

MIEJSCE ETIOPSKIEGO KOŚCIOŁA ORTODOKSYJNEGO W ŻYCIU SPOŁECZNYM I POLITYCZNYM WSPÓŁCZESNEJ ETIOPII*

ABSTRACT: The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church played a significant role in the history of Ethiopia from ancient times, providing ideological legitimization for her emperors and influencing every sphere in the lives of the Christian population. After the revolution in 1974, the Church lost its privileged position in the country. In 1991 the new regime of EPRDF established ethnically based federalism, under which religion was effectively banned from politics. This situation poses a number of challenges for the EOTC. The Church has since suffered two major institutional crises: after separating with the Eritrean Orthodox Church and after the schism in the Ethiopian diaspora in the US. Without the previous support from the state, it has had to face competition from Pentecostal churches which have been gaining popularity over the last decades. It also seeks to reinvent its relations with the faithful, among whom appear movements (such as Mahbārā Qəddusan) which to some extent contest the teaching of the bishops.

KEYWORDS: Ethiopia, Orthodox Christianity, religious conflict, secularism, developmental state

WSTĘP

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaką rolę w życiu społecznym i politycznym współczesnej Etiopii odgrywa Etiopski Kościół Ortodoksyjny. Takie postawienie pytania wydaje się zasadne w kontekście o wiele większej obecności religii w sferze publicznej oraz poziomu religijności społeczeństwa w krajach afrykańskich niż w krajach Zachodu. Dotyczy to zarówno religii rodzimych, jak i islamu i różnych odmian chrześcijaństwa¹. Jednak nawet na tle reszty Afryki Subsaharyjskiej Etiopia wyróżnia się wyjątkowo długą i udokumentowaną w źródłach pisanych historią, w tym także historią rozwoju i współistnienia różnych wyznań. Sam zaś Etiopski Kościół Ortodoksyjny stanowi interesujący przypadek ze względu na jego wielowiekowe związki z władzą świecką oraz jego wpływ na organizację życia społecznego.

Co najmniej od XII w. Kościół Etiopski cieszył się uprzywilejowaną pozycją w państwie. Za punkt kulminacyjny etiopskiego sojuszu ołtarza z tronem można uznać pano-

* Wstępna wersja niniejszego tekstu została zaprezentowana podczas seminarium w Katedrze Języków i Kultur Afryki UW w dniu 22 lutego 2017 r. Składam serdeczne podziękowanie p. Wiesławie Bolimowskiej i dr Hannie Rubinkowskiej-Anioł za wnikliwe sugestie i uwagi krytyczne. Referat na ten temat wygłoszony został także na konferencji PTO w dn. 8 maja 2017 r.

¹ Por np. Jean Pirotte, *De l'éclipse au retour? Regards historiques sur le flux et le reflux des religions africaines*, „*Histoire et Missions Chrétiennes*” 2007, nr 3, s. 23–42; Jon Abbink, *Religion and Politics in Africa. The Future of “the secular”*, „*Africa Spectrum*” 2014, t. 49, nr 3, s. 83–106; Amy S. Patterson, *Religion and the Rise of Africa*, „*Brown Journal of World Affairs*” 2014, t. 21, nr 1, s. 181–196.

wanie cesarza Həylā Śəllase² (1930–1974), kiedy to Kościół uzyskał administracyjną niezależność i stał się narzędziem w służbie ideologii państwowej. Rewolucja w 1974 r., która przyniosła kres Cesarstwu, sprawiła także, że po raz pierwszy w swoich dziejach Kościół Etiopski został formalnie zrównany z innymi wyznaniami. Co więcej, ideologia reżimu wojskowego uczyniła z Kościoła cel prześladowań. Natomiast po powstaniu rządu federalnego w 1991 r. Kościół mógł cieszyć się ponownie pełną swobodą działania, musiał jednak przystosować się do silnie zsekularyzowanej polityki władz. Dodatkowym wyzwaniem od tego czasu jest konieczność przystosowania się do dynamicznie zmieniającej się sytuacji wyznaniowej w Etiopii i postępującej modernizacji i westernizacji kraju. Hierarchowie i wierni szukają ciągle nowych dróg, aby odnaleźć swoje miejsce we współczesnym świecie, zachowując przy tym wierność ponad tysiącletniej tradycji.

Trzeba przy tym zauważyć, że ten skomplikowany proces nie znalazł dotychczas odzwierciedlenia w literaturze naukowej. Wyraźnie daje się zauważyć tendencja, iż religioznawcy badający współczesną Etiopię zajmują się przede wszystkim islamem i kościołami zielonoświątkowymi, podczas gdy ortodoksyjne chrześcijaństwo pozostaje domeną filologów i historyków. Dotkliwie odczuwalny jest brak badań socjologicznych i antropologicznych, które dawałyby obraz współczesnej religijności ortodoksyjnej w Etiopii³.

TŁO HISTORYCZNE

Początku związków pomiędzy państwem a kościołem w Etiopii można doszukać się już w państwie Aksum, które istniało na terenie dzisiejszej północnej Etiopii i centralnej Erytrei od I do VII w. Około roku 330 jego władca ‘Ezana przyjął chrześcijaństwo, a jego wychowawca Frumencjusz został pierwszym biskupem Etiopii⁴. Dostępne nam źródła nie pozwalają jednak dokładnie odtworzyć ówczesnej relacji pomiędzy władzą świecką a kościołem⁵. Z pewnością religia chrześcijańska stanowiła element ideologii państwowej, czego wymownym przykładem są monety aksumskie. Począwszy od konwersji ‘Ezany

² Etiopskie nazwy własne transkrybowane są według systemu przyjętego w: Siegbert Uhlig (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Harrassowitz, Hamburg 2003–2014. Zgodnie ze zwyczajem, autorzy etiopscy cytowani są w bibliografii według imienia.

³ Jako nieliczne przykłady tego rodzaju prac można wskazać, obok publikacji cytowanych w niniejszym artykule m.in.: Tom Boylston, „The Shade of the Divine: Approaching the Sacred in an Ethiopian Orthodox Christian Community”, [B.w.], London 2012 (niepublikowana rozprawa doktorska obroniona na London School of Economics); Meron Zeleke, *Cosmopolitan Youth Religious Movements in Ethiopia: Ethiopian Orthodox Täwahədo Youth as Vanguard and Self-Appointed Masters of Ceremony*, „Northeast African Studies” 2015, t. 15, nr 2, s. 65–92.

⁴ Podstawowym źródłem zewnętrznym do konwersji ‘Ezany jest dziewiąty rozdział *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei, por. *Tyranni Rufini aquileiensis presbyteri opera omnia quae de suo elucubravit [...]*, Garnier Frates, Parisii 1878, kol. 478–480.

⁵ Można powiedzieć, że gdy mowa o stosunkach państwo-kościół w Aksum źródła pisane przekazują tylko informacje o jednej stronie. Władcy Aksum pozostawili po sobie liczne inskrypcje, natomiast kościół, jak się wydaje nie wytwarzał w Aksum oryginalnych tekstów (nawet dokumentarnych), a jedynie dokonywał tłumaczeń ksiąg biblijnych i dzieł patrystycznych. Również badania archeologiczne nie okazały się wielką pomocą, odsłonięto bowiem zaledwie kilka budynków, które identyfikuje się jako kościoły, por. David Phillipson, *Foundations of an African Civilisation. Aksum & the Northern Horn 1000 BC-AD 1300*, James Currey, Woodbridge 2012, s. 126–132; Mario Di Salvo, *Le rovine delle basiliche aksumite (IV/VII sec.). Un’analisi architettonica*, w: Rafał Zarzeczny (red.) *Aethiopia fortitudo ejus: studi in onore di monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80o compleanno*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015, s. 181–201.

awers monet przedstawia postać króla w regaliach, zaś na rewersie widnieją symbol krzyża i motta o ewidentnie chrześcijańskiej treści⁶.

