

L'ETIOPIA CONTEMPORANEA DALL'IMPERO CRISTIANO AL REGIME DI LAICITÀ

Paolo Borruso

1. *Uno Stato confessionale fra tradizione e modernità.* Il caso dell'Etiopia assume una sua specificità nel panorama dell'Africa contemporanea. Si tratta, infatti, dell'unico Stato a non aver subito la «lunga notte coloniale» – come l'ha chiamata Angelo Del Boca –, eccetto i cinque anni di occupazione dell'Italia fascista. In Etiopia è radicata un'antica Chiesa cristiana non generata dalle missioni europee, ma da una predicazione di antiche origini siro-orientali, risalenti al IV secolo¹. La Chiesa etiopica, per motivi storici, si legò alla Chiesa copta d'Egitto, di cui divenne dipendente sul piano giurisdizionale: è, questo, uno dei punti più controversi della sua lunga storia, che ne limitò l'autonomia, ma che non le impedì di assumere un ruolo fondamentale nella configurazione dello Stato. L'Etiopia assunse i caratteri di uno Stato confessionale, in cui l'autorità ecclesiastica ebbe un ruolo chiave come fonte di legittimazione dell'istituzione imperiale e di consenso sociale: la Chiesa non rappresentava un potere rivale o parallelo, come in Occidente, ma divenne parte integrante della struttura statuale².

¹ A proposito dell'Etiopia cristiana, tra i numerosi contributi storiografici, si vedano in particolare: G. Lusini, *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1993; Id., *Cristianesimo ed esperienza monastica in Etiopia*, in «Cristianesimo nella storia», XIV, 1993, pp. 13-31; Id., *Le monachisme en Ethiopie. Esquisse d'une histoire*, in *Monachismes d'Orient. Hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 133-147; P. Marrassini, a cura di, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite*, Brescia, Paideia, 2014; come opere d'insieme, cfr. *Encyclopaedia Aethiopica*, voll. 1-5, Hamburg, Harrassowitz Verlag, 2003-2014, e l'importante ricognizione di J. Abbink, *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, ASC Working Paper 52/2003, Leiden, African Studies Centre, 2003, in particolare pp. 8-49.

² È un tema, questo, che ha conosciuto un significativo sviluppo storiografico, dal lavoro di A. Pollera, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma-Milano, Seai, 1926, alla successiva produzione: T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press, 1972; S. Hable Selassie, *The Church of Ethiopia: A Panorama of History and Spiritual Life*, Addis Ababa, Ethiopian Orthodox Church, 1970; Y. Mara, *The Church of Ethiopia: The National*

La formula confessionale dello Stato andò consolidandosi durante il lungo regno dell'ultimo imperatore Haile Selassie, dal 1930 al 1974, secondo una concezione del potere, in cui il ruolo di imperatore per mandato divino e l'influenza sulla Chiesa etiopica rimasero centrali, benché il sovrano avvertisse gli stimoli della modernità in favore di una concezione laica.

Tuttavia la modernizzazione, che l'imperatore portò avanti, implicava una strategia politica tesa a consolidare l'impero di origine semitica e l'identità cristiana, dunque la supremazia cristiano-amhara, secondo una formula imperiale – ed è qui un punto di forte contraddirizione – fondata sulla pluralità e sulla multietnicità e non ben accetta alle popolazioni musulmane, inglobate nella seconda metà dell'Ottocento nei confini etiopici³. A questo scopo, la «via etiopica alla modernità» – come rilevato da Shiferaw Bekele – passava per il rafforzamento dell'autorità imperiale e per la rottura dell'isolamento, nonché per l'apertura della stessa Chiesa al mondo esterno, dopo secoli vissuti ai margini della cristianità⁴. Dal 1923, mentre l'Etiopia veniva ammessa alla Società delle Nazioni, l'allora reggente, *ras* Tafari Mekonnen, stabilì contatti significativi con il giovane diacono macedone Aristocle Spirou (futuro patriarca ecumenico Athenagoras I). Fu un canale significativo, che si sarebbe rivelato determinante per la Chiesa etiopica nei decenni successivi⁵. Allo stesso tempo, il legame stabilito con il vescovo francese André Jarousseau, al quale i genitori ave-

Church in the Making, Asmara, Il poligrafico, 1972; Abba A. Buruk Woldegaber, M.A. Portella, *Abyssinian Christianity: The First Christian Nation? The History and the Identity of the Ethiopian and Eritrean Christians*, Pismo Beach (Ca), Brendam Pringle Editor, 2015; M.A. Portella, *Ethiopian and Eritrean Monasticism: The Spiritual and Cultural Heritage of Two Nations*, Pismo Beach (Ca), Brendam Pringle Editor, 2015. Si veda, infine, l'ampia ricostruzione di A. Elli, *Storia della Chiesa Ortodossa Tewahedo d'Etiopia*, tomi I-II, Milano, Edizioni Terra Santa, 2017.

³ H. Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, in «Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia», 2001, 74, e P. Borruso, *L'impero etiopico e la crisi dell'identità cristiano-amarica durante l'occupazione italiana (1935-41)*, in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», LVI, marzo 2001, 1, pp. 1-45.

⁴ S. Bekele, *La modernizzazione dell'Etiopia prima e dopo i cinque anni d'occupazione: da una società tradizionale a un paese che si sviluppa*, in R. Bottoni, a cura di, *L'impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 63-86.

⁵ Cfr. V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 441-443, e P. Borruso, *L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1974)*, Milano, Guerini e associati, 2001, pp. 296-297.

vano affidato la sua tutela, rese il sovrano particolarmente ben disposto verso le missioni cattoliche⁶.

Ras Tafari Mekonnen diventò *negus* (re) nel 1928, per volere dell'imperatrice Zawditu – unica donna a ricoprire tale carica nell'età moderna (1916-30) –, la cui morte, nel 1930, ne permise la nomina a *negus negesti* (re dei re) con il nome di Haile Selassie I (forza della Trinità). Sotto il suo governo si aprì la questione dello svincolamento della Chiesa etiopica dalla Chiesa copta egiziana: il patriarca etiopico, di nazionalità egiziana, nominato e inviato dal patriarcato di Alessandria d'Egitto, rappresentava un canale di ingerenza vieppiù sgradito sia agli ambienti ecclesiastici sia alla corte imperiale. Fu l'imperatore ad avviare, già negli anni Venti, un processo negoziale che avrebbe portato al primo accordo, nel 1948, con il patriarcato alessandrino per l'autocefalia della Chiesa etiopica e alla creazione, nel 1959, del primo patriarca di nazionalità etiopica, nella persona dell'*abuna* Basilius⁷. Si è parlato, impropriamente, di «nazionalizzazione» della Chiesa etiopica: Haile Selassie non intendeva infatti rinunciare all'istituzione imperiale come modello statuale, e prima che alla costruzione di un'omogeneità nazionale – alquanto velleitaria in una realtà multietnica e multinazionale come quella etiopica –, egli pensava anzitutto al consolidamento della sua autorità come riferimento comune per le popolazioni dell'impero. Il suo «nazionalismo» non mirava a sopprimere l'eterogeneità, ma a porla sotto controllo, subordinarla a un potere e a un'identità centrali.

⁶ G. Bernoville, *Monseigneur Jarousseau [Jarousseau] et la Mission des Gallas*, Paris, Albin Michel, 1950, pp. 177-370; E. Ullendorf, ed., *The Autobiography of Emperor Haile Selassie I: «My Life and Ethiopia's Progress» 1892-1937*, London, Oxford University Press, 1976, pp. 18-19; G. Mojoli, *La Chiesa in Etiopia. Note e ricordi di un nunzio*, Roma, s.e., 1973, pp. 41-74. Sulla vicenda missionaria, si veda anche D. Crumme, *Priests and Politicians: Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia 1830-1868*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

⁷ Sul rapporto tra le Chiese monofisite etiopica ed egiziana, cfr.: Mara, *The Church of Ethiopia*, cit., pp. 1-20, 75-82; R. Morozzo della Rocca, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Roma, Studium, 1997, pp. 186-203; E. Isaac, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*, Trenton (Nj), Red Sea Press, 2012; H. Erlich, *The Cross and The River: Ethiopia, Egypt, and the Nile*, Boulder (Co), Lynne Rienner Publishers, 2002, pp. 15-34, 103-144; A. Elli, *Storia della Chiesa copta*, voll. I-III, Cairo-Jerusalem, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 2003; Id., *Storia della Chiesa Ortodossa Tewahedo d'Etiopia*, cit., pp. 65-73, 1706-1718; J. Binns, *The Orthodox Church of Ethiopia: A History*, London, I.B. Tauris, 2017; C. Cannuyer, *Coptic Egypt: The Christians of the Nile*, London, Thames & Hudson, 2001; O.R.A. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002, pp. 64-84.

Si trattava di un'idea di «impero cristiano», che richiamava il modello «costantiniano», obsoleto nelle moderne configurazioni statuali occidentali, ma che rappresentava nel particolare contesto etiopico, soggetto alla frammentazione dei poteri locali, alle spinte centrifughe e agli equilibri etnici, una forma di coabitazione, benché fragile e precaria, specie dopo l'allargamento dei confini operato da Menelik II⁸. Siamo, qui, di fronte a un compromesso fra tradizione e modernità, forse necessario, obbligato, in una fase transitoria.

