aa), ben nota da tempo agli etiopisti, e finalmente pubblicata nel 1969 da E.J. van Donzel. Questa apologia del Cristianesimo composta alla metà del XVI secolo dal converso di origine yemenita Ĥnbaqom è di fatto rimasta, finora, la sola opera conosciuta della letteratura etiopica programmaticamente diretta alla polemica confutazione dei principi della religione islamica. D'altra parte, non si hanno per il momento notizie di scritti prodotti dai Musulmani d'Etiopia per criticare le posizioni dei loro antagonisti cristiani².

* Desidero esprimere i miei più sinceri ringraziamenti al Prof. Paolo Marrassini, per i preziosi consigli senza i quali questo lavoro non si sarebbe potuto realizzare.

¹ Si pensi p. es. all'ampia produzione di opere polemiche sgorgate dai rapporti conflittuali tra Islam e Cristianesimo nelle lingue latina e greca. Per avere un'idea complessiva della vastità della letteratura polemica islamica e cristiana in generale, cfr. Steinschneider 1877 e la *Bibliografia del dialogo islamo-cristiano* pubblicata periodicamente su *Islamochristiana*. In particolare per la letteratura teologica bizantina anti-islamica, cfr. le opere introduttive ed antologiche di Khoury 1969 [2] (cfr. anche la recensione piuttosto critica di Wansbrough 1970), 1966; per un panorama della letteratura polemica araba-cristiana cfr. Khoury [Paul] 1989, 1991.

² Per una breve storia della conoscenza dell'*Anqäšä Amin* cfr. Van Donzel, 1969 pp. 35-36 (aggiungere ai riferimenti ivi menzionati anche Cerulli 1936, pg. 33). L'edizione del testo a cura dell'orientalista olandese è stata recensita approfonditamente da Ricci 1971 e più superficialmente da Ullendorff 1970. Per i rapporti tra quest'opera ed il suo autore, l'əḫḫäḡe Ĥnbaqom, cfr. Ricci 1969; per l'origine e la vita dell'autore cfr. Cerulli 1941 pg. 78, Cerulli

Il materiale risulta invece, adesso, notevolmente arricchito dal ms. EMMI 1148 che contiene un'opera inedita cui i catalogatori hanno dato il titolo di *Vision of Šaḥ Zakkāreyās*³. Questo scritto altro non è che la versione in lingua amarica di una breve opera redatta originariamente in arabo da Šāh Zākkarāyas, dotto musulmano etiopico convertitosi al Cristianesimo, personaggio già in parte noto della storia etiopica a cavallo tra il XIX ed il XX secolo⁴. L'originale arabo (d'ora in poi Sar) era già stato studiato per sommi capi da Crummey 1972⁵ che ignorava però

1944 p. 150–152, Ricci 1954 pp. 97–98, 103–104 (note 5 e 6), Ricci 1955–58 pg. 70, Ricci 1967–68 pp. 182–183, Van Donzel 1969 pp. 25–28, Ricci 1971 pg. 243. Non possono essere considerate come costituenti una vera e propria letteratura polemica le allusioni critiche all'Islam contenute nelle cronache reali etiopiche e nelle opere agiografiche; un'analisi completa di queste attestazioni non è stata ancora realizzata: vedi comunque il primo tentativo compiuto in questa direzione da Demoz 1972 e cfr. anche Marrassini 1981, LXXIV–LXXVI. Parla a lungo dei Musulmani p. es. il *Gädlä Tadewos di Däbrä Maryam*: cfr. l'ed. Six 1975, pp. 185–189, 193, 213, 231–243. Altre tracce di polemica religiosa anti-islamica si possono trovare nei canti popolari abissini: cfr. Cerulli 1916 pp. 575–580, 589, 590, 601–602, 637. Da parte musulmana, la mancanza in Etiopia di una vera e propria letteratura polemica anti-cristiana, non è che un'ulteriore dimostrazione della limitatezza della produzione letteraria etiopica di origine islamica (per quella in lingua amarica cfr. Kane 1974 e 1974b); velati intenti polemici anti-cristiani si riscontrano, anche in questo caso, in alcuni canti popolari in amarico dei musulmani, per cui cfr. Cerulli 1926 pp. 440–443; in passo anti-cristiano dal contenuto vagamente teologico nelle *Futūḥ* è quello segnalato da Cerulli 1936, pp. 33–34.

³ Per la descrizione del manoscritto, cfr. il catalogo di Macomber–Getatchew 1975, vol. IV pp. 63–64: l'opera occupa 86 (non 85 come risulta dalla numerazione delle pagine del codice, per l'attribuzione del numero 44 a due fogli consecutivi) degli 87 fogli di cui si compone il ms.; il colofone (ff. 85a–b) indica come data in cui fu terminata la copiatura del codice il 24 di Mäggabit 1961 e. e., corrispondente al 2 aprile 1969 e non al 2 aprile 1961, come, per evidente svista, è scritto nel catalogo. Nessun dato il codice fornisce, invece, sull'epoca della traduzione effettiva, che può essere stata eseguita in un momento qualsiasi tra il 1906 (data presunta della redazione dell'originale arabo) ed il 2/4/1969. A parere nostro il titolo è da modificare in la *Silloge* di Šāh Zākkarāyas. L'opera infatti non ha un suo proprio titolo, ma il traduttore (ff. 1a e 4a) usa per definire la natura del testo la parola, di origine gheez, *astāwaša'o*, che indica in effetti una raccolta, una silloge di estratti: il ricorso a questo vocabolo da parte del traduttore, e parallelamente la nostra scelta di eleggerlo a titolo dell'intero scritto, si giustificano pienamente con il fatto che l'opera è costituita fondamentalmente da estratti biblici e coranici. Il titolo *Visione*, invece, deve essere stato suggerito ai catalogatori dal trovarsi nello scritto una breve descrizione (ff. 3a–4a) della serie di visioni di origine divina, in seguito alle quali l'atteggiamento del dotto etiopico nei confronti del Corano subì un graduale mutamento.

⁴ La bibliografia su Šāh Zākkarāyas è fino a questo momento assai scarsa: cfr. comunque Iwarsson 1924, Borch–Jensen, 1953 e soprattutto Crummey 1972.

⁵ Esso è contenuto in un ms. arabo le cui fotocopie il Prof. Crummey, che qui ringraziamo, ci ha generosamente messo a disposizione, dietro richiesta del Prof. Marrassini. Crummey 1972 non è però a conoscenza del fatto che l'opera in arabo di Zākkarāyas era stata ristampata a cura della Missione Protestante Danese al Cairo, per essere diffusa tra i Musul-

l'esistenza della versione amarica (d'ora in poi Sam), opera di un Abba Gäbrä ʿĒgzi'abəher sedicente discepolo di Zäkkarəyas (Sam f. 1a), non altrimenti noto.

Dato il notevole interesse dei due testi è stato ritenuto opportuno procedere ad una loro edizione integrale parallela⁶. In questa sede vorremmo soltanto procedere ad un confronto su di un punto limitato, il commento al notissimo *Versetto della luce* coranico, con l'unica altra grande opera etiopica di polemica anti-islamica, la summenzionata *An-qäśä Amin*.

A tutta prima i due scritti sembrano quasi identici: simile lo scopo (convincere i Musulmani della falsità degli insegnamenti di Maometto e spingerli a rinnegare le loro credenze, sì che si convertano al Cristianesimo); apparentemente simile anche il metodo usato (uso abbondante di passi tratti dal Corano per dimostrare l'errore insito nella dottrina islamica) e l'origine culturale dei due autori, ambedue conversi dall'Islam⁷. Ma in realtà le due opere sembrano essere costruite in base ad una logica argomentativa fondamentalmente diversa: senza entrare qui in dettaglio, ci limitiamo a sottolineare che ʿĒnbaqom usa il Corano in modo abbastanza strumentale, sì da dare più forza alle sue argomentazioni anti-islamiche⁸: anche quando cita passi del Corano che interpreta cristianamente, volen-

mani dello Yemen (cfr. sulla stampa della Sar Borch-Jensen 1953). Crummey 1972 p. 57 n. 12, afferma che il ms., di proprietà dell'Alāqa Motbaynor, discepolo di Zäkkarəyas, fu riprodotto in due copie fotostatiche, delle quali una rimasta in possesso del prof. Crummey, l'altra depositata presso l'IES di Addis Abeba. Pur non avendo potuto ancora consultare il ms. di Addis Abeba, abbiamo la certezza quasi assoluta che le fotocopie di cui siamo in possesso, tratte dalla sua copia personale, rispecchino in tutto e per tutto il contenuto del ms. dell'IES. Il ms. è costituito materialmente da un quadernetto di foggia occidentale di 96 facciate (numerazione data dallo stesso Crummey); esso manca del colofone, e quindi risulta impossibile datarlo con esattezza. La grafia è relativamente minuta e non di facile lettura a causa del pessimo stato di conservazione del ms.: alcuni fogli sono strappati e l'inchiostro è in alcuni punti del tutto sbiadito. Evidente è la presenza nel testo di una lacuna che occupa la parte centrale del secondo capitolo; sulla base del testo parallelo della *Silloge* amarica si può quantificare la parte perduta come equivalente alla metà circa del capitolo secondo. Il manoscritto arabo della *Silloge* tramanda come data presunta di redazione del testo da parte di Zäkkarəyas il 1899, probabilmente del calendario etiopico, corrispondente quindi al 1906-1907.

⁶ In preparazione presso l'I.U.O. di Napoli. Una presentazione generale della figura dell'autore e delle problematiche dell'opera è in corso di stampa sulla RSE.

⁷ In realtà dopo aver dato anche soltanto un'occhiata fugace alle vicende biografiche dei due autori, ci si renderà conto che le esperienze esistenziali e le riflessioni culturali che sono sottese alle due conversioni sono profondamente diverse, come del resto le due epoche storiche.

⁸ Sull'atteggiamento di ʿĒnbaqom di fronte al Corano e sul modo in cui il converso etiopico si serve del libro sacro dell'Islam per i suoi scopi cfr. Van Donzel 1969 pp. 57-86.

do far credere all'interlocutore islamico che essi siano al fondo in accordo con le verità della fede cristiana, ʿEnbaqom sembra sottintendere che quei brani altro non sono che degli scampoli di verità penetrati per vie più o meno oscure nel Corano⁹; ma il libro sacro dell'Islam continua a rimanere per lui un libro dannoso, pieno di cattivi insegnamenti, sempre in contraddizione con se stesso, quando non decisamente in malfede¹⁰.