Standardowy początek inskrypcji w języku gyyz umieszczanych na stelach wystawianych przez chrześcijańskich władców Aksum stanowi wezwanie do Trójcy Świętej⁷. W świetle inskrypcji Bóg w Trójcy Świętej jest źródłem władzy i daje królowi moc pokonywania jego wrogów⁸. Ponadto, znany jest przynajmniej jeden przypadek, gdy władcy Aksum wystąpili w charakterze obrońców chrześcijaństwa na arenie międzynarodowej. Otóż około roku 517 judaizujący władca Jemenu Dū Nuwās rozpoczął prześladowania chrześcijan na terenie swojego państwa. Król Aksum Kaleb dokonał wówczas inwazji, po której przez około siedem lat Aksum okupowało część Półwyspu Arabskiego. Widomym znakiem owej dominacji aksumskiej na tym terenie była renowacja i budowa przez Aksumitów kościołów na terenach dzisiejszego Jemenu. Wydarzenia te odbiły się szerokim echem w chrześcijańskim świecie. Zostały między innymi opisane w źródłach greckich i syryjskich⁹.

Dopiero w czasie panowania tak zwanej dynastii Zagwe, której panowanie rekonstruuje się obecnie na XII–XIII w., można dostrzec w zachowanych dokumentach załączki związków kościoła z państwem. Przejawiało się to m.in. zwyczajem, iż władcy z dynastii Zagwe przekazywali konkretnym kościołom nadania ziemskie¹⁰, a zadanie administrowania tą ziemią znajdowało się w rękach osób duchownych¹¹. Kontynuowana i rozwijana była też religijna legitymizacja władzy królewskiej. Jeden z władców z dynastii Zagwe w inskrypcji z krzyża procesyjnego jest przyrównywany do biblijnego króla Salomona¹². Wątek ten zostanie później bardzo rozwinięty, między innymi w dziele pt. „Chwała królów” (*Kabra nagaśi*), a pochodzenie etiopskiej dynastii panującej od Salomona zostanie nawet wpisane do etiopskiej konstytucji z 1931 r.

Około roku 1270 dynastia Zagwe zostaje obalona przez Yəkunno ʾAmlaka pochodzącego z prowincji Šawa¹³. Władca ten da początek wielowiekowej dynastii, która

⁶ Stuart C. Munro-Hay, Bent Juel-Jensen, *Aksumite Coinage*, Spink, London 1995, s. 41–48; Francis Breyer, *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessiniens in der Spätantike*, Verlag Philipp von Zabern, Darmstadt-Mainz, 2012, s. 35–43 (por. zwłaszcza ilustracje nr 19 i 20). Otwarte pozostaje pytanie, czy monety (w szczególności egzemplarze złote) miały cel czysto propagandowy, czy też były faktycznym środkiem płatniczym, por. Alessandro Bausi, *Numismatica aksumita, linguistica e filologia*, „Annali – Istituto Italiano di Numismatica” 2003, t. 50, s. 159.

⁷ Transkrypcja większości znanych inskrypcji gyyz z okresu aksumskiego znajduje się w: Étienne Bernard, Abraham J. Drewes, Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1, Bocard, Paris 1991.

⁸ Por. np. tekst inskrypcji ʾEzany w Enno Littmann, *Deutsche Aksum-Expedition. Bd. 4, Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften*, Georg Reimer, Berlin 1913, s. 33–35: *wātākalku zāmānbarā bāḥaylā ʾəgzi ʾa sāmay* „ustanowiłem ten tron przez moc Pana Niebios”.

⁹ Zob. np. Iwona Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste*, Boccard, Paris 2009, s. 198–199; Paolo Marrassini, *Frustula nagranitica*, „Aethiopia” 2011, t. 14, s. 15–27.

¹⁰ Tego rodzaju nadania określane mianem *gʷalt* funkcjonowały praktycznie do końca Cesarstwa. Szerzej na ten temat zob. Joanna Mantel-Niećko, *The role of land tenure in the system of Ethiopian imperial government in modern times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980.

¹¹ Marie-Laure Derat, *Les donations du roi Lālibalā : éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle*, „Annales d'Éthiopie” 2010, t. 25, s. 19–42.

¹² Zdjęcie krzyża znaleźć można na stronie Mäzgäbä Saəlat (<http://128.100.218.174:8080/login.jsp>, login i hasło „student” [13.05.2017]), numer zdjęcia MG-2004.076:025 i MG-2004.076:026.

¹³ Dzisiejsza centralna Etiopia.

panować będzie aż do 1974 r.¹⁴. W pierwszych wiekach panowania tej dynastii relację państwa i kościoła cechuje pewna ambiwalencja. Z jednej strony zwierzchnik Kościoła etiopskiego (którą to funkcję pełnił przysyłany przez patriarchat w Aleksandrii mnich koptyjski) rezydował na dworze cesarskim¹⁵. Z drugiej zaś, mnisi etiopscy prowadzili działalność misjonarską na obrzeżach państwa praktycznie niezależnie od centralnej władzy kościelnej¹⁶. Mnisi potrafili też wchodzić w otwarty konflikt z cesarzem i 'abunā¹⁷ zarówno w kwestiach teologicznych¹⁸, jak i wtedy, gdy uznali, że postępowanie władców nie licuje z chrześcijańską moralnością¹⁹.

Natomiast wyrazem współdziałania państwa i kościoła było fundowanie przez władców klasztorów odgrywających kluczową rolę w ekspansji terytorialnej państwa, a także wykształcenie się klasy „kapłanów nadwornych” (*ges 'ade*). Ponadto, aby niejako zrównoważyć sytuację, w której głową kościoła jest cudzoziemiec, wytworzył się w Etiopii system urzędów kościelnych obsadzanych przez rodzimych mnichów. Najważniejszymi z nich były 'aqabe sā'at (dosł. strażnik godzin) pełniący w przybliżeniu funkcję osobistego kapelana króla²⁰ oraz 'əččäge, którego główną rolą było zwierzchnictwo nad mnichami²¹. Jeszcze głębsze zbliżenie kościoła i państwa zdaje się mieć miejsce za panowania cesarza Zär'a Ya'əqoba (1434–1468). Władca ten nie tylko osobiście przewodniczył debatom, podczas których rozstrzygano kwestie doktrynalne, ale również firmował swoim imieniem dzieła teologiczne, propagował kult maryjny oraz brutalnie zwalczał pozostałości wierzeń przedchrześcijańskich i opozycyjne ruchy w kościele. Można zaryzykować twierdzenie, że to on właśnie jest architektem konstrukcji „religijnego nacjonalizmu”, który panować będzie w Etiopii aż do rewolucji 1974 r.²².

¹⁴ Tradycyjnie w historiografii jest ona nazywana salomońską. Należy zaznaczyć, że określenie dynastia jest w tym kontekście czysto konwencjonalne.

¹⁵ Ayele Taklahäymānot, *The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church*, „Orientalia Christiana Periodica” 1988, t. 54, s. 195–198.

¹⁶ Fenomen ten opisano w: Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1984.

¹⁷ Dosłownie w ga'əz „nasz ojciec”. Tytułem tym może zostać określona każda bardzo szacowana osoba duchowna, przeważnie natomiast zarezerwowany jest na określenie głowy Kościoła etiopskiego czyli przed 1951 rokiem metropolity, a później patriarchy.

¹⁸ Taką kwestią była m.in. idea święcenia soboty na równi z niedzielą, postulowana przez część etiopskich mnichów, czemu opierało się egipskie duchowieństwo. Zob. Ernst Hammerschmidt, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963.

¹⁹ Eksponowany był przez mnichów zwłaszcza fakt posiadania przez cesarzy wielu konkubin.

²⁰ Na temat tej godności zob. Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Clarendon Press, Oxford 1972, s. 214, 272, 277.

²¹ Dokładna rola tego urzędu jest stosunkowo trudno uchwytna, zapewne też ewoluowała w czasie. Z całą pewnością była jednak ogromnie ważna, niektórzy badacze określają ją wręcz jako *chef du clergé régulier*, por. Gianfrancesco Lusini, *Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire*, w: Florence Jullien, Marie-Joseph Pierre (red.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences*, Brepols, Turnhout 2011, s. 136.

²² Donald Crummey, *Church and Nation: the Ethiopian Orthodox Täwahedo Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century)*, w: Michael Angold (red.) *The Cambridge History of Christianity*, t. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 461–462. Rolę, jaką przednowoczesna historiografia etiopska przyznaje królowi omówiono w: Manfred Kropp, *Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung. Kaiser und Kirche in Äthiopien*, w: Michael Kohlbacher (red.), *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Erlangen 1994, s. 36–38.

W kolejnych wiekach owo współlistnienie władzy świeckiej i duchowej przeszło przynajmniej trzy wielkie wstrząsy, z których jednak wyszło zwycięsko. Były to w kolejności chronologicznej: dżihad rozpętany przeciwko Cesarstwu przez sułtanaty muzułmańskie, misja jezuicka w Etiopii i rozbięcie dzielnicowe.

Wojna z muzułmanami toczona przez większą część XVI w. doprowadziła nie tylko do ogromnych strat w ludziach i zniszczeń na szeroką skalę po obu stronach konfliktu, ale także umocniła w chrześcijańskich władcach Etiopii nieufność wobec muzułmańskich poddanych²³. Aż do końca Cesarstwa ludność muzułmańska miała marginalny status w porównaniu do chrześcijańskich współmieszkańców. Muzułmanie byli wyłączeni z posiadania ziemi, nie posiadali reprezentacji politycznej, poważnie ograniczone były ich możliwości służenia w armii²⁴.

Z kolei misja jezuicka prowadzona w latach 1555–1632 doprowadziła po raz pierwszy do zerwania ścisłego związku władzy z Kościołem. Wyrafinowana strategia jezuitów w Etiopii polegała na skupieniu się nie tyle na walce z Kościołem Ortodoksyjnym co na zajęciu jego miejsca w strukturze społeczno-gospodarczej państwa. Jezuici wchodzili w role tradycyjnie zarezerwowane dla mnichów i księży ortodoksyjnych, stając się doradcami i kapelanami królów i możnowładców, administratorami ziem, mediatorami pomiędzy władzą a poddanymi²⁵. Punktem kulminacyjnym misji było bezprecedensowe wydarzenie – publiczna konwersja króla Susenyosa na katolicyzm w 1621 r. Przeciw królowi zbuntowała się znaczna część możnowładców, a także zwykli ludzie podburzani przez ortodoksyjnych mnichów. Wskutek tych wydarzeń został on zmuszony do abdykacji, a jezuici zostali wygnani²⁶.

Na lata 1769–1855 datuje się okres tradycyjnie zwany rozbięciem dzielnicowym. Nastąpił wówczas upadek władzy centralnej, prowincje rządzone przez lokalne dynastie uzyskały znaczną niezależność. Cesarze, będący nominalnie władcami całej Etiopii, *de facto* stali się marionetkami w rękach skonfliktowanych ze sobą władców poszczególnych prowincji²⁷. Ówczesne niepokoje polityczne nie wpłynęły jednak na strukturę Kościoła Ortodoksyjnego i jego symboliczny prymat. Nie naruszano jego włości, respektowano prawo azylu, a w pewnej mierze też polityczną bezstronność mnichów²⁸. Przykładowo, Kościół był nierzadko wykorzystywany przez regionalnych władców do legitymizacji swojej władzy. Wiadomo chociażby, iż wpływowi możnowładca Wəbe Ḥaylä Maryam (ok. 1799–1867), zebrał potrzebne fundusze i doprowadził do sprowadzenia metropolity z Egiptu, co wcześniej było domeną cesarzy. W ten sposób ów lokalny przywódca dążył do symbolicznego wzmocnienia swojego panowania²⁹.

Do pewnego stopnia rozbięcie dzielnicowe sprawiło jednak, że Kościół znalazł się w kryzysie. Po raz pierwszy pojawiły się na tak dużą skalę zwalczające siebie nawza-

²³ J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952, s. 81–90.

²⁴ Dereje Feyissa, Bruce B. Lawrence, *Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia*, „The Muslim World” 2014, t. 104, nr 3, s. 284.

²⁵ Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, s. 27–50.

²⁶ Andrzej Bartnicki, Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław [etc.] 1987, s. 150–151.

²⁷ Shiferaw Bekele, *Reflections on the Power Elite of the Wārä Seh Mäsfenate (1786–1853)*, „Annales d’Éthiopie” 1990, t. 15, s. 157–160.

²⁸ Paul B. Henze, *Layers of Time: a History of Ethiopia*, Palgrave, London 2000, s. 124.

²⁹ Denis Nonsitsin, *Wəbe Ḥaylä Maryam*, w: Siegbert Uhlig, Alessandro Bausi (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, s. 1169–1172.

jem frakcje mnichów, które spierały się o doktryny teologiczne³⁰. Pozbawienie Kościoła oparcia w silnej władzy centralnej otworzyło Etiopię na wpływy misjonarzy zarówno protestanckich, jak i katolickich³¹.

APOGEUM ZWIĄZKU KOŚCIOŁA I PAŃSTWA W ETIOPII

Na kształt Cesarstwa Etiopskiego w ostatnim wieku jego istnienia piętno odcisnęli przede wszystkim trzej władcy: Yoħannəs IV (1871–1889), Mənilək II (1889–1913) i Ĥaylā Śəllase (1930–1974). Dotyczyło to także roli Kościoła, który starali się zmusić do służenia interesom państwa.

Począwszy od XIX w. daje się zauważyć znaczny wzrost roli *'abunä*. Wcześniej ich rola była ceremonialna i symboliczna, choć bardzo istotna z punktu widzenia tak państwa, jak i Kościoła, ponieważ tylko oni mogli wyświęcać księży i dokonywać koronacji cesarza. Nie mieli oni jednak znacznego wpływu na sprawy państwowe, a ich możliwości faktycznego zarządzania kościołem były ograniczone.

Powiązany z tym zjawiskiem był wieloletni proces uzyskiwania przez Kościół Etiopski statusu kościoła autokefalicznego, a więc uniezależnienia się od patriarchatu w Aleksandrii. Dążenie do autokefalii wymagało prowadzenia przez władców Etiopii wyrafinowanej rozgrywki dyplomatycznej zarówno z Kościołem Koptyjskim, jak i muzułmańskimi rządami Egiptu³².

Podwaliny pod autokefalię położył cesarz Yoħannəs IV, który zdołał nakłonić patriarchę Aleksandrii do wysłania do Etiopii nie jednego, ale czterech biskupów. Jeden z nich objął urząd *'abunä*, pozostali zaś objęli nowo utworzone diecezje Śāwa, Goğgam i Gondār. W ten sposób po raz pierwszy w Etiopii zaistniała hierarchia kościelna. Co więcej, taki układ pozwalał uniknąć kłopotliwego okresu „bezkrólewia” po śmierci *'abunä*.

Kolejnym krokiem było uzyskania pełnej niezależności przez Kościół Etiopski. Stało się to możliwe dzięki determinacji cesarza Ĥaylā Śəllase. W spełnieniu jego nadrzędnego celu, jakim była pełna autokefalia, dopomogły mu dwa wydarzenia – kryzys w Kościele Koptyjskim oraz rewolucja Gamala Abdel Nasera w Egipcie. Wskutek tych wydarzeń zaistniały okoliczności, dzięki którym cesarz zdołał wynegocjować z papieżem Cyrylem VI uzyskanie przez Kościół Etiopski pełnej niezależności³³. Pełniący dotychczas urząd *'əččäge* mnich imieniem Gābrä Giyorgis został wyświęcony przez patriarchę Aleksandrii na *'abunä*³⁴. W ten sposób po raz pierwszy metropolitą Etiopii został rodowity Etiopczyk.

Kolejnym zamierzeniem cesarza było scentralizowanie Kościoła w taki sposób, aby skutecznie realizował on jego wolę. W tym celu powołano jako ciało zarządzające Kościołem radę złożoną z patriarchy, wyświęconych przez niego biskupów i ośmiu osób wyznaczonych przez cesarza. Przy wyświęcaniu biskupów kierowano się względami politycznymi. Do godności biskupiej podnoszono duchownych bliskich cesarzowi, a nie

³⁰ Poszczególne stanowiska omówione m.in. w: Yaqob Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, [B.w.], Napoli 1977.

³¹ Verena Böll, Steven Kaplan, Andreu Martinez d'Alòs-Moner, Evgenia Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights*, Lit Verlag, Münster 2005.

³² Negocjacje te szczegółowo opisuje: Haggai Erlich, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies” 2000, t. 32, nr 1, s. 23–46.

³³ Stéphane Ancel, Éloi Ficquet, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity*, w: Gerard Prunier, Éloi Ficquet (red.), *Understanding Contemporary Ethiopia*, Hurst & Co., London 2015, s. 73–74.

³⁴ Przyjął on imię Basalyos i pełnił swą funkcję aż do śmierci w 1970 r.

tych zasłużonych pracą w parafiach na terenie całej Etiopii. Wywoływało to rzecz jasna niezadowolenie duchownych niższego szczebla³⁵.

Od około lat 60. XX w. wytworzył się w Etiopii system, w którym wszystkie sfery działalności Kościoła były pod kontrolą lub co najmniej znacznym wpływem cesarza. Nie dotyczyło to bynajmniej tylko kwestii administracyjnych czy decyzji personalnych, ale także takich zagadnień jak tłumaczenia Biblii, stosunki ekumeniczne czy edukacja teologiczna³⁶.

Rola chrześcijaństwa w wizji cesarskiej znalazła swoje odzwierciedlenie w konstytucji Etiopii uchwalonej w 1955 r.³⁷. Chociaż art. 40 tej konstytucji wyraźnie mówi o pełnej wolności wyznania, z jej przepisów można łatwo wywnioskować faktyczne uprzywilejowanie Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. To jego rolą jest przeprowadzenie koronacji (art. 7), a jego patriarcha zasiada jako jedyny dostojnik religijny w Radzie Regencyjnej (art. 10). Osoby wyznania innego niż ortodoksyjne nie mają prawa według konstytucji wejść do rodziny królewskiej (art. 16), a cesarz składając przysięgę podczas koronacji, deklaruje obronę wiary ortodoksyjnej (art. 21).

Chrześcijaństwo ortodoksyjne zajmowało także poczesne miejsce w ideologii cesarskiej. Przykładowo, w kościele pod wezwaniem świętego Jerzego w Addis Abebie ozdobiono ściany malowidłami przedstawiającymi sceny z życia cesarza Həylä Šəllase³⁸. Umieszczono je w miejscach zwykle zarezerwowanych dla przedstawień o treści religijnej, w tym zwłaszcza scen z życia Jezusa i Maryi.

Propagandowa rola etiopskiego chrześcijaństwa miała też swój wymiar międzynarodowy. W przemówieniu wygłoszonym w Kongresie USA podczas oficjalnej wizyty w 1954 r. cesarz określił Etiopię jako „wyspę chrześcijaństwa w morzu islamu”³⁹.

Po śmierci patriarchy Basəlyosa w 1970 r., liczące 156 osób kolegium elektorów (w skład którego wchodziły obok osób duchownych także osoby świeckie, jak na przykład posłowie do parlamentu czy członkowie rady koronacyjnej) wybrało na jego następcę Tewoflosa, dotychczasowego biskupa Hareru⁴⁰.

KOŚCIOŁ W OKRESIE REWOLUCJI, 1974–1991

W pierwszej połowie lat 70. XX w. zaczęły narastać zjawiska, które ostatecznie doprowadziły do przewrotu wojskowego w 1974 r. Przyniósł on koniec monarchii trwającej nieprzerwanie od XIII w. Do zjawisk tych należały m.in.: katastrofalny głód w prowincjach Təgray i Wällo, protesty rozmaitych grup zawodowych przeciwko niskim płacom, które nie spotkały się z adekwatną reakcją władzy (wielotysięczne demonstracje organi-

³⁵ Stéphane Ancel, *The Centralization Process of the Ethiopian Orthodox Church. An Ecclesiastical History of Ethiopia during the 20th Century*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 2011, t. 106, nr 3/4, s. 505–507.

³⁶ Kirsten Stoffregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Brepols, Turnhout 1990, s. 28–30.

³⁷ *The Revised Constitution of Ethiopia: Proclamation Promulgating the Revised Constitution of the Empire of Ethiopia*, Berhanena Selam Printing Press, Addis Ababa 1955.

³⁸ Hanna Rubinkowska-Anioł, *The Paintings in St. George Church in Addis Ababa as a Method of Conveying Information about History and Power in 20th-Century Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 2015, t. 49, 115–141.

³⁹ [Həylä Šəllase], *Text of Haile Selassie’s Address to U. S. Congress*, „New York Times” 29 maja 1954, s. 4. Ta często spotykana fraza została ukuta prawdopodobnie jeszcze za panowania Məniləka II (1889–1913).

⁴⁰ Stéphane Ancel, *L’Église orthodoxe d’Éthiopie à la veille d’une révolution (1971-1974)*, „Cahiers d’Études Africaines”, 2009, t. 196, nr 4, s. 932.

zowali między innymi studenci, nauczyciele i taksówkarze), bunt żołnierzy z powodu niskich żołdów i braku zaopatrzenia w wodę i prowiant. 26 kwietnia 1974 r. wojsko dokonało samowolnie aresztowań wśród wysokich urzędników państwowych. Wkrótce potem ukonstytuował się komitet wojskowy (znany pod amharskim określeniem Därg), na którego czele stanął pułkownik Mängəstu Həylə Maryam. 12 września tego samego roku wojskowi usunęli cesarza z tronu i rozwiążali parlament⁴¹.

Pierwsze lata rewolucji upłynęły na krwawej rozprawie Mängəstu z jego politycznymi przeciwnikami. Okres ten przeszedł do historii pod nazwą „czerwonego terroru” i zakończył się w 1978 przejściem przez Därg całkowitej władzy w państwie. Równolegle rozpoczęto reformy zmierzające do przekształcenia stosunków w państwie według marksistowsko-leninowskiej wersji socjalizmu. Między innymi upaństwowiono przedsiębiorstwa prywatne i dokonano nacjonalizacji gruntów. Etiopia zaczęła zacieśniać współpracę z krajami Bloku Wschodniego – ZSRR, NRD czy Kubą⁴².

Nowa władza ogłosiła wprowadzenie pełnej wolności religijnej i zrównanie wszystkich wyznań wobec prawa⁴³. Świadomi głęboko zakorzenionej w społeczeństwie etiopskim religijności członkowie Därgu starali się raczej mieć dwie największe religie pod swoją kontrolą niż otwarcie z nimi walczyć. Święta muzułmańskie i chrześcijańskie po raz pierwszy w dziejach stały się na równi świętami państwowymi. Głowa Kościoła etiopskiego i przewodniczący pozostającej pod kontrolą państwową Najwyższej Rady Etiopskiej do spraw Islamskich (ang. Ethiopian Supreme Council for Islamic Affairs) towarzyszyli Mängəstu podczas oficjalnych ceremonii⁴⁴. Jednak na poziomie lokalnym odczuwalna była walka z religijnością. Przykładowo, spotkania nowo utworzonych wspólnot chłopskich (amh. *qäbäle*) miały miejsce w porze niedzielnej porannej mszy. Paradoksalnie towarzyszyło temu zabieganie o poparcie autorytetów religijnych, czego wyrazem było choćby zapewnienie patriarsze i kilku imamom miejsc w parlamencie⁴⁵.

Rewolucja 1974 r. w sposób bezprecedensowy naruszyła pozycję Kościoła Etiopskiego i zmusiła jego przywództwo do odnalezienia się w nowej sytuacji. Głównym ciosem, jaki wojskowa władza zadała Kościołowi było pozbawienie go jego ekonomicznej bazy czyli ziem znajdujących się pod jego administracją⁴⁶. Dało się tutaj zauważyć pewne zróżnicowanie regionalne. Na tradycyjnie chrześcijańskiej północy, gdzie parafialni księża użytkowali ziemię należącą do możnowładców a ich sposób życia nie różnił się w zasadzie

⁴¹ Dokładny opis wydarzeń pierwszych lat rewolucji daje: Marina Ottaway, David Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution*, Africana Publishing Co. New York 1978.

⁴² Joanna Mantel-Niećko, Maciej Ząbek (red.), *Róg Afryki: historia i współczesność*, Trio, Warszawa 1999, s. 192–197.

⁴³ W praktyce polityka Därgu była skierowana do ortodoksyjnych chrześcijan i muzułmanów. Wyznania takie jak katolicyzm czy afrykańskie religie rodzime jako marginalne i nieposiadające ambicji politycznych były w praktyce ignorowane. Protestantyzm ewangelicki i pentekostałny był natomiast brutalnie prześladowany pod pretekstem jego powiązań z misjonarzami amerykańskimi.

⁴⁴ Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation? Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa” 2006, t. 36, nr 1, s. 11–12.

⁴⁵ Alain Gascon, Bertrand Hirsch, *Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie*, „Cahiers d'Études Africaines” 1992, t. 32, nr 128, s. 696.