Il modello confessionale subì una dura prova con l'invasione dell'Italia fascista. Fin dai primi mesi del 1935, con la strategia innovativa della propaganda, Haile Selassie tentò una mobilitazione «nazionale», proponendosi come l'imperatore di tutti, sia cristiani sia musulmani. Ne sono una prova gli opuscoli, intercettati dal governo coloniale di Asmara, che richiamano gli etiopici ai fondamenti biblici della cultura cristiano-amhara, ma esaltano pure l'amor di patria come sentimento unificante delle popolazioni etiopiche, al di là delle differenze confessionali. In uno di essi – dal titolo *Dell'amor di patria e del re* – si legge ad esempio:

È meglio amare la tua Patria che te stesso, perché essa è la tua madre. È più malevole del diavolo colui che non ama la sua Patria, il suo regno, il suo Re e la sua bandiera. Costui è da considerarsi un nemico. [...] come possiamo star zitti ed essere negligenti, quando lo straniero ci toglie dalle mani il nostro *rast*? [...] È nostro dovere di attirare a noi i barbari, i falascia ed i musulmani [...]. In un paese dominato da un Re, se i suoi cittadini trascurando l'uguaglianza e la concordia, creano partigianerie, cattiverie, gelosie, diffamazioni e denigrazioni l'uno contro l'altro [...] allora è certo che il regno crolla e la nazione va in rovina⁹.

Gli opuscoli sono anonimi, ma è probabile l'ispirazione dello stesso imperatore per ricompattare l'Etiopia di fronte alla minaccia dell'aggressione.

⁸ Gebru Tareke, *Ethiopia: Power and Protest: Peasant Revolts in the Twentieth Century*, Lawrenceville, The Red Sea Press, 1996; D.N. Levine, *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1974; J. Markakis, *Ethiopia: An Anatomy of a Traditional Polity*, Oxford, Clarendon Press, 1974; Teshale Tibetu, *The Making of Modern Ethiopia 1896-1974*, Lawrenceville (NJ), The Red Sea Press, 1995; D. Crumney, *Society, State and Nationality in the Recent Historiography of Ethiopia*, in «The Journal of African History», Vol. 31, 1990, No. 1, pp. 103-119. Sul ruolo costantiniano del *negus negesti* si veda A. Mezzedimi, *Haile Selassie I: una testimonianza per la rivalutazione*, in «Studi Piacentini. Rivista dell'Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea», 1992, 12, pp. 173-199.

⁹ Traduzione dall'amarico trasmessa dal console ad Asmara, Piero Franca, al governo dell'Eritrea, 28 marzo 1935, in *Archivio storico del Ministero degli Affari esteri* (d'ora in poi, ASMAE), Fondo MAI-Etiopia, p. 54/24, f. 88.

Fu uno sforzo, tuttavia, destinato a essere sopraffatto. Con la conquista italiana del maggio 1936 e l'esilio dell'imperatore, l'Etiopia e la sua Chiesa si apprestavano a vivere uno dei momenti più drammatici. Sono note le vicende legate alla rapida vittoria italiana, con l'uso di gas e aggressivi chimici, e all'efferrata azione repressiva messa in atto dal maresciallo Graziani, viceré dell'Africa orientale italiana (Aoi), nei confronti di una cosí antica presenza cristiana. È in questo contesto che la Chiesa etiopica subí una vera e propria decapitazione, con l'esecuzione sommaria di autorità religiose, come l'*abuna* Petros, capo del clero di Dessié, e l'*abuna* Michael, vescovo di Gore, fucilati rispettivamente il 29 luglio e il 26 novembre per aver rifiutato di fare atto di sottomissione, fino alle brutali stragi seguite all'attentato a Graziani del 19 febbraio 1937 ad Addis Abeba e nel villaggio monastico di Debrà Libanòs tra il 20 e il 21 maggio¹⁰.

Dopo la fase repressiva, si passò all'asservimento. Nel novembre 1937, per volontà dello stesso Mussolini, il governo coloniale impose di forza l'autocefalia della Chiesa etiopica, obbligandola al giuramento di fedeltà. Nonostante la rottura dei rapporti con l'Egitto, ci si illuse superficialmente di sostituire il potere negussita con quello coloniale, senza considerare la totale estraneità della Chiesa etiopica al regime coloniale, radicalmente diverso dalla struttura di potere imperiale. Pressoché totale si rivelò, qui, l'incomprendione della cultura e della religiosità etiopiche.

La politica «indigena» del duca Amedeo d'Aosta, chiamato nel dicembre 1937 a sostituire il viceré Graziani alla guida dell'Aoi, tentò un recupero dell'istituzione ecclesiastica, riconoscendone l'influenza popolare e cercando di assegnarle un ruolo nel regime coloniale. Si trattò di un approccio più realistico ed equilibrato, ispirato alla costruzione dello «Stato coloniale» secondo il modello dell'*indirect rule* britannico, ma che non risparmiò alla Chiesa etiopica l'asservimento alle esigenze di regime. Fu questo l'obiettivo perseguito costantemente dalla politica fascista in Etiopia. Il cambiamento di scenario con l'avvento del regime coloniale rappresentò, per la Chiesa etiopica, una brusca frattura, in cui perse i suoi riferimenti storici, quali il *negus negesti* e le più alte autorità ecclesiastiche.

¹⁰ C. Poggiali, *Diario Aoi. Gli appunti segreti dell'inviaio del «Corriere della Sera», 15 giugno 1936-4 ottobre 1937*, Milano, Longanesi, 1971, pp. 75-78, e A. Sbacchi, *Patrioti, martiri, eroi e banditi: appunti sull'opposizione etiopica alla dominazione italiana (1935-40)*, in «Storia contemporanea», XIII, ottobre 1982, 4-5, pp. 821-875.

2. *Restaurazione imperiale e apertura internazionale.* Il dominio italiano subí una drastica interruzione nel corso della seconda guerra mondiale, quando nell'aprile del 1941 Haile Selassie, con l'aiuto britannico, riprese possesso del trono. Dopo aver annullato l'autocefalia ecclesiastica imposta di forza dal regime fascista, fra il 1941 e il 1942 avviò un processo negoziale con il patriarcato egiziano per l'emancipazione della Chiesa etiopica. Si giunse, così, all'accordo del 13 luglio 1948, che sancí lo svincolamento della Chiesa dalla giurisdizione alessandrina e la sua dipendenza diretta dal potere imperiale. L'evento fu all'origine di una duplice prospettiva: mentre avviava sul piano politico un processo restauratore dello Stato confessionale, sul piano ecclesiastico spinse la Chiesa ad uscire dall'isolamento e ad aprirsi ad una rete di relazioni con il mondo dell'Ortodossia e la Chiesa cattolica.

Lungo gli anni Cinquanta, la partecipazione della Chiesa etiopica ai lavori del Consiglio ecumenico delle Chiese (World Council of Churches) – voluta tanto dalla Chiesa anglicana quanto dallo stesso Haile Selassie – si rivelò uno dei contatti piú significativi con il mondo esterno e contribuí a una progressiva apertura culturale ed ecumenica del clero e dell'episcopato etiopici. Nello scenario della guerra fredda, per la prima volta la Chiesa etiopica cominciò a confrontarsi, pur fra disagi e incertezze, con le tematiche della pace mondiale, della questione nucleare e delle discriminazioni razziali¹¹. Fu un confronto che si sviluppò attraverso gli scambi epistolari con il patriarca Athenagoras, caratterizzati da reciproca stima e da espressioni appassionate per il legame che univa le due Chiese «sorelle»¹². Così scriveva, nell'aprile 1957, l'*abuna* Basilius, primo metropolita di nazionalità etiopica:

Mentre ci accingiamo a celebrare nuovamente la piú grande festa dell'anno cristiano, il nostro pensiero è tornato alle sofferenze, alle morti, alle paure, alla divisione e a simili tragedie che stanno travagliando l'umanità. Ma il messaggio della Resurrezione è che attraverso la morte viene la vita [...]. Ciò è vero [...] anche per la

¹¹ A questo proposito, cfr. H.E. Fey, *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*, vol. II, 1948-1968, London, Spck, 1970; E. Iserloh, *La storia del movimento ecumenico*, in H. Jedin, a cura di, *Storia della Chiesa*, vol. X/1, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 400-415; E. Fouilloux, *Il cammino dell'ecumenismo*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, a cura di, *I cattolici nel mondo contemporaneo* (1922-58), vol. XXV/2 della *Storia della Chiesa*, diretta da A. Fliche, V. Martin, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1995, pp. 250-270.

¹² Athenagoras a Basilius, 23 novembre 1956, in *Konstantinopolis-Addis Ampempa*, Atene, 1972, pp. 40-41. Cfr. Martano, *Athenagoras il patriarca*, cit., pp. 29-32.

Chiesa di Dio, che sta attraversando forse il tempo piú provato che il mondo abbia conosciuto. [...] Lasciamoci sollevare rapidamente «tenendo in mano sempre lo scudo della fede, con il quale potremo spegnere i dardi infuocati del maligno»¹³.

La prospettiva era quella di un'alleanza di fronte alla sfida di problemi globali. Valeria Martano, nel suo imponente lavoro su Athenagoras, ha messo in luce i preoccupanti riflessi che la guerra fredda provocò nel mondo ortodosso in termini di frammentazione connessa alle diverse identità nazionali e alle contrapposizioni ideologiche. La non comune sensibilità ai mutamenti storici indusse Athenagoras ad affrontare il problema della divisione tra le Chiese, proponendo il primato di una «Bisanzio spirituale» come centro di una unità panortodossa¹⁴. Il rapporto con Athenagoras divenne uno dei canali di sensibilizzazione della Chiesa etiopica ai problemi del mondo contemporaneo e alle ansie ecumeniche.