Zäkkarəyas invece cerca in qualche modo di dimostrare ai suoi lettori che il Corano contiene, se ben letto ed interpretato, parti cospicue di verità cristiane. Il problema fondamentale per lo Šāh sembra infatti essere quello di una corretta esegesi del testo coranico: così mentre nel caso dell'opera di ʿEnbaqom il libro sacro dell'Islam è solamente uno degli elementi di polemica religiosa mirante a screditare le credenze e le pratiche islamiche, nel caso della *Silloge*, invece, costituisce l'oggetto quasi unico dell'opera, tutta dedicata all'analisi del testo e alla ricerca di una sua giusta interpretazione; la polemica principale di Zäkkarəyas è dunque implicitamente rivolta ai dotti islamici, più che ai Musulmani in generale: sono infatti le persone deputate alla spiegazione del testo alla massa dei fedeli che, per paura di perdere il proprio potere, tengono lontani i seguaci dell'Islam dalla vera fede, che pure si trova testimoniata in molti passi del Corano. Ecco allora che lo scritto di Zäkkarəyas si propone programmaticamente di essere un *tafsīr* onesto del testo coranico, tale da rivelare ai Musulmani il vero significato del Corano e da spingerli con ciò stesso alla conversione al Cristianesimo. Zäkkarəyas non nega, del resto, che nel Corano ci siano dei passi contrari alla verità rivelata: ma questa apparente contraddittorietà del libro sacro dell'Islam vien da lui spiegata e risolta proprio facendo appello ai fondamenti metodologici della stessa tradizione esegetica islamica.

Diversamente dall'Aa, che presenta ampie sezioni argomentative elaborate da ʿEnbaqom in prima persona, l'opera di Zäkkarəyas è basata sulla messa in parallelo di passi veterotestamentari, evangelici e coranici,

⁹ Si veda per esempio come il senso cristiano rintracciato da ʿEnbaqom nelle Fawātiḥ con cui iniziano le sure 2, 19 e 42 e nello stesso Versetto della luce venga messo in relazione all'influenza esercitata sul Corano da Baḥirā, il monaco eretico presunto maestro di Maometto (cfr. Aa pp. 78–80 e 210–211). La storia di Baḥirā sembra essere piuttosto conosciuta in Etiopia: cfr. la versione della leggenda contenuta in due mss amarici del XX secolo, il Griaule 269 (= Eth 577, cfr. il catalogo Strelcyn 1954, pg. 168 e Salinger 1967, pg. 319 che per primo ne notò il contenuto) e l'EMML 1710 ff. 226b–227a. A riprova della diffusione del racconto di Baḥirā si conosce un estratto dall'Anqāšā Amin contenente soltanto la storia del monaco contenuto nel ms EMML 1251 ff. 402b–403b, anch'esso del XX sec., come narrata nel libro di ʿEnbaqom (cfr. l'edizione di Van Donzel pp. 208–217).

¹⁰ Cfr. p. es. Cor. 3, 55 e 4, 157 (Aa pp. 190–193); Cor. 112, 3 (cfr. Aa pp. 194–195 ed il commento del curatore pp. 74–76).

giustapposti in modo tale che il lettore possa immediatamente rendersi conto dell'armonia o viceversa del contrasto esistente tra i tre libri sacri; questo procedimento viene presentato dal dotto etiopico come in perfetta armonia con il metodo del *nâsiḥ* e del *mansûḥ* usato dai commentatori islamici. Con questa giustapposizione di estratti è possibile infatti separare i brani del Corano contenenti una verità di fede, che non contrasta con la Rivelazione giudeo-cristiana (questi sarebbero per Zäkkaräyas i versetti di tipo *nâsiḥ*), da quelli impregnati dalla parola del Diavolo (*yäsäyṭan qal*: questi sarebbero invece i versetti di tipo *mansûḥ*): i passi del primo tipo possono essere accolti dai fedeli con tranquillità, ma i passi del secondo tipo devono essere respinti con forza, «abrogandoli» (= *nash*) dal testo coranico. Naturalmente quando la vera interpretazione del Corano non è di per sé evidente, ma deve essere portata alla luce per tramite di uno sforzo interpretativo, Zäkkaräyas pospone al testo di alcune citazioni un commentario suo personale di ampiezza variabile, con il quale egli riesce a rintracciare un senso cristiano nascosto sotto la lettera di versetti coranici in apparenza contrari alla verità rivelata¹¹. Nella versione amarica lo spazio dedicato agli intermezzi esplicativi (*tärgwame*) è di molto più ampio rispetto all'originale arabo, in cui in effetti i commenti di Zäkkaräyas sono piuttosto limitati e laconici: il marcato connotato esegetico della versione amarica della *Silloge* è probabilmente dovuto all'azione correttiva messa in atto sul testo arabo originale dal traduttore Abba Gäbrä Eḡzi'aböher, forse più sensibile del dotto Šäh agli aspetti dottrinari delle questioni sollevate nello scritto.

Come appare scontato da quanto fin qui detto sulla profonda differenza di ispirazione delle due opere in esame, le argomentazioni e le citazioni coraniche in comune ai due scritti non sono molte¹². Ambedue i testi però si soffermano a lungo sul Versetto della luce: dall'analisi in parallelo delle parti dell'*Anqäṣä Amin* e della *Silloge* dedicate a questo celeberrimo passo coranico, speriamo di rendere patente quella divergenza di

¹¹ È questo il caso per esempio dei versetti Cor. 2, 1 (Sa p. 15, Sam f. 11a-b), Cor. 3, 55 (Sa pp. 62-63, Sam ff. 60b-61a), Cor. 4, 157-158 (Sa pp. 64-65, Sam ff. 62b-63a), Cor. 2, 138 (Sa p. 51, Sam 51b-52a), Cor. 3, 59 (Sa pg. 69, Sam f. 66a), Cor. 2, 37-42 (Sa pp. 41-42, Sam 44a-46b) ed altri ancora per la cui analisi rimandiamo all'articolo in corso di stampa sulla RSE; i due versetti coranici fondamentali contenenti l'enunciazione della teoria del *nâsiḥ* e del *mansûḥ* (Cor. 2, 206, Cor. 16, 101) riletti in senso cristiano alla luce dell'esegesi di Zäkkaräyas sono citati nel corso del settimo capitolo dell'opera: cfr. Sa p. 81 e Sam ff. 77b-78a.

¹² Non mancano però alcune importanti eccezioni: p. es. l'interpretazione della *siratu 'l-qadr* come esaltazione della notte di Natale (cfr. Aa pp. 73 e 186-189; Sa pp. 72-73 e Sam ff. 69a-70a).

concezioni e metodologia tra ʿInbaqom e Zäkkarəyas di cui abbiamo appena parlato.

L'āyatu 'n-nūr, (Cor. 24, 35) si trova, nella *Silloge*, a p. 38 dell'originale arabo e al f. 41a-b della versione amarica; al testo della citazione tiene dietro un commentario opera di Zäkkarəyas che nel testo arabo occupa le pagine 38-41, mentre nella traduzione amarica si estende dal f. 41b al f. 44b¹³.

Nella *Silloge* oltre a Cor. 24, 35, è tutta la sezione di testo coranico che va da Cor. 24, 34 a Cor. 24, 36 a essere citata [Sa p. 38 Sam ff. 41a-b]; anche il Salmo 78 [77], 1-4, che precede immediatamente [cfr. Sa pp. 37-38 Sam ff. 40b-41a], non assolve a nostro parere altro che alla funzione di preparare il lettore allo stile allusivo del brano coranico, mostrando che quel tipo particolare di espressione del pensiero è in qualche modo di accordo con i dettami della Bibbia. Per Zäkkarəyas, dunque, il versetto riveste un'importanza eccezionale (come confermato, del resto, dal lungo e complesso passo esegetico che segue l'estratto coranico), e non è un caso, forse, che esso si trovi proprio alla metà esatta dell'opera, sia nell'originale arabo che nella traduzione amarica.

La prima frase del testo arabo (*Allāhu nūru 's-samawāti wa-'l-arḍ, Dio è la Luce dei cieli e della terra*) è tradotta *Egzi'abəher yäsəmayənna yämədər bərhan nāw* dalla Sam che nel *tərgwame*¹⁴ ne spiega la metafora con *bəsəmayəm bämədərəm yallä ayəššäššägəwəm* [ff. 41b-42a] (*non Gli sfugge quello che è in cielo e sulla terra*). Questa spiegazione corrisponde in parte anche al testo originale arabo, in cui Zäkkarəyas glossa l'incipit con *burhānu 's-samawāti wa-'l-arḍ, la Prova dei cieli e della terra*. L'Aa, invece, modifica completamente la scansione della parte iniziale del versetto coranico, ampliandola sino ad includervi il successivo *maṭalu nūri-hi* (lett. *l'esempio della Sua luce, cioè la Sua Luce somiglia a...*) che costituiva l'inizio di una nuova frase, e che invece si trova così ad essere svincolato dal suo referente naturale (ar. *ka-miškātin fiha...* [somiglia] *ad una nicchia in cui...*): la frase formata in questo modo non rispetta in niente il testo originale, e suona in gheez *Egzi'abəher bərhanä sāməyat* [si noti il

¹³ Non è questa la sede per ricordare le diverse interpretazioni del Versetto della luce, che sono state proposte in ambito islamico e più specificamente sufico: cfr. comunque Clermont-Ganneau 1920, Buhl 1923, pp. 9-10 de Boer in El I s.v. nūr, Lohmann 1966 pp. 262-264; il testo della *Miškātu 'l-anwār* di al-Ğazālī, dedicato quasi interamente all'analisi dell'āyatu 'n-nūr, deve essere letto tenendo conto di quanto detto negli articoli di Watt 1949 e 1952 p. 42.

¹⁴ Il testo amarico della *Silloge*, secondo la procedura che è anche dell'originale arabo dell'opera, cita una prima volta per intero e tutto di seguito il passo coranico, per poi riprenderlo in sede di commento (*tərgwame*) analizzandolo frase per frase.

plurale corretto in relazione all'arabo] *wämädär bä'amsalä bərhanu* (Dio è la Luce dei cieli e della terra a somiglianza della Sua Luce; per il testo cfr. Aa pp. 224–225); in altre parole per mezzo di questa modifica Ānbaqom può interpretare il testo coranico come contenente un'allusione alla Trinità, traendone in particolare l'idea che la Persona del Padre è simile alla Persona del Figlio (*Gäṣä ab bä'amsalä gäṣä wäldu* [testo Aa pp. 224–225]: cioè Cristo-Luce è simile alla Luce di Suo Padre)¹⁵.

Il Corano prosegue con *maṭalu nūrihi ka-miškātīn fihā miṣbāḥun* (e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia in cui è una Lampada [trad. Bausani]): anche la *Silloge* sembra a questo punto abbandonare la fedeltà stretta all'originale, in favore di una traduzione libera che è già in sé un'interpretazione, o che all'interpretazione seguente apre la via. L'Aa (che ha già tradotto *maṭalu nūrihi* collegandolo forzosamente alla frase precedente) è evidentemente molto lontana dal testo coranico con *kāmā antä maḥtot antä wəsteta maḥtotä maḥtot* (frase che Van Donzel, Aa pg. 225 traduce *comme une lampe dans laquelle se trouve la lampe de la lampe*): questo starebbe a significare che il Corano ha provato che *ḥabä hallo ab wäldni həlləw məslehu* (là dove c'è il Padre anche il Figlio è con Lui; cfr. Aa pp. 224–225); in particolare, poi, con l'espressione *maḥtotä maḥtot*, la lampada della lampada, si vorrebbe far affermare al Corano che *wäld bərhanu lä'ab*, Il Figlio è la Luce del Padre; nel prosieguo, Ānbaqom fa dire al Corano nella sua versione *wəstä maḥwä maḥaw* (Van Donzel: *dans le verre de verre*), espressione per la quale manca in realtà una corrispondenza esatta nel testo originale; lo stesso Ānbaqom sembra trovare una grande difficoltà nello spiegare questa immagine, tanto che commenta: *wäzäyəbehi wəstä maḥwä maḥaw məṣīrā məṣīrāt bəhil* (e ciò che ha detto 'nel vetro del vetro' significa il mistero dei misteri).

Il testo della *Silloge* amarica appare invece più complesso, ma tutto sommato più preciso. In sede di commento, infatti, il passo coranico è riproposto e spiegato in questi termini: *yäbərhanum məssale qəb'at əndalläb-bät fanus näw...* (e la similitudine della Sua Luce è come una lampada in cui v'è dell'olio...); il senso generale del passo, secondo la *Silloge*, è quello di proporre una metafora della Luce divina servendosi di elementi conosciuti da tutti (*bərhanu bəmməṭawəqut mənnağäru näw* Sam f. 42a, cfr. Sa pp. 38–39); è però evidente che già con la sola introduzione nel testo

¹⁵ Cfr. il commento di Van Donzel al passo in Aa pp. 79–80 e nota 1 ivi e le pp. 83–84. Per Ānbaqom quest'interpretazione è fondata sull'idea che almeno una parte del versetto della Luce sia stata insegnata a Maometto da Baḥīrā: nell'Aa, pp. 210–211, si afferma infatti che l'idea della Trinità fu per mezzo di questo passo comunicata ai Musulmani (cfr. anche Aa, pp. 79–80); in questo secondo brano Ānbaqom sostiene di nuovo che *bərhanä səmayat wämädär bä'amasalä bərhanu* significa (*wäzəni*) *bä'amsalä wäldu*.

amarico della parola *qəb'at*, che non ha riscontri nell'originale coranico, il portato di questo parlare metaforico si è allargato: *la Sua luce è come una lampada in cui v'è dell'olio* prepara già la via all'interpretazione di tipo cristologico che segue nel testo della *Silloge*, e viceversa si allontana di molto dalla lettera coranica ¹⁶.

Tuttavia il testo amarico della *Silloge*, pur facendosi sempre più indipendente da quello coranico, conserva i 3 elementi fondamentali in cui quest'ultimo si struttura, e che creano la similitudine; i termini arabi *miškātun*, *miṣbāḥun* e *zuḡāḡa*, *nicchia*, *lampada*, *cristallo* [Bausani] ¹⁷, intorno a cui si forma la metafora coranica, sono mutati nella *Silloge* amarici in *qəb'at*, *olio*, *qəb'at yäyazä fanus*, *lampada che ha preso dell'olio*, e *qəb'at yalyazä fanus*, *lampada che non ha preso olio* (cfr. Sam f. 42a) ¹⁸, ma la relazione di dipendenza generale per cui ciascuno di questi termini. «entra» nell'altro (*al-miškātu fihā miṣbāḥun*, *al-miṣbāḥu fī zuḡāḡa*, *nicchia in cui c'è una Lampada*, e *la Lampada è in un Cristallo* [trad. Bausani]) nel testo di *Zäkkarəyas* è riprodotta fedelmente. Nell'Aa di *Ənbaqom*, invece,

¹⁶ Per quel che riguarda il testo arabo della *Silloge*, a causa di una seppur piccola lacuna al margine della pagina 40, non possiamo dire se *Zäkkarəyas* abbia anche lui preso in considerazione almeno in sede di commento la possibilità di una simile lettura del testo coranico: è però del tutto evidente che la modifica causata dall'introduzione di *qəb'at* sia stata provocata dall'intervento cosciente del traduttore Abba Gäbrä Əgzi'abəher. Si noti infatti che la parola *qəb'at* si trova già introdotta nel testo coranico amarico in sede di citazione al f. 41a. I mutamenti apportati dal traduttore Abba Gäbrä Əgzi'abəher alla lettera dei testi coranici anche in sede di semplice citazione (a parte cioè le forzature indotte dall'analisi esegetica che segue la riproduzione del testo puro e semplice) costituiscono un elemento peculiare della versione amarica della *Silloge* tendente a cristianizzarne il senso; la forma di queste frasi interpolate è spesso quella di formule dogmatiche cristiane ed il loro contenuto non fa che ribadire i principi fondamentali della fede cristiana che vengono in questo modo presentati come propugnati dallo stesso Corano (su tutto questo cfr. l'art. in fase di stampa su RSE).

¹⁷ Per l'etimologia della parola *miškāt* (con ogni probabilità dall'etiopico *māskot*) cfr. Jeffery 1938 pg. 226, Spitaler 1960, pp. 217-218; cfr. anche Suyūṭī *Itqān: aḥṣān ibnu abī ḥātim 'an muḡāhid qāla 'l-miškātu 'l-kuwwatu bi-luḡati 'l-ḥabaša'*. Anche versione amarica del Corano (in seguito Coram) traduce *miškāt* con *zəgg māskot*. Gli altri due termini della metafora sono così spiegati dal commentario del Baydāwī *Miṣbāḥun sirāḡun ḡālmun iāqibun wa-qila 'l-miškātu 'l-unbūbatu fī wasaṭi 'l-qindili wa- 'l-miṣbāḥu 'l-fatilatu 'l-muṣṭa'ala'*. Il Coram. usa per *miṣbāḥ* il vocabolo *mābrat* mentre in corrispondenze di *zuḡāḡatun* troviamo la parola *bəṣṣəqqo*.

¹⁸ La parola che noi traduciamo olio perché nell'ambito della similitudine è riferita ad una lampada, in verità meglio si tradurrebbe con sfumatura teologica *unguento* o *Unzione*: proprio su quest'anfibologia del termine *qəb'at*, usato soprattutto nel linguaggio ecclesiastico per indicare l'Unzione del Cristo si sviluppa la spiegazione successiva della metafora. Come noto *Qəb'at* indica anche una corrente teologica interna alla Chiesa etiopica per cui cfr. P. Mario da Abiy Addi 1973 pp. 192 e sgg., Tesfazghi Uqbit 1973 pp. 45 e sgg., Beyene 1977 pp. 77-79, Beyene 1981, Beyene 1989, pp. 82-85.

il venir meno di questo preciso rapporto di dipendenza tra gli elementi della similitudine rende il passo nella sua traduzione molto più confuso e scarno (cfr. Aa pp. 224-225). Nella *Silloge* amarica si precisa poi che il *qəb'at* (di cui si dice finalmente che si tratta di *zäyt*, olio) entra in una prima lampada (*fanus*); questa lampada a sua volta entra in una seconda lampada; quindi *qəb'at yäyazäw fanus qəb'at kalyazäw fanus mägbatu [näw]*, la lampada che ha preso l'olio entra nella lampada che non ha preso l'olio. La similitudine coranica è stata così trasmutata completamente, tramite l'utilizzo di tre elementi nuovi, sconosciuti all'originale, ma nello stesso tempo la struttura di fondo della metafora del passo è rimasta del tutto inalterata: gli oggetti usati nel paragone sono rimasti tre ed il rapporto di interconnessione e di dipendenza esistente tra essi è riproposto in termini identici all'originale. Nella versione originale della *Silloge* in arabo la lacuna a cui abbiamo fatto cenno ci impedisce di capire a pieno se la reinterpretazione della metafora coranica avesse questo stesso identico andamento. Tuttavia possiamo leggere distintamente queste frasi (p. 39). *Az-zaytu fī miškāti 'z-zuğāğati az- zuğāğatu fī 'z-zuğāğati dahāla* [sic!] *'z-zuğāğatu 'l-ūli* [sic!] *fī zuğāğātu* [sic!] *'t-tāniya* cioè l'olio è nella nicchia del vetro, il vetro è nel vetro, il primo vetro è entrato nel secondo vetro: in verità ci sembra che la parola *zuğāğa* sia qui usata al posto o con il significato di *miṣbāḥ*, tanto che nella versione amarica gli corrisponde *fanus*. Al di là di questo, è anche evidente che la forma generale della metafora nella *Silloge* araba coincide con quella dell'immagine corrispondente nella versione amarica; quindi le idee fondamentali contenute in questa rilettura del passo coranico sono originali di Zäkkarəyas e non sono frutto di una delle interpolazioni del traduttore.

Su questa similitudine di origine coranica, così ricomposta, si innesta quindi l'interpretazione dei simboli proposta da Zäkkarəyas. La luce dell'olio (*yäzäyt mäbrat*, si ricordi che la *Silloge* aveva detto che *yam qəb'at abri yāhonā*) è lo Spirito Santo; la lampada che riceve quest'olio è il corpo di Gesù¹⁹; la seconda lampada, quella che non riceve direttamente

¹⁹ Viene con questo formulata una dottrina perfettamente ortodossa della Teologia dell'Unzione, la cui definizione tanto costò alla Chiesa d'Etiopia; per le dispute sull'Unzione e le diverse dottrine esistenti in proposito nella Chiesa Etiopica cfr. P. Mario da Abiy Addi 1973 (2) pp. 160-209, Beyene 1977, Beyene 1981, Beyene 1989 loc. cit., per un inquadramento generale cfr. almeno il classico Guidi 1922 e Tesfazghi Uqbit 1973; per la dottrina cattolica dell'Unzione cfr. il Dictionnaire de Théologie Catholique (qui di seguito DTC) s. v. Onction: per i Cattolici è naturalmente la natura umana di Gesù che riceve l'Unzione sotto forma della Grazia Santificante, al momento dell'Incarnazione (per uno confronto più stringente tra le posizioni cattoliche e quelle della Chiesa d'Etiopia in merito all'Unzione cfr. P. Mario da Abiy Addi cit. pp. 183 e sgg.).

l'olio, è Maria, che ha accolto in sé Gesù, Verbo incarnato. Questa prima sezione del commento si chiude con un riferimento in sé poco chiaro a Cor. 4, 171, in cui sembra che il dotto etiopico abbia scorto una conferma del fatto che lo Spirito Santo (*əstənfasu*) fosse in qualche modo «compresente» con il Verbo Incarnato nel seno di Maria al momento del concepimento: ciò che invero costituirebbe, almeno a quanto sembra, il corollario della dottrina dell'Unzione precedentemente enunciata²⁰. Resta comunque l'impressione che l'interpretazione che dà Zäkkarəyas del Versetto della luce sia frutto di una lunga meditazione del testo, che viene mutato, ma non stravolto, per essere piegato ad una lettura inusitata ma molto ben esposta: di fronte ad essa l'interpretazione di Ənbaqom, che pure non è priva di spunti interessanti, non può non apparirci naïve²¹.

La seconda parte del Versetto della luce è, come noto, incentrata su due altre famosissime similitudini: la stella lucente (ar. *kawkabun durriyyun*; la similitudine è nel Corano riferita alla *zuğāga*) e l'albero benedetto che fornisce alimento alla lampada, definito come *zaytunatin lā ġarbiyyatin wa-lā šarqiyyatin yakādu zaytuhā yuḏi'u wa-lam yamsashu nār*, *un olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco* [trad. Bausani]²².

Per Ənbaqom tutta questa lunga espressione, che, come abbiamo visto, egli stesso definisce misteriosissima e che nell'Aa (pg. 224) ha tradotto *wəstā maḥəwā maḥəw kāmā kokābā 'ənqəw baḥryawi*, *nel vetro del vetro come una stella di pietra preziosa*, esprime il concetto dell'unità in natura della Trinità divina: come sottolinea anche Van Donzel Aa p. 84, con tutta probabilità Ənbaqom ha in mente un gioco di parole tra *ənqəw baḥrəryawi* che è l'esatto corrispondente dell'arabo *durriyyun* ('di pietra preziosa, come una pietra preziosa') ed il termine teologico *baḥrəy*, *natura*²³.

²⁰ Il passo coranico è tratto dal versetto Cor. 4, 171 *Innamā 'l-masīhu 'isā bnu maryam rasūlu 'llāhi wa-kalimatuhu alqā ilā maryam wa-rūḥun minhu [...]*: interpretando *kalima* come *qal* e *ruḥun* come *mānfəs qaddus*, si può leggere il brano come un riferimento a quanto detto in precedenza, sull'azione svolta dallo Spirito Santo al momento dell'Incarnazione.

²¹ La versione amarica non presenta nessuna sostanziale differenza rispetto all'originale arabo della *Silloge*. In arabo infatti il testo suona: *Az-zaytu ma'a 'l-mišbāḥi 'r-rūḥu 'l-qudusu wa-miškātu 'z-zuğāḡati ġasadu 'l-masīḥi wa-zuğāḡatu 't-tāniya maryamu daḥala [sic!] fihā 'l-anwāru wa-šāra ġasadan*. Segue anche nell'originale arabo la citazione di Cor. 4, 171. In Ənbaqom è chiaro che un'interpretazione del genere non poteva affatto essere presente dato che la controversia sull'Unzione, destinata a divenire il punto di discordia più importante all'interno della Chiesa etiopica, non si era ancora manifestata.

²² Cfr. il comentario di Baydāwi *Ibtida'u tuqūbi 'l-mišbāḥi min šaḡarati 'z-zaytūni 'l-mutākaṭiri nafuḥā bi-an ruwiyat qubālatuhā bi-zaytiḥā wa-fī ibḥāmī 'š-šaḡarati wa-waṣfiḥā bi-'l-barakati tumma ibdāli 'z-zaytūnati 'anhā tafḥimūn li-ša'niḥā*.

²³ Cfr. per i dettagli della spiegazione di Ənbaqom Aa pg. 224-226. Come portato im-

Ancora una volta il testo della *Silloge* è più semplice e chiaro: la stella brillante altro non è che una metafora per Maria: Sa pg. 39 *šabbahâ* [sic!] *maryam bi-l-kawkabi l-muḏi'a*, Sam *Maryamən bämṡatabära kokäb mässale mässälat*²⁴; per ciò che invece concerne l'immagine seguente *yüqadu min šağarati mubâraka*, che è bruciata da un albero benedetto, sia Ēnbaqom che Zäkkarəyas hanno concepito la stessa idea, riferendo il concetto ancora una volta a Maria: Ēnbaqom (Aa pg. 226), unendo l'immagine dell'albero benedetto con quanto detto nella frase coranica seguente *anche se non lo tocca fuoco*, ha voluto vedere nel testo un chiaro riferimento alla Vergine (*əsät buräkt aman buräkt yə'əti*), che fu toccata da fuoco della Divinità senza esserne consumata, quando il Verbo divino si incarnò in lei: la figura coranica diviene quindi facilmente paragonabile all'immagine del Roveto ardente di Es. 3, 2, prefigurazione, secondo l'esegesi cristiana, dell'Incarnazione del Verbo in Maria²⁵. Come accennato, per potere far coincidere la figura coranica con l'immagine del Roveto ardente, Ēnbaqom commenta una sua versione del testo che scorre così *yənäddəd əm'əd buräkt* (= ar *yüqadu min šağaratin mubâraka*) *ənzä iyəgäs-səsa əsat* (= ar. *Wa-law lam tamsashu nâr*). Ma la seconda parte è in realtà, nel testo coranico, riferita a *zaytuhâ*²⁶ (il suo olio, il pronome suffisso *-hâ* si riferisce all'olivo), e non all'*olivo benedetto*. D'altro canto lo stesso Ēnbaqom, prima della ripresa del testo per il commento, aveva

mediato del passo coranico Ēnbaqom deduce che la Trinità nella Sua interezza discese in Maria al momento dell'Incarnazione come annunciatoLe da Gabriele: *Zəni yaṡeyyəq kāmā əgzi'abəher bäsəllasehu wärädä ḥabä maryam dängəl əsmä yabela gäbra'el mäl'ak...* (segue la citazione di Lc. I, 35; cfr. Aa pg. 227 nota 1). Per una definizione esauriente del termine *baḥrəy* cfr. P. Mario 1973. pp. 123 e sgg.; cfr. per un'ulteriore definizione del vocabolo cfr. anche Beyene 1977 pg. 63-65. Van Donzel traduce (Aa m. 225) *comme une étoile d'une pierre précieuse brillante*, ma in effetti non è chiaro quale parola gheez egli abbia voluto tradurre con l'aggettivo brillante.

²⁴ La metafora stella per Maria non sembra essere facilmente rintracciabile tra le figure mariane più conosciute in Etiopia. Poiché stella è epiteto largamente in uso per definire il Figlio, Maria è di solito identificata come *Colei che diede alla luce la Stella*: cfr. p. es. Grohmann 1919, pg. 74 (nel *Maḥletä səga*, inno in onore di Maria) *Maryam wäladitu lāsəgəw kokäb*; un rapporto ancora più generico tra Maria e le stelle si trova testimoniato a pg. 396 di Grohmann 1919 (nel primo Salam a Maria) *Sälam läkki mänbärä ḏähay səmay wä käwakəbt aklila*; per altre immagini legate in qualche modo alla stella cfr. ancora Grohmann 1919, pp. 32, 34, 98, 156, 180, 242, 306, 308-309, 358.

²⁵ Cfr. per quest'immagine in Etiopia Grohmann 1919 pp. 187-190; a dimostrazione della enorme diffusione della metafora, basti ricordare che essa è entrata anche nell'*Akathistos Unnos* (principale officio mariano) della Chiesa Greca *Mosēs katenöesen en batō to mega mustērion tou tokou sou*.

²⁶ Il testo in arabo è infatti *Yüqadu min šağaratin mubârakatin zaytünatin lâ ġarbiyyatin wa-lâ šarqiyyatin yakädu zaytuhâ yuḏi'u wa-law lam tamsashu nâr*.

così tradotto il testo coranico originale (Aa p. 224): *züzälfä yabärräh qəb'a zi'aha* [cioè dell'olivo] *ənzä iyyäläkkəfa əsat*; a parte l'uso del verbo *läkkäfa* al posto di *gässäsä* suo sinonimo²⁷, spicca in ambedue le versioni l'uso del pronome suffisso femminile (in *iiyäläkkəfa* ed in *iiyägässəsä*), evidentemente riferito all'olivo, in netto contrasto con il pronome maschile *-hu* dell'originale arabo *tamsashu*, riferito all'olio.

Il testo amarico della *Silloge* (f. 42a-b), invece, non forza la lettera del testo coranico, limitandosi a giustapporre all'immagine coranica dell'albero benedetto da cui assume fuoco la lampada, l'idea che Maria trasse luce dall'albero che bruciava senza consumarsi, al momento dell'Incarnazione del Verbo nel suo seno²⁸; quindi, per rafforzare il senso mariano di questa immagine coranica, non solo cita anche lui, come *Ənbaqom*, il passo Es. 3, 2, ma anche il brano parzialmente corrispondente di Cor. 28, 30²⁹, che dovrebbe essere nella sua forma l'equivalente del Roveto ardente veterotestamentario³⁰.