⁴⁶ Calvin E. Shenk, *Church and State in Ethiopia: from Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 1994, t. 11, nr 1, s. 209. Kościołowi skonfiskowano też wiele nieruchomości m. in. w stolicy kraju. Nieruchomości współcześnie bywają zwracane (por. <http://theorthodoxchurch.info/blog/news/the-ethiopian-orthodox-church-reclaims-its-confiscated-houses/> [23.02.2017]), nie dotyczy to jednak ziemi, ponieważ w świetle konstytucji ziemia może należeć wyłącznie do państwa.

od innych rolników, rewolucja nie odcisnęła wielkiego piętna. Na południu natomiast, gdzie Kościół administrował ogromnymi obszarami ziem *g^walt*, nacjonalizacja była ciosem dla Kościoła, została za to w większości pozytywnie przyjęta przez dzierżawców⁴⁷.

Podobnie jak *ancien régime*, członkowie Därgu nie cofali się przed wywieraniem wpływu na obsadę stanowisk kościelnych. W 1976 patriarcha Tewoflos został zmuszony przez władze do abdykacji, a na jego miejsce wybrano w tym samym roku dotychczas szerzej nieznanego mnicha, który pod imieniem Täklä Haymanot panował do 1988 r.⁴⁸.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ NOWEGO PORZĄDKU PO 1991 R.

Fala upadków zależnych od ZSRR reżimów, jaka przetoczyła się po całym świecie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., nie ominęła również Etiopii. Na początku 1991 r. Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny (ang. Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front, w skrócie EPRDF), koalicja ugrupowań partyzanckich (o charakterze w większości etnicznym) później przekształcona w partię polityczną, zajął Addis Abebę. Na czele państwa, najpierw jako prezydent, później jako premier, stanął Mäläs Zenawi, który pozostanie na tym stanowisku do śmierci w 2012 r. W 1994 r. przyjęto nową konstytucję.

Wizja państwa reprezentowana przez EPRDF, która znalazła odzwierciedlenie w konstytucji i praktyce życia publicznego po 1991 r., różniła się znacznie zarówno od wzorców okresu imperialnego, jak i lat dyktatury wojskowej. W wymiarze politycznym najistotniejszym czynnikiem było zorganizowanie państwa wokół idei etniczności – poszczególnym grupom etnicznym przyznano daleko idące prawo do samostanowienia, nie przyznając przy tym formalnie żadnej z grup uprzywilejowanej pozycji⁴⁹.

Ideologiczna droga, jaką obrała Etiopia po 1991 r., bliska jest idei *developmental state*. W teorii politycznej termin ten początkowo używany był do określenia alternatywnego wobec neoliberalizmu modelu państwa realizowanego głównie w Azji Wschodniej, w którym państwo odgrywa znaczną rolę w planowaniu makroekonomicznych strategii i ich realizacji⁵⁰. W etiopskim dyskursie państwowym kluczowym terminem stał się rozwój (amh. *lamat*). Język ten jest konsekwentnie używany także do opisu praktyk religijnych, z których niektóre klasyfikowane są jako „anty-rozwojowe” (amh. *šärä lamat*).

Wyrazem zainteresowania państwa rolą religii jest umieszczanie tych danych w kolejnych spisach powszechnych⁵¹. Uzyskane dane prezentują się następująco⁵²:

⁴⁷ Haile Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution*, „Religion in Communist Lands” 1986, t. 14, nr 2, s. 151.

⁴⁸ Stéphane Ancel, *Centralization and Political Changes: The Ethiopian Orthodox Church and the Ecclesiastical and Political Challenges in Contemporary Times*, „Rassegna di Studi Etiopici”, 2011, [n. s.] t. 3, s. 6.

⁴⁹ Ten brak uprzywilejowania jakiegokolwiek z grup przejawiał się między innymi rezygnacją z wyboru oficjalnego języka kraju.

⁵⁰ Zob. m.in. Meredith Woo-Cumings (red.), *The Developmental State*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.

⁵¹ W Etiopii przeprowadzono spis ludności dotychczas trzykrotnie: w 1984, 1994 i 2007 r. Znamienne, że cesarz Hāylä Šəllase nigdy nie zgodził się na przeprowadzenie spisu, zapewne obawiając się jego wyników, mimo że ONZ oferował wówczas wielu państwom afrykańskim daleko idącą pomoc w tym zakresie (informacja ustna od p. Wiesławy Bolimowskiej, 22 lutego 2017).

⁵² Opracowanie własne na podstawie danych spisowych dostępnych na stronie internetowej Central Statistical Agency, <http://www.csa.gov.et> [13.05.2017].

	1994	2007
EOTC	50,6%	43,5%
muzułmanie	32,8%	33,9%
protestanci	10,2%	18,6%
religie rodzime	4,6%	2,6%
katolicyzm	0,9%	0,7%
inne	0,9%	0,6%

W podobnie liberalnym duchu była prowadzona także polityka państwa wobec wyznań. Artykuł 11 konstytucji wprowadził rozdział państwa i religii, zaś w artykule 27 zawarto gwarancję wolności sumienia i wyznania. Ten zwrot w dotychczasowym podejściu do władz odczuli szczególnie mocno muzulmanie i protestanci, dotychczas na różne sposoby marginalizowani.

Polityczna rola religii wzrosła, jak się wydaje, od roku 2005, kiedy to odbyły się w Etiopii powszechnie krytykowane wybory parlamentarne, a rząd EPRDF zainicjował coraz brutalniejsze traktowanie swoich politycznych przeciwników. Wobec coraz drastyczniejszych ograniczeń w sferze wolności obywatelskich, religia – sfera, gdzie ingerencja państwa była stosunkowo niewielka – stała się niejako alternatywnym sposobem artykułowania swoich dążeń i budowania własnej tożsamości⁵³.

Etiopia po 1991 r. jest niewątpliwie państwem świeckim. Istnieją jednak różne modele świeckości państwa, z których jako dwa szczególnie charakterystyczne wymienia się amerykański i francuski. Różni je przede wszystkim stopień przyzwolenia na ekspresję religijności w sferze publicznej, w tym zwłaszcza na obszarze instytucji państwowych, jak np. szkoły czy urzędy. Etiopia z jej powściągliwością w deklaracjach religijnych ze strony urzędników publicznych czy opisanymi poniżej próbami usunięcia symboliki religijnej z państwowych uczelni i uroczystości zdaje się zmierzać w kierunku modelu francuskiego.

Niewątpliwie natomiast symbolika religijna została całkowicie usunięta z państwowego dyskursu. Dobrym przykładem są tu obchody milenijne, kiedy w Etiopii świętowano nastanie roku 2000 według kalendarza etiopskiego (na przełomie 2007 i 2008 r. w kalendarzu gregoriańskim). Podczas licznych wydarzeń towarzyszących obchodom zrezygnowano z jakichkolwiek odniesień do religii, w tym nawet do legendy o Salomonie i królowej Saby, w której przez wieki dopatrywano się źródeł etiopskiej państwowości⁵⁴.

POSZUKIWANIE SWOJEGO MIEJSCA W PAŃSTWIE WIELORELIGIJNYM

Wprowadzona przez EPRDF równość religijna i świeckość państwa wywołała u ortodoksyjnych chrześcijan zrozumiałe obawy. Po raz pierwszy Kościół nie miał oparcia we władzy centralnej. W odróżnieniu od muzulmanów czy protestantów, chrześcijanie etiopsy

⁵³ Jon Abbink, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs” 2011, t. 110, nr 439, s. 253–254.

⁵⁴ Izabela Orłowska, *Forging a Nation: the Ethiopian Millennium Celebration and the Multi-ethnic State*, „Nations and Nationalism” 2013, t. 19, nr 2, s. 296–316. Nie bez znaczenia mógł też być w tym kontekście fakt, iż kluczowym sponsorem obchodów był etiopsko-saudyjski biznesmen Mohammed Al-Amoudi.

nie mogli też rozwijać współpracy z pobratymcami z innych krajów – ich Kościół był wszak autokefaliczny zaś kontakty z innymi kościołami ortodoksyjnymi miały głównie charakter symboliczny. Skądinąd położenie innych kościołów ortodoksyjnych, jak choćby najbliższych Etiopczykowi Koptów w Egipcie, było i jest nierzadko dużo trudniejsze, niż ma to miejsce w Etiopii.

Niemal od razu po zwycięstwie EPRDF nad Därgiem Kościół znalazł się w centrum uwagi nowej władzy. Patriarcha Märgorewos abdykował, jak powszechnie się uważa pod naciskiem rządzących. Jego miejsce zajął wybrany przez Święty Synod Pawłos. Jakkolwiek nie wchodziło w kwestię legalności wyboru Pawłosa, to jednak zauważono, że był on z pochodzenia Tigrajczykiem, dokładnie tak jak premier Mäläs. Wydarzenia te miały istotne reperkusje, które będą omówione w dalszej części tekstu.