Decisiva, tuttavia, fu l'iniziativa imperiale per una nuova collocazione della Chiesa sull'orizzonte internazionale. La stretta connessione tra modernizzazione e sviluppo di relazioni esterne fu un'idea portante del regno di Haile Selassie, il cui ruolo centrale venne accresciuto dalla nuova costituzione del 1955, obbligando l'imperatore alla professione di fede nell'Ortodossia etiopica e precludendo la successione a qualsiasi membro della famiglia imperiale che non vi aderisse. Si ha l'impressione che le carenze della Chiesa etiopica fossero progressivamente colmate dall'imponente autorità del *negus negesti*, che non esitò a intervenire in questioni ecclesiastiche e pastorali, specie quando la fede appariva scossa dalle vicende politiche. Le connotazioni dell'Etiopia cristiana rimasero quelle di uno Stato confessionale, benché cercasse di rimodellarsi di fronte alle esigenze della modernità.

L'elevazione del metropolita Basilios al rango di primo patriarca d'Etiopia, nel giugno 1959, aprí una stagione inedita, che consentí anche la nascita di movimenti giovanili, fenomeno nuovo nella storia del cristianesimo etiopico, tradizionalmente legato al clero e alle comunità monastiche. Emersero fermenti e attese di una cristianità che manifestava l'esigenza di un rinnovamento profondo dei contenuti della fede e del modo di esprimere la. Sotto il palese impulso dell'imperatore, vi fu il tentativo di smuovere un secolare immobilismo verso piú attivi contatti con le altre Chiese cristiane,

¹³ Basilios ad Athenagoras, aprile 1957, in *Könstantinopolis-Addis Ampempa*, cit., pp. 43-44.

¹⁴ Cfr. Martano, *Athenagoras il patriarca*, cit., pp. 293-338.

particolarmente dell'Occidente¹⁵. Siamo su un crinale decisivo, che vide la Chiesa etiopica aprirsi progressivamente ai problemi dell'ecumenismo e del mondo contemporaneo.

In questo senso, Haile Selassie lavorò per rafforzare i contatti con la Chiesa cattolica, dal 1963 sotto la guida di Paolo VI. La visita al papa, il 9 novembre 1970, rappresentò una tappa importante nel consolidamento delle relazioni, a oltre dieci anni dall'apertura delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede, nel 1957, e un anno dopo aver stabilito, nel 1969, le ufficiali rappresentanze della nunziatura apostolica in Addis Abeba e dell'ambasciata etiopica presso la Santa Sede a Roma¹⁶. Il vicendevole riconoscimento diplomatico fu reso possibile anche da una preoccupazione condivisa per la minaccia nucleare e dal rinnovato lavoro dei missionari cattolici, verso cui Haile Selassie aveva mostrato una benevola accoglienza, nella convinzione che rappresentassero un fattore modernizzante per la difesa dell'identità cristiana dell'impero¹⁷.

Gli anni Sessanta furono, per l'imperatore, di inedita leadership internazionale, specie con la fondazione, nel 1963, dell'Organizzazione dell'Unità Africana, di cui divenne la guida. Nel quadro di questa estroversione, Haile Selassie premeva per una collocazione della Chiesa etiopica nel complesso mondo dell'Ortodossia, come si evince dalle sollecitazioni che egli inviò ad Athenagoras nell'ottobre del 1964 sulla necessità di superare le divisioni con un incontro inter-ortodosso da tenersi ad Addis Abeba. Facendo uso del «Noi» patriarcale, scriveva:

Ciò consentirà loro non solo di cambiare opinione in materia di ecclesiologia, ma li aiuterà a stabilire una reciproca conoscenza. Durante le Nostre visite di Stato, abbiamo avuto occasione di parlare con alcuni capi delle Chiese ed eminenti uomini di legge, e tali colloqui ci hanno incoraggiato ad andare avanti con il Nostro desiderio, caro da lungo tempo, di un incontro dei capi delle Chiese Ortodosse qui, nella Nostra capitale di Addis Abeba. [...] Con la piena collaborazione di Vo-

¹⁵ Russell a Fisher, febbraio 1962, in *LPA-EOC*, in London, *Lambeth Palace Archive-Ethiopian Orthodox Church*, file 83.

¹⁶ Cfr. A. Del Boca, *Il Negus. Vita e morte dell'ultimo re dei re*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 304, e Mojoli, *La Chiesa in Etiopia*, cit., pp. 33-34. Si veda, inoltre, la recente raccolta di O. Rainieri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2005, in particolare le versioni italiane della Lettera apostolica di Pio XII per l'erezione dell'Internunziatura apostolica nell'Impero Etiopico (84.1), 1957, e dell'Allocuzione di Paolo VI per la presentazione delle lettere credenziali del Ministro plenipotenziario dell'imperatore d'Etiopia presso la Santa Sede, 1964 (84.2).

¹⁷ Borruso, *L'ultimo impero cristiano*, cit., pp. 282-287.

stra Santità questo incontro realizzerà indubbiamente gli obiettivi che esso stesso stabilirà di raggiungere. La Chiesa che è una in Cristo, come risultato di questo incontro, aiuterà le Chiese partecipanti a stabilire relazioni più strette tra di loro ed avvicinerà i loro capi in una più stretta unità¹⁸.

È una proposta che Athenagoras approvò, pur non nascondendo i pregiudizi diffusi in molti ambienti dell'Ortodossia nei confronti dei cristiani etiopici¹⁹. Il progetto trovò attuazione nell'agosto del 1971, ad Addis Abeba, dove si aprì il dialogo ufficiale tra le antiche Chiese orientali non calcedonesi²⁰. Onorato della scelta della capitale etiopica come sede dei lavori, il nuovo patriarca etiopico, Teofilos, non esitò ad esprimere ad Athenagoras la riconoscenza per la sua preoccupazione riguardo all'unità delle Chiese, e ricambiò l'attenzione del patriarca con una visita al Fanar, dove venne accolto con un inedito calore²¹. Lo confidò lo stesso Teofilos al patriarca ecumenico:

La nostra visita al Patriarcato Ecumenico [...] ci ha permesso di abbracciare Sua Santità, che noi rispettiamo profondamente ed amiamo, e con cui abbiamo sempre avuto desiderio di parlare. Come Sua Santità ha dichiarato nel suo discorso al nostro arrivo in città, i legami tra il Patriarcato Ecumenico e la Chiesa etiopica sono molto forti. Crediamo fermamente che la nostra recente visita e i punti di vista e le idee che abbiamo scambiato, contribuiranno indubbiamente a cementare quei forti legami di relazioni e di amicizia. Crediamo, inoltre, che essa sia stata un ulteriore passo verso il ravvicinamento delle Chiese occidentali con quelle orientali ortodosse. [...] Possa Dio aiutare la sua età avanzata e concederle la forza per vivere a lungo da poter vedere l'unità delle Chiese cristiane in generale e quella dell'Ortodossia in particolare²².

La morte di Athenagoras, il 7 luglio 1972, sembrò segnare una brusca interruzione di quel processo relazionale sviluppatosi lungo i decenni. Ma rappresentò anche l'ultimo atto di una nuova dimensione ecumenica che l'anziano patriarca lasciava in eredità all'Etiopia cristiana. Lo si percepisce nelle espressioni di cordoglio che Haile Selassie rivolse al patriarcato ecumenico:

¹⁸ Haile Selassie ad Athenagoras, 31 ottobre 1964, in *Kōnstantinopolis-Addis Ampempa*, cit., pp. 9-10.

¹⁹ Athenagoras ad Haile Selassie, 11 dicembre 1964, ivi, pp. 14-16.

²⁰ Athenagoras ad Haile Selassie, 12 agosto 1970, ivi, pp. 23-24.

²¹ Teofilos ad Athenagoras, 9 marzo 1970, ivi, pp. 51-52. Cfr. anche Martano, *Athenagoras il patriarca*, cit., p. 525.

²² Teofilos ad Athenagoras, 2 dicembre 1971, in *Kōnstantinopolis-Addis Ampempa*, cit., pp. 58-59.

È con profondo dolore che abbiamo appreso la triste notizia di Sua Santità Athenagoras, Arcivescovo di Costantinopoli e Patriarca Ecumenico. Estendiamo al Patriarcato Ecumenico le Nostre profonde condoglianze per questa grave perdita. Sua Santità sarà a lungo ricordato per i suoi grandi contributi e servizi dedicati all'unità della Chiesa e al benessere dell'umanità²³.

Al messaggio del sovrano fecero seguito, in Addis Abeba, celebrazioni in memoria del defunto nella chiesa patriarcale e nella cattedrale greca.

La morte di Athenagoras avvenne, tuttavia, in un'Etiopia segnata da lacrime sempre più profonde: le spinte secessionistiche dell'Eritrea, l'indebolimento dell'immagine internazionale del *negus negesti*, non più sostenuta dalla stampa estera e la sua età avanzata, da molti ritenuta inadeguata a risolvere i crescenti squilibri interni, cominciarono ad incrinare quel potere confessionale, con cui egli aveva tentato di conciliare tradizione e modernità²⁴.

3. «*Etiopia Tikdem*: la crisi del potere confessionale. È in questo contesto che entrò in gioco l'opposizione interna, ormai largamente penetrata dal marxismo e resa più aggressiva dalle condizioni disperate in cui la carestia e le epidemie vanno riducendo la popolazione²⁵. Le gravissime conseguenze della «grande carestia», l'accresciuta diseguaglianza sociale, la mancata riforma agraria, la corruzione, vennero a costituire una miscela esplosiva, che si comunicò rapidamente nelle università, nei sindacati e, soprattutto, nell'esercito. Proprio all'inizio del 1974, mentre si riacutizzavano gli scontri dell'esercito imperiale con il Fronte popolare di liberazione dell'Eritrea, la campagna denigratoria dell'opposizione nei confronti del *negus negesti* giunse a coinvolgere anche parte del basso clero, che non esitò ad appog-

²³ Haile Selassie al Patriarcato ecumenico, 7 luglio 1972, ivi, pp. 38.