È evidente che sia nel caso di *Ənbaqom* che nel caso di *Zäkkarəyas* la lettura del brano ha richiamato l'immagine del Roveto ardente, e quindi il significato mariano che vi è sotteso: da lì, poi, ambedue i conversi hanno cercato per vie parallele di ritrovare nella lettera del testo coranico gli elementi che potessero rendere palpabile il rapporto tra il Versetto della luce e quel passo dell'Esodo; una volta stabilito il contatto, l'interpretazione mariana si dimostrava da sé.

Segue nel versetto la definizione dell'olivo benedetto come *né occidentale né orientale*³¹: *Ənbaqom* (Aa p. 226) vede nell'olivo una metafora

²⁷ Lo scambio nei verbi è stato messo in rilievo anche da Van Donzel: cfr. Aa p. 227, nota 2. Non è stato invece notata la corrispondenza errata tra *zälfä* e *yakädu*.

²⁸ Si noti che l'Incarnazione viene indicata con la formula corrente nella letteratura teologica etiopica, che è indice chiaro del Traducianesimo corrente nella dottrina etiopica: l'espressione usata è infatti *käsəgawa səga kənəfsəwə nəfs nəsto*; per un'analisi del Traducianesimo etiopico cfr. Cerulli 1946 pp. 50-51, Cerulli 1958 pp. XX-XXI, Beyene 1989, pp. 66-68; cfr. in merito anche il DTC s. v. *âme* e s. v. *Traducianisme*.

²⁹ Il testo della *Silloge* impropriamente indica il versetto 20; il versetto in arabo è *falam-mā atāhā nūdyā min šāti'ī l-wādī l-ayman fī l-buq'atī l-mubārakatī minā š-šağaratī an yā musā innī anā 'llāhu rabbu 'l-ālamīn*. Il raffronto con il passo del Roveto può fondarsi sulla presenza nel versetto coranico del 'Luogo Benedetto' e della voce che proviene dall'albero.

³⁰ La versione amarica della *Silloge* non presenta in questo caso nessuna differenza sostanziale rispetto all'originale arabo: soltanto si nota una certa maggiore concisione nell'esposizione della materia. La *Silloge* araba ha infatti questo testo (pg. 39): *Ay [sic! l'albero benedetto] iltimās maryam min anwāri š-šağaratī l-muqadati bi-lā 'ḥtirāq*. Anche nella versione originale della *Silloge* sono citati in questa circostanza i brani Es 3, 2 e Cor. 28, 30, fedelmente riportati anche nella versione amarica.

³¹ Quest'immagine abbastanza inusuale è così spiegata dal commento del Baydāwī: *Taqa'u š-šamsu 'alayhā ḥinan ba'da ḥinin bal bi-ḥaytu taqa'u 'alayhā fūla 'n-nahāri ka-'llatī ta-*

per gli antenati di Maria *abäwiha* [lämaryam] *abrəham yəshaq wäya'qob dawit wäsälomon*, dato che sono chiamati *olivi* in tutti i libri, *əḏwä zäyt yəssämmäyü bəwəstā kwəllon məšaḥəft*³²; quanto all'ubicazione geografica *né orientale né occidentale*, secondo Ənbaqom, essa deve essere riferita a Gerusalemme che si trova al centro della terra: *zəni bəəntä iyyärusalem haḡärä abäwiha zəhalläwät bəwəstā ma'əkäl ikonät bäməraq wä ibämərab*³³.

Il testo di Zäkkarəyas stabilisce invece un'identificazione diretta tra l'olivo e Maria (Sa p. 39) *Maryamu ka-matali šaḡarati zaytūna* (Sam f. 42b *Maryamən bəzäyt məssälat*)³⁴; quanto alla definizione *né orientale*

kūnu 'alā qullati aw šahra'in wəsi'atin fa-inna tamaratahā takūnu andaḡa wa-zaytahā ašfā; un'altra spiegazione più letterale ci è tramandata ancora dal Bayḏāwī: *Aw lā nābitatun fī šarqi 'l- ma'mūrati wa-ḡarbiḥā bal fī wasaṭihā wa-huwa 'š-šām fa-inna zaytūnahū aḡwad 'z-zaytūn*; una terza ipotesi esegetica, che ritroviamo ancora nel tafsīr di Bayḏāwī dice: *aw lā fī maḏḥā tušriqu 'š-šamsu 'alayhā da'imān fa-tuḡriḡahā aw fī maḡna'tin taḡību 'š-šamsu 'anhā da'imān fa-tatrukaā niya'* a proposito di quest'ultima spiegazione il Bayḏāwī chiarisce: *lā ḡayra fī šaḡaratīn wa-lā nabāta fī maḡna'tin wa-lā ḡayra fihimā fī maḏḥā*. Un'importante parallelo con l'albero del Paradiso viene ipotizzato da Speyer 1961 pp. 62–66 (cfr. anche pp. 430–431).

³² Van Donzel (Aa pg. 84) che ha commentato il passo, sostiene di non essere riuscito ad identificare libri in cui si parla dei Padri di Maria come *olivi*, con l'eccezione di Rm. 11, 17 e sgg.; a questo riferimento si può aggiungere Ger. 11, 16–17.

³³ Come nota giustamente Van Donzel (Aa pg. 118 n. 5), *On retrouve cette idée un peu partout*; in particolare per l'Etiopia nel *Gädlä Addam* e nel *Qüleməntos*. Cfr. per i riferimenti precisi Aa. pg. 118; nel testo amarico della *Silloge* Gerusalemme ritorna invece come identificazione della casa da cui si loda il Signore giorno e notte, di cui è questione nel versetto seguente a quello della Luce e che non è citato invece da Ənbaqom: cfr. infra la nostra trattazione in merito.

³⁴ Non ci sembra che questa metafora mariana sia frequente. La ritroviamo infatti per esempio, nell'*Oratio in Sancta Theophania* di Proclo di Gerusalemme (Migne PG. 65, coll. 755–758), nell'*Homilia in Annuntiatione Virginis Mariae*, di Ps. Gregorio l'Illuminatore (Migne PG. X, coll. 1159–1160; cfr. Di Nicola 1991), nel *Sermo in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* di S. Giovanni Damasceno (cfr. Kotter [a cura di] 1988, pg. 179 e Spinelli [a cura di] 1980, pg. 136), in un sermone del domenicano Richard Fishacre (m. 1248) e nel *Liber marialis* scritto dall'Arcivescovo domenicano di Genova Jacopo da Varagine verso il 1292. (Cfr. per la predica di Richard Fishacre il testo pubblicato da Long 1982; per il testo del *Liber Marialis* cfr. Figerol [a cura di] 1874, II pp. 281–283); l'ispirazione per tutte queste occorrenze nasce dal motivo dell'olivo che ricorre nel Salmo 52 (51) al versetto 10 (*Egò de ôsei elaia katakarpos en tò oikò tou theou; Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei*); in un articolo molto recente Boureau 1990, stabilisce un nesso diretto tra l'immagine di Maria-olivo e l'idea di verginità, legata al fatto che la pianta di olivo dona naturalmente i suoi frutti senza bisogno di contatti con altri esseri. In Etiopia si trovano alcune immagini mariane parzialmente collegate con la pianta d'olivo, con i rami d'olivo o con le olive ed il loro olio: cfr. Grohmann 1919 pp. 78, 102, 195–198 (il riferimento è in questo caso al candelabro e ai due olivi di Zc. 4, 1 e sgg.), 258. Non ci sembra da escludere che lo stesso Zäkkarəyas si sia ispirato per la sua identificazione di Maria con l'olivo proprio a Sal. 52, 10, anche se ci sono altri passi biblici in cui si fa riferimento diretto ad olivi cfr. ad esempio Sir 24, 14; Sir 50, 10; Os 14, 7.

né occidentale, bisogna sottolineare che questa classificazione geografica viene ritenuta da Zäkkarāyas apparentemente equivalente a quella *né del Qolla né del Dega*: quest'ultima collocazione spaziale infatti si trova nel testo amarico della *Silloge* già in sede di traduzione del versetto (Sam f. 41a: *ässəwam zäyt nat qwälläññam dägäññam yaydälläčč*³⁵); poi, nel commento, il testo amarico della *Silloge* sostiene (ff. 42b–43a) che *zäytitu kəṣāhay mawṣṣā aydälläččəm kəṣāhay mägbiyam aydälläččəm*, *l'olivo non è né ad oriente né ad occidente*, traduzione in questo caso fedele del passo originale arabo *lā šarqiyya wa-lā ġarbiyya* e, qualche riga più sotto, dopo aver identificato l'olivo con Maria, si dice che *zäyt yämmatəbāqlāw kāmākakkäl hagär kəwāyna dāga nāwənnā*, *giacché è nel Woyna dega, nelle regioni centrali che cresce l'olivo*, frase con la quale di fatto si equiparano le due posizonature geografiche.

È evidente che una considerazione di ordine meramente 'naturalistico' ha finito per far sostituire ad una centralità spaziale una più specifica e concreta, legata al fatto che è proprio dell'olivo il crescere rigoglioso a mezza costa, tra le montagne e la pianura³⁶.

Tuttavia, e questo è forse l'elemento più importante, su quest'immagine doppia di centralità geografica generale (*né dell'Est né dell'Ovest*) e spaziale — territoriale (*né del Dega né del Qolla*) si sovrappone nel commento della *Silloge* amarica un'idea di centralità cronologica che costituisce il nucleo vero e proprio del ragionamento esegetico: Maria è l'olivo che è *al centro* perché visse nel *tempo di mezzo* della Storia della Salvezza. Ella non fu né tra i Primi né tra gli Ultimi ma visse nel periodo centrale della Storia, al momento cioè della nascita del Salvatore, inveramento delle precedenti promesse di salvezza, e apertura della nuova era di redenzione e di libertà dal peccato³⁷.

³⁵ Per l'uso del relativo con *aydälläm* cfr. Cohen 1936, 150–154.

³⁶ Cioè in quella fascia che correntemente in Etiopia viene chiamata *Woyna dega*, posta tra il *Qolla* ed il *Dega*. Quest'idea può essere stata concepita sulla scorta di un qualche commentario coranico conosciuto da Zäkkarāyas: ad esempio le tre tradizioni riportate dal commentario del Baydāwī riguardo alla definizione del luogo come *né occidentale né orientale* (cfr. supra n. 31), tendono ad identificare quest'ultimo o con una regione centrale della terra (lo *Šām*) in cui crescono gli olivi migliori, o con una disposizione particolare della pianta rispetto al sole, che permetta all'olivo di produrre frutti più buoni ed abbondanti: la posizione più adatta, secondo la terza tradizione, sarebbe quella in cui durante la giornata si alternano sole ed ombra: l'albero dunque si verrebbe a trovare anche in questo caso in una collocazione mediana, che favorirebbe la sua crescita e la sua produzione di olive.

³⁷ Cfr. il testo della *Silloge* amarica f. 43a: *käṣtāññoččəm aydälläččəm bāmāččärräšam aydälläččəm kāmākakkälāññaw zāmān nāw* (sic!). Il testo della *Silloge* araba, pur essendo corrotto in parte (pg 40), mostra chiaramente la stessa lettura del passo coranico: [*lā šarqiyya?*] *ay mā hiya minā 'l-awwalina wa-lā ġarbiyya* [*ay mā hiya minā 'l-āḥirina?*].

Questa complessa costruzione, in cui le metafore si accavallano le une sulle altre, sembra per ora unica nell'ambito delle figure mariane in uso nella liturgia della Chiesa etiopica. Per quanto l'idea della centralità di Maria nella Storia della Salvezza sia abbastanza intuitiva, molto meno scontato è il collegamento che si stabilisce nel testo di Zäkkarəyas tra la centralità temporale della Madonna e la centralità spaziale dell'olivo Suo simbolo. È questo il vero perno della metafora costruita da Zäkkarəyas sulla base del testo del Versetto della luce.

Il prosiegno del testo è in arabo *yakādu zaytuhā yuḏi'u wa-law lam tamsashu nār*, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco [trad. Bausani]: come si è visto, in Ḥnbaqom questa frase viene giustapposta in sede di commento alla frase precedente (*yūqadu min šağaratīn mubāraka*), assumendo un valore molto distante da quello che ha nel testo originale. Nel testo della *Silloge* amarica, invece, la prima parte del passo è correttamente tradotta con *zäytwā liyabāra yəqārbal* (si noti come *yakādu* sia stato pedissequamente reso con *yəqārbal*); la seconda parte però è svincolata dalla prima, ed unita invece alla frase che segue (*nūrun 'alā nūr*, è *Luce su Luce*) di modo che si forma una frase nuova tradotta *əsātəm bay-nākaw bərhan bābərhan lay nāw*, anche se non lo tocca fuoco è luce su luce.

Sul concetto di *Luce su Luce* in Ḥnbaqom (*bərhan bādibā bərhan*) si sofferma Van Donzel nel suo commento all'Aa: secondo il converso etiopico l'espressione descrive il Padre ed il Figlio (*zəni bāəntā ab wāwāldu*): questa identificazione è in qualche modo fondata sulla somiglianza della formula coranica con quella del Simbolo Niceno-costantinopolitano (*Fōs ek fōtos, bərhan zāəmbərhan*) che ricorre più volte nel testo dell'Aa³⁸.

Zäkkarəyas invece trae dall'immagine coranica *Luce su Luce* l'idea che ci si voglia con ciò riferire alla maestà della Signora di Gesù: ecco dunque che al passo coranico si giustappone l'accenno alla Trasfigurazione (*Däbrā Tabor*) e la citazione di Dt. 18, 16, con il ricordo della Teofania sull'Oreb³⁹.

³⁸ Cfr. Van Donzel Aa. pp. 134-135: come è noto la formula del Simbolo *Luce da Luce* indica la modalità della filiazione del Verbo dal Padre.

³⁹ Cfr. Sam f. 43a-b *Ṭəru bāhonāw bāmmyasfārraw getənnātu bayəggällät ənkwān bərhan nāw kāfəṭrāt and ənkwā yāmmayəḥlāw bādābrā tābor hawaryat bāgetənnātu gərma asdānəggāṣaččāw*; segue la citazione di Dt. 18, 16; la versione amarica riproduce abbastanza fedelmente l'originale arabo che però non accenna affatto alla Trasfigurazione ed accomuna invece nel commento l'espressione *Luce su Luce* al precedente *anche se non lo tocchi fuoco* in questo modo: *Ay wa-law lam taḡlī [sic!] bi-šifātihi 'r-rabbūbiyyati 'l-quddūsiyyati 'llatī lā yaq-diruhā aḥadun minā 'l-maḥlūqati kamā ḥawwafa banī isrā'ila 'ala ḡabali qudsih*, segue quindi la citazione di Dt. 18, 16.

Giungendo all'explicit del *Versetto della Luce*⁴⁰, Ḥnbaqom traducendo muta la prima delle due frasi in *yāmārrāḥi ḥgzi'abāḥer bābārhanu lāzāfāqādā*, *guida con la Sua luce* al posto di *guida alla Sua luce* (ar.li-nūrihi, cfr. Aa pp. 226–227) e, identificando *bārhan* con Gesù, sostiene che con questa frase il Corano ha testimoniato in favore del fatto che per mezzo del Figlio (*bottu*) il Padre ha guidato (*mārhomu*) gli uomini *ammot wāstā ḥaywāt am'iyya'māro wāstā a'māro*, *dalla morte alla vita dall'inco-scienza alla coscienza*⁴¹.

Quanto alla seconda frase del testo coranico, riprodotta fedelmente nella sua versione gheez, la spiegazione di Ḥnbaqom è alquanto banale: essa si riferirebbe semplicemente al fatto che nel corso di questo stesso versetto, così come altrove, il Corano ha fatto uso di metafore: per esempio in questo versetto ha paragonato Maria ad un albero benedetto e Suo Figlio al fuoco, *asmā a'mārā ḥgzi'abāḥer kāmā iyyātkahalo lāsāb' yālabbu nūgārā māṣīratihu zā'ānbālā bāmāssale*, *poiché il Signore sa che non è possibile all'uomo comprendere i suoi misteri se non per parabola* (Aa pp. 226–227)⁴².

Nel testo amarico della *Silloge* troviamo la stessa modifica all'originale coranico presentata dall'Aa: anche qui li-nūrihi diviene bābārhanu⁴³. Zäkkarəyas, come Ḥnbaqom identifica immediatamente questa Luce-guida con il Verbo incarnato precisando però che il Signore guida gli uomini a conoscere la Luce che risiedette in Maria; quindi Dio aiuta gli uomini a conoscere il mistero dell'Incarnazione, dato che *yā'ḥgzi'abāher qal sāga honā* [Gv. 1, 14] *malāt āḡḡāḡ dānq nāw*, *sostenere che il 'il Signore Verbo è divenuto carne' è molto sorprendente*⁴⁴.

⁴⁰ Il testo arabo di quest'ultima parte del versetto è *yahdī 'llāhu li-nūrihi man yaṣā'u wa-yadrihu 'llāhu 'l-amṭāla li-n-nāsi wa-'llāhu bi-kulli ṣā'in qadīr* (e Iddio guida alla Sua luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente [trad. Bausani]).

⁴¹ Van Donzel non ha fa rimarcare il mutamento che la diversa preposizione usata nel testo gheez apporta al senso generale della frase rispetto all'originale arabo.

⁴² Questo stesso ultimo passo del Versetto della luce viene di nuovo citato nell'Aa alle pp. 236 [testo]–237 [trad.] come supporto all'idea che la natura stessa comprenda dei simboli della Trinità che Dio ha posto nel Creato affinché gli uomini comprendano il mistero del Suo essere. Manca però nella versione di Ḥnbaqom la traduzione della frase finale, *wa-'llāhu bi-kulli ṣā'in qadīr* evidentemente tralasciata perché giudicata di scarso interesse.

⁴³ La frase in amarico è (cfr. Sam f. 41a, traduzione del passo e f. 43b, ripresa del passo in sede di commento): *Ḥgzi'abāher yāmārrāṭāwān bābārhanu yaqānawāl* [nella versione al f. 43b si legge semplicemente *bābārhan*, forse per un errore dello scriba]; si noti nella frase la corrispondenza tra *ṣā'* e *mārrāṭā*, propriamente *scegliere*; nel testo arabo naturalmente questa modifica della lettera del Corano, che poteva essere introdotta solamente con grande difficoltà, non c'è ed il versetto ha la sua forma normale.

⁴⁴ Cfr. Sam f. 43b *yāḥan bārhan kāmāyam adāro yātāwahadāwān māmāro lāmawāg*

Con questo accenno, Zäkkarəyas tocca uno dei punti più importanti della polemica tra Cristianesimo ed Islam, quello del dogma dell'Incarnazione. Secondo l'autore della *Silloge* [Sam f. 43b; Sa pg. 40] la difficoltà della comprensione del mistero dell'Incarnazione ha provocato nel caso dei Giudei e dei Musulmani la loro caduta nell'apostasia: infatti nei loro libri si parla dell'Incarnazione, ma a causa dell'intrinseca difficoltà del concetto la piena comprensione di questo mistero sfugge loro, cosicché si tormentano nel dubbio⁴⁵. Quest'affermazione sembra in qualche modo concedere una certa dose di buona fede ai Musulmani ed agli Ebrei: essi hanno nei loro rispettivi testi sacri a disposizione tutti gli elementi per comprendere l'Incarnazione, ma data l'astrattezza di una simile idea [yäh yäräqqä nägär] il completo riconoscimento di un tale mistero dogmatico risulta alla fine loro impossibile; non sembra qui essere questione di cattiva volontà o di pravità dei Musulmani e degli Ebrei: è piuttosto una vera e propria insufficienza della loro analisi dei testi sacri che viene indicata in questo punto della *Silloge* come causa della loro miscredenza⁴⁶.

A differenza di ʾEnbaqom, Zäkkarəyas non commenta la frase wa-yadribu 'llāhu 'l-āmīlā li-'n-nās ma si dilunga invece nella spiegazione della frase finale del versetto (che abbiamo visto essere stata obliterata da ʾEnbaqom), *Allāhu bi-kulli šay'in qadīr*: secondo la versione amarica della *Silloge*, questa frase significa semplicemente che *il Signore è a conoscenza delle opere di tutte le creature*. Ma a questa banale affermazione dell'onni-

agzi'abäher yämäräččäwal; la versione amarica rispecchia fedelmente l'originale arabo *yahdī 'llāhu li-ma'rifati hādā 'n-nūri 'llaḡi 'llaḡi* [sic!] *ḡalla 'alā maryam wa-šāra ḡsadan*".

⁴⁵ Le parole precise della *Silloge* sono: [Sam f. 43b] *ʾIslamoččanna ayhudočč mäkadaččäw hāmāšhafaččäw qal sāga honā əyyalu əyyämäsäkkäru yäh yäräqqäqä nägär kähäwaččäw taräṭṭorəm gwaṭṭätaččäw*. La versione amarica riproduce fedelmente l'originale arabo [Sa pg. 40] *Innamā ankaratu* [sic!] *'l-muslimūna wa-'l-yahūdu ma'a iqrārithā bi-kutubihā li-tiqli hādā 'l- amri 'd-daḡiqi innamā ḡarrahum 'l-wahmu wa-qillatu 'l-ma'rifati min taftīši kutubihim wa-hādā min a'ḡabi 'l-aḡab*.

⁴⁶ Due elementi ci sembra debbano essere messi in evidenza a questo punto: l'equiparazione dei Musulmani e degli Ebrei, accomunati da Zäkkarəyas nel rifiuto di riconoscere in Gesù il Messia Figlio di Dio; l'implicito riconoscimento della possibilità di conversione di queste due comunità religiose sulla base di una semplice correzione o di un approfondimento della loro esgesi scritturale. Su questi due punti ci siamo già soffermati nell'articolo in corso di stampa su RSE. Ci preme qui sottolineare che in altri luoghi della *Silloge* (in particolare cfr. Sa pp. 42-43, Sam ff. 45a-45a, in sede di commento a Cor. 4, 171 e sgg. Cor. 62, 5) sembra che lo Šāh rivolto ai Musulmani, li inviti pressantemente a distinguersi dagli Ebrei, accettando Gesù come Figlio di Dio; sul secondo punto basti qui ricordare che lo stesso Zäkkarəyas sostiene di essere giunto alla verità per tramite di un'interpretazione più attenta del testo del Corano: il suo percorso è quindi proposto come modello per tutti i credenti. Per ciò che riguarda l'Aa, ʾEnbaqom enuncia una vera e propria sua preferenza per i Musulmani rispetto agli Ebrei: cfr. in proposito Aa pp. 97, 192, 193, 262, 263.

scienza di Dio, segue un invito pressante, rivolto genericamente ai lettori (chiamati *fratelli miei*), a volgersi alla conoscenza del Messia: l'argomentazione portata avanti in questo passo è che, da un lato, riconoscere l'esistenza di Dio è cosa semplice, perché la natura stessa con la sua perfetta struttura lo insegna; così è facile per gli uomini comprendere che *ogni creatura è stata creata dall'acqua*⁴⁷; ma capire appieno il mistero della nascita del Signore, non lo è affatto: per questo è necessario lo studio da parte di dotti, in particolare sulle profezie, con le quali il Signore preannunciò agli uomini l'imminente compiersi dell'Incarnazione, di modo che tutti ne fossero già a conoscenza quando quest'atto così misterioso si concretò nella nascita di Gesù.

Ecco dunque che ancora una volta il testo di Zäkkarəyas sembra in qualche modo fornire una giustificazione alle posizioni incerte dei Musulmani, che non riescono, per la difficoltà intrinseca dell'argomento, a comprendere il mistero dell'Incarnazione, sì da potere credere in esso.

Nel testo amarico della *Silloge* [cfr. Sa pp. 38 e 41, Sam ff. 41b e 44a-b], come si è accennato, vengono citati e commentati anche i versetti precedente e seguente a quello della Luce. In particolare il versetto successivo all'*āyatu 'n-nūr*, è di solito recitato insieme al versetto 37 e al Versetto della luce, entrando a fare parte dello *dikr* di alcune confraternite mistiche⁴⁸: il riferimento *alle case in cui si tessono le lodi del Signore da parte di uomini che né commerci né vendite distolgono dalla menzione di*

⁴⁷ Le parole esatte della *Silloge* sono: Sa pg. 40 [Allāhu] 'alimūn bi-ahwāli 'l- maḥlūqā-tiḥi [sic!] yā ihwānī id ma'rifatu 'r-rabbi ḡaliyūn li-man ra' [sic!] 's-samawāti wa-'l-arḍa wa-'l-layla wa-'n-nahāra wa-taḥalluqa [sic!] kullī šay'in minā 'l-mā'i lā yaḥṣā minman ḥuliqa 'alā šūrati ādama innamā yaḥtāḡu 'l-insānu ilā ma'rifati 'l-maṣiḥi 'l-kutubi 'l-munazzalati wa-'t-tā'limi min fuqahā'i daqīqa 'l-'ilm. La versione amarica [Sam f. 44a] rispecchia fedelmente questo testo originale. Come noto, il Corano attribuisce, un ruolo fondamentale all'acqua nella creazione e nella riproduzione: cfr. Cor. 21, 30, Cor. 24, 45, Cor. 25, 54, Cor. 86, 6; in particolare la frase che compare nella *Silloge* (ṣaḥrātu hullu kāwaha māffāraččāw) pare essere un riecheggiamento di Cor. 21, 30 awa lam yara 'llaḏina kafarū anna 's-samawāti wa-'l-arḍa kānatā ratqan fa-fataqnāhumā wa-ḡa'alnā minā 'l-mā'i kullā šay'in ḥayy e di Cor. 24, 45 wa-'llāhu ḥalaqa kullā dābbatin minā 'l-mā': il primo dei due versetti deve avere fornito lo spunto anche alla menzione della funzione di Segno divino svolta dal Creato, che ritroviamo nel passo della *Silloge* (tra l'altro la parte finale del versetto Cor. 21, 30 è notissima a tutti i fedeli musulmani perché campeggia scritta in bella calligrafia sopra le fontanelle per le abluzioni in molte moschee).

Per il simbolismo dell'acqua nel Corano cfr. Lings 1968 (e 1970). Come nota Bausani è chiaro che almeno in Cor. 21, 30 e Cor. 25, 54 (e aggiungiamo noi, anche in Cor. 86, 6 ḥuliqa min mā'in dāfiqin yaḥruḡu min bayna ṣ-ṣulbi wa-'t-tarā'ib) l'acqua altro non è che un eufemismo per indicare il liquido seminale.

⁴⁸ P.es. la Ḥāmidīyya-šādīliyya, su cui cfr. il volume di Gilsenan 1973. Nella citazione della *Silloge* questa parte del versetto prediletta dalle confraternite mistiche non è riportata.

Dio [trad. Bausani] è naturalmente interpretato come un'allusione diretta alle pratiche delle *turuq* mistiche.

Nel testo della *Silloge* amarica invece, questo accenno del versetto alla casa da cui si loda il Signore è letto come una metafora per Gerusalemme, la *Casa del Signore cui Dio ha concesso di divenire splendente e da cui Dio ha voluto che invocassero il Suo nome che è Luce*: per suffragare questa sua identificazione il testo amarico della *Silloge* cita in ausilio Is. 60, 1-2, Is. 60, 17 e Is. 59, 20 in cui si profetizza il fulgore futuro di Sion al momento della Venuta del Redentore⁴⁹.

Quanto al versetto precedente a quello della Luce⁵⁰, (Sa pg. 38, Sa, ff. 41a e 41b) esso ha il significato evidente di riaffermare la filiazione delle metafore e delle storie coraniche da quelle dei libri rivelati più antichi; la *Silloge* però interpreta questo passo come la manifestazione della volontà del Corano di spiegare ai Musulmani il mistero della nascita del Signore, traendo spunto dai concetti espressi nelle profezie tramandate nei libri dell'Orit che ammoniscono i credenti, minacciando per gli apostati una dura punizione: così, di fatto, questo versetto viene presentato come una mera *prefazione* al contenuto del susseguente *Versetto della luce*⁵¹. Quest'ultimo è quindi considerato non solo come perfettamente in armonia con il contenuto delle profezie veterotestamentarie, ma anche come riproducente quello stile metaforico e parabolico di cui la stessa Scrittura raccomanda in alcuni casi l'uso⁵².

⁴⁹ Nel testo amarico della *Silloge* la forma plurale del testo arabo originale *buyût case* è resa con un singolare *bet*, casa si da permettere l'identificazione con Gerusalemme (cfr. di contro il Coram. *betočč wəsf* in linea con il Corano arabo). Le parole esatte della *Silloge* amarica sono [Sam f. 43b]: *Bərhan yāhonāw yātallaqu sām bātāşafābbat iyyārusalem təbbalal-lāčč*. Nell'originale arabo della *Silloge* questa identificazione diretta ed esplicita con Gerusalemme manca; implicitamente però lo stesso riferimento a Gerusalemme è almeno in parte riproposto con la citazione di Is. 60, 1-2, Is. 60-16 e Is. 59-20 che ritroviamo anche nella versione amarica.

⁵⁰ Cor. 24, 34 il cui testo arabo è *wa-laqaḍ anzalnā ilaykum āyātīn mubayyinātīn wa-maḡalan minā 'llāḍina ḡalaw min qablikum wa-maw'izatan li-'l-muttaḡīn* (*e Noi v'abbiamo rivelato Segni chiarissimi, un esempio tratto da generazioni passate, un monito ai timorati di Dio* [trad. Bausani]).

⁵¹ Merita riportare qui in extenso il commento della *Silloge* a questo versetto [Sa pg. 38]: *qawluhu wa-laqaḍ anzalnā ilaykum āyātīn bayyinātīn ay li-muḡammadin wa-atbā'ihī mim-mā nazala fī 'l-qur'āni bi-maḡī'i 'l-masiḡi wa-kayfiyati wilādatihī qawluhu wa-maḡalan minā 'llāḍina ḡalaw min qablikum ay mā takallamathu [sic!] kullu 'n-nabiyyīna min riwāyātī 't-taw-rāti wa-'z-zabūri wa-maw'izatan li-'l-muttaḡīna ay li-yakūna taḡkiratan li-ḡā'ifina 'llāh*.

⁵² Come abbiamo già accennato, una funzione simile, di preparazione del lettore allo stile allusivo del Versetto della luce la possiamo rintracciare anche nella citazione del Salmo 78 (77) 1-4, immediatamente precedente quella della sezione dei tre versetti della *sūratu 'n-nūr*: con questa citazione veterotestamentaria la *Silloge* ottiene anche lo scopo di connettere il

BIBLIOGRAFIA

- al-Bayḏawī = al-Bayḏawī *Anwāru 'l-tanzīl wa-asrāru 'l-ta'wīl*. Voll. I-V. Il Cairo, al Maṭba'atu 'l-maymaniyya, 1306h, dāru 'l-kutubi 'l-kubrā bi-Miṣr, 1330h [ristampa a cura della dāru 'l-fikr, Bayrūt, s.d.]
- Beyene 1977 = Y. Beyene *Controversie cristologiche in Etiopia. Contributo alla storia delle correnti e della terminologia nel secolo XIX*. Napoli Istituto Orientale, 1977 (= Supplemento n. 11 a AION, 37, 2, [1977])
- Beyene 1981 = Y. Beyene *L'unzione di Cristo nella teologia etiopica. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti*. Roma, 1981 (=OCA, 215)
- Beyene 1989 = Y. Beyene *La dottrina della Chiesa Etiopica e il «Libro del mistero» di Giyorgis di Saglā*. RSE, 33 (1989), pp. 35-88
- Borch-Jensen 1953 = M. Borch-Jensen *An Ethiopian view of the Qur'an and Christ*. MW, 43, 3, (1953), pp. 173-176
- Boureau 1990 = A. Boureau *L'imene e l'ulivo. La verginità femminile nel discorso della Chiesa nel XIII secolo*. Quaderni Storici, 75 (1990), pp. 791-803
- Buhl 1923 = F. Buhl *Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'an*. ActOr, 2 (1923), pp. 1-11
- Cerulli 1916 = E. Cerulli *Canti popolari amarici*. RRAL, serie V, vol. 25 (1916), pp. 563-568
- Cerulli 1926 = E. Cerulli *Canti amarici dei Musulmani di Abissinia*, RRAL, serie VI, vol. 2 (1926), pp. 433-447
- Cerulli 1936 = E. Cerulli *Studi etiopici I. La lingua e la storia di Harar*. Roma, IPO 1936
- Cerulli 1941 = E. Cerulli *L'Islam nell'Africa Orientale*. In: R. Acc. d'Italia, conferenze. Vol. I, Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano. Roma 1941, pp. 77-81
- Cerulli 1944 = E. Cerulli *Gli abbati di Dabra Libanos, capi del monachismo etiopico, secondo la «lista rimata» (sec. XIV-XVIII), (parte II)*. Or. n. s. 13 (1944), pp. 137-182
- Cerulli 1946 = E. Cerulli *«Il Mistero della Trinità», manuale di teologia della Chiesa etiopica monofisita tradotto dall'amarico*. OCP, 2 (1946), pp. 47-129
- Cerulli 1958 = E. Cerulli *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII. Vol I: tre opuscoli dei Mikaeliti*. Città del Vaticano, 1958 (= Studi e testi 198)
- Clermont-Ganneau 1920 = A. Clermont-Ganneau *La Lampe et l'Olivier dans le Coran*. RHR 81 (1920), pp. 213-259
- Cohen 1936 = M. Cohen *Traité de langue amharique*. Paris, Institut d'ethnologie, textes et mémoires 24 [ristampato 1970, ibid.]
- Crummey 1972 = D. Crummey *Shaikh Zākaryas: an Ethiopian prophet*. JES, 10, 1, (1972), pp. 55-66
- Demoz 1972 = A. Demoz *Moslems and Islam in Ethiopic literature*. JES, 10 (1972), pp. 1-11
- Di Nicola 1991 = A. Di Nicola *Metafore e figurazioni sulla divina maternità di Maria nei Padri greci post-niceni*. In S. Felice [a cura di] *La Mariologia nella catechesi dei Padri (età post-nicena)*. Roma, LAS, 1991, pp. 159-199 (=Biblioteca di scienze religiose, 95)
- Figarol [a cura di] 1874 = Figarol [a cura di] *Jacopo da Varagine: Liber Marialis*. In *Sermones Aurei*, vol., II, Toulouse, 1874

Versetto della luce con la Scrittura, dimostrando che il parlare per metafore è in fondo l'applicazione di un dettame biblico. Anche dal punto di vista contenutistico il riferimento alle meraviglie compiute dal Signore, può essere stato considerato da Zākkarayas come indirizzato alla meraviglia dell'Incarnazione che il Versetto della luce descrive.

- al-Ġazālī = al-Imām al-Ġazālī *Miškātū 'l-anwār*. In Maġmu'atu 'r-rasâ'il, vol IV, pp. 5-47, Beyrut, 1985
- Gilsenan 1973 = M. Gilsenan *Saint and Sufi in modern Egypt. An essay in the sociology of religion*. OUP, 1973 (=Oxford monographs on social anthropology)
- Guidi 1922 = I. Guidi *La Chiesa abissina*. OM, 2 (1922-1923), pp. 123-138; 186-190; 252-256
- Grohmann 1919 = A. Grohmann *Äthiopische Marienhymnen*. Leipzig, 1919
- Jeffery 1938 = A. Jeffery *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Baroda, 1938
- Iwarsson 1924 = J. Iwarsson *A moslem mass movement toward Christianity in Abyssinia*. MW, 14 (1924), pp. 286-289
- Kane 1974 = T.L. Kane *Arabic translations into Amharic*. BSOAS, 37 (1974) pp. 608-627
- Kane 1974b = T.L. Kane *Muslim Writers in Amharic*. In: Atti IV Conv. Int. Studi Etiopici. Roma, 1974, pp. 717-726
- Khoury 1966 = A. Th. Khoury *Polémique byzantine contre l'Islam*. Münster, 1966
- Khoury 1969 [2] = A. Th. Khoury *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*. Louvain-Paris, 1969 (2e tirage)
- Khoury 1989 = P. Khoury *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islam-chrétienne de langue arabe du 8e au 12e siècle*. Vol. I, Würzburg, 1989
- Khoury 1991 = P. Khoury *Matériaux pour servir à l'histoire de la controverse théologique islam-chrétienne de langue arabe*. Vol. II, Würzburg, 1991
- Kotter [a cura di] 1988 = B. Kotter *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. V*. Berlin/New York, De Gruyter, 1988
- Lings 1968 = M. Lings *The Quranic symbolism of water*. Stud. compar. relig., 2 (1968), pp. 153-160
- Lings 1970 = M. Lings *Le symbolisme coranique de l'eau*. Etudes traditionnelles, 71 (1970), pp. 237-247
- Lohmann 1966 = Th. Lohmann *Die Gleichnisreden Muhammeds*. MIO, 12 (1966), pp. 75-118; 241-287
- Long 1982 = R.J. Long *The Virgin as Olive-tree: a marian sermon of Richard Fishacre and science at Oxford*. Arch Fr. Praed., 72 (1982), pp. 77-87
- Macomber-Getatchew 1975 = W.F. Macomber-Getatchew Haile *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville, project numbers I-4000*. Voll. I-IX, Collegeville, 1975-87
- Mario da Abiy Addi 1973 = P. Mario da Abiy Addi *La Chiesa etiopica e la sua dottrina cristologica*. Roma, Saggi ed esperienze, 1973
- Marrassini 1981 = P. Marrassini *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Giovanni l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata*. Firenze, 1981 (= Quaderni di Semitistica, 10)
- Qəddus Qur'an = Qəddus Qur'an. Versione amarica del Corano, Addis Adeba, Artistik Mat-tämiya Limitəd, 1961 e. e.
- Ricci 1954 = L. Ricci *Le vite di Ĕnbāqom e Yohannēs abbati di Dabra Libānos di Scioa*. RSE, 13 (1954), pp. 91-120
- Ricci 1955-58 = L. Ricci *Le vite di Ĕnbāqom e Yohannēs abbati di Dabra Libānos di Scioa*. RSE, 14 (1955-58), pp. 69-107
- Ricci 1966 = L. Ricci *Le vite di Ĕnbāqom e Yohannēs abbati di Dabra Libānos di Scioa*. RSE, 22 (1966), pp. 75-102
- Ricci 1967-68 = L. Ricci *Le vite di Ĕnbāqom e Yohannēs abbati di Dabra Libānos di Scioa*. RSE, 23 (1967-68), pp. 79-219

- Ricci 1969 = L. Ricci *La «Vita» di Ēnbāqom e l'Anqasa Amin*. RSE, 24 (1969-1970), pp. 233-241
- Ricci 1971 = L. Ricci recensione a Van Donzel 1969, BiOr, 28 (1971), pp. 240-257
- Salinger 1967 = G. Salinger *A Christian Muḥammad legend and a Muslim Ibn Tūmart legend in the 13th century*. ZDMG, 117 (1967), pp. 318-328
- Six 1975 = V. Six *Die Vita des Abuna Tadewos von Dabra Maryam im Tanasee. Text, Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden, 1975
- Speyer 1961 = H. Speyer *Die biblischen Erzählungen im Koran*. Georg Olms, 1961
- Spinelli [a cura di] 1980 = Giovanni Damasceno *Omellie cristologiche e mariane. Traduzione, introduzione e note a cura di Mario Spinelli*. Roma, Città Nuova Editrice, 1980 (= Collana di testi patristici, 25)
- Spitaler 1960 = A. Spitaler *Die Schreibung des Typus ṣalāt im Qur'ān. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie*. WZKM, 56 (1960), pp. 212-226
- Steinschneider 1877 = M. Steinschneider *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslime, Christen und Juden, nebst Anhängern verwandten Inhalts*. AbhKM, 4 (1877), 3, pp. X-456
- Strelcyn 1954 = S. Strelcyn *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule. Vol IV*. Paris, 1954
- Suyūṭī = Ḡalālu 'd-Dīn as-Suyūṭī *Al-Itqānu fī 'ulūmi 'l-Qur'ān*. Voll. I-IV, ed. Abū 'l-faḍl Ibrāhīm. Il Cairo, al-Mašhadu 'l-Ḥusaynī, 1967
- Tesfazghi 1973 = Tesfazghi Uqbit *Current christological positions of Ethiopian Orthodox Theologians*. Roma, PISO, 1973 (= Orientalia Christiana Analecta, 196)
- Van Donzel 1969 = E.J. Van Donzel [ed., trad.] *Ēnbāqom Anqasa Amin (la Porte de la foi)*. Leiden, E.J. Brill, 1969
- Wansbrough 1970 = J. Wansbrough recensione a Khoury 1969, BSOAS, 33 (1970), pp. 391-393
- Watt 1949 = W.M. Watt *A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāt?* JRAS, 1949, pp. 5-14
- Watt 1952 = W.M. Watt *The Authenticity of the works attributed to al-Ghazālī*. JRAS, 1952, pp. 24-45
- Ullendorff 1970 = E. Ullendorff recensione a Van Donzel 1969, BSOAS, 33 (1970), pp. 200-201