Można odnieść wrażenie, że państwo etiopskie istotnie starało się nie ingerować prawnie w działalność związków religijnych. Konkretnie uregulowania z tego okresu zdają się dotyczyć bardziej realiów islamu niż chrześcijaństwa. Przykładowo, w 2008 r. ministerstwo edukacji wydało dyrektywę dotyczącą religii w przestrzeni publicznej instytucji akademickich⁵⁵. Podnoszone w niej kwestie takie jak stosowność stroju czy wspólne modlenie się w godzinach nauki są z punktu widzenia ortodoksyjnych chrześcijan raczej nieistotne.

W wypadkach, gdy działalność państwa jest wyraźnie sprzeczna z moralnym nauczaniem Kościoła, jego głos sprzeciwu wydaje się stosunkowo słaby. Dobrym przykładem są tu kwestie związane ze zdrowiem reprodukcyjnym. W maju 2005 rząd rozszerzył katalog przypadków, w których możliwa jest legalna aborcja, od dawna propaguje też antykoncepcję hormonalną w celu zmniejszenia przyrostu naturalnego oraz używanie prezerwatyw w celu chronienia się przed zakażeniem HIV. W tych kwestiach Kościół nie atakuje wprost polityki rządowej, ale stara się raczej propagować swój punkt widzenia i zaproponować alternatywy zgodne ze swoim nauczaniem.

POWSTANIE ERYTREJSKIEGO KOŚCIOŁA ORTODOKSYJNEGO

Splot wielu okoliczności sprawił, że mieszkańcy północnej części Wyżyny Abisyńskiej i części afrykańskiego wybrzeża Morza Czerwonego, mimo językowych i kulturowych związków z Etiopią, wykształcili silne poczucie odrębności⁵⁶. Kulminacją tej narastającej przez wieki sytuacji było uzyskanie przez Erytreę (jak od czasów włoskiej działalności kolonialnej w Afryce nazywano te tereny) niepodległości od Etiopii w 1991 r.

W momencie uzyskania niepodległości około 4,5-milionowa populacja Erytrei składała się ze zblizonej liczby wyznawców chrześcijaństwa i islamu⁵⁷. Stosunkowo nieliczną (choć proporcjonalnie większą niż w Etiopii) część chrześcijan stanowili katolicy, większość z nich byli to jednak posługujący się językiem tigrinia wierni Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego.

⁵⁵ Po amharsku „*Betəmhərt tǎqʷamat yāaməlko sərʼatən bāmimälǎkkät yewǎtta māmariya*”. Pełny tekst dyrektywy dostępny m.in. na https://issuu.com/redwanppa/docs/dressing_code_in_ethiopia [15.01.2017].

⁵⁶ Seifu Gebru, *Geneza konfliktu etiopsko-erytrejskiego*, „Investigaciones Linguisticae” 2003, nr 9, s. 51–63.

⁵⁷ Jonathan Miran, *A Historical Overview of Islam in Eritrea*, „Die Welt Des Islams” 2005, t. 45, nr 2, s. 213.

W 1991 r. w obecności późniejszego prezydenta kraju Isayyasa 'Afawārqi odbył się synod, podczas którego pięciu spośród piętnastu urzędujących na terenie kraju opatów klasztorów zostało podniesionych do rangi biskupów. W 1994 r. decyzja ta została zatwierdzona przez patriarchę Kościoła Koptyjskiego Szenudę III. W 1995 r. uznano niezależność Erytrejskiego Kościoła Ortodoksyjnego, a w 1998 r. w Kairze Filóppos został konsekrowany jako pierwszy patriarcha nowej wspólnoty⁵⁸. Znamienne, że *abunä Pawlos*, choć doprowadził do polubownego rozdziału obu kościołów, nie wziął w tej ceremonii udziału.

Stosunki pomiędzy Etiopią a Erytreą systematycznie pogarszały się od momentu uzyskania przez tę drugą niepodległości, czego kulminacją była wojna w latach 1998–2000. Kościoły ortodoksyjne po obu zwaśnionych stronach wykonywały w czasie wojny ostrożne pokojowe gesty. Gdy w 2006 r. patriarcha Erytrei Antonyos został z woli rządzących zdjęty z urzędu i uwięziony, EOTC nie uznał prawowitości wyboru jego następcy. Otwartą pozostaje kwestia, na ile wspólne dziedzictwo religijne może okazać się w przyszłości czynnikiem sprzyjającym normalizacji stosunków pomiędzy oboma krajami oraz czy wspólne uczestnictwo w praktykach religijnych w diasporze może przyczynić się do zażegnania animozji pomiędzy Etiopczykami a Erytrejczykami⁵⁹.

TRUDNE KONTAKTY Z DIASPORĄ ETIOPSKĄ

Etiopczycy należą do tych narodów, których rozsiana po świecie diaspora jest liczna i dobrze zorganizowana oraz pielęgnuje swoją tożsamość i wywiera realny wpływ na sytuację swojej ojczyzny. Działalność diaspory przejawia się w takiej działalności jak: zakładanie emigracyjnych organizacji politycznych, tworzenie stron internetowych publikujących treści, którym ciężko byłoby się przebić w Etiopii, wywieranie wpływu na rządy innych państw (np. USA) oraz organizacje międzynarodowe, zbieranie pieniędzy na wspieranie rozmaitych (także opozycyjnych) inicjatyw⁶⁰.

W obliczu wzrostu liczebności diaspory Etiopski Kościół Ortodoksyjny rozpoczął niemal jednocześnie z uzyskaniem autokefalii budowę struktur poza Etiopią⁶¹. I tak już w 1959 r. powstała pierwsza parafia Kościoła Etiopskiego w USA. W 1972 r. utworzono archidiecezję dla Ameryki, od 1979 r. z siedzibą w Nowym Jorku. W 1983 r. erygowano pierwszą parafię w Niemczech, w 1993 r. we Włoszech, a w 1991 został wyznaczony pierwszy biskup dla Europy. W niektórych krajach, m.in. w Grecji czy Norwegii, nie ma parafii, a etiopscy wierni korzystają z przybytków innych wyznań chrześcijańskich⁶².

⁵⁸ Rainer Voigt, *Die Erythräische-Orthodoxe Kirche*, „Orient Christianus” 1999, t. 83, s. 187–192.

⁵⁹ Tego rodzaju zbliżenie zostało odnotowane dla zielonoświątkowców etiopskich i erytrejskich w Rzymie. Por. Osvaldo Costantini, *Be Yesus Sh'm: Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome*, w: Mariano Pavanello (red.), *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, New York 2017, s. 165–184.

⁶⁰ Terrence Lyons, *The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict*, w: Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra, Shiferaw Bekele (red.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies: Trondheim 2009*, t. 2, Department of Social Anthropology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim 2009, s. 589–599.

⁶¹ Oczywiście znaczną część etiopskiej diaspory stanowią także muzułmanie. Na ten temat zob. Dereje Feyissa, *The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora*, „Ethnic and Racial Studies” 2012, t. 35, nr 11, s. 1893–1913.

⁶² Christine Chailot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002, s. 54–63.

Szczególną rolę odgrywa liczna i dobrze zorganizowana diaspora amerykańska. Jej znaczenie uwidoczniło się już w pierwszych latach po upadku Därgu. To w USA znalazł schronienie patriarcha Märqorewos. Okoliczności jego abdykacji doprowadziły do istotnej schizmy wśród diaspery amerykańskiej. Część wiernych nie uznaje wspomnianej abdykacji, uważając nowego patriarchę za nielegalnie wybranego. Co więcej, Märqorewos zgromadził wokół siebie biskupów i księży, co z czasem doprowadziło do powstania alternatywnego Świętego Synodu (ang. Legal Holy Synod in Exile), który zaczął wyświęcać własnych biskupów⁶³.

Nieuznający abdykacji patriarchy księza i biskupi przejęli wiele parafii w USA, Europie i Australii, do czego przyczyniła się także narastająca w diasporze opozycja wobec władzy centralnej w Addis Abebie. Wielu wiernych patrzy jednak nieprzychylnie na ten spór, uważając za niestosowne mieszanie religii z polityką i demonstruje swoją lojalność wobec etiopskiej hierarchii bądź też stara się zachować neutralność.

Zarazem, cały czas utrzymywane kontakty pomiędzy etiopskim klerem a wiernymi w diasporze istotnie wpływają na współczesne oblicze EOTC. Wielu księży zdobywa swoje duszpasterskie doświadczenie w USA, skąd wracają z ideami mającymi tchnąć nowe życie we wspólnotę, której historia sięga starożytności. Pobyt w USA, jak pokazuje praktyka, sprzyja karierze w strukturach EOTC⁶⁴.

NOWE RUCHY RELIGIJNE W ŁONIE ORTODOKSJI

Jak wynika chociażby z danych spisowych przytoczonych powyżej, najistotniejszą zmianą na mapie wyznaniowej Etiopii jest wzrost udziału protestantów w ogóle populacji. Pod tym określeniem należy rozumieć kościoły tradycji zielonoświątkowej określane również jako kościoły charyzmatyczne, których popularność stale rośnie już od lat 50. XX w.⁶⁵.

Mówiąc o Kościele, trzeba wspomnieć również o rozmaitych formach samoorganizacji wiernych. Wśród rozmaitych organizacji działających wśród chrześcijan ortodoksyjnych, szczególne miejsce odgrywa Mahbärä Qəddusan (w języku gyyz: „zgromadzenie świętych”). Stowarzyszenie to powstało w latach 80. XX w., początkowo skupiając głównie studentów. Z czasem stało się ono swoistym łącznikiem pomiędzy patriarchatem a wiernymi. Mahbärä Qəddusan potrafiło bardzo efektywnie propagować swoje przesłanie, niegdyś za pomocą mediów drukowanych, obecnie głównie elektronicznych.

Z biegiem czasu jednak Mahbärä Qəddusan zaczęło ideologicznie oddalać się od etiopskiego episkopatu. W swoich publikacjach członkowie ruchu zaczęli m.in. krytykować rozdział państwa od kościoła oraz ostrzegać przed „muzulmańskim ekstremizmem”

⁶³ Walle Engedayehu, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church in the Diaspora: Expansion in the midst of Division*, „African Social Science Review” 2013, t. 6, nr 1, s. 115–133.

⁶⁴ Np. obecnie panujący *abunä* Matyas w latach 80. XX w. przebywał na wygnaniu w USA. Wrócił do Etiopii po przemianach, by wkrótce potem udać się znowu do USA w charakterze arcybiskupa na Amerykę Północną. Podczas swojego urzędowania był zaangażowany w dialog pomiędzy zwaśnionymi synodami. W 2009 r. objął godność biskupa Jerozolimy, by w 2013 r. zostać patriarchą Etiopii.

⁶⁵ Zob. m.in. Serge Dewel, *Mouvement charismatique & pentecôtisme en Éthiopie: identité & religion*, L'Harmattan, Paris 2014; Jorg Hausteijn, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia: a Historical Introduction to a Largely Unexplored Movement*, w: Hatem Elliesie (red.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*, Rüdiger Köppe, Köln 2014, s. 109–127.

i zbyt dużym ich zdaniem rozprzestrzenianiem się islamu⁶⁶. W swoim konserwatywnym przesłaniu Mahbārā Qəddus zachęca wiernych do powrotu do źródeł kościoła poprzez propagowanie postów, abstynencji seksualnej czy małżeństw kościelnych. Ideologia ruchu ma także odcień wyraźnie antyzachodni czy też post-kolonialny, gdy wypowiada się przeciwko takim zjawiskom jak sekularyzm (amh. *alāmawinnāt*), anarchizm⁶⁷ (amh. *sər 'at albaññnāt*) czy radykalizm⁶⁸ (amh. *akrarinnāt*)⁶⁹. Nie cofa się przed krytykowaniem hierarchii kościelnej, choć stroni od deklaracji politycznych. Jak się wydaje, wśród jego zwolenników przeważają stosunkowo dobrze wykształceni i względnie młodzi mężczyźni z klasy średniej.

Osobną kwestią jest, na ile ogromne rozpowszechnienie się kościołów charyzmatycznych w Etiopii wpływa na przemiany w obyczajowości EOTC. By zrozumieć zależność pomiędzy obiema tradycjami trzeba zauważyć, że w tradycji EOTC znajdują się elementy doskonale znane z obserwacji współczesnych kościołów charyzmatycznych. Można tu wskazać takie fenomeny, jak: obecność charyzmatyków, którzy lekceważą oficjalną hierarchię i gromadzą wokół siebie wiernych, wiara w cudowne uzdrowienia, zwyczaj wypędzania złych duchów czy istotna rola muzyki i tańca w wywoływaniu stanu uniesienia religijnego⁷⁰. Wszystkie powyższe elementy można odnaleźć już w spisywanych przez wieki w języku gyyz żywotach mnichów, w liturgii EOTC a zwłaszcza w działalności *däbtära*⁷¹. Współcześnie te elementy zdają się ulegać reinterpretacji i dostosowaniu do wyzwań współczesności i urbanizacji.

KONKLUZJE

Przez wieki Kościół Etiopski cieszył się uprzywilejowaną pozycją w Cesarstwie Etiopskim, mając olbrzymi wpływ na jego kulturę. Po przemianach 1991 r. ciągle stanowi punkt odniesienia dla milionów mieszkańców Etiopii, został jednak w znacznym stopniu pozbawiony oparcia w państwie i zrównany prawnie z innymi wyznaniami. Dla kleru oznacza to konieczność aktywnego zabiegania o wpływy i przeciwdziałania konkurencji przede wszystkim ze strony wspólnot charyzmatycznych. Z punktu widzenia wiernych wiara chrześcijańska przestała być elementem naturalnego porządku świata, stała się za to częścią konstruowanej na nowo tożsamości, którą trzeba eksponować i manifestować.

⁶⁶ Terje Østebø, *Islam and State Relations in Ethiopia: from Containment to the Production of a "Governmental Islam"*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, t. 81, nr 4, s. 1041.

⁶⁷ Pod tym pojęciem ideolodzy MQ rozumieją unikanie praktyk zinstytucjonalizowanej religii.

⁶⁸ Jest on przypisywany zarówno islamowi, jak i zachodniej ideologii liberalnej.

⁶⁹ Tak wyrażony pogląd można znaleźć np. w felietonie na oficjalnej stronie MQ: <http://eotcmk.org/site/-mainmenu-24/--mainmenu-26/2059-2016-01-06-tehadeso-amelekote-seyetane> [15.01.2017].

⁷⁰ Istotna różnica w mentalności wyznawców obu odmian chrześcijaństwa polega na tym, że o ile EOTC tradycyjnie akcentuje w swoim nauczaniu ascezę, wstrzemięźliwość i pogodzenie z losem, kościoły charyzmatyczne głoszą, że wierni otrzymują za swoją pobożność nagrodę w postaci dobrobytu na ziemi.

⁷¹ *Däbtära* (z greckiego δῆροφρα) to specyficznie etiopska instytucja. Jej członkowie mają status pośredni pomiędzy świeckimi a duchowieństwem. Nie mają prawa sprawować mszy, ale zarazem msza nie może się odbyć bez ich uczestnictwa. Podczas mszy intonują hymny i wykonują taniec liturgiczny. Na co dzień utrzymują się z ziołolecznictwa i wyrabiania amuletów o magicznych właściwościach. Zob. Kay Kaufman Shelemay, *The Musician and Transmission of Religious Tradition: the Multiple Roles of the Ethiopian Däbtära*, „Journal of Religion in Africa” 1992, t. 22, nr 3, s. 242–260.

BIBLIOGRAFIA

- Abbink Jon, *Religion and Politics in Africa. The Future of "the Secular"*, „Africa Spectrum” 2014, t. 49, nr 3, s. 83–106.
- Abbink Jon, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs” 2011, t. 110, nr 439, s. 253–274.
- Ancel Stéphane, *Centralization and Political Changes: The Ethiopian Orthodox Church and the Ecclesiastical and Political Challenges in Contemporary Times*, „Rassegna di Studi Etiopici” 2011, [n. s.] t. 3, s. 1–26.
- Ancel Stéphane, *The Centralization Process of the Ethiopian Orthodox Church. An Ecclesiastical History of Ethiopia during the 20th Century*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 2011, t. 106, nr 3–4, s. 497–520.
- Ancel Stéphane, *L'Église orthodoxe d'Éthiopie à la veille d'une révolution (1971–1974)*, „Cahiers d'Études Africaines” 2009, t. 196, nr 4, s. 925–952.
- Ancel Stéphane, Éloi Ficquet, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity*, w: Gerard Prunier, Éloi Ficquet (red.), *Understanding Contemporary Ethiopia*, Hurst & Co., London 2015, s. 63–91.
- Ayele Taklahāymānot, *The Egyptian Metropolitan of the Ethiopian Church*, „Orientalia Christiana Periodica” 1988, t. 54, s. 175–222.
- Bartnicki Andrzej, Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław [etc.] 1987.
- Bausi Alessandro, *Numismatica aksumita, linguistica e filologia*, „Annali – Istituto Italiano di Numismatica” 2003, t. 50, s. 157–175.
- Bernard Étienne, Abraham J. Drewes, Roger Schneider, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, t. 1, Boccard, Paris 1991.
- Boylston Tom, *The Shade of the Divine: Approaching the Sacred in and Ethiopian Orthodox Christian Community*, [B.w.], London 2012.
- Böll Verena, Steven Kaplan, Andreu Martinez d'Alòs-Moner, Evgenia Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights*, Lit Verlag, Münster 2005.
- Breyer Francis, *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessiniens in der Spätantike*, Verlag Philipp von Zabern, Darmstadt-Mainz, 2012.
- Chaillot Christine, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002.
- Cohen Leonardo, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555–1632)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009.
- Costantini Osvaldo, *Be Yesus Sh'm: Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome*, w: Mariano Pavanello (red.), *Perspectives on African Witchcraft*, Routledge, New York 2017, s. 165–184.
- Crummey Donald, *Church and Nation: the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century)*, w: Michael Angold (red.) *The Cambridge History of Christianity*, t. 5, *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 457–487.
- Derat Marie-Laure, *Les donations du roi Lālibalā: éléments pour une géographie du royaume chrétien d'Éthiopie au tournant du XIIe et du XIIIe siècle*, „Annales d'Éthiopie” 2010, t. 25, s. 19–42.
- Dereje Feyissa, *The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora*, „Ethnic and Racial Studies”, 2012, t. 35, nr 11, s. 1893–1913.
- Dereje Feyissa, Bruce B. Lawrence, *Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia*, „The Muslim World” 2014, t. 104, nr 3, s. 281–305.
- Dewel Serge, *Mouvement charismatique & pentecôtisme en Éthiopie: identité & religion*, L'Harmattan, Paris 2014.
- Erllich Haggai, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies” 2000, t. 32, nr 1, s. 23–46.
- Gajda Iwona, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste*, Boccard, Paris 2009.
- Gascon Alain, Bertrand Hirsch, *Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie*, „Cahiers d'Études Africaines” 1992, t. 32, nr 128, s. 689–704.

- Haile Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution*, „Religion in Communist Lands” 1986, t. 14, nr 2, s. 148–159.
- Haustein Jorg, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia: a Historical Introduction to a Largely Unexplored Movement*, w: Hatem Elliesie (red.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*, Rüdiger Köppe, Köln 2014, s. 109–127.
- [Haylä Šállase], *Text of Haile Selassie’s Address to U. S. Congress*, „New York Times” 29 maja 1954, s. 4.
- Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa” 2006, t. 36, nr 1, s. 4–22.
- Kaplan Steven, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Steiner, Wiesbaden 1984.
- Kaufman Shelemay Kay, *The Musician and Transmission of Religious Tradition: the Multiple Roles of the Ethiopian Däbtära*, „Journal of Religion in Africa” 1992, t. 22, nr 3, s. 242–260.
- Kropp Manfred, *Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung. Kaiser und Kirche in Äthiopien*, w: Michael Kohlbacher (red.), *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens, Erlangen 1994, s. 36–48.
- Hammerschmidt Ernst, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.
- Henze Paul B., *Layers of Time: A History of Ethiopia*, Palgrave, London 2000.
- Littmann Enno, *Deutsche Aksum-Expedition*, t. 4, *Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften*, Georg Reimer, Berlin 1913.
- Lusini Gianfrancesco, *Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d’une histoire*, w: Florence Jullien, Marie-Joseph Pierre (red.), *Monachismes d’Orient. Images, échanges, influences*, Brepols, Turnhout 2011, s. 133–147.
- Lyons Terrence, *The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict*, w: Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra, Shiferaw Bekele (red.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies: Trondheim 2009*, t. 2, Department of Social Anthropology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim 2009, s. 589–599.
- Mantel-Niećko Joanna, *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980.
- Mantel-Niećko Joanna, Maciej Ząbek (red.), *Róg Afryki: historia i współczesność*, Trio, Warszawa 1999.
- Marrassini Paolo, *Frustula nagranitica*, „Aethiopica” 2011, t. 14, s. 7–32.
- Meron Zeleke, *Cosmopolitan Youth Religious Movements in Ethiopia: Ethiopian Orthodox Täwahədo Youth as Vanguard and Self-Appointed Masters of Ceremony*, „Northeast African Studies” 2015, t. 15, nr 2, s. 65–92.
- Miran Jonathan, *A Historical Overview of Islam in Eritrea*, „Die Welt Des Islams” 2005, t. 45, nr 2, s. 177–215.
- Munro-Hay Stuart C., Bent Juel-Jensen, *Aksumite Coinage*, Spink, London 1995.
- Nosnitsin Denis, *Wəbe Haylä Maryam*, w: Siegbert Uhlig, Alessandro Bausi (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, s. 1169–1172.
- Orłowska Izabela, *Forging a Nation: the Ethiopian Millennium Celebration and the Multiethnic State*, „Nations and Nationalism” 2013, t. 19, nr 2, s. 296–316.
- Ottaway Marina, David Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution*, Africana Publishing Co. New York 1978.
- Østebø Terje, *Islam and State Relations in Ethiopia: from Containment to the Production of a “Governmental Islam”*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, t. 81, nr 4, s. 1029–1060.
- Patterson Amy S., *Religion and the Rise of Africa*, „Brown Journal of World Affairs” 2014, t. 21, nr 1, s. 181–196.
- Phillipson David, *Foundations of an African Civilisation. Aksum & the Northern Horn 1000 BC–AD 1300*, James Currey, Woodbridge 2012.
- Pirotte Jean, *De l’éclipse au retour? Regards historiques sur le flux et le reflux des religions africaines*, „Histoire et Missions Chrétiennes” 2007, nr 3, s. 23–42.

- The Revised Constitution of Ethiopia: Proclamation Promulgating the Revised Constitution of the Empire of Ethiopia*, Berhanena Selam Printing Press, Addis Ababa 1955.
- Rubinkowska-Anioł Hanna, *The Paintings in St. George Church in Addis Ababa as a Method of Conveying Information about History and Power in 20th-Century Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 2015, t. 49, s. 115–141.
- [Rufinus Aquileiensis], *Tyranni Rufini aquileiensis presbyteri opera omnia quæ de suo elucubravit* [...] Garnier Fratres, Parisiis 1878.
- Salvo Mario Di, *Le rovine delle basiliche aksumite (IV/VII sec.)*. Un'analisi architettonica, w: Zarzecczy Rafał (red.) *Aethiopia fortitudo ejus: studi in onore di monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80o compleanno*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015, s. 181–201.
- Seifu Gebru, *Geneza konfliktu etiopsko-erytrejskiego*, „Investigaciones Linguisticae” 2003, nr 9, s. 51–63.
- Shenk Calvin E., *Church and State in Ethiopia: from Monarchy to Marxism*, „Mission Studies” 1994, t. 11, nr 1, s. 203–226.
- Shiferaw Bekele, *Reflections on the Power Elite of the Wära Seh Mäsfenate (1786–1853)*, „Annales d'Éthiopie” 1990, t. 15, s. 157–179.
- Stoffregen-Pedersen Kirsten, *Les Éthiopiens*, Brepols, Turnhout 1990.
- Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Trimingham J. Spencer, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952.
- Voigt Rainer, *Die Erythräische-Orthodoxe Kirche*, „Orient Christianus” 1999, t. 83, s. 187–192.
- Walle Engedayehu, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church in the Diaspora: Expansion in the midst of Division*, „African Social Science Review” 2013, t. 6, nr 1, s. 115–133.
- Woo-Cumings Meredith (red.), *The Developmental State*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- Yaqob Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, [B.w.], Napoli 1977.

ZRÓDŁA INTERNETOWE

- Central Statistical Agency of Ethiopia, <http://www.csa.gov.et> [13.05.2017].
- Mäzgabä Səəlat, <http://128.100.218.174:8080/login.jsp>, login i hasło „student” [13.05.2017].