²⁴ Cfr. R. Kapuściński, *Il Negus. Splendori e miserie di un autocrate*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 11. La destabilizzazione interna provocata dai movimenti nazionalisti ha riflessi internazionali di notevole portata. Gli Stati arabi, ad esempio, appoggiano il secessionismo islamico eritreo, presentandolo come un *jihād* contro il regime cristiano-amara di Haile Selassie, fino alle dichiarazioni di re Faysal dell'Arabia Saudita a sostegno della nascita di uno Stato islamico in Eritrea. Cfr. A. Tiruneh, *The Ethiopian Revolution 1974-1987. A Transformation from an Aristocratic to a Totalitarian Autocracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 27, e H.G. Marcus, *A History of Ethiopia*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994, pp. 173-180.

²⁵ I calcoli effettuati alla fine del 1973 offrono cifre oscillanti tra le 100.000 e le 300.000 vittime per fame ed epidemie. Cfr. D. Crumney, *Farming and Famine: Landscape Vulnerability in Northeast Ethiopia 1889-1991*, ed. by J. McCann, Madison (Wi), University of Wisconsin Press, 2018.

giare le manifestazioni popolari. Fu così che l'isolamento dell'autorità imperiale generò un vuoto di potere, facilmente colmato dall'esercito, unica forza organizzata e provvista di armi²⁶.

La crisi del modello confessionale entrò nella sua fase acuta nel febbraio 1974. In un clima segnato da tensioni e proteste da parte di lavoratori e studenti nei confronti del potere imperiale, presero forza anche rivendicazioni di tipo religioso da parte di componenti marginalizzate, come quelle musulmane, che già in aprile organizzarono ad Addis Abeba una folta manifestazione, con cui chiedevano la fine della discriminazione verso l'islam, la separazione del vincolo tra la Chiesa ortodossa e lo Stato e l'uguaglianza religiosa per tutti gli etiopici. Come analizzato da Calvin Shenk, la manifestazione fu preceduta dalle richieste formali di una delegazione islamica per il riconoscimento della comunità musulmana come parte della società etiopica e l'inserimento delle festività religiose nel calendario delle feste nazionali; altre rivendicazioni riguardarono la libertà di culto, di formare associazioni, e di utilizzare i media, nonché la concessione di un sostegno economico da parte dello Stato²⁷.

È interessante notare l'atteggiamento delle componenti cristiane. Fallito un tentativo di organizzare una contromanifestazione, il patriarca Teofilos pose immediatamente la Chiesa sulla difensiva e ribadì l'assoluta fedeltà all'imperatore. Fu l'occasione, per la stampa, di enfatizzare lo scontro tra i cristiani, favorevoli a rappresentare l'identità dello Stato, e i musulmani, i quali auspicavano uno Stato «secolare», che garantisse l'uguaglianza dei diritti civili e l'unità nazionale.

Il 5 marzo si costituì, con l'approvazione dell'imperatore, una commissione per la revisione della costituzione del 1955. Si trattava del *Draft Constitution* (progetto costituzionale), presentato il 17 agosto 1974, in cui l'imperatore continuava a rappresentare un simbolo di unità, ma per la prima volta si dichiarava la separazione tra Chiesa e Stato in nome dell'uguaglianza tra le diverse confessioni. Non chiarito, tuttavia, rimase il rapporto tra l'imperatore e la Chiesa, che continuava a mantenere un ruolo privilegiato e che attirava le critiche delle componenti islamiche. Il patriarca Teofilos reagì denunciando il clima militarizzato, in cui era stato elaborato il progetto,

²⁶ Cfr. C. Clapham, *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 38-41, e J.W. Harbeson, *The Ethiopian Transformation: The Quest for the Post-Imperial State*, Boulder-London, Westview Press, 1988, pp. 168-219.

²⁷ C. Shenk, *Church and State in Ethiopia: from Monarchy to Marxism*, in «Mission Studies», Vol. XI-2, 1994, No. 22, p. 207.

mentre con una petizione al primo ministro ribadí il ruolo «nazionale» della Chiesa per lo sviluppo del paese, la difesa della giustizia, della moralità e della cultura, e la promozione del sistema educativo.

Il processo rivoluzionario intendeva intaccare le radici stesse dello Stato confessionale, incrinando drasticamente il ruolo del patriarca e l'intero «spazio pubblico» della Chiesa. Il patriarca Teofilo, dopo alcune iniziali proteste contro il *Draft Constitution*, nella trasmissione radiofonica che annunciava l'inizio di un nuovo corso politico, non pronunciò il tradizionale elogio della famiglia imperiale, ma terminò con una preghiera per il Comitato di coordinamento delle forze armate: la stampa ne trasse motivo per affermare il pieno sostegno della Chiesa al nuovo orientamento politico. Non è ancora stato chiarito, in campo storiografico, se si sia trattato di allineamento o di costrizione. Di certo, nell'estate del 1974 la Chiesa fu colpita dall'arresto di personaggi di alto profilo, come *like* Siltanate Habte Mariam Workneh, decano della cattedrale della Trinità – che ne aveva fatto un importante centro teologico in competizione con il patriarcato –, Ermias Kebede, amministratore del patriarcato, Getaneh Bogale, membro della Commissione sviluppo della Chiesa ortodossa.

La crisi del febbraio 1974 portò anche alla luce una conflittualità latente all'interno della Chiesa stessa. Il 12 marzo 1974 circa 500 preti, che dichiaravano di farsi voce di molti ecclesiastici, protestarono con il patriarcato per ottenere un migliore trattamento economico e più adeguate condizioni di lavoro e di pensionamento. Essi accusarono Teofilo di ambizione politica e criticarono il divario tra il clero sottopagato e l'eccessiva ricchezza delle alte gerarchie ecclesiastiche: denunciando i vescovi per l'appropriazione delle rendite terriere, i dimostranti chiedevano la confisca delle loro proprietà. La denuncia si fece largo anche negli ambienti laici: fu il caso dell'Associazione degli studenti ortodossi etiopici «Haimanot Abew», che mise in evidenza la necessità di una riforma all'interno della Chiesa e nelle relazioni Stato-Chiesa, senza la quale i cambiamenti sociali e politici erano ritenuti irrealizzabili. In un appello al patriarca, tra le cause limitanti del cambiamento si citava la corruzione quale fenomeno dilagante tra il personale religioso. Il 5 maggio 1974 la Chiesa emise una dichiarazione politica sulle riforme, in cui accoglieva positivamente la separazione dallo Stato e, pur riconoscendo il ruolo storico della Chiesa, esprimeva l'interesse per un migliore esercizio dell'amministrazione e degli affari ecumenici²⁸.

²⁸ *Church Issues Policy Statement on Reform*, in «The Ethiopian Herald», May 5, 1974, pp. 1, 8.

Fu in questi mesi che il Comitato di coordinamento delle forze armate (*Derg*) propose la formula «Etiopia Tikdem» (Etiopia innanzitutto), come sintesi di programmi ed obiettivi indefiniti sul piano ideologico e politico, ma che richiamavano contenuti socialsteggianti. Le relazioni tra Chiesa e Stato si interruppero bruscamente il 12 settembre 1974, con il rovesciamento dell'imperatore, e la presa del potere da parte delle componenti militari raccolte nel Comitato, il cui obiettivo si focalizzò sullo smantellamento del sistema imperiale. Il colpo di Stato pose fine non solo al piú lungo regno della storia etiopica, ma anche alla millenaria «dinastia salomonica» e a quel modello confessionale che aveva caratterizzato l'Etiopia di Haile Selassie. Fu a questo punto che il *Derg* diede vita al Consiglio amministrativo militare provvisorio (*Pmac, Provisional Military Administrative Council*), sotto la presidenza del generale Aman Andom, il quale riassunse le cariche di capo del governo e ministro della Difesa.

Il 17 ottobre il *Derg* non esitò a mettere sotto accusa Teofilos di mancato pagamento di 460.000 dollari in tasse provenienti dall'affitto delle proprietà terriere confiscate, dando inizio a una serie di pressioni crescenti, che limitarono fortemente ogni possibile azione. Nei mesi successivi, forti divergenze di fronte alla questione eritrea, anche per le aperture manifestate da Andom, di origini eritree, nei confronti di una prospettiva di indipendenza, fecero esplodere una crisi, che travolse lo stesso Andom, ucciso in uno scontro a fuoco nella residenza di Addis Abeba, e provocò l'esecuzione di 59 funzionari e ufficiali dell'ex regime negussita. Al suo posto venne nominato il generale Taferi Banti, affiancato dai maggiori Menghistu Haile Mariam e Atnafu Abate, consolidando cosí il potere effettivo dei militari, con un programma in 10 punti fondato su una miscela di nazionalismo e socialismo.

In questo clima di instabilità ideologica, mentre Teofilos tentava di preservare il ruolo della Chiesa, la gerarchia centrale ecclesiastica rinunciò all'opposizione e riconobbe la necessità di prendere parte alla campagna *Development Through Cooperation*, lanciata dal *Derg*. E dai primi mesi (febbraio-marzo) del 1975 si sviluppò, in ambito sia ecclesiastico che studentesco, un acceso dibattito attorno ai nuovi ruoli della Chiesa nell'Etiopia socialista, al confronto tra cristianesimo etiopico e ideologia marxista, al contributo dei cristiani alla presa di coscienza delle masse.

Il *Draft Constitution* dell'agosto 1974, benché accantonato, rimase un riferimento che ispirò la politica religiosa del *Derg*: mentre la Chiesa subí un drastico ridimensionamento, le componenti islamiche sembrarono trarre i

maggiori benefici con un riconoscimento pubblico da parte del governo. È interessante notare la simultanea depoliticizzazione della cristianità etiopica con la crescente politicizzazione dell'islam, che oltrepassò i confini nazionali e andò a connettersi con la realtà degli Stati islamici confinanti. Gli studi di Haggai Erlich hanno messo in evidenza la percezione quasi ossessiva di Menghistu nei confronti dell'ostilità panaraba, rappresentata principalmente dall'Egitto di Nasser, dal Sudan di Nimeiri e dall'Arabia Saudita di re Faysal, quali sostenitori del movimento nazionalista eritreo: la questione della coabitazione multietnica e multireligiosa fu un nodo irrisolto, che l'imperatore lasciò in eredità al nuovo corso politico²⁹.

Nell'autunno 1975, sotto gli auspici del colonnello Atnafu Abate, vicepresidente del *Derg*, legato agli ambienti cristiani, si formò un Consiglio religioso provvisorio, costituito principalmente di cristiani ortodossi e incaricato di elaborare una nuova costituzione per la Chiesa, ma anche di svolgere le funzioni di organo di controllo «rivoluzionario» su tutti i gruppi religiosi. Questo Consiglio venne poi sciolto nel 1978, dopo l'esecuzione di Atnafu Abate, divenuto pericoloso rivale di Menghistu.

Un altro punto colpito dalla rivoluzione fu la proprietà della terra. La riforma agraria del 1975 – la più radicale mai realizzata in Africa – colpì i vasti possedimenti di cui godeva la Chiesa, frutto di concessioni da parte della corte imperiale o della nobiltà. Tali concessioni avevano spesso cementato le relazioni tra la corte, la nobiltà e la Chiesa. L'insieme dei possedimenti costituiva una sorta di blocco nei confronti dello sviluppo del commercio e dell'innovazione. Come messo in evidenza da Donald Crummey, e più recentemente da Temesgen Gebeyehu Baye, le proprietà terriere della Chiesa erano legate, specie al Sud, al complesso sistema *gult*, con diverse tipologie, a seconda che fossero amministrate direttamente da ecclesiastici o da laici obbligati a provvedere al sostentamento del clero e della comunità, oppure da coltivatori che pagavano un tributo alla Chiesa al posto della tassazione ordinaria dello Stato³⁰. La riforma agraria avanzata dal *Derg* venne a scardinare questo sistema di garanzia per il sovvenzionamento della Chiesa, che percepì i provvedimenti come una reale minaccia per la propria sopravvivenza e il proprio potere sociale e politico. Nel maggio 1974 l'Uf-

²⁹ H. Erlich, *Ethiopia and the Middle East*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers, pp. 127-140.

³⁰ D. Crummey, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 2000; T.G. Baye, *Power, Church and the Gult System in Gojjam, Ethiopia*, in «Asian and African Studies», Vol. 25, 2016, No. 1, pp. 51-73.

ficio centrale della Chiesa ortodossa etiopica rilasciò alcune dichiarazioni per contrastare le accuse dalla stampa internazionale e nazionale di essere un bastione di un sistema feudale di sfruttamento e di opporsi alla riforma della terra³¹.

Il 4 marzo 1975 il Consiglio militare provvisorio annunciò la nazionalizzazione della terra e la formazione di associazioni rurali³². Il processo di nazionalizzazione si completò a luglio, lasciando alla Chiesa la sola proprietà dei terreni su cui erano costruiti gli edifici di culto. Con la riforma agraria la Chiesa perse il suo potere sociale ed economico, ma ottenne dallo Stato la concessione di un sussidio annuale di due milioni di dollari per i salari del clero, replicando di fatto il modello di sovvenzionamento già adottato dall'imperatore come canale d'influenza nella vita della Chiesa.

4. *Il Derg e il «terrore rosso».* Il 18 febbraio 1976 il *Derg* ordinò l'arresto di Teofilos, che avvenne senza alcuna opposizione da parte del clero, con le accuse di crimini contro il popolo etiopico, di contatti con i controrivoluzionari, di corruzione, abuso di potere e appropriazione indebita³³. Nonostante la condanna espressa dal patriarca d'Egitto, Shenuda III, il Santo Sinodo etiopico si arrese al drastico provvedimento del *Derg*³⁴. L'episodio fu seguito da un attacco contro tutte le religioni, accusate di insinuare tra le masse una falsa coscienza, mentre i media riferirono che il clero sosteneva l'azione del Consiglio provvisorio militare. La scarsa documentazione disponibile non ha ancora permesso di chiarire questo punto sul sostegno del clero al governo, quanto sia stato effettivo e intenzionale o dovuto al disorientamento dopo l'arresto del patriarca, o enfatizzato dalla propaganda governativa. Certo è che Teofilos sarebbe rimasto in prigione fino alla sua esecuzione nel luglio 1979³⁵.

³¹ *Church Statement on Land Question*, in «The Ethiopian Herald», March 4, 1975, pp. 1, 4.

³² M. Ottaway, D. Ottaway, *Etiopia: Empire in Revolution*, New York, African Publishing Company, 1978, p. 75.

³³ *Patriarch's Deposition Welcomed by Priests*, in «The Ethiopian Herald», February 20, 1976, p. 1.

³⁴ D. Crumme, *Church and Nation: The Ethiopian Orthodox Täwahedo Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century)*, in M. Angold, ed., *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 457-487, e S. Ancel, *Centralization and Political Changes: The Ethiopian Orthodox Church and the Ecclesiastical and Political Challenges in Contemporary Times*, in «Rassegna di Studi etiopici», 2011, 3, pp. 1-26.

³⁵ D.W. Giorgis, *Red Tears*, Trenton (NJ), Africa World and The Red Sea Press, 1989, pp. 50-51.

In seguito all'arresto di Teofilos, le sue veci vennero esercitate da P. Johannes fino all'elezione del nuovo patriarca, il 18 luglio 1976, nella persona di Melaku Walde-Michael, che assunse il nome di Tekle Haimanot³⁶. La sua elezione fu presentata come libera e indipendente da pressioni politiche, rispetto alle due precedenti elezioni di Basilios e Teofilos (le prime dopo l'autocefalia della Chiesa etiopica dalla dipendenza copta), che il *Derg* dichiarò essersi svolte con le manipolazioni del regime neguissita. Stephane Ancel ha messo in luce come la sua personalità ascetica e distaccata lo rendesse uomo gradito al *Derg*, che intendeva adattare la Chiesa, ponendola sotto stretto controllo, alla nuova condizione di Stato non più confessionale³⁷. Si trattò tuttavia di un allineamento non unanime, incrinato da episodi di dissenso nel clero etiopico, benché disorganizzato e privo di incisività, anche per la dura azione repressiva del *Derg*, con l'arresto o l'uccisione di ecclesiastici, mentre alcuni interventi del patriarca Tekle Haimanot misero a tacere gli oppositori presenti nel Sinodo³⁸.

L'inverno 1976-77 fu problematico per il *Derg*, all'interno del quale si acuirono le rivalità di potere, mentre incalzava l'opposizione dell'Ethiopian People's Revolutionary Party (Eprp), costituito da studenti tornati dall'esilio, e dell'All-Ethiopia Socialist Movement, noto come *Meison*. Una nuova crisi ebbe il suo momento di svolta il 3 febbraio 1977, quando in uno scontro a fuoco venne ucciso Taferi Banti, leader della giunta militare. Fu a questo punto che Menghistu ebbe la strada libera per l'ascesa come capo del *Derg* e Capo di Stato, consolidando la sua posizione con l'esecuzione del suo più stretto collaboratore (e potenziale rivale), Atnafu Abate, il 13 novembre dello stesso anno, accusato di attività controrivoluzionarie. Fu l'inizio di una fase particolarmente cruenta, nota come «terrore rosso», che proseguì fino al 1978. Menghistu scatenò una violenta persecuzione contro

³⁶ Tekle Haimanot rimase in carica fino alla sua morte nel 1988; al suo posto, fu eletto il patriarca Merkorios (costretto poi alle dimissioni il 6 settembre 1991, dopo la caduta del regime marxista, per la sua collaborazione con Menghistu). Cfr. Ottaway, Ottaway, *Ethiopia: Empire in Revolution*, cit., p. 172; Eoc, *The Enthronement of the Third Patriarch*, Addis Ababa, Tensaye Zegubaye Printing Press, 1976, pp. 55-56, e *Aba Melaku elected Patriarch of Ethiopia*, in «The Ethiopian Herald», July 8, 1976, p. 1, 4, citato in Shenk, *Church and State in Ethiopia*, cit., p. 224. Si veda anche il recente saggio di W. Tafete Kassu, *Religion and Cold War Politics in Ethiopia*, in Ph. E. Muehlenbeck, ed., *Religion and Cold War: A Global Perspective*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2012, pp. 139-157.

³⁷ Ancel, *Centralization and Political Changes*, cit., p. 10.

³⁸ H.M. Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution, 1974-84*, in «Religion in Communist Lands», Vol. 14, 1986, No. 2, pp. 148-159.

i suoi avversari: processi sommari ed esecuzioni colpirono funzionari del vecchio regime imperiale, nobili, membri della Chiesa etiopica (tra cui il patriarca Teofilos, fucilato nel novembre 1979) e sostenitori dei due principali movimenti di opposizione al *Derg*, l'*Erpr* e il *Meison*. La tensione e le violenze furono accentuate dalla lotta per l'indipendenza condotta dal movimento di liberazione eritreo. In questo clima di epurazioni, il regime dovette affrontare l'invasione dell'Ogaden da parte della Somalia di Syad Barre, iniziata nel luglio 1977 e conclusasi nel marzo 1978 con la vittoria dell'Etiopia, grazie all'aiuto militare cubano e sovietico³⁹.

Su questo drammatico crinale, il *Derg* agì più apertamente contro la Chiesa ortodossa, sostenendo che la religione non poteva più essere trattata come un'entità neutrale: inizialmente il regime colpì la Chiesa, ma la sua politica antireligiosa investì rapidamente anche le altre componenti confessionali, dimostrando l'autorità indiscussa dello Stato e della sua ideologia. Tra il 1977 e il 1982 molti leader religiosi scomparvero o vennero giustiziati. Poco dopo l'esecuzione di Teofilos, l'arcivescovo Samuel di Zway venne trovato morto per colpi di arma da fuoco in circostanze oscure. Altri arcivescovi vennero detenuti con accuse infondate e poi rilasciati. Nel 1981 l'arcivescovo Matthias lasciò l'Etiopia e ricevette asilo in Inghilterra. Altri vescovi vennero costretti a ritirarsi, adducendo l'età avanzata o perché ritenuti sgraditi alla Chiesa. Molti monaci e preti vennero incarcerati con l'accusa di aver parlato contro il regime⁴⁰.

Un'attività di opposizione al *Derg* fu portata avanti ad Addis Abeba dal Council of Cooperation of Churches in Ethiopia, un organismo fondato nel 1976, che intendeva raccogliere ortodossi, protestanti, cattolici, e anche musulmani, per unirsi in un vincolo di solidarietà e fronteggiare la minaccia del nuovo laicismo. Fu una posizione, tuttavia, che andò a scontrarsi con quella del patriarca Tekle Haimanot e dell'arcidiacono Salomon, i quali, in un seminario interreligioso convocato ad Addis Abeba nel marzo 1978, si dichiararono esplicitamente a favore della rivoluzione e del regime. Salomon, in particolare, divenuto assistente generale della Chiesa nel 1979, non esitò a sostenere la piena compatibilità tra cristianesimo e marxismo nei loro obiettivi e nel loro messaggio, facendo della Chiesa un veicolo del pensiero marxista. Sotto la leadership di Salomon, una parte consistente

³⁹ M. Mealin Seid, *The Role of Religion in the Ogaden conflict*, January 26, 2009, <http://hornofafrica.ssrc.org>.

⁴⁰ Shenk, Shenk, *Church and State in Ethiopia*, cit., p. 212.

della Chiesa diede pieno appoggio al regime, anche nei momenti di piú dura pressione antireligiosa⁴¹.

Nonostante le divisioni interne e la debolezza delle alleanze che tentavano di difendere gli interessi religiosi, la Chiesa continuò a rappresentare una forza di cui il regime doveva tener conto. In generale, gli arresti e le chiusure di chiese furono relativamente pochi, poiché la politica del *Derg* era tesa non solo al controllo della Chiesa, ma a cercare la sua cooptazione. Alcuni ecclesiastici divennero membri del partito al potere, e alla morte del patriarca Tekle Haimanot fu organizzato un funerale di Stato. Divisioni interne si manifestarono con l'opposizione del vescovo Matteos, assegnato alla comunità etiopica di Gerusalemme, e per questo scomunicato dall'autorità ecclesiastica⁴².

La conflittualità interna riemerse nel 1978 con una serie di contrasti tra il patriarca Tekle Haimanot e il segretario generale dell'amministrazione patriarcale, Mikre Selassie Walde-Emmanuel. In linea con la volontà del *Derg*, il patriarca destituí gli otto vescovi consacrati durante il regno di Haile Selassie: l'indignazione con cui reagí il segretario Walde-Emmanuel, che ritenne illegittimo l'intervento, gli valse l'immediata rimozione dall'incarico e la sostituzione con Mersie Hazen, noto per la sua disponibilità alla collaborazione.

Il colpo di Stato del 1974 costituí un evento di rottura anche per quelle comunità religiose che avevano sofferto la marginalizzazione durante il regime imperiale. Lo si vide già nell'aprile 1974, quando una dimostrazione islamica rivendicò i propri diritti, compresi durante il regime negussita. Come sostenuto da Hussein Ahmed, la manifestazione non fu istigata dalla Lega Araba né rappresentò una minaccia all'unità nazionale, ma mostrò una forza inedita dell'islam in Etiopia, che giocò un ruolo cruciale nella mobilitazione popolare contro il regime negussita e intendeva ottenere nel nuovo corso politico un riconoscimento quale elemento della politica nazionale⁴³. La protesta rivendicava la separazione della religione dalla poli-

⁴¹ G. Bonacci, *Ethiopia 1974-1991: Religious Policy of the State and its Consequences on the Orthodox Church*, in *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium: Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 1, Addis Ababa, Addis Ababa University Press, 2002, pp. 593-605.

⁴² *Under Marxism Ethiopia's Christians Abide*, in «New York Times», March 9, 1987.

⁴³ R. Lefort, *Ethiopia: An Heretical Revolution?*, London, Zed Books, 1983, e H. Ahmed, *Islam and Islamic Discourse in Ethiopia (1973-1993)*, in H. Marcus, ed., *New Trends in Ethiopian Studies. Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies* (East Lansing,

tica, denunciava pubblicamente la nozione di Etiopia come isola di cristianesimo circondata dall'islam, e dichiarava che il paese era la patria di tutte le religioni, compreso l'islam. Come atto concreto, chiese il riconoscimento pubblico delle tre principali feste islamiche, il sostegno del governo alla costruzione di nuove moschee e il permesso di costituire un Consiglio nazionale islamico. Nonostante l'adesione anche di alcune componenti cristiane minoritarie, la manifestazione provocò la reazione di rappresentanti delle Chiese cristiane, i quali rivolsero all'allora primo ministro una petizione, in cui si accusavano i dimostranti islamici di minare la storica posizione del cristianesimo e l'unità nazionale. Fu una posizione che il primo ministro non approvò, richiamandoli a osservare i principi di tolleranza e di cooperazione con tutte le religioni. In seguito alla manifestazione, la comunità islamica ottenne dal *Pmac* il riconoscimento pubblico delle feste islamiche, perseguendo l'obiettivo di una totale equiparazione di trattamento con la componente cristiana. Fu una strategia che prese corpo con la fondazione, nel 1976, del Consiglio supremo etiopico per gli affari islamici. Il suo riconoscimento giuridico venne però disatteso dal governo sia per il sospetto di una potenziale alleanza con alcuni paesi che Menghistu riteneva ostili all'Etiopia, sia per la corruzione e le rivalità presenti nella leadership. Nonostante queste difficoltà, il presidente del nuovo organismo islamico ottenne il riconoscimento formale di rappresentante della comunità islamica etiopica e un trattamento equiparato, almeno sul piano simbolico, a quello dei rappresentanti delle confessioni cristiane.

Nei tardi anni Ottanta, la costruzione di una moschea nella zona nord-ovest di Addis Abeba venne sospesa, in parte per le proteste delle comunità cristiane, in parte per la selezione del terreno destinato alla costruzione di una scuola (i lavori vennero ripresi dopo il 1991 con il governo post *Derg*). Altri episodi di contrasto furono segnalati dal principale giornale islamico, «Bilâl» (che avrebbe cessato le pubblicazioni nel 1995), a proposito dell'acquisizione di terreni per la costruzione di moschee. I musulmani di Nafas Selk, nella zona sud della capitale, chiesero la concessione di un terreno, ma i cristiani vi eressero, durante la notte, una piccola chiesa. La disputa venne risolta dall'amministrazione locale, che diede ragione alla comunità islamica per aver già acquisito i diritti di proprietà. In molte parti della capitale la costruzione di nuovi minareti e moschee rese visibile, più

che nel passato, la presenza islamica. La nuova Carta costituzionale della Repubblica democratica popolare d'Etiopia, varata nel gennaio 1987, dichiarava l'uguaglianza di tutti gli etiopici davanti alla legge e la libertà di coscienza e di religione, purché non contrastante con gli interessi dello Stato e della rivoluzione. Su queste basi non confessionali venne eletta la prima Assemblea nazionale (*Shengo*), dove era prevista l'ammissione del patriarca, riservandogli di fatto un ruolo privilegiato quale rappresentante ecclesiastico. La politica religiosa del *Derg* non fu univoca e si rivelò ambigua lungo le fasi del processo rivoluzionario. La Chiesa ortodossa fu inizialmente vista come un retaggio di un'oligarchia antimoderna, fondata sul mito del «diritto divino» dell'imperatore. In chiave marxista-leninista, essa era un'espressione «reazionaria» del capitalismo e dell'imperialismo. In seguito, la propaganda di regime e la stampa cominciarono a riconoscerne il ruolo depositario della cultura etiopica e a insistere sulla necessità di una riforma interna che la rendesse adeguata alle nuove condizioni di modernità. L'influenza della Chiesa non venne eliminata, ma ridotta e neutralizzata: lo Stato necessitava della sua alleanza per consolidare l'unità nazionale, come avvenne nel caso della guerra dell'Ogaden, che scoppia nel 1977 tra Somalia ed Etiopia. D'altro lato, come osservato da Shenk, la Chiesa pare aver tratto un qualche beneficio dalla rivoluzione del *Derg*, che le permise di riscoprire una religiosità più autentica e di rafforzare la pratica del culto come «rifugio» di fronte al clima oppressivo imposto dalla politica del regime⁴⁴. Stephane Ancel ha messo in evidenza, tra i vantaggi ottenuti nel periodo del *Derg*, la riforma dei Consigli parrocchiali: si trattò di una ristrutturazione amministrativa della Chiesa, che prevedeva la creazione di un sistema decentralizzato per gestire con più regolarità le entrate economiche, decurtate drasticamente dalla riforma della terra. Il tema venne discusso in una serie di seminari indetti dal patriarcato, cui parteciparono anche funzionari governativi: per la prima volta, si verificò in queste occasioni una convergenza di interessi con i principi della rivoluzione socialista⁴⁵. I rapporti tra lo Stato e la Chiesa rivelarono un'ambivalenza, che consentì a quest'ultima di sopravvivere, ma che impedì allo Stato di consolidare gli equilibri di potere e, soprattutto, di risolvere la frammentazione etnico-religiosa all'interno della società etiopica.

⁴⁴ Shenk, *Church and State in Ethiopia*, cit., p. 224.

⁴⁵ Tra il 1981 e il 1988, si allargò il numero dei Consigli parrocchiali nelle aree a maggioranza cristiana: nel Tigrai, da 87 passarono a 3.713, in Eritrea da 64 a 1.050, nel Goggiam diventarono 2.745. Cfr. Ancel, *Centralization and Political Changes*, cit., p. 12.

5. *Democrazia laica e pluralismo religioso.* Il 1989 rappresentò un crinale decisivo per la stretta connessione tra instabilità interna e mutamenti esterni. Il crollo del Muro di Berlino e la crisi del regime sovietico ebbero una ricaduta determinante sul corso politico dell'Etiopia. Il dissesto economico (accentuato anche dalle conseguenze della carestia del 1984), il crescente malcontento dei militari e l'esaurimento dell'appoggio sovietico portarono rapidamente a una crisi del regime, che crollò sotto l'incalzare delle forze ribelli, principalmente il Fronte di liberazione del popolo tigrino (Flpt) e il Fronte democratico rivoluzionario del popolo etiopico (Fdrpe). Nel maggio 1991 il Flpt entrò ad Asmara, mentre pochi giorni dopo il Fdrpe fece il suo ingresso ad Addis Abeba, costringendo Menghistu alla fuga⁴⁶. Un governo provvisorio fu presieduto dal tigrino Meles Zenawi, con una costituzione transitoria, per giungere, nell'agosto 1995, al varo della nuova carta costituzionale di tipo parlamentare e alla proclamazione della Repubblica federale democratica d'Etiopia, con Negasso Gidada come presidente e Zenawi primo ministro. Lo Stato etiopico venne diviso in 9 aree, dotate di ampia autonomia, mentre fu ratificata l'indipendenza dell'Eritrea, già approvata dalle popolazioni autoctone con il referendum del 1993⁴⁷.

Riguardo alla questione confessionale, il regime di laicità parve attenuarsi secondo una formula meno radicale, che prevedeva il riconoscimento della libertà religiosa e delle differenze confessionali, pur non rinunciando a forme di controllo sulle comunità religiose per limitarne l'influenza nello spazio pubblico. Il modello di Stato laico, affermato dalla nuova costituzione del 1995, era fondato esplicitamente sulla coabitazione tra nazioni, nazionalità e popoli, ed anche tra credenti di diverse confessioni. Su quest'ultimo punto, in particolare agli artt. 11 e 27, veniva dichiarata la separazione tra religione e Stato, la non interferenza tra le due sfere, la libertà di professare la propria fede e il diritto di esercitare forme di propaganda tramite apparati organizzativi⁴⁸.

⁴⁶ Dalla fine degli anni Ottanta, il Flpt arrivò a controllare l'intero territorio regionale, riaffermando i propositi secessionisti e unendosi con organizzazioni sorte in Etiopia (tra cui l'Eprp che operava nel Wollo, l'organizzazione amhara Ethiopian People's Democratic Movement, l'Oromo People's Democratic Organization, l'Ethiopian Democratic Officers' Revolutionary Movement) nell'Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front (Eprdf) con l'obiettivo di rovesciare il *Derg*.

⁴⁷ R. Iyob, *The Eritrean Struggle for Independence: Domination, Resistance, Nationalism, 1941-93*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 136-148.

⁴⁸ F. Nahum, *Constitution for a Nation of Nations; The Ethiopian Prospect*, Lawrenceville (NJ)-Asmara, The Red Sea Press, 1997.

Come evidenziato da Jörg Haustein e Terje Østebø, la pluralità religiosa riguardava anzitutto la realtà urbana con effetti contraddittori⁴⁹. Tra il 1984 e il 1994, si registrò una crescita del protestantesimo dal 5,5% al 10,2% della popolazione, mentre la comunità ortodossa subì un calo dal 54% nel 1984 al 50,6% nel 1994⁵⁰. In questo quadro, i maggiori benefici si ebbero tra le comunità protestanti, specie tra i gruppi pentecostali, già cresciuti negli anni Sessanta nonostante le limitazioni imposte da Haile Selassie e apertamente osteggiati dal regime del *Derg*. La politica religiosa parve garantire nuovi equilibri interconfessionali, smantellando i provvedimenti restrittivi imposti dal *Derg* nei confronti dell'islam (pellegrinaggi oltre confine, ingresso di opere letterarie, costruzione di moschee) e aprendo spazi di azione per le componenti cristiane non ortodosse, senza rinunciare ad una funzione di controllo sulla pratica religiosa. In questa linea pluriconfessionale, fu avviata la pratica della «registrazione», che obbligava le comunità religiose a dichiarare l'appartenenza religiosa e la struttura organizzativa: si trattava, di fatto, di un nuovo strumento di controllo, con cui il governo intendeva regolare i rapporti interconfessionali e appianarne i possibili attriti, preservandosi forme di ingerenza.

Il rapporto con la Chiesa rimase uno dei nodi fondamentali per gli equilibri del nuovo Stato laico e pluriconfessionale. Lo si vide, ad esempio, a proposito delle tensioni politiche che emersero con l'elezione del nuovo patriarca. Con la presa del potere da parte del Fdrpe nel 1991, il patriarca Merkorios, eletto dal *Derg*, fu costretto a dimettersi nel 1992 e lasciò l'Etiopia diretto in Kenya, dichiarando di non aver abdicato di sua volontà. A giugno, il Santo Sinodo provvide ad eleggere il nuovo patriarca nella persona dell'*abuna* Paulos, che assunse l'incarico il 12 luglio. Paulos era stato un alleato protetto del patriarca Teofilos, per il quale aveva lavorato presso il World Council of Churches, divenendo vescovo per gli affari ecumenici nel 1975. Nel 1976, dopo l'arresto di Teofilos, anche Paulos venne arrestato e detenu-

⁴⁹ J. Haustein, T. Østebø, *EPRDF's Revolutionary Democracy and Religious Plurality: Islam and Christianity in post-Derg Ethiopia*, in J. Abbink, T. Hagmann, eds., *Reconfiguring Ethiopia: The Politics of Authoritarian Reform*, London, Routledge, 2013, pp. 159-176.

⁵⁰ Da un censimento del 2007, le componenti religiose dell'Etiopia sono attestate al 43,5% per la Chiesa ortodossa etiopica, al 18,5% per i cristiani protestanti, al 34% per i musulmani. Questi ultimi, in particolare, hanno una predominanza nella regione Afar (95,3%), a Dire Dawa (70,8%), in Harar (69%), nell'Ogaden (98,4%). I cristiani ortodossi sono maggioritari in Addis Abeba (74,7%), nell'Amhara (82,5%), nel Tigray (95,6%); a Gambela e a Sud vi è una prevalenza protestante (rispettivamente 71,1% e 55,5%). Regione religiosamente eterogenea è l'Oromia, dove le appartenenze confessionali sono trasversali.

to in carcere fino al 1983. Con l'assistenza del World Council of Churches, riuscì a lasciare l'Etiopia e a completare gli studi di dottorato all'Università di Princeton, nel 1988. Durante il soggiorno americano, le sue posizioni anti *Derg* furono motivo di scontro con l'*abuna* Yeshaq, arcivescovo della Diocesi dell'Emisfero occidentale – diocesi delle comunità ortodosse della diaspora, in Europa e negli Stati Uniti –, che aveva mostrato di approvare la politica del *Derg* e la scelta di Tekle Haimanot quale successore di Teofilos. A New York, Paulos entrò in contatto con l'opposizione al *Derg* presente nella sua chiesa e rifiutò di accettare l'autorità di Yeshaq sulle comunità etiopiche all'estero.

Al momento dell'elezione, nel luglio 1992, Paulos rappresentava l'elemento di continuità diretta con Teofilos, garante del ruolo identitario della Chiesa ortodossa nella tradizione statuale dell'Etiopia. L'evento, tuttavia, riattivò lo scontro con Yeshaq, il quale diede avvio ad una secessione della Diocesi dell'Emisfero occidentale, appoggiato da una frazione del Sinodo etiopico in esilio e da una parte del clero che si opponeva a Paulos (nel 1997 anche il patriarca Merkarios si sarebbe trasferito negli Usa al fianco di Yeshaq). Lo scisma si replicò in diverse città occidentali (fino alla consacrazione di 13 vescovi in esilio, avvenuta nel 2007 per mano di Merkarios), alimentando la contrapposizione tra le fazioni con reciproche scomuniche. Il Sinodo in esilio non esitò ad attribuire la nomina di Paulos a un colpo orchestrato dal Fdrpe, enfatizzando la sua origine tigrina per dipingerlo come un fantoccio del governo.

Nonostante l'assenza di prove chiare del coinvolgimento diretto del governo, fu evidente che i membri della gerarchia ecclesiastica, interessati a interrompere l'allineamento filo *Derg*, guidarono il processo in sintonia con il nuovo indirizzo politico. Questa combinazione tra il Fdrpe e l'Ortodossia etiopica contribuì a una nuova politicizzazione della Chiesa, benché in un ambito ridotto. È interessante notare, a questo proposito, che la Chiesa ortodossa reagì alla riduzione del suo spazio pubblico, rivendicando il ruolo storico e identitario per l'integrità dello Stato etiopico. In un libro, pubblicato nel 1997 dal patriarcato, si dichiarava: «La nostra cultura, la nostra forza, la nostra libertà, la nostra unità e i nostri insegnamenti di base sono costruiti sul fondamento della nostra Chiesa. Perciò la nostra Chiesa è simbolo di unità e libertà per l'intera Etiopia e tutti gli etiopici, e il centro del ministero spirituale e sociale»⁵¹. In altra pubblicazione, edita dal movimen-

⁵¹ General Secretariat of the Patriarchate of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, *Ethiopia's Church Yesterday and Today*, Addis Ababa, Commercial Printing Press, 1997, p. 7.

to giovanile Mahibere Kidusan – che aveva difeso l'identità cristiana negli anni del *Derg* e si era impegnato per proteggerla dalle «derive» protestanti –, si affermava la centralità della Chiesa ortodossa nel contribuire all'amministrazione del paese, alla sua vita culturale e sociale, alla preservazione della tradizione etiopica e alla promozione del turismo. La diffusione del protestantesimo, ritenuto un'incursione «eretica», fu vista come un fattore di disgregazione e di decadenza morale⁵².

Sull'onda del pluralismo, l'elezione di Paulos, originario del Tigray, e l'indipendenza politica dell'Eritrea, avvenuta nel 1993, sbloccarono la questione religiosa, avviando negoziati con il patriarcato d'Egitto in vista di un'autonomia della Chiesa ortodossa eritrea da Addis Abeba. Nel febbraio 1994 Paulos e il vescovo eritreo Yakob firmarono l'accordo con cui venne sancito il distacco e la nascita della Chiesa ortodossa eritrea⁵³.

Per quanto riguarda l'islam, sotto il nuovo corso politico post *Derg*, i musulmani acquisirono una crescente visibilità nello spazio pubblico, con la costruzione di nuove moschee e l'uso diffuso dell'abbigliamento tradizionale islamico. Si trattò di una tendenza all'istituzionalizzazione dell'islam, che prese forza nel corso degli anni Novanta con la nascita di organizzazioni come il Consiglio supremo islamico (Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council, Eiasc), nel 1991, e l'Ethiopian Muslim Youth Association e la Da'wa & Knowledge Association, entrambe nel 1992. Queste associazioni ebbero un ruolo decisivo in un processo di «rinascita» culturale e religiosa dell'islam, con la diffusione di opere letterarie e riviste di carattere religioso, nonché la strutturazione di un sistema di istruzione incentrato sulle scuole coraniche. Nella capitale, in particolare, si sviluppò la Awaliyah School & Mission Centre, già sostenuta dalla saudita World Muslim League dal 1966 e divenuta nel 1993 International Islamic Relief Organization⁵⁴.

⁵² Haustein, Østebø, *EPRDF's Revolutionary Democracy*, cit., pp. 6-8.

⁵³ La questione dell'autonomia della Chiesa ortodossa eritrea si protraeva dagli anni dell'occupazione fascista, che tentò, alla vigilia della guerra d'Etiopia, di reciderne il legame con l'Etiopia per asservirla al regime coloniale ed indebolire l'impero in vista dell'imminente occupazione. Cfr. Borruso, *L'ultimo impero cristiano*, cit., pp. 139-154, e Id., *L'Egitto visto dall'Etiopia: una vicenda politico-religiosa del '900*, in «Storia e Politica», Annali della Fondazione Ugo La Malfa, XXV, Roma, Gangemi, 2010, pp. 355-361; si veda, inoltre, il recente studio di S. Ancel, G. Bonacci, J. Persoon, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and The Eritrean Orthodox Tewahedo Church*, in L.N. Leustean, ed., *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 498-520.

⁵⁴ T. Karbo, *Religion and Social Cohesion in Ethiopia*, in «International Journal of Peace and Development Studies», Vol. 4, 2013, No. 3, pp. 43-52.

La crescente occupazione di spazio pubblico da parte islamica fu causa di preoccupazione sia negli ambienti cristiani sia in quelli governativi. Il governo vi percepí una pericolosa tendenza alla politicizzazione dell'islam, come nel caso della manifestazione pubblica tenuta nel novembre 1994, in cui i musulmani chiesero di includere la *sharia* nella costituzione nazionale. Nei giorni seguenti, centinaia di musulmani vennero arrestati, anche con il solo sospetto di avere partecipato alla manifestazione, e il 22 febbraio 1995 la polizia armata circondò la sede dell'Ethiopian Muslim Youth Association e procedette all'arresto di tutti i presenti e alla chiusura degli uffici. La situazione peggiorò dopo il fallito attentato contro il presidente egiziano Hosni Mubarak durante la sua visita ad Addis Abeba il 26 giugno dello stesso anno. Cinque degli attentatori rimasero uccisi sul luogo, e solo piú tardi si scoprí che l'organizzazione egiziana Jama'a al-Islamiyya, con un probabile appoggio del Sudan, era stata responsabile del tentato assassinio. L'incidente riaccese tensioni dovute a questa progressiva politicizzazione dell'islam. Nei giorni seguenti numerosi furono gli arresti, fino all'estradizione delle squadre nazionali egiziana e sudanese. Inoltre, tra il maggio 1995 e l'aprile 1996, gli attacchi bomba dell'organizzazione somala al-Itihad al-Islamiyya sul suolo etiopico non fecero che provocare azioni di rappresaglia da parte del governo, privando i musulmani di molta della libertà acquisita dopo il 1991, con la chiusura delle organizzazioni islamiche, di cui venne lasciata la sola Eiasc a rappresentare l'intera popolazione musulmana⁵⁵.

Come si è visto, il lungo percorso politico-religioso dell'Etiopia, nella seconda metà del Novecento, è apparso segnato da crisi profonde, che hanno inciso sugli equilibri interni e sull'intera stabilità del Corno. In questo scenario, la Chiesa – proprio per il suo legame con l'istituzione imperiale – ha rappresentato, forse, un elemento di continuità, sopravvissuta ai bruschi cambiamenti di regime e in grado, nonostante le dure persecuzioni subite, di mantenere una presa sociale non sottovalutabile⁵⁶. È stata l'esperienza del ventennio dominato dal *Derg*, costretto a misurarsi con questa realtà ineliminabile della società etiopica, al punto da dover limitare il suo rigido laicismo con una politica ambivalente, incline da un lato alla compressione

⁵⁵ J. Abbink, *Religious Freedom and the Political Order: The Ethiopian «Secular State» and the Containment of Muslim Identity Politics*, in «Journal of Eastern African Studies», Vol. 8, 2014, No. 3, pp. 346-365.

⁵⁶ Ivi, pp. 348-352.

del ruolo politico della Chiesa, dall'altro al suo controllo quale strumento di legittimazione popolare per il regime. È stata, in definitiva, anche la vicenda del nuovo Stato democratico, sorto dal rovesciamento della dittatura marxista: nonostante la configurazione laica e pluriconfessionale, si avvertì l'esigenza, da parte dello Stato, di non rinunciare – attraverso una qualche forma di controllo e influenza – a quel ruolo legittimante che aveva caratterizzato la vita della Chiesa etiopica nella sua secolare vicenda imperiale. Il suo radicamento nella società etiopica si è rivelato, in sostanza, funzionale alla costruzione di un nuovo modello di coabitazione e di equilibrio nei delicati assetti di quell'area africana⁵⁷. Lo si è percepito anche dalle recenti iniziative di pacificazione con l'Eritrea, che hanno condotto, nel settembre 2018, agli accordi di Gedda per la fine del ventennale conflitto. In questo quadro, nel luglio 2018, si è giunti alla ricomposizione dello scisma tra la Chiesa ortodossa etiope «ufficiale», guidata dal 2013 dal patriarca Matthias, e le comunità della diaspora rimaste fedeli all'ex patriarca Merkarios: si è trattato di un evento che ha goduto del clima di distensione, ma soprattutto della mediazione decisiva del primo ministro etiope Abiy Ahmed – protestante, ma di famiglia mista islamo-cristiana, e di etnia oromo –, evidenziando la rilevanza dell'elemento religioso ed ecclesiastico nello sforzo di stabilizzazione dello Stato e della società e nel rilancio di una *leadership* nei complessi equilibri regionali e internazionali⁵⁸.

⁵⁷ Sull'evoluzione dei rapporti tra le diverse tradizioni confessionali e sulla loro incidenza nello spazio pubblico, cfr. Crisis Group Africa Briefing, *Ethiopia: Governing the Faithful*, in «International Crisis Group», Briefing No. 117, February 22, 2016, pp. 1-15.

⁵⁸ *Gli ortodossi etiopi di nuovo uniti*, in «L'Osservatore romano», 28 luglio 2018.