

Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche

Ein Streifzug durch ihre Geschichte

Karl Pinggéra

Mit dem Titel des vorliegenden Sammelbandes ist ein wesentliches Element des historischen Selbstverständnisses der äthiopischen Kirche genannt: Sie versteht sich als Kirche im Land der „Königin von Saba“. Äthiopische Christen erinnern noch heute gerne an jene Herrscherin, von der das Alte Testament zu berichten weiß, sie sei nach Jerusalem gereist, um sich von der Weisheit des Königs Salomo persönlich zu überzeugen. Sie wurde nicht enttäuscht. Von den Fähigkeiten Salomos zeigte sie sich so beeindruckt, dass sie den Gott Israels pries und dem Monarchen kostbare Geschenke überreichte (1 Könige 10,1-13).

An diese Episode knüpft das äthiopische Nationalepos *Kebrä nagast* („die Ehre der Könige“) an, das frühestens im 14. Jahrhundert, vielleicht auch ein Jahrhundert später, redigiert wurde. Hier wird die Königin von Saba als Herrscherin Äthiopiens vorgestellt. Mit großer Erzählfreude wird ausgemalt, wie die Königin den biblischen Salomo besucht haben und aus ihrer beider Verbindung ein Sohn hervorgegangen sein soll. Dieser Menelik sei zunächst in der Heimat seiner Mutter aufgewachsen, soll dann aber als junger Mann zu Salomo zurückgekehrt sein. Zusammen mit 40 Leviten konnte er dabei das zentrale Heiligtum Israels, die Bundeslade, aus dem Tempel fortnehmen und sie – unter allerlei wundersamen Begleitumständen – nach Äthiopien bringen, wo sie seitdem aufbewahrt werden soll. Eine Kapelle in der alten Königstadt Aksum im Norden des Landes gilt bis heute als Schrein der Lade, die von einem eigens dafür abgestellten Mönch gehütet wird. Er ist der einzige Geistliche, der das Privileg genießt, die Lade zu sehen. Die Reliquie ist in mehrfacher Hinsicht bedeutungsvoll für die äthiopische Christenheit. In jeder Kirche befindet sich eine Nachbildung der Lade, der sogenannte „Tabot“, der für die Feier des Altarsakramentes unverzichtbar ist.

Es soll in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden, dass die Geschichte von der Königin von Saba unter streng historisch-kritischen Gesichtspunkten als Legende beurteilt werden muss. Das gilt auch für die Frage, ob sich die „echte“ Bundeslade tatsächlich in Aksum befindet. Und schließlich wird man aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive darauf hinweisen müssen, dass der Tabot ursprünglich schlicht eine Art Tragaltar darstellte und erst nach Aufkommen der Legende von der Königin von Saba als Nachbildung der Bundeslade aufgefasst wurde. Die moderne Geschichtswissenschaft erhebt übrigens auch Einspruch, wenn äthiopische Christen – naheliegenderweise – die Taufe des „äthiopischen“ Kämmerers durch den Apostel Philippus (Apostelgeschichte 8,26-40) für sich reklamieren. Denn mit „Äthiopien“ ist hier (dem Sprachgebrauch der Zeit ganz entsprechend) eher Nubien gemeint, wofür auch der Königinnentitel „Kandake“ spricht, in deren Diensten der „Äthiopier“ stand.

Legenden haben ihre eigene Wahrheit und sie erzählen vom Selbstverständnis und dem Anspruch derer, die sie tradieren. Zweierlei macht die Geschichte von der Königin von Saba deutlich: Die äthiopische Christenheit sieht sich als eine in ihrer afrikanischen Heimat angestammte Religion (eben als Kirche im Land der Königin von Saba), die zugleich uralte Verbindungen mit der biblischen Heilsgeschichte des Vorderen Orients besitzt. Sie ist „die afrikanische Kirche des ‚wahren Israel‘“ wie Wolfgang Hage ihr Selbstverständnis treffend auf den Punkt gebracht hat (HAGE 2007, 219-222).

Auswärtigen Betrachtern ist die äthiopische Kirche, gerade in diesem ihrem Anspruch, oftmals etwas fremd, ja sogar exotisch vorgekommen. Manche ihrer Riten und Gebräuche erscheinen selbst Kennern der östlichen Liturgien rätselhaft. Man lese dazu nur die vergnüglichen Aufzeichnungen Evelyn Waughs von seinem Äthiopienaufenthalt anlässlich der Kaiserkrönung Haile Sellasie im Jahr 1930 (Evelyn WAUGH, *Befremdliche Völker, seltsame Sitten. Expeditionen eines englischen Gentleman*, Frankfurt am Main 2007, 7-159). Manchen protestantischen Missionaren des 19. Jahrhunderts galten Züge der Frömmigkeit als halb heidnisch; katholische Geistliche nahmen seit den ersten direkten Begegnungen im 16. Jahrhundert vor allem an dem christologischen Bekenntnis der Kirche Anstoß. Zuweilen führte aber gerade das Fremdheitsempfinden dazu, eine besondere Nähe der äthiopischen Kirche zum ursprünglichen Christentum erkennen zu wollen. Diese Vermutung stand etwa hinter dem gesteigerten Interesse an Äthiopien, wie es am Hofe Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha (1601-1675) zeitweise kultiviert wurde.

Unser Streifzug durch die Geschichte der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche wird darauf eingehen, wie es zu dem Selbstverständnis kam, durch unmittelbare salomonische Abstammung des Kaiserhauses das „wahre Israel“ auf afrikani-

schem Boden zu repräsentieren. Sodann wird uns auch deutlich werden, wie diese Kirche in langen Zeiten relativer Abgeschlossenheit vom *Orbis christianus* eine ganz eigene Prägung erfuhr. Schließlich soll aber auch daran erinnert werden, dass diese Abgeschlossenheit eben nur eine *relative* war und diese Kirche seit ihrer Gründung immer wieder in Kontakt mit anderen Teilen der Christenheit stand und sich im 20. Jahrhundert auf verschiedenen Ebenen an ökumenischen Bestrebungen beteiligt hat.

1. Byzanz und Aksum: die Anfänge des Christentums

1.1. Die Bekehrung des aksumitischen Reiches

Die christlichen Anfänge verweisen in das Reich von Aksum, das aus verschiedenen Staatenbildungen des äthiopischen Hochlandes etwa im 1./2. Jahrhundert n. Chr. als machtvolles Reich hervorgegangen war. In seinen Inschriften begegnet eine südsemitische Sprache, das *Geez*, das später zur christlichen Literatursprache werden sollte und bis heute in der Liturgie Verwendung findet. Nicht nur die Sprache, auch die Gestalt der erhaltenen Bauwerke jener Zeit deuten darauf hin, dass im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrtausends Semiten vom Süden der arabischen Halbinsel aufgebrochen waren, das Rote Meer überfahren und sich im Gebiet des heutigen Äthiopien niedergelassen haben. Für die Kultur Aksums freilich gilt, dass zu dieser südarabisch-semitischen Prägung noch weitere Einflüsse hinzuzunehmen sind. Durch den Hafen Adulis spielte das Reich eine prominente Rolle im Güterverkehr zwischen dem Mittelmeer und Indien. So trat man auch in Berührung mit der hellenistischen Welt. Griechische Inschriften legen davon Zeugnis ab.

Es ist kein Zufall, dass von Adulis her das Christentum, und zwar das Christentum griechischer Prägung, Eingang in das Reich von Aksum fand. Man kann nur vermuten, dass hier christliche Kaufleute die erste Kunde ihrer Religion verbreitet haben. Historisch sicheren Boden betreten wir mit der Darstellung des Kirchenhistorikers Rufin von Aquileia, der um 400 davon berichtet, wie das christliche Brüderpaar Frumentios und Aidesios aus Tyros in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf dem Roten Meer Schiffbruch erlitten haben und über Adulis an den Hof in Aksum gelangt sind. Dort konnte König Ezana, der etwa von 330 bis 370 regierte, für das Christentum gewonnen werden. Frumentios scheint eine einflussreiche Stellung bei Hofe gehabt zu haben, während sein Bruder in die Heimat zurückkehrte, wo er Rufin persönlich von den Vorkommnissen in Äthiopien erzählt haben soll. Neben Rufins Bericht treten Inschriften und die Münzprägung Ezanas, die seinen Übergang zum

Christentum anschaulich belegen. In den königlichen Inschriften ersetzt der Ausdruck „Herr des Himmels und der Erde“ die üblichen Widmungen an die alte Göttertrias Mahrem, Beher und Medr. Die geringe Präzision des neuen Ausdrucks ist auffällig; die christliche Dreifaltigkeit bzw. der Christusname werden nicht explizit genannt. Das könnte auf eine Übergangsphase hinweisen, in der man dem alten Heidentum durch eine diplomatisch gewählte Gottesbezeichnung nicht allzu sehr vor den Kopf stoßen wollte. Auf den späteren Münzen Ezanas erscheint immerhin das Kreuzeszeichen statt der heidnischen Symbole Sonne und Mond.

1.2. Die Verbindung zu Alexandrien und zur Mittelmeerwelt

Ein ganz wesentliches Charakteristikum der äthiopischen Kirche ergab sich aus dem Umstand, dass Frumentios nach Alexandrien ging, um dem Glauben im Reich von Aksum eine feste institutionelle Gestalt zu geben: Er ließ sich wohl zwischen 330 und 340 (das genaue Datum ist unsicher) von Athanasius dem Großen zum Bischof für Aksum weihen. Athanasius selbst erwähnt den Vorgang übrigens in seiner Apologie an Kaiser Konstantius II. Auf diese Weihe geht es zurück, dass die Äthiopier ihren Bischof, den *Abuna*, stets vom Stuhl Alexandriens erhalten haben. Über Jahrhunderte hinweg waren es koptische Mönche, die in der ägyptischen Metropole geweiht wurden, um ihre Reise in ein fernes Land anzutreten und dort für den Rest ihres Lebens zu bleiben. An dieser Praxis hat sich bis 1951 nichts geändert. Sprache und Kultur Äthiopiens waren diesen ägyptischen Geistlichen in der Regel fremd. Ihre Tätigkeit beschränkte sich weithin auf die Spendung der notwendigen Weihen, während die eigentliche Gewalt über die Kirche in der Hand der Kaiser lag.

Athanasius erwähnt Frumentios, weil sich Konstantius II. (337-361) brieflich an den Herrscher Aksums gewandt hatte, um den Glaubensboten in das römische Reich zurückzuschicken, damit er sich dort vor kaisertreuen Bischöfen für seine Weihe rechtfertige. Athanasius und Konstantius II. befanden sich in heftigen Auseinandersetzungen über das Konzil von Nizäa (325) und die Geltung seines Glaubensbekenntnisses. Die Weihe durch Athanasius musste dem Kaiser ein Stein des Anstoßes sein. Über irgendwelche Folgen des kaiserlichen Schreibens in Äthiopien ist freilich nichts bekannt. Immerhin zeigt der Bericht des Athanasius, dass die Christianisierung Aksums nicht unbemerkt geblieben war – und dass der Kaiser ein wie auch immer geartetes Interesse an den dortigen kirchlichen Verhältnissen hatte. Diesem Interesse ist wohl auch die Entsendung eines gewissen Theophilus geschuldet, der einige Jahre später von Konstantius II. zu den christlichen Gemeinden Südarabiens, Indiens und auch

Aksums gesandt wurde, um das trinitarische Dogma im Sinne des Kaisers (d.h. mit antinizänischer Tendenz) zu verbreiten.

Das äthiopische Christentum galt also von Anfang an als Teil der einen Kirche, die ihren Ursprung und ihre hauptsächlichen Zentren im Römischen Reich hatte. Ein – durchaus selbstbewusster – Teil dieser einen katholischen Kirche wollte man auch in Äthiopien selbst sein. Das zeigt sich im bewussten Anschluss an den alexandrinischen Stuhl, spiegelt sich aber auch in den Übersetzungen von biblischen und patristischen Texten ins Geez, die noch in der Spätantike angefertigt wurden. Die Auswahl der biblischen Text zeigt allerdings, dass man doch weit entfernt war von den Regionen, aus denen die Textvorlagen stammten. So haben die Äthiopier die reichskirchliche Fixierung des biblischen Kanons, die erst in einem längeren Prozess zu einem verbindlichen Abschluss kam, nicht mitvollzogen. Bis heute finden sich in ihrer Bibel manche Schriften, die in den Kanones aller anderen Kirchen fehlen und gewöhnlich zu den „zwischen-testamentlichen“ Schriften bzw. den alttestamentlichen „Pseudepigraphen“ gerechnet werden. Dem eigentümlichen Kanon der Äthiopier ist u.a. der glückliche Umstand zu verdanken, dass das sogenannte „Erste Henochbuch“, ein unschätzbares Dokument für die Entwicklung der jüdischen Apokalyptik, wenigstens in äthiopischer Sprache vollständig erhalten geblieben ist.

Es waren Mönche aus dem Mittelmeerraum, die im frühen 6. Jahrhundert dazu beitrugen, dass das Christentum in Äthiopien weiter verbreitet wurde und dauerhafte Wurzeln schlagen konnte. Die in der Tradition genannten „Neun römischen Heiligen“ werden besonders als Gründer von Klöstern verehrt, die bis heute bestehen. Die Lebensbeschreibung des hl. Kyriakos von Skythopolis († um 558) bezeugt eventuell eine weitere Verbindung Äthiopiens mit dem altkirchlichen Mönchtum. In einer Passage, die allerdings nur in der georgischen Version begegnet, wird von einem palästinischen Mönch namens Thomas berichtet, der unter Patriarch Martyrius von Jerusalem (478-486) mit Briefen nach Alexandrien gesandt worden sein soll. Vom dortigen Patriarchen sei er zum Bischof für Äthiopien geweiht worden, wo er viele Kirchen gegründet und das Mönchtum nach dem Vorbild des palästinischen Mönchsvaters Euthymius eingeführt habe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die georgische Übersetzung der Vita hier eine originale Notiz bewahrt hat, die in dem erhaltenen griechischen Text verloren gegangen ist (vgl. Gérard GARITTE, *La version géorgienne de la Vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, in: *Le Muséon* 75, 1962, 399-440, bes. 405f.). In den äthiopischen Quellen hat der Mönch und Bischof Thomas freilich kein Echo gefunden.

1.3. Christliche Großmacht am Roten Meer

Zu machtpolitischen Verbindungen mit Byzanz kam es im 6. Jahrhundert, als sich die Oströmer in harten Fehden mit der rivalisierenden Großmacht Persien befanden. Dabei ging es auch um die Vorherrschaft über Südarabien und die Handelsrouten des Roten Meeres. Um dem persischen Vordringen in diesen Raum Einhalt zu gebieten, knüpften Justin I. (518-527) und Justinian I. (527-565) enge Beziehungen zum Reich von Aksum. Das äthiopische Reich galt in Byzanz also als ein christliches Land und damit als der gegebene Bündnispartner. Ausgelöst wurden die ersten militärischen Aktionen, die nach Südarabien übergriffen, durch den jemenitischen Herrscher Dhu Nuwas, der sich zum Judentum bekehrt hatte und seit etwa 520 die Christen seines Herrschaftsgebietes fanatisch verfolgte. Justin I. unterstützte den aksumitischen König Kaleb Ella Asbeha († vor 549) bei seinen Feldzügen nach Südarabien. Im Jahre 525 konnte der Sieg errungen und Südarabien äthiopischer Herrschaft unterstellt werden. Erst eine himyaritisch-persische Allianz hat die Aksumiten Ende des 6. Jahrhunderts von der südarabischen Halbinsel wieder vertrieben. Andere Kriegsschauplätze haben den Byzantinern zu diesem Zeitpunkt die Hände gebunden.

Es mag mit u.a. mit dem Wirken der „Neun römischen Heiligen“ zu tun haben, dass die Äthiopier sich in den christologischen Streitigkeiten im Laufe der Zeit dem sogenannten „miaphysitischen“ Bekenntnis angeschlossen haben. In Anlehnung an Kyrill von Alexandrien († 444) wurde in dieser theologischen Richtung Göttliches und Menschliches in Jesus Christus in der „einen Natur“ (griech.: *mia physis*) des menschengewordenen Wortes Gottes zusammengedacht. Dagegen hatte schon das Konzil von Chalcedon (451) von „zwei Naturen“ in der einen Person (griech: *hypostasis*) gesprochen, eine Entscheidung, die vom Zweiten Konzil zu Konstantinopel (553) noch einmal bekräftigt wurde. Aus dem Widerstand gegen diese Zwei-Naturen-Lehre sind eigenständige, bis heute fortbestehende Kirchen hervorgegangen, die in ihrem Glauben von der byzantinischen Reichskirche geschieden waren. Konfessionskundlich bezeichnet man diese Kirchen heute als „miaphysitische“, „vor-chalcedonensische“ oder auch „orientalisch-orthodoxe“ Kirchen. Zu ihnen gehören neben der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche: die Armenische Apostolische Kirche, die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die Koptisch-Orthodoxe Kirche, die Malankarische Syrisch-Orthodoxe Kirche (in Südindien) sowie die Eritreisch-Orthodoxe Kirche. Den Glauben an die *eine* gott-menschliche Natur des Erlösers bringt die äthiopische Kirche heute mit ihrer offiziellen Selbstbezeichnung unübersehbar zum Ausdruck: „Äthiopische Orthodoxe *Tewahedo* Kirche“. Das Wort *Tewahedo*

do stammt aus dem Geez und bedeutet „Einheit“, womit die naturhafte Einheit Christi als Gott und Mensch angezeigt werden soll.

1.4. „Dunkle“ Jahrhunderte

Die Vertreibung der Aksumiten aus Südarabien leiteten einen lang anhaltenden Niedergang des Reiches ein. Die „dunklen“ Jahrhunderte der äthiopischen Geschichte beginnen, aus denen wir nur äußerst spärliche Nachrichten besitzen. Äthiopien büßte seine wirtschaftliche Bedeutung ein, die Häfen am Roten Meer entglitten seiner Aufsicht. Die Beziehungen zu Byzanz und damit zur christlichen Mittelmeerwelt scheinen fast ganz zum Erliegen gekommen zu sein. Die Kontakte zum Kaiser am Goldenen Horn brechen (spätestens) in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ab. Auch die Münzprägung erlischt bis auf weiteres. Zu den letzten Münzen, die ein äthiopischer Monarch schlagen ließ, gehören die Silberlinge des Königs Armah (7. Jahrhundert), die möglicherweise das Heilige Grab zu Jerusalem zeigen, womit – wiederum: möglicherweise – auf die Rückführung des von den Persern geraubten Kreuzes in die Heilige Stadt Jerusalem 629 angespielt werden soll. Aksum dürfte seine Rolle als Hauptstadt des Reiches spätestens im 9./10. Jahrhundert verloren haben.

Die wenigen sicheren Informationen über Äthiopien und seine Kirche zeigen freilich, dass selbst in dieser Periode der Kontakt zum Rest der christlichen Welt nie ganz abgebrochen war: Wir hören gelegentlich von jenen Bischöfen, die aus der (miaphysitischen, also koptischen) Kirche Alexandriens stammten. Und ganz gelegentlich hören wir von äthiopischen Pilgern im Heiligen Land, so etwa im Reisebericht des Eichstätter Bischofs Willibald († 787/88), der sich 723-727 in Palästina aufgehalten hat. Die Errichtung eigener Klöster im Heiligen Land blieb aller Wahrscheinlichkeit nach einer späteren Zeit vorbehalten, nachdem das äthiopische Reich zu neuer Kraft gefunden hatte.

2. Salomonische Dynastie und erste Kontakte mit dem Westen

2.1. Äthiopien als das „wahre Israel“

Gesicherte Nachrichten über christliche Herrscher erreichen uns erst wieder aus dem 12. Jahrhundert. Um 1137 hat die Dynastie der Zagwe ihre Herrschaft errichtet. Ihr Machtzentrum lag deutlich südlich des alten Aksum in der Provinz Lasta. Im Hauptort Roha entstanden zahlreiche, direkt aus dem Fels gehauene Kirchen, die König Lalibela (12./13. Jahrhundert) in Auftrag gegeben haben soll. Allein schon die technische Meisterleistung, ganze Felsen von innen

her auszuhöhlen und nach der Form einer Kirche zu meißeln, erregt höchste Bewunderung. Aber auch die kunstvoll gefertigten Steinreliefs tragen dazu bei, dass die Kirchen der Stadt, die zum Andenken an den großen Monarchen in „Lalibela“ umbenannt wurde, zu den wohl beeindruckendsten Sehenswürdigkeiten Äthiopiens gehören.

Mit Yekunno Amlak wurden die Zagwe 1270 von einer Dynastie verdrängt, die sich als „salomonische“ bezeichnete. Sie legitimierte sich durch den Anspruch, unmittelbar von den alten aksumitischen Königen abzustammen. Mit dem Herrschaftsanspruch dieser Dynastie beginnt eine Epoche der äthiopischen Geschichte, die von einer machtvollen Ausdehnung des Reiches ebenso gekennzeichnet war wie von einer kulturellen Blüte. Jetzt entstanden wieder literarische Werke, vornehmlich im Geez, aber vereinzelt auch schon in der Volkssprache des Amharischen, das heute von rund 27% der äthiopischen Gesamtbevölkerung gesprochen wird. Das Epos *Kebra nagast*, von dem eingangs die Rede war, ist in den ersten Jahrhunderten der salomonidischen Herrschaft entstanden. Mit der Erzählung von der Königin von Saba und ihrem Sohn dient das Werk ganz entschieden dem Thronanspruch der Dynastie und verleiht ihr eine gleichsam sakrosankte Würde. Zumindest der Theorie nach waren es fortan Nachfahren des Königs Salomo, die bis zum Ende der Monarchie 1974 die Geschicke des Landes gelenkt haben. Die salomonidische Herrschaftsideologie lag noch der Verfassung des Kaiserreiches von 1955 zu Grunde.

Die Identifikation mit dem alten Israel, die uns in *Kebra nagast* entgegentritt, verdankt sich wohl auch der politisch prekären Lage. Äthiopien war von nichtchristlichen Territorien umschlossen und sah sich einem immer aggressiver vordringenden Islam ausgesetzt. Man mag sich in dieser Umklammerung in einem weit stärkeren Maße mit dem Gottesvolk des Alten Testaments ineins gesehen haben, als dies von dem traditionellen typologischen Selbstverständnis der Kirche als dem „neuen“ oder „wahren Israel“ angelegt war. Auf alle Fälle ist zu beachten, dass viele Züge in Kult und Brauchtum der äthiopischen Kirche, die an jüdische Rituale erinnern, im Zusammenhang mit dieser Identitätsbildung zu verstehen sind. Lange Zeit wollte man solche Praktiken auf unmittelbare jüdische oder judenchristliche Einflüsse zurückführen, die das werdende Christentum Äthiopiens in der Spätantike geprägt hätten. Doch herrscht in der heutigen Forschung Einigkeit darüber, dass all diese Elemente entweder im Zusammenhang mit jener „salomonischen“ Identitätsbildung im Mittelalter stehen – oder einfach dem gemeinsamen kultischen Erbe des christlichen Ostens angehören und erst später als besondere und bewusste Übernahmen aus dem Judentum interpretiert worden sind. Für letzteres wurde in der Einleitung schon die Deutung des Tabots genannt, jene Altartafel in den

äthiopischen Kirchen, die erst sekundär zur Nachbildung der Jerusalemer Bundeslade stilisiert wurde. Ferner wären hier u.a. zu nennen: die Beschneidung der Knaben am 40. Tag nach der Geburt, die Heiligung des Sabbats wie auch die Gliederung des Kirchenbaues in Vorhalle, Hauptraum und Allerheiligstes.

Übrigens ist auch die Entstehung jenes Volkstums, das als *Beta Esrael* („Haus Israel“) oder „Falascha“ bezeichnet wird, in den eben skizzierten Zusammenhang einzuzeichnen. Auch hier geht die Forschung nicht länger davon aus, dass es sich dabei um eine jüdische Gruppe handelt, die sich aus den Zeiten der Antike in Äthiopien über die Jahrhunderte gerettet habe. Vielmehr ist die Ethnogenese der Falascha im Rahmen einer neuen Identitätsbildung unter „israelitischem“ Vorzeichen zu verstehen. Volksteile in entlegenen Gebieten scheinen sich in einem Prozess vom 14.-16. Jahrhundert noch exklusiver, als die kaiserliche Doktrin es vorgab, als „Israel“ begriffen und sich vom Christentum gänzlich gelöst zu haben. Vielschichtige soziale und ökonomische Aspekte scheinen dafür verantwortlich zu zeichnen. Wenngleich man sich durch die besonders strenge Beachtung der alttestamentlichen Reinheitsvorschriften von der Umwelt absetzte, haben die Falascha doch Elemente der christlichen Kultur wie etwa das Mönchtum beibehalten. Außerdem hat man Praktiken (wie das Opfern von Tieren), die im Judentum nach der Zerstörung des Tempels gar nicht mehr vollzogen werden, unmittelbar aus dem Alten Testament übernommen. Von auswärtigen Beobachtern, protestantischen Missionaren und jüdischen Organisationen, im 19. Jahrhundert entdeckt und nun für tatsächliche Juden gehalten (freilich mit sonderbaren Riten), traten die Falascha erst jetzt in Kontakt mit dem weltweiten Judentum und haben sich Zug um Zug dem allgemein üblichen Brauchtum dieser Religion angeglichen. Dem Staat Israel gelten sie als Angehörige des jüdischen Volkes. Durch mehrere Auswanderungswellen leben die meisten Falascha, etwa 70.000, heute in Israel, während nur noch einige Tausend von ihnen in Äthiopien anzutreffen sind.

2.2. Übersetzungen aus dem Arabischen

Durch die nie abgerissenen Kontakte mit der koptischen Kirche, von der man den Abuna bezog, ist es in dieser Epoche auch zu zahlreichen Übersetzungen koptischer theologischer Werke vom Arabischen ins Geez gekommen. Darunter befanden sich übrigens auch Schriften, die ihrerseits aus der mittelalterlichen religiösen Literatur Westeuropas ins Arabische übersetzt worden waren. So lag den Äthiopiern etwa eine arabische Sammlung von wundersamen Geschichten mit der Jungfrau Maria vor. Es handelte sich um eine Wundersamm-

lung aus Frankreich, die im 13. Jahrhundert ins Arabische übertragen worden war. Von Ägypten gelangte sie nach Äthiopien, wo sie ins Geez übersetzt wurde. Dabei haben die Äthiopier den Sagenkranz eigenständig mit Material aus dem Christlichen Orient ergänzt. Diese Sammlung *Taammera Maryam* („Wunder Mariens“) hat in der äthiopischen Kirche eine nahezu kanonische Stellung erlangt. Dass auf dem Wege der Übersetzung manches aus dem Original unkenntlich werden musste, liegt auf der Hand. Die Äthiopier besaßen keine rechte Vorstellung von den Orten, an denen einzelne Wunder spielen. So reimte sich der äthiopischer Übersetzer die arabische Wiedergabe von „Chartres“ mit *dschartris* als arabisch *dschazirah* („Insel“) zurecht. Folglich findet das betreffende Wunder in der äthiopischen Fassung nicht mehr in der französischen Wallfahrtsmetropole statt, sondern auf einer Mittelmeerinsel. Mit dem altfranzösischen „Rocamadour“, was im Arabischen wiederum möglichst getreu wiedergegeben wurde, wusste man gar nichts anzufangen und ersetzte den Ortsnamen kurzerhand durch „Bethlehem“. Es lag wohl nahe, das wundersame Handeln der Jungfrau dort – und nicht an einem Ort unverständlichen Namens – anzusiedeln.

2.3. *Blüte des Mönchtums – Theologische Streitfragen*

Das Mönchtum hat unter den Salomoniden einen erheblichen Aufschwung genommen. Der bis heute viel verehrte Takla Haymanot († 1312) gründete Dabra Libanos im Süden (in der Provinz Schoa) und soll eine gewichtige Rolle bei der Einsetzung der neuen Dynastie gespielt haben. Er war Schüler von Iyasus Moa († 1292), der im Osten des amharischen Stammlandes das Stephanuskloster im Hayqsee (Dabra Hayq) gegründet hatte. Iyasus Moa bekleidete das Amt eines Oberhauptes aller Klöster (von Mönchen und Nonnen). Dieses Amt, später mit der etymologisch unklaren Bezeichnung *Etschäge* versehen, galt als zweithöchste kirchliche Würde nach dem Abuna. Da es von einem Einheimischen ausgeübt wurde, war der Einfluss des Etschäge zuweilen deutlich größer als der des landfremden Abunas. Zunächst wurde das Amt von den Äbten des Stephanusklosters ausgeübt, ehe es später an die Vorsteher von Dabra Libanos überging.

Ein anderer großer Mönchsvater war Ewostatewos († 1352), der seine Tätigkeit im Norden, dem heutigen Eritrea, entfaltete. Mit seinen Schülern trat er nachdrücklich dafür ein, den Sabbat in derselben Weise zu heiligen wie den Sonntag. Das widersprach der Tradition, wie sie der koptische Abuna verkörperte. Es ist bezeichnend, wohin sich Ewostatewos wandte, um sich vor der kaiserlichen Verfolgung in Sicherheit zu bringen. Wie seine Vita (äth. *gädl*) berichtet,

ist er – freilich vergeblich – nach Ägypten gezogen, um vom koptischen Patriarchen rehabilitiert zu werden. Danach machte er sich als Pilger ins Heilige Land auf, von wo er in das kleinarmenische Königreich Kilikien weiterreiste. Dort starb er. Und dort hat ihn der in Sis residierende armenische Katholikos bestattet. Diese Route zeigt, dass ein äthiopischer Mönch im 14. Jahrhundert sehr wohl wusste, wo seine miaphysitischen Glaubensverwandten anzutreffen waren – und dass er dort auch als ein solcher empfangen wurde. Unter Kaiser Zara Yaqob (1434-1468) ist die Frage der Sabbathheiligung dann auf dem Konzil von Dabra Metmaq 1450 ganz im Sinne des Ewostatewos entschieden worden. Der einst verfolgte Ewostatewos wird deswegen unter die Heiligen der äthiopischen Kirche gezählt.

Zara Yaqob ist in mehrfacher Hinsicht für Glaube und Gestalt seiner Kirche bedeutsam geworden. So hatte er sich zum Ziel gesetzt, die heidnischen Praktiken, die im Volke immer noch kursierten, endgültig auszurotten. Verhasst waren ihm insbesondere Magie und Zauberei, von denen er sich auch persönlich bedroht fühlte. Jeder Christ sollte fortan auf einen eigenen Beichtvater verpflichtet sein. Eine besondere Verehrung pflegte der Kaiser für die Jungfrau Maria. Ihr zu Ehren wurden monatliche Marienfeiertage eingeführt, wie auch die Verehrung des Kreuzes und von Bildern mit Jungfrau und Kind gefördert wurde. Widerstand dagegen erhob sich von dem Mönch Estifanos († um 1450) und seinen Gefährten. Sie wandten sich auch gegen die Laxheit und den Wohlstand der Klöster. Nicht nur die Ehrerweisungen gegenüber Bildern waren ihnen ein Dorn im Auge. Auch und erst recht die tiefe Verbeugung vor dem Kaiser, wie sie das Zeremoniell vorsah, fanden diese Mönche nicht statthaft. Allein vor Gott selbst habe sich der Christ zu beugen. Estifanos und seine Bewegung wurden unterdrückt. Gegen unorthodoxe Praktiken aller Art pflegte Zara Yaqob rücksichtslos vorzugehen. Dabei schreckte er vor der Todesstrafe für Abweichler nicht zurück. Zum Bild des Kaisers gehört aber auch, dass er ein gebildeter Mann war. Mehrere theologische Traktate von hohem Niveau werden ihm zugeschrieben, so etwa das „Buch des Lichtes“ und das „Buch der Geburt“, die sich beide gegen Häresien wenden. Wenn Zara Yaqob auch nicht im Vollsinn ihr Autor war, so wurden diese Werke wohl doch unter seiner Anleitung von Hofgeistlichen zusammengestellt. Mit Zara Yaqob hat die äthiopische Kirche jedenfalls endgültig ihr staatskirchliches Profil erhalten, in dem der Kaiser Kult und Mönchtum, Theologie und Lehre bestimmte.

2.4. Verbindungen zu Europa

Der Islam, der sich an den Küsten des Roten Meeres festsetzte, hatte zum Rückzug des äthiopischen Reiches in die Gegenden des Hochlandes geführt. Gegen die Muslime haben die salomonidischen Herrscher schon früh Verbündete in Europa gesucht. Es war nicht mehr Byzanz, dessen Macht im Zerfall begriffen war, sondern der Bereich der lateinischen Kirche, an den man sich wandte und wo man, wie einst in Byzanz, mit einiger Selbstverständlichkeit christliche Verbündete erblickte. In diesem Sinne entsandte bereits Kaiser Wedem Arad 1306 eine Delegation nach Europa, die u. a. mit Papst Clemens V. in Avignon zusammentraf. Militärische Ergebnisse hat die äthiopische Gesandtschaft freilich nicht erreichen können. In Genua kam es zu einem längeren Gespräch mit dem Rektor der Kirche San Marco, Giovanni di Carignano († 1330), einem berühmten Kartographen. Diesem verdankt Europa erste detailliertere Auskünfte über Lage, Regierung und Kultur des äthiopischen Reiches. Vielleicht war Carignano der erste, der das sagenhafte Reich des Priesterkönigs Johannes in Afrika lokalisierte. Auf alle Fälle hat sich über das Spätmittelalter hinaus die Vorstellung gehalten, diesen geheimnisvollen Streiter gegen die Muslime in Äthiopiens Herrscher gefunden zu haben.

Vom venezianischen Dogen Michele Steno (1400-1413) erbat Kaiser Dawid I. (1382-1413) rund ein Jahrhundert später ein Stück vom Kreuzesholz Christi. Der Doge entsprach der Bitte und sandte eine Kreuzpartikel zusammen mit anderen wertvollen Geschenken nach Äthiopien. Die Ankunft der Reliquie wird ausführlich in einer äthiopischen Quelle beschrieben. Der Kaiser habe den Gesandten des „Königs von *Bandaqeya* (Venedig)“ mit großer Freude empfangen. Im äthiopischen Kirchenjahr wird dieses Ereignis mit einem acht Tage dauernden Fest zu Ehren des heiligen Kreuzes (äth. *masqal*) begangen (10-17. Maskaram/20.-27. September). Dawid I., der gegen die Mamluken in Ägypten und gegen die islamischen Sultane südöstlich seines Landes in den Kampf zog, hatte noch andere Verbindungen nach Europa geknüpft, so unter anderem nach Mailand.

Weitere Gesandtschaften in den Westen folgten. So schlug Kaiser Yeshaq (1413-1430) König Alfons V. von Aragon ein Bündnis vor, das mit einer Doppelhochzeit zwischen den beiden regierenden Häusern bekräftigt werden sollte. Der Plan verlief im Sande. Die Gesandtschaft von Zara Yaqob an den aragonesischen Hof 1450 brachte erstmals eine Reihe von Kunsthandwerkern mit nach Äthiopien. Die abendländische Kunst übte einen starken Einfluss auf die Malerei Äthiopiens aus. Dieser Einfluss ist bis heute unverkennbar, wenngleich die Äthiopier die westlichen Vorbilder in ihre eigene Formsprache umge-

schmolzen haben. Abgesehen von stilistischen Eigenheiten können bestimmte, in der ostchristlichen Kunst sonst ganz unbekannte Bildthemen (von der Pietà über den dornengekrönten Christus bis hin zu Darstellungen der trinitarischen Personen) ihre Herkunft aus dem Abendland nicht verleugnen. – Von einem äthiopischen Gesandten in Lissabon hören wir im Jahre 1452, von einem anderen beim Herzog von Mailand im Jahr 1459.

2.5. Der Versuch einer Union mit Rom – Äthiopische Mönche in Rom

Auf dem Hintergrund dieser Beziehungen Äthiopiens zum Abendland erstaunt es nicht, dass die äthiopische Kirche auch in die Versuche Papst Eugens IV. einbezogen wurde, die Einheit von östlicher und westlicher Christenheit wiederherzustellen. Nachdem der Papst das 1431 zusammengetretene Konzil von Basel – gegen dessen konziliaristische Mehrheit – 1437 nach Ferrara und wenig später nach Florenz verlegt hatte, wurden dort die Unionsverhandlungen mit den getrennten Schwesterkirchen des Ostens geführt. Am bekanntesten ist sicherlich die Union mit der griechischen Kirche durch die Unionsbulle *Laetentur coeli* von 1439. Aber auch die miaphysitischen Kirchen befanden sich im Blickfeld des Konzils. So wurde der Franziskaner Albert von Sarteano in den Orient geschickt, um Kopten und Äthiopier auf das Konzil zu laden. Der Gesandte führte ein päpstliches Schreiben an den „Priester Johannes“, also an niemand anderen als Kaiser Zara Yaqob, im Gepäck. In Kairo wurde Albert von Sarteano vom mamlukischen Sultan jedoch an der Weiterreise nach Äthiopien gehindert. Dennoch konnte eine äthiopische Delegation zusammen mit den Abgesandten des koptischen Patriarchen nach Florenz gebracht werden. Es handelte sich um Mönche aus Jerusalem, wo die Äthiopier zu diesem Zeitpunkt schon länger ein eigenes Kloster unterhielten. Geleitet wurde die Delegation von dem Diakon Petros, der ein Schreiben des äthiopischen Abtes von Jerusalem, Nikodemos, an den Papst mit sich führte.

In seiner Rede vor Papst und Konzil führte Petros aus, dass sein Kaiser und sein Volk wohl bereit seien, die Union mit dem römischen Stuhl einzugehen. Ähnliches konnte man in dem Schreiben des Nikodemos lesen, der allerdings betonte, nur für die Jerusalemer Äthiopier sprechen zu können. Die letzte Entscheidung liege beim Kaiser. Es fällt auf, das Nikodemos hier von der Eigenständigkeit seiner Kirche ausgeht und die Entscheidung über die Union nicht einfach dem koptischen Delegaten, Vertreter der Mutterkirche Äthiopiens, überließ. Deswegen findet sich in der Unionsbulle *Cantate Domino* mit den Kopten vom 4. Februar 1442 auch keine explizite Erwähnung der Äthiopier. Gleichwohl setzte Eugen IV. große Hoffnungen in den Kaiser. Ein Brief des

franziskanischen Kustos im Heiligen Land, Gandolf, an den Papst berichtet, dass 1444 einige äthiopische Gesandte in Kairo und Jerusalem gewesen seien und erklärt hätten, ihre Kirche habe der Union zugestimmt. Aber diese Nachricht lässt sich aus keiner anderen Quelle erhärten. Jedenfalls war diesem Unionsprojekt bei den Äthiopiern kein Erfolg beschieden, was auch für die anderen Kirchen des Christlichen Ostens gilt, für die Griechen, die Armenier (Unionsbulle *Exsultate Deo*, 1439) und die miaphysitischen Syrer (Unionsbulle *Multa et mirabilia*, 1444). – Wenigstens in der Kunst hat der Unionsversuch von Florenz bleibende Spuren hinterlassen, und zwar an äußerst prominenter Stelle! Auf dem von Filarete kurz nach dem Konzil geschaffenen Bronzeportal für die Petersbasilika ist auf einem Relief die koptisch-äthiopische Delegation gut zu erkennen. Als Hauptportal wurde das Werk in den Neubau von St. Peter übernommen.

Gleichwohl blieb das Bestreben wach, doch noch zur Kircheneinheit zu gelangen. In den Jahren 1481-1490 erschienen drei äthiopische Delegationen in Europa, um über Fragen der kirchlichen Vereinigung zu diskutieren. Sixtus IV. hat für diese äthiopischen Besucher ein eigenes Hospiz in der Nähe der Petersbasilika eingerichtet, aus dem sich das „San Stefano dei Mori“ genannte Klosterchen bildete. Die in den vatikanischen Gärten gelegene Kirche besteht übrigens noch heute und wird für den Gottesdienst im äthiopischen Ritus genutzt.

In diesem Kloster hatte der Kölner Propst Johannes Potken Gelegenheit, bei seiner Romreise 1511 äthiopische Mönche kennenzulernen. Dort ließ sich der wissbegierige Geistliche im Altäthiopischen (Geez) unterrichten und fasste den Plan, Texte in dieser im Abendland noch ganz unbekanntem Sprache zu publizieren. Dafür ließ er in Rom aus Holz geschnittene Lettern herstellen. Mit ihrer Hilfe vermochte Potken 1513 in Rom die Psalmen zu drucken. Die Lettern nahm er mit nach Köln, wo er einige weitere kurze Texte im Druck herausbrachte. Für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Äthiopischen haben Potkens Drucke das Fundament gelegt.

3. Selbstbehauptung und Isolation

3.1. Der Überlebenskampf gegen die Muslime und die Begegnung mit den Portugiesen

Einen Kampf auf Leben und Tod hatten Äthiopiens Kirche und Reich im 16. Jahrhundert auszufechten, als der islamische Sultan von Harar Ahmad ibn Ibrahim al-Ghazi, genannt „Gran“ („Linkshänder“), das Land ab 1527 mit mehreren Feldzügen heimsuchte. Es war ein grausam geführter „Heiliger Krieg“ (*dschihad*), der auf die Vernichtung des Reiches und die Ausrottung des Christentums zielte. Systematisch wurden Kirchen und Klöster zerstört. Die Bevölkerung wurde zur Annahme des Islam gezwungen, um ihr Leben zu retten. In äußerster Not musste sich Kaiser Lebna Dengel (1508-1540) in die Provinz Tigray in den Norden zurückziehen. Dort hoffte er auf Hilfe durch die Portugiesen. Mit dieser Seefahrernation, die den indischen Ozean beherrschte, war Äthiopien schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Kontakt getreten. Einige portugiesische Priester waren nach Äthiopien entsandt worden. Von dem Hofkaplan Francisco Alvarez, der sich 1520-1526 in Äthiopien aufgehalten hatte, erhielten die Europäer einen ersten aussagekräftigen Reisebericht aus dem Land des „Priesters Johannes“ (*Ho Preste Joam das indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam*, Lissabon 1540). Nun erbat der Kaiser moderne Waffen von der christlichen Brudernation. Lebna Dengel hoffte vergeblich auf solche Hilfe. Portugiesische Truppen trafen erst nach seinem Tode ein. Lebna Dengel selbst machte dagegen die Bekanntschaft mit dem zwielichtigen Priester João Bermudes, der sich als Patriarch ausgab, den der Papst für Äthiopien geweiht habe.

Unter Lebna Dengels Nachfolger, Kaiser Galawdewos („Claudius“; 1540-1559) traf endlich ein portugiesisches Truppenkontingent von 400 Mann ein, das von Cristovão da Gama (ca. 1516-1542), einem Sohn des berühmten Seefahrers Vasco da Gama, kommandiert wurde. Cristovão musste 1542 sein Leben auf dem Schlachtfeld lassen. Erst vereinigt mit den Truppen des Kaisers gelang ein Jahr später der endgültige Sieg über Ahmad Gran, nach dessen Tötung sich die übrig gebliebenen Truppen der Muslime rasch zerstreuten.

Nachdem Frieden eingekehrt war, gingen die portugiesischen Geistlichen, an ihrer Spitze Bermudes, sogleich daran, die Pläne einer Kirchenunion wieder aufzunehmen. Galawdewos ist diesem Ansinnen entschieden entgegengetreten. In einem Brief an König João von Portugal beklagte er sich über das arrogante Auftreten von Bermudes. Der König antwortete, von einer Patriarchenweihe des Bermudes nichts zu wissen, meinte die Zeilen des äthiopischen Kai-

sers aber doch so auffassen zu dürfen, als sei Galawdewos an einer Union mit Rom grundsätzlich interessiert. Dass dem nicht so war, zeigt die Tatsache, dass Galawdewos zeitgleich den koptischen Patriarchen Gabriel VII. bat, rasch einen neuen Abuna zu entsenden. Der Hochstapler Bermudes musste nach der Ankunft des Abuna das Land verlassen.

Galawdewos sah sich danach einer zweiten Welle lateinischer Missionare gegenüber. Sie stammten aus dem neu gegründeten Jesuitenorden und fassten den Anschluss der Äthiopier an Rom planvoller ins Auge. Vor allem der aus Goa gesandte Pater Gonçalo Rodriguez griff Lehre und Brauchtum der äthiopischen Kirche scharf an. Dagegen verfasste der Kaiser höchstpersönlich eine Verteidigungsschrift, die als *Confessio Claudii* bekannt geworden ist. Für die dogmatischen Formeln der koptisch-alexandrinischen Kirche wird darin die apostolische Tradition in Anspruch genommen. Dasselbe gelte für die den Lateinern fremden Bräuche: die Beschneidung, die Heiligung des Sabbats, wie auch der Verzicht auf den Genuss von Schweinefleisch. Zugleich arbeitet der Text die Unterschiede zum Judentum heraus. Im „Judaismus“ hatte wohl der Hauptvorwurf der Portugiesen bestanden. Die Seelsorgetätigkeit der Jesuiten hatte sich von nun an auf ihre Landsleute zu beschränken. Auch unter Kaiser Sarsa Dengel (1563-1597) konnten die Unionspläne der Jesuiten keine Fortschritte machen.

3.2. Ein katholisches Zwischenspiel und seine Folgen

Die Lage änderte sich erst durch den Regierungsantritt von Kaiser Susenyos (1607-1632). Die kleine jesuitische Gemeinschaft im Lande lernte er v.a. in der Gestalt des Paters Pedro Paez (1564-1622) kennen. Dieser hatte seit 1603 gründliche Studien des Geez und des Amharischen betrieben und machte auf den jungen Kaiser einen großen Eindruck. Auch das gewissenhafte und fromme Leben der abendländischen Ordensleute scheinen es Susenyos angetan zu haben. Nach ersten Übertritten aus seinem Gefolge und einem schweren Konflikt mit dem Abuna Semon, der 1617 von kaiserlichen Soldaten ermordet wurde, erklärte der Kaiser 1622 offiziell seinen Übertritt zur römischen Kirche. Dabei konnte es sich nicht nur um einen Akt privater religiöser Überzeugung handeln. Nun sollte die ganze Kirche an den römischen Stuhl gebunden werden, und zwar so, dass Gottesdienst und Sitte möglichst vollständig dem lateinischen Brauchtum angeglichen werden sollten. Der Kaiser ging dabei mit eigenem Beispiel voran. Er entließ seine Ehefrauen mit Ausnahme der ersten. Trotz der betonten Christlichkeit des Reiches war die Polygamie noch immer weit verbreitet und Susenyos bildete mit seinen mehreren Frauen unter Äthiopiens Kaisern keineswegs die Ausnahme (woran sich bis ins 19. Jahrhundert

nichts ändern sollte). Die Latinisierung betraf den Gottesdienst (bis hin zur teilweisen Einführung des Lateinischen und westlicher liturgischer Gewandung) sowie die Form der Sakramentspendung. Wir hören davon, dass die Jesuitenpatres den gewöhnlichen Gläubigen sogar das lateinische Paternoster und das Avemaria – in äthiopischer Umschrift! – beibringen wollten.

Auf die Spitze getrieben wurden diese Maßnahmen durch die Entsendung eines römisch-katholischen Patriarchen für die Äthiopier. Es war der Jesuit Alfonso Mendes, der mit dieser Würde versehen 1625 in Äthiopien eintraf. Mendes verschärfte den Kurs von Pater Paez noch. Damit war der Bogen überspannt. Der Ausverkauf der eigenen Traditionen stieß auf den entschlossenen Widerstand weiter Bevölkerungskreise. Es kam zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen, die Susenyos zur unrühmlichen Abdankung zwangen. Der Widerstand wurde entscheidend befeuert von der Nonne Walatta Petros (1594-1644), die Klerus und Volk dazu aufrief, „die unreine Religion der Europäer“ nicht anzunehmen. Walatta Petros scharte andere Nonnen um sich. Wohl erst mit ihr ist das weibliche Mönchtum in Äthiopien systematisch organisiert worden. – Der Sohn und Nachfolger des Susenyos, Fasiladas (1632-1667), schlug religionspolitisch einen genau entgegengesetzten Kurs ein. Alle Neuerungen wurden rückgängig gemacht, die katholischen Geistlichen des Landes verwiesen und in Alexandrien wieder um die Entsendung eines Abunas gebeten. Vorher Verfolgungen ausgesetzt, wurde Walatta Petros nun in hohen Ehren gehalten. Nach ihrem Tod wurde sie in die Schar der äthiopischen Heiligen eingereiht.

Der gescheiterte Unionsversuch hatte einschneidende Folgen für Äthiopiens Beziehungen zur restlichen Christenheit. Nach dem Fiasko unter Kaiser Susenyos schloss man sich vom Abendland weithin ab. Bis ins 19. Jahrhundert haben nur noch wenige katholische Geistliche, Kapuziner und Franziskaner, Äthiopien besuchen können. In der Regel wurden sie von den Kaisern gastfreundlich aufgenommen, mussten aber sofort die tief sitzenden antikatholischen Ressentiments spüren, wenn sie sich auch nur ansatzweise missionarisch betätigten. Drei Franziskaner sind deswegen 1716 gesteinigt worden.

Aber auch der Lutheraner Peter Heyling (1607/08-1652) konnte sich nicht auf Dauer in Äthiopien halten. Der Lübecker hatte auf eigene Faust unter den Kopten Ägyptens das Evangelium im Sinne des lutherischen Bekenntnisses verkündet. Als Fasiladas vom koptischen Patriarchen einen neuen Abuna erbat, nutzte Heyling die Gelegenheit und begleitete den neuen Bischof 1634 nach Äthiopien. Dort wurde er – als konfessioneller Gegenpart zu den eben vertriebenen Katholiken – willkommen geheißen und konnte 17 Jahre hindurch als Erzieher, Theologe und Mediziner wirken. Freilich konnte Heyling

nicht verbergen, dass er letztlich eine evangelische Reform der Kirche anstrebte. So wurde auch er schließlich des Landes verwiesen.

Als Zentrum des Reiches wurde von Fasilidas die Residenz Gondar ausgebaut, deren stattliche Bauten noch heute zu besichtigen sind. Freilich war es nicht lange die Residenz eines einheitlichen Reiches. Die Zentralgewalt verfiel im 18. Jahrhundert zusehends. Lokale Fürsten konnten nahezu unabhängig schalten und walten. Der Kaiserthron wurde zum Spielball der Lokalfürsten. In der äthiopischen Geschichtsschreibung wird die Periode ab der Ermordung des Kaisers Iyoas 1769 als „Zeit der Richter“ (*zimana mesafint*) bezeichnet. Mit dieser für das äthiopische Selbstbewusstsein typischen Übernahme eines Epochenbegriffs aus dem biblischen Israel soll zum Ausdruck gebracht werden, dass bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein faktisch keine Zentralgewalt mehr bestand. Diese verworrenen Verhältnisse haben dazu beigetragen, dass Äthiopien in der frühen Neuzeit vom Abendland meist abgeschnitten war.

3.3. Äthiopien – Rom – Gotha: Die Entstehung der Äthiopistik

Das Ende des katholischen Experimentes in Äthiopien leitete über zum Anfang der modernen Äthiopistik in Europa. Romtreue Geistliche des einheimischen Klerus mussten nach 1632 das Land verlassen. Sie fanden Zuflucht im portugiesischen Goa und in Rom, wo sie in San Stefano dei Mori unterkommen konnten. Wie schon bei dem Kölner Propst Potken war auch jetzt die äthiopische Niederlassung in der Ewigen Stadt Ausgangspunkt und Voraussetzung für die weitergehende wissenschaftliche Beschäftigung mit Sprache und Kultur des fernen Landes. Diesmal war es ein Protestant, der im Jahr 1649 die Mönche im Schatten des Petersdomes aufsuchte, um sich in ihrer Sprache unterrichten zu lassen. Hiob Ludolf (1624-1704) stammte aus Erfurt und hatte während seiner juristischen Studienzeit eine besondere Liebe zu den orientalischen Sprachen gefasst. Die ersten Eindrücke vom Altäthiopischen, die ihm sein Erfurter Lehrer vermitteln konnte, empfand Ludolf angesichts der wenigen zugänglichen Texte und der kaum vorhandenen Hilfsmittel zu Recht als ungenügend. In Rom trug er den Mönchen also seinen Wunsch vor, ihre Sprache gründlich zu erlernen. Als die Mönche abwinkten, weil das Erlernen dieser schweren Sprache nur in Äthiopien selbst möglich sei, insistierte Ludolf mit der Bemerkung, er verfüge schon über gewisse Kenntnisse. Die Szene, die sich dann abspielte, hat Ludolf selbst aufgezeichnet: Der Mönch Abba Gorgoryos legte Ludolf eine Handschrift vor und forderte ihn auf vorzulesen. Was dann geschah, sah zunächst nach einem Misserfolg aus: Ludolfs Aussprache ließ die vier Mönche in schallendes Gelächter ausbrechen. Dann heißt es aber weiter: „... als es aber an das Übersetzen ging, verwandelte sich ihr Lachen in Stau-

nen, und G. musste gestehn, dass er nicht geglaubt habe, jemand könnte diese Sprache, die den Jesuiten in Abessinien so schwer gefallen sei, ohne Lehrmeister lernen.“ (SMIDT 2006, 48)

Hiob Ludolf konnte sich von Abba Gorgoryos in die Sprache, aber auch in Geschichte, Topographie, Sitten und Gebräuchen Äthiopiens unterrichten lassen. Anfangs musste die Kommunikation in der Kirchensprache Geez geführt werden, weil Gorgoryos noch keine europäische Sprache beherrschte. Nach Ludolfs Abreise unterhielten beide einen regen Briefwechsel. Eine Fortsetzung ihrer Arbeit ermöglichte Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha (1601-1675). Gorgoryos konnte sich im Jahr 1652 am herzoglichen Hof in Gotha aufhalten. Bei dem ersten Empfang auf Schloss Friedenstein am 10. Juni 1652 lobte der Herzog Gottes Vorsehung, dass „mitten unter Heiden und Muhammedanern“ eine christliche Kirche erhalten geblieben sei. Gorgoryos gab wiederum seiner Freude Ausdruck, „so hoch im Norden einem christlichen Fürsten von weitergehender Frömmigkeit und Weisheit begegnen zu dürfen“ (SMIDT 2006, 51). Die Gespräche mit Gorgoryos in Gotha bildeten die Grundlage für die zahlreichen und bahnbrechenden Veröffentlichungen Ludolfs. Seine Grammatiken des Geez und des Amharischen, die Wörterbücher wie auch die Darstellungen zu Geschichte und Theologie der Äthiopier blieben lange Zeit (und sind es teilweise noch heute) unverzichtbare Standardwerke der Wissenschaft. Es ist der Erinnerung wert, dass am Anfang der modernen Äthiopistik auch ein gelehrter Äthiopier stand. Gorgoryos, dem man den strengen deutschen Winter nicht zumuten konnte, ist noch 1652 nach Rom zurückgekehrt. Von dort aus versuchte er mehrmals ohne Erfolg, seine Heimatkirche doch noch für die Union mit Rom zu gewinnen. Bei einem letzten Versuch, nach Äthiopien zu gelangen, ist er 1658 durch einen Schiffbruch vor der Küste Alexandriens ertrunken.

4. Auf dem Weg in die Moderne

4.1. Kaiser Tewodros II. und seine Tragik

Die neuere Geschichte Äthiopiens beginnt mit Kaiser Tewodros II. (1855-1868), der das Reich zu einigen verstand und es energisch in die Moderne zu führen versuchte. Als Sohn einer Mutter, die ihre Herkunft von Haus der Salomoniden herleitete, riss Kasa Haylu, wie er mit Geburtsnamen hieß, die Macht in seiner Heimatprovinz an sich, um dann seine Rivalen unter den übrigen Lokalfürsten niederzuringen. 1855 ließ er sich unter dem Thronnamen Tewodros vom Abuna zum Kaiser krönen und betrieb die Zentralisierung des Reiches.

Jetzt kam es wieder zu intensiveren Kontakten mit dem Westen. Besonders interessiert zeigte sich Tewodros an technischen Innovationen. Manches ist dabei nicht über das Versuchsstadium hinausgekommen, so etwa die Herstellung eigener Feuerwaffen, der Bau von Straßen oder die Einrichtung von Druckereien. In seinen Briefen bat er verschiedene europäische Monarchen um die Entsendung entsprechender Fachkräfte. Besonders intensive Beziehungen knüpfte er mit Großbritannien. Auch versuchte der Kaiser, erstmals ein stehendes Heer zu unterhalten, die Sklaverei abzuschaffen und zu einem geordneten Rechtswesen zu kommen. Tewodros war von religiösem Sendungsbewusstsein erfüllt. Bei der Durchsetzung dessen, was er für Recht und Gerechtigkeit hielt, zeigten sich bei ihm Züge erschreckender Grausamkeit. Über seinen schwer fassbaren Charakter ist viel spekuliert worden. Auf alle Fälle wollte Tewodros seinem Land die Aufnahme in den Kreis der „zivilisierten“ Nationen verschaffen. Er lebte in dem festen Bewusstsein, dass diese Nationen christlich seien, ihn, den Beschützer des Glaubens, als ihren Bundesgenossen betrachten müssten und Äthiopien im Kampf gegen die muslimischen Ägypter beistehen würden. Dabei dachte Tewodros vor allem daran, die Muslime vom Küstenstreifen zu vertreiben und einen Zugang zum Roten Meer zu gewinnen.

Die Tragik um diesen Kaiser liegt wohl darin, dass seine politischen Orientierungsmuster noch immer die des Mittelalters und der Frühen Neuzeit waren. Die Ausgangslage in Europa war inzwischen aber eine ganz andere geworden. Für die Mächte des 19. Jahrhunderts spielte es realpolitisch keine wirkliche Rolle mehr, dass Tewodros Kaiser über ein christliches Reich war. Koloniale und strategische Ziele hatten Vorrang. Für Tewodros, dessen Hauptfeind das osmanische Ägypten war, lag es wohl außerhalb seiner Vorstellungswelt, dass die Briten 1862 auf eine pro-osmanische Politik umschwenken konnten. Noch im Oktober 1862 ließ der Kaiser einen Brief an Königin Victoria überbringen, in dem er um Hilfe im Kampf gegen „die Türken“ nachsuchte. Sie sollten nicht nur von den Küsten des Roten Meeres und Somalias vertrieben werden, auch Jerusalem sollte von ihrem Regiment befreit werden. Tewodros hat auf dieses Bittschreiben nie eine Antwort erhalten. Als er begreifen musste, dass jegliche Hilfe ausblieb, verdüsterten sich seine letzten Jahre. Der Kaiser verhielt sich gegenüber den Europäern in seinem Land zusehends feindselig und ließ einige Briten sogar ins Gefängnis werfen. Dies war der Anlass für die militärische Expedition unter Sir Robert Napier 1867/68. Das bestens gerüstete Heer konnte den Kaiser in seiner Bergfestung Maqdala umzingeln. Tewodros ließ die Gefangenen frei – noch immer in der trügerischen Hoffnung, mit dem christlichen Großbritannien wieder zu einem Bündnis zu kommen. Napier beharrte jedoch auf einer bedingungslosen Kapitulation und gab den Befehl zur Erstür-

mung der Festung. Noch ehe die britischen Rekruten den Kaiser fassen konnten, hatte sich Tewodros selbst erschossen.

4.2. Kaiser und Abuna – Theologische Streitfragen

Auf dem Hintergrund seiner hochfliegenden Pläne sind auch die religionspolitischen Entscheidungen von Kaiser Tewodros zu verstehen. Für sein Reich benötigte er eine lebendige und geeinte Kirche. Am Beginn seiner Herrschaft suchte er den engen Schulterschluss mit dem Abuna und ging gegen theologische Richtungen im Mönchtum vor, die mit der traditionellen koptischen Glaubenslehre nicht vereinbar erschienen. Die Infragestellung der miaphysitischen Christologie durch die Jesuiten im 16./17. Jahrhundert hatte zur Folge gehabt, dass im Mönchtum recht eigenständig und eigensinnig neu versucht wurde, das überlieferte Dogma zu verstehen. Dabei hatten sich unterschiedliche Schulmeinungen herausgebildet, wie die naturhafte Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus zu begreifen sei. Die Mönche aus dem Klosterverband des Ewostatewos waren zu der Überzeugung gelangt, dass diese Einheit erst mit der Salbung Christi durch den Heiligen Geist ihren Abschluss gefunden habe (*qebat*, „Unktionismus“). Dem widersprachen die Mönche aus dem Verband des Takla Haymanot. Sie bezogen die Salbung mit dem Heiligen Geist nicht auf die Personeneinheit Christi, sondern auf seine Stellung als Erstgeborener der Gläubigen, als Priester, König und Prophet. Daher sprach die Schule von „drei Geburten“ (*sost ledat*) Christi: Die ewige Geburt aus dem Vater, die zeitliche Geburt aus der Jungfrau sowie als dritte Geburt seine Salbung durch den Heiligen Geist (wobei man diesen Geistempfang eher im Moment der Inkarnation angenommen hat und nicht erst bei der Taufe Christi im Jordan). Diese Schule war unter dem Stichwort *Sägga* bekannt (von amharisch *YäSäga leğ*, „Sohn der Gnade“). Beide Richtungen entsprachen nicht der überlieferten alexandrinisch-kyrillischen Terminologie, die nur zwei Geburten des Gottessohnes (aus dem Vater und aus der Jungfrau) bekannte. Die Anhänger dieser traditionellen miaphysitischen Auffassung, in Äthiopien *Karra* genannt, wurden vom Abuna angeführt.

Andererseits ist Tewodros gegen das herkömmliche Staatskirchentum vorgegangen, wo es seinen Modernisierungsabsichten im Wege stand. So begann er etwa mit einer großangelegten Enteignung des immensen kirchlichen Landbesitzes. Das Verhältnis zum Abuna erreichte seinen Tiefpunkt, als ihn Tewodros 1864 in Maqdala einkerkern ließ.

4.3. Protestantische Missionen

Protestantische Missionare hatte der Kaiser anfangs ausdrücklich willkommen geheiß. Dabei war er an ihrem zivilisatorischen Know-how interessiert. Zu seinen engsten Beratern zählte der Anglikaner John Bell. Eine eigentliche Missionstätigkeit wurde auf das Volk der Beta Esrael (Falascha) beschränkt, wobei die Neubekehrten der orthodoxen Kirche zugeführt werden sollten. Außerdem durften die protestantischen Missionare amharische Bibeln verbreiten. Erst am Ende seines Lebens hat sich der verbitterte Tewodros, wie schon erwähnt, gegen die Missionare gewandt und einige von ihnen ins Gefängnis werfen lassen.

Die protestantische Mission in Äthiopien ist mit dem Wirken Samuel Gobats (1799-1879) untrennbar verknüpft. Dieser Geistliche aus dem Seminar der Basler Mission wurde von der Londoner „Church Missionary Society“ nach Äthiopien entsandt. Er erreichte Addigrat im Jahr 1830. In Tigray fand er eine freundliche Aufnahme und konnte auch in Gondar damit beginnen, amharische Bibeln zu verteilen und mit Priestern und Laien über eine Reform der äthiopischen Kirche zu sprechen. Eine solche Reform war nach seiner Einschätzung dringend nötig. Die orthodoxe Kirche sah er mit den Augen eines erwecklichen Protestanten, der für die theologischen und kultischen Eigenheiten des östlichen Christentums kein Verständnis aufbrachte. So forderte Gobat etwa die Abschaffung der Heiligenverehrung und die Entfernung der Bilder aus den Kirchen. Die theologischen Schuldebatten wirkten auf den Missionar, der von einem schlichten Biblizismus geprägt war, ebenfalls abstoßend. Statt sich in metaphysische Grübeleien zu versenken, sollten die Kirchenmänner an der Hebung christlicher Innerlichkeit und Moral arbeiten. Obwohl Gobat schon 1830 und dann endgültig 1834 das Land verlassen musste, hat er die Äthiopienmission weiter befördert, auch nachdem er 1846 zum Bischof für das unlängst gegründete anglikanisch-preußische Bistum in Jerusalem bestellt worden war.

Durch Gobats Vermittlung wurde die Arbeit 1856 von jungen Missionaren aus der Basler St. Chrischona-Pilgermission wieder aufgenommen. Darunter befand sich der Württemberger Johannes Martin Flad (1831-1915), der das Geschick der Mission wie auch allgemein die Verhältnisse in Äthiopien einer breiteren Öffentlichkeit in mehreren Büchern bekannt machte (z.B.: Zwölf Jahre in Abessinien oder Geschichte des Königs Theodoros II. und der Mission unter seiner Regierung, Basel 1869; 60 Jahre in der Mission unter den Falaschas in Abessinien, Giessen-Basel 1922). Bibelverbreitung und Falascha-Mission waren die Arbeitsfelder. Flad konnte 1856 eine erste Schule für die Beta Esrael in Gondar errichten. Nach der Inhaftierung unter Tewodros und der

Freilassung 1868 haben Flad und seine Frau Pauline das Land verlassen. Von Korntal aus versuchten beide den Fortgang der Mission zu unterstützen. Dazu gehört die Erstellung einer revidierten amharischen Bibelübersetzung, die 1886 erscheinen konnte und weite Verbreitung gefunden hat.

Noch restriktiver als Tewodros II. verhielt sich Kaiser Yohannes IV. (1872-1889) gegen ausländischen Missionsunternehmungen. 1886 wurden alle evangelischen Missionare vertrieben. Die dogmatische Einheit der orthodoxen Kirche wurde auf dem Konzil von Boru Meda 1878 im Sinne der alexandrinischen Orthodoxie endgültig festgeschrieben. Yohannes IV. pflegte einen religiösen Nationalismus nach der Devise „ein Glaube, ein Land“. Erst unter Menilek II. (1889-1913) konnte eine protestantische Mission wieder Fuß fassen. Die Schwedische Nationale Gesellschaft trat dabei in den Vordergrund. Ein fruchtbares Betätigungsfeld fanden die Missionare unter dem Volk der Oromo (früher auch „Galla“ genannt) im Süden. Dieses kuschitische Volk war seit dem 16. Jahrhundert in Äthiopien eingewandert. Menilek hatte die Mission, die zuvor schon vom Abuna gutgeheißen worden war, noch als Herrscher von Schoa, vor seiner Erhebung zum Kaiser, ab ca. 1870 gefördert.

4.4. Katholische Missionen

Wechselhaft verlief auch die Wiederaufnahme der katholischen Bekehrungsversuche, zu denen es im 19. Jahrhundert gekommen ist. Die römische *Propaganda Fide* betraute 1839 den Lazaristen Giustino De Jacobis (1800-1860) mit dem Amt eines Präfekten der neu geschaffenen Apostolischen Präfektur. De Jacobis und seine Gefährten begegneten der orthodoxen Kirche in einem ganz anderen Geist als ihre katholischen Vorläufer im 16./17. Jahrhundert – und erst recht als die protestantischen Missionare. De Jacobis schätzte das äthiopische Mönchtum hoch und bemühte sich, dessen Lebensweise zu teilen. Er kleidete sich wie die einheimischen Mönche, hielt sich an ihre Fastenvorschriften und unternahm keinerlei Versuche, die lateinische Liturgie einzuführen. So übernahm er für sich den äthiopischen Ritus in der Sprache Geez. Zu seinem Gegenspieler wurde der Abuna Salama III. (1841-1867). Dessen ausgeprägte Abneigung gegen die römische Kirche mag damit zu tun haben, dass er vor seiner Erhebung zum Bischof in der Schule der „Church Missionary Society“ in Kairo studiert hatte. Der Abuna zettelte 1845 eine Verfolgung der Katholiken an, obwohl sich bis dahin nur einige wenige Gläubige De Jacobis angeschlossen hatten. Auf dem Marktplatz von Adwa exkommunizierte Salama III. alle, die Kontakte zu den katholischen Geistlichen unterhielten oder ihre Lehren anhörten. 1854 wurde De Jacobis mit einigen Konvertiten inhaftiert. Von

mitleidigen Soldaten freigelassen, konnte er sich noch einige Jahre in Verstecken halten, ehe er 1860 erschöpft verstarb.

Die *Propaganda Fide* hat 1846 eine weitere Kirchenprovinz gegründet, zu der der Süden Äthiopiens mit seiner Oromo-Bevölkerung gehörte. Hier wirkte die zweite große Persönlichkeit der katholischen Mission, Guglielmo Massaja (1809-1889). Seine lange Wirksamkeit unter diesem Volk, das Massaja zu lieben lernte, hat der italienische Kapuziner in einem Lebensrückblick bewegend dargestellt (*I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia. Memorie storiche*, 3 Bde., Rom 1885/86). Wie De Jacobis sah Massaja die Notwendigkeit, einen einheimischen Klerus heranzubilden. Für die Sprache der Oromo schuf er ein Alphabet und eine Grammatik. Vor Tewodros musste Massaja einige Jahre nach Europa ausweichen, ehe er nach dessen Tod unter dem lokalen Herrscher und zukünftigen Kaiser Menelik in der Provinz Schoa sein Werk fortsetzen konnte. Menelik hatte für seinen Gau von König Vittorio Emanuele II. 1872 eine italienische Mission erbeten. Kaiser Yohannes IV. gelang es 1878, sich den Herrscher Schoas untertan zu machen. Es folgte die Auflage, die ausländischen Missionare aus Schoa auszuweisen. Damit endete der Äthiopienaufenthalt Massajas, der sich für den Rest seines Lebens in das Kapuzinerkloster oberhalb von Frascati zurückzog. In seiner Zelle erinnert heute ein kleines Museum an das Wirken des Missionars, dem Leo XIII. in Anerkennung seiner Verdienste 1884 die Kardinalswürde verliehen hat.

Trotz mancher Gemeinsamkeiten zeigt die Gegenüberstellung von De Jacobis und Massaja, dass im römischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts sehr unterschiedliche Auffassungen bestanden über den Charakter der Weltkirche und den Wert der ostkirchlichen Eigenüberlieferungen. Während De Jacobis die Liturgie der Äthiopier adaptierte, beharrte Massaja darauf, den lateinischen Ritus einzuführen. Nur so konnte er sich wahre Katholizität vorstellen.

4.5. Das Ringen um staatliche und kirchliche Selbständigkeit

Menilek II. hatte die Oberherrschaft von Kaiser Yohannes IV. anerkannt, wurde im Gegenzug dafür aber zum Erben des Thrones bestimmt. Als er 1889 gekrönt wurde, waren die Italiener schon auf dem Vormarsch nach Ostafrika. Dort versuchten sie, als Nachzügler unter den europäischen Mächten zu einer eigenen Kolonie zu kommen. Sie konnten sich 1890 am Küstenstreifen des Roten Meeres festsetzen und ihre erste Kolonie „Eritrea“ gründen. Ihre Pläne reichten aber weiter. Italien proklamierte ganz Äthiopien zu seinem „Protektorat“. Was folgte, war ein in der afrikanischen Kolonialgeschichte einmaliger Vorgang: Kaiser Menilek konnte den vorrückenden italienischen Truppen in

der Schlacht von Adwa 1896 eine schmachliche Niederlage beibringen. Äthiopien vermochte als einziges Land des Kontinents seine Unabhängigkeit zu bewahren. Kaiser Menilek gewann dadurch beträchtlich an Prestige. Wenngleich er die Kontrolle über Teile Eritreas nicht wiederherstellen konnte, dehnte er sein Reich im Süden gewaltig aus. Er eroberte Gebiete, die bis dahin noch nie zu Äthiopien gehört hatten. Die letzten muslimischen Emire mussten aus Harar weichen, nachdem die Ägypter zum Abzug gezwungen waren. Damit waren die Grenzen des heutigen Äthiopien erreicht. In seiner Heimatregion Schoa errichtete Menilek Addis Abeba als Hauptstadt, die etwa in der geographischen Mitte des neuen Reiches lag. Dort residierte nun auch der Metropolitan. Abuna Matewos brachte aus Ägypten koptische Lehrer mit und versuchte, ein modernes Schulsystem zu begründen. Auch wenn die Unabhängigkeit Äthiopiens die Richtschnur seines politischen Handelns war, bediente sich Menilek doch auch westlicher Berater, um die Modernisierung seines Landes voranzutreiben.

Diesen Kurs hat Haile Selassie („Kraft der Dreifaltigkeit“) beibehalten, der unter Menileks Tochter, Kaiserin Zawditu, als „Ras Tafari“ zunächst als Regent wirkte, um nach dem Tod der Kaiserin 1930 selbst den Thron zu besteigen. Er erzielte erhebliche Fortschritte, das Reich in ein modernes Staatswesen umzuwandeln. Dazu gehörten die Einrichtung von Ministerien, die Gewährung einer Verfassung oder auch die Verbesserung des Bildungswesens. Freilich hielt Haile Selassie bei alledem stets an seinem absoluten Herrschaftsanspruch fest. Dem Selbstbewusstsein Äthiopiens, eine auf internationalem Parkett gleichberechtigte Nation zu sein, entsprach die Aufnahme in den Völkerbund 1923.

Zu diesem nationalen Selbstbewusstsein wollte es nicht mehr passen, dass die Staatskirche ihren obersten Geistlichen aus dem Ausland bezog. Unter der Regentschaft Ras Tafari's begannen langwierige Verhandlungen mit dem koptischen Patriarchat um die kirchliche Unabhängigkeit. So hatte sich der äthiopische Regent schon 1924 nach Kairo begeben, um Gespräche mit König Fuad und dem Patriarchen Kyrill V. zu führen. Er stieß auf taube Ohren. Seine Unzufriedenheit mit dem Status quo brachte Ras Tafari zum Ausdruck, als er nach dem Tod des Abuna Matewos 1926 das Amt des Etschäge, das ja von einem einheimischen Mönch bekleidet wurde, deutlich aufwertete. Dem Etschäge wurde nun die Verwaltung der kirchlichen Finanzen übertragen. Patriarch Kyrill verweigerte daraufhin die Nominierung eines neuen Abuna. Dazu fand sich erst der nächste koptische Patriarch, Johannes XIX. (1928-1942), bereit. Dem nach Äthiopien entsandten Abuna wurde das Recht zur selbständigen Weihe von Bischöfen untersagt. Immerhin kam man den Wün-

schen des Kaisers soweit entgegen, dass 1929 in Kairo erstmals äthiopischen Mönchen die Bischofsweihe gespendet wurde.

Inzwischen hatte Italien seine Kolonialpolitik unter faschistischem Vorzeichen wieder aufgenommen. Mussolini führte 1935/36 einen Eroberungskrieg gegen Äthiopien, den man als militärgeschichtlichen Wendepunkt bezeichnen kann. Der I. Weltkrieg war noch ein „altmodischer“, freilich schrecklicher, Kampf von Soldaten gegen Soldaten gewesen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, waren unmittelbare Angriffe auf die Zivilbevölkerung nicht beabsichtigt und kamen auch kaum vor. Auf dem Weg zum II. Weltkrieg, in dem sich dies ganz anders verhalten sollte, erscheint die italienische Eroberung Äthopiens als der erste Krieg, in dem man die Zivilbevölkerung massenhaft und systematisch in die Kampfhandlungen einbezog. Ihren Ausdruck fand diese neue Form der Kriegsführung im brutalen Angriff ziviler Ziele durch die Luftwaffe und im flächendeckenden Einsatz von Giftgas. Bei der Annexion und unter dem bis 1941 währenden Besatzungsregime sind – je nach Schätzung – zwischen 350.000 und 760.000 Äthiopier zu Tode gekommen.

Der Kaiser musste aus dem Land fliehen. Als Vizekönig setzte Mussolini, der am 9. Mai 1936 die Restauration des „Impero“ ausgerufen hatte, Rudolfo Graziani (1882-1955) ein, der schon in Libyen gegen die Guerilla gnadenlos vorgegangen war. Seine Herrschaft in Äthiopien geriet zum Schreckensregime. Wahlloser Terror sollte die Bevölkerung einschüchtern, willkürliche Kollektivstrafen jeden Widerstand im Keim ersticken. Die Opposition fand sich auch in den Reihen der orthodoxen Kirche. Petros, der Bischof von Wollo, wurde wegen anti-italienischer Aufrufe am 30. Juli 1936 auf dem Marktplatz von Addis Abeba öffentlich hingerichtet. Dasselbe Schicksal ereilte wenige Monate später Bischof Mikael, der die Exkommunikation über all jene verhängt hatte, die mit den Besatzern kollaborierten. Im Mai 1937 statuierte Graziani ein Exempel, das besonders abschreckend wirken sollte: Er ließ im altehrwürdigen Kloster Dabra Damo Mönche, Priester, Diakone, Seminaristen und einfache Pilger zusammentreiben und niedermetzeln. Neuere Forschungen gehen dabei von etwa 2.100 Opfern aus.

Die römisch-katholische Hierarchie hat zu diesen Verbrechen geschwiegen. Der mutige Widerstand des Apostolischen Vikars von Harar, André de Jarosseau OFM Cap, der 1938 das Land verlassen musste, blieb eine Ausnahme. Unter den italienischen Feldgeistlichen befanden sich glühende Anhänger des Faschismus, wie der besonders fanatische Kriegsbefürworter Reginaldo Giuliani (1887-1936). Nachdem er bei Kampfhandlungen gefallen war, wurde er vom faschistischen Regime zum Helden und Märtyrer stilisiert. Die katholische Kirche wurde von den italienischen Machthabern, wie zuvor schon in Eritrea,

bevorzugt behandelt. Die Religionspolitik der Besatzungsmacht verfolgte ferner das Ziel, die orthodoxe Kirche aus ihrer Verbindung mit Ägypten zu lösen. Der rechtmäßige Abuna, der Kopte Qerellos, war nach Kairo geflohen. Graziani nutzte die Abwesenheit des Qerellos und beförderte 1937 Bischof Abraham von Goğğam zum Abuna, der nach seinem Tod 1939 durch den Mönch Yohannes ersetzt wurde. Die koptische Synode erklärte diese Vorgänge für illegitim; Abraham und Yohannes wurden exkommuniziert.

Britische und äthiopische Truppen konnten die italienischen Okkupatoren 1941 vertreiben. Kaiser Haile Selassie kehrte aus dem Exil zurück. Umgehend nahm er die Bemühungen um die kirchliche Selbständigkeit wieder auf. Von der koptischen Kirche verlangte er nachdrücklich die Einsetzung eines Äthiopiens als Abuna nach dem Tod des Qerellos. Dieser Abuna sollte auch das Recht zur Bischofsweihe erhalten; ferner sollte eine äthiopische Bischofssynode geschaffen werden. Die angeheizte Stimmung im Äthiopien jener Jahre, das nach der Vertreibung der Besatzer von einer Welle nationaler Begeisterung erfasst worden war, zeigte sich u.a. in feindseligen Pressekampagnen gegen Qerellos, den man noch mehr als bisher als Ausländer betrachtete und der sich in der Kirche, deren Vorsteher er doch eigentlich war, zunehmend isoliert sah. Nach seinem Tod 1950 ging Patriarch Yusab auf Haile Selassies Wünsche ein und weihte den Bischof Baselyos, der auch die Würde des Etschäge bekleidete und ein enger Vertrauter des Kaisers war, zum ersten aus dem äthiopischen Klerus stammenden Abuna. Die Einsetzung in das Amt nahm freilich nach wie vor der koptische Patriarch vor. Der Weg zur vollständigen kirchlichen Unabhängigkeit (Autokephalie) ließ sich dann nicht mehr aufhalten. 1959 erklärte sich die koptische Kirche damit einverstanden, dass die Äthiopier einen eigenen Patriarchen zum Kirchenoberhaupt erhielten, dem auch das Recht zustand, Bischöfe für Einsatzgebiete außerhalb Äthiopiens zu weihen. Kyrill VI. von Alexandria setzte den bisherigen Abuna Baselyos als Patriarchen ein. So war eine unabhängige Staatskirche in einem unabhängigen Reich entstanden. .

4.6. Tradition und Wandel seit Erlangung der Autokephalie

Die Kirche war frei geworden vom alexandrinischen Stuhl, nicht aber vom kaiserlichen Thron. Die Verfassung von 1955 sah keine Trennung von Staat und Kirche vor (Art. 126f.). Die orthodoxe Kirche galt als „the established Church supported by the state“, während der Kaiser die Rolle eines „Verteidigers des Glaubens“ wahrnahm. So wurde die Verwaltung der Kirche durch staatliche Gesetze geregelt. Die Einheit von Kirche und Reich kam auch darin zum Ausdruck, dass man die Zahl der Diözesen erhöhte und sie den staatlichen Pro-

vinzgrenzen anglich. Trotz der Zentralisierung der Verwaltung sind aber viele Kirchen und Klöster faktisch semi-autonom geblieben. Den Bildungsstand des Klerus suchte der Kaiser mit der Gründung der Theologischen Hochschule „Holy Trinity“ in Addis Abeba 1944 zu heben. Das Institut wurde 1962 der Universität als Theologische Fakultät angegliedert. Nicht zuletzt durch die Initiative des Kaisers wurde die lange währende Isolation der Kirche durchbrochen. Die Teilnahme an der Weltökumene, der All Africa Conference of Churches (AACC) sowie die Einberufung einer Konferenz aller orientalisch-orthodoxen Kirchen in Addis Abeba 1965 haben dazu beigetragen (siehe dazu Abschnitt 5).

Trotz der Privilegierung der orthodoxen Kirche konnte sich auch evangelisches Gemeindeleben entfalten, wobei die orthodoxen Stammlande von jeder Missionstätigkeit zunächst möglichst frei gehalten werden sollten. Unter den evangelischen Kirchen sei besonders die Mekane-Yesus-Kirche erwähnt, die aus einem Zusammenschluss von Gemeinden hauptsächlich lutherischen Bekenntnisses 1959 hervorgegangen ist und heute mehrere Millionen Mitglieder umfasst. Obwohl es nach den Erfahrungen in der Besatzungszeit manche Vorbehalte gegen die katholische Kirche gab, konnte auch sie in Äthiopien dauerhafte Strukturen ausbilden. Ein 1951 in Addis Abeba eingerichtetes Exarchat im äthiopischen Ritus wurde 1961 zur Metropole erhoben. Zu ihr gehören Suffragane in Äthiopien und Eritrea. In dieser Äthiopisch-Katholischen Kirche werden zwei Riten praktiziert: im Norden ein an die Orthodoxie weitgehend angeglicher Ritus; im Süden hingegen (wo es keine alte orthodoxe Präsenz gibt) der lateinische Ritus (was seit dem II. Vaticanum nicht mehr bedeutet, dass in lateinischer Sprache zelebriert wird). Da das Apostolische Vikariat für den lateinischen Ritus abgeschafft wurde, unterstehen also auch die Gläubigen des lateinischen Ritus einer östlich-unierten Jurisdiktion. Bei diesem Zustand dürfte es sich um ein Unicum in der Weltkirche handeln. Die Äthiopisch-Katholische Kirche zählt heute insgesamt etwas über 200.000 Mitglieder.

Im Laufe der langen Regierungszeit Haile Selassies zeigte sich, dass sein Staatswesen den drängenden wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen nicht gewachsen war. Schweren Hungerkatastrophen wusste man in Addis Abeba nichts entgegenzusetzen. Der Verwaltungsapparat (auch der kirchliche) war wenig effektiv. Ferner musste sich das Staatskirchensystem als anachronistisches Gebilde ausnehmen in einem Land, das seit Menileks Eroberungszügen mehr denn je von ethnischer und religiöser Vielfalt geprägt war. Die Zahl der Bürger mit Oromo als Muttersprache hatte die Amharen überflügelt. Die Muslime machten einen erheblichen Teil der Bevölkerung aus. Dem entspra-

chen weder die Privilegierung der orthodoxen Kirche noch die durchgehende Vorrangstellung der Amharen.

Der Kaiser wurde 1974 gestürzt, wobei der niedere Klerus, enttäuscht von einer versteinerten und kaisernahen Kirchenleitung, sich auffällig indifferent verhielt und sich teilweise an Demonstrationen gegen den Patriarchen Tewoflos beteiligte. Die Macht ging schnell über an Mengistu und sein marxistisches Revolutionskomitee („Derg“). Die kirchlichen Verhältnisse waren von der kommunistischen Machtergreifung unmittelbar betroffen. 1975 wurde das Staatskirchentum abgeschafft. Damit einher ging die Enteignung ihres Landbesitzes, ihrer wichtigsten ökonomischen Grundlage. 1976 wurde Patriarch Tewoflos von den Machthabern für abgesetzt erklärt und ins Gefängnis geworfen. Im Jahr 1979 wurde er zusammen mit hohen kaiserlichen Beamten hingerichtet. Auf Druck des Regimes wurde ein bis dahin unauffälliger Geistlicher zum Patriarchen gewählt (Takla Haymanot, † 1988), der sich den Machthabern gegenüber willfährig zeigte und in seinen öffentlichen Stellungnahmen absolute Loyalität bewies. Das gilt auch für seinen Nachfolger, Patriarch Märqoräwos, der vorher Bischof von Ogaden war. Man kann sagen, dass der Derg die orthodoxe Kirche wohl schwächen, aber nicht wirklich abschaffen wollte. Vielmehr wollte man die Kirche für sich in Dienst nehmen. Die Umbrüche in der Sowjetunion und in ihren Satellitenstaaten um 1990 wirkten sich auch auf Äthiopien aus. Seiner Unterstützung aus Moskau beraubt, wurde das kommunistische Regime, das sich im Kampf gegen Hunger und Rückständigkeit mindestens ebenso unfähig gezeigt hatte wie zuvor die kaiserliche Administration, 1991 durch Rebellentruppen aus Tigray hinweggefegt. Mit den marxistischen Potentaten musste auch der mit dem alten System eng verstrickte Märqoräwos das Land verlassen. Die Synode bestellte den bis heute regierenden Pawlos zum neuen Patriarchen.

In Pawlos hatte man den geeigneten Kandidaten gefunden, um die Verstrickung mit der kommunistischen Diktatur wenigstens in der Gestalt des Kirchenoberhauptes demonstrativ hinter sich zu lassen. Pawlos hatte nicht nur in Addis Abeba, sondern 1967-1973 auch in Princeton studiert, war 1975 noch von Patriarch Tewoflos zum Bischof geweiht worden, ehe ihn der Derg 1976-1982 in Haft hielt. Danach floh Pawlos in die USA, wo er als Dekan eines Seminars wirkte und in Princeton einen theologischen Doktorgrad erwerben konnte. – Märqoräwos, der sich noch immer als rechtmäßiger Amtsinhaber betrachtete, gründete im Exil in den USA eine eigene Synode, zu der sich eine nicht geringe Zahl von Gläubigen im westlichen Ausland hält.

Die folgenden Jahre erlebte Äthiopien die schwierige Ablösung von Eritrea, das 1993 seine staatliche Selbständigkeit erreichte. Nach der Annexion Äthiopiens

hatten die Italiener ihre Kolonie Eritrea mit Äthiopien vereint. Nach 1941 unterstellten die Briten Eritrea ihrer Militärverwaltung; 1947 wurde es britisches Mandatsgebiet. Im Jahr 1952 wurde das Gebiet als autonome Provinz Äthiopien angeschlossen. Haile Selassie gedachte keineswegs, diesen autonomen Status zu respektieren. Eritreas Selbständigkeit wurde systematisch unterhöhlt, bis es mit der Auflösung seines Parlamentes ganz in das äthiopische Staatswesen eingegliedert wurde. Wie sich zeigte, hatte sich in Eritrea eine starke eigenständige Identität entwickelt, die u. a. dadurch befördert wurde, dass sich die stärkste Ethnie, die Tigray (etwa 50% der Bevölkerung), von den damals in Äthiopien tonangebenden Amharen sprachlich und kulturell unterscheidet. An diesem Bewusstsein hat auch die Tatsache nichts geändert, dass die Tigray mehrheitlich ebenfalls zur orthodoxen Kirche gehören. Nach 1961 kämpften eritreische Separatisten für die Unabhängigkeit. In den letzten Jahren des Derg-Regimes haben die Spannungen bürgerkriegsähnliche Ausmaße angenommen. Auch die kommunistischen Machthaber waren keineswegs bereit, Eritrea in die Unabhängigkeit zu entlassen. Die orthodoxe Kirchenleitung hat die Staatsführung darin propagandistisch unterstützt. So war es den Eritreern erst nach 1991 möglich, zu ihrem eigenen Staat zu kommen.

Der staatlichen Unabhängigkeit von 1993 sollte die kirchliche folgen. Bezeichnenderweise hat sich der orthodoxe Klerus Eritreas mit dieser Bitte an den *koptischen* Patriarchen gewandt. Papst Schenuda III. entsprach diesem Ansinnen, weihte fünf Bischöfe für Eritrea und setzte 1998 den Bischof von Asmara, Abba Fileppos, zum Patriarchen ein. Das koptische Kirchenoberhaupt machte damit deutlich, dass es immer noch einen letzten Leitungsanspruch auf das „Verkündigungsgebiet des Heiligen Markus“, damit auch auf Äthiopien und Eritrea, für sich beansprucht (der Evangelist Markus gilt als erster Bischof Alexandriens). Eritreas Kirche war in die Selbständigkeit entlassen. Auf den greisen Fileppos folgten die Patriarchen Yaqob (2002) Antonyos (2004) und Dioskoros (2007). Diese Vorgänge führten zu Spannungen mit und innerhalb der äthiopischen Kirche. Patriarch Pawlos, der zur Weihe des Fileppos letztlich seine Zustimmung gegeben hatte, wurde von seinen innerkirchlichen Gegnern des Verrats am äthiopischen Erbe bezichtigt. Zwischen den beiden autokephalen Kirchen Äthopiens und Eritreas bestehen in der Glaubenslehre und im Kult keine Unterschiede.

In der heutigen föderalen Republik Äthiopien besteht keine Staatskirche mehr. Der enteignete Besitz wurde der Kirche zurückgegeben, allerdings mit der gewichtigen Ausnahme von Ländereien. Die Kirche musste sich in einem nicht immer einfachen Prozess in die neuen und für sie ungewohnten Verhältnisse hineinfinden. Laut der Volkszählung von 2007 gehören zu ihr 43,5% der Be-

völkerung, das sind etwa 32 Mio Personen. Es folgen die Muslime mit 33,9%; die protestantischen Denominationen können 18,6% auf sich vereinigen (Summary and Statistical Report of the 2007 Population and Housing Census. Population Size by Age and Sex, ed. by the Federal Democratic Republic of Ethiopia / Population Census Commission, Addis Ababa 2008, S. 17f.). In der Diaspora finden sich äthiopisch-orthodoxe Bistümer im Sudan, in Jerusalem, Nordamerika, Europa und Australien. Ferner leben Gläubige in der Karibik, wo sich Nachfahren der aus Afrika eingeführten Sklaven im 20. Jahrhundert der äthiopischen Orthodoxie angeschlossen haben. Dahinter stand der Wunsch nach einer genuin schwarzafrikanischen kirchlichen Beheimatung. Für sie ist der Bischofssitz Trinidad eingerichtet worden. Daneben gibt es noch eine Reihe weiterer „äthiopischer“ Gemeinden, die in keiner kanonischen Beziehung zur orthodoxen Kirche stehen. Insgesamt ist dieses äthiopisierende Christentum auf einem breiteren Hintergrund zu verstehen, für den man die Bezeichnung „Äthiopismus“ verwendet. Im südlichen Afrika und dann auch in der Karibik übte Äthiopien als einziges Land, das den Kolonialherren die Stirn geboten hatte, wie auch als Heimat einer autochthonen Kirche, die sich nicht der kolonialen Mission verdankt, eine gewaltige Anziehungskraft aus. Ohne jede Verbindung zur Äthiopisch-Orthodoxen Kirche kam es zu Gemeindegründungen, die sich im Protest gegen das westliche Christentum „äthiopisch“, manchmal auch „äthiopisch-orthodox“ nannten. Oft kannte man von Äthiopien und seiner Kirche kaum mehr als den Namen und pflegt ganz eigene Gottesdienst- und Frömmigkeitsformen. In der Karibik wird Kaiser Haile Selassie von einer bestimmten Gruppierung geradezu als göttliche Heilsgestalt verehrt. Die Bezeichnung dieser „Rastafari“-Bewegung leitet sich ab vom Regententitel „Ras Tafari“, den Haile Selassie vor seiner Kaiserkrönung führte. Es muss nicht eigens betont werden, dass man sich hier von der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche meilenweit entfernt hat.

5. Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in der Ökumene

Auf ihrem Weg durch die Geschichte hatte die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche trotz mancher Phasen der Abgeschlossenheit immer wieder Kontakt zu anderen Teilen der Christenheit. Dabei blieb den Äthiopiern die Erfahrung nicht erspart, dass manche katholische und evangelische Missionare sie von der überlieferten Glaubenslehre und -praxis abbringen wollten. So waren die äthiopischen Theologen mehr als einmal gezwungen, ihre eigene Tradition argumentativ zu durchdringen und zu verteidigen. Unter dem Eindruck der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist es dann zu anderen Formen

zwischenkirchlicher Begegnung gekommen, an denen die äthiopische Orthodoxie selbstbewusst und aufgeschlossen teilgenommen hat. Es entsprach ihrer geschichtlichen Prägung, dass die Kirche besonders durch die Initiative des Kaisers in die Ökumene hineingeführt worden ist. Die Äthiopische-Orthodoxe Kirche ist Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen seit seiner Gründung 1948 in Amsterdam. Der gegenwärtige Patriarch Pawlos ist seit 2006 Mitglied im Präsidium des Weltkirchenrates. Auch auf lokaler Ebene ist die Kirche in ökumenischen Gremien vertreten, so auch in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ in Deutschland. Seit 1963 ist die Kirche Mitglied in der „All Africa Conference of Churches (AACC).

Haile Selassie hat auch eine engere Verbindung der orientalisch-orthodoxen Kirchen untereinander befördert. Theologen aus der armenischen Kirche und aus dem Kreis der miaphysitischen Thomaschristen Südindiens lehrten immer wieder am Theologischen Institut in Addis Abeba. Von einem bedeutenden indischen Theologen, Paul Varghese, wurde dem Kaiser vorgeschlagen, die Oberhäupter aller orientalisch-orthodoxen Kirchen zu einem gemeinsamen Treffen zusammenzurufen. Diese wahrhaft historische Versammlung von Kirchen, die zwar um ihre Einheit im Glauben wussten, aber nie übergreifende Strukturen ausgebildet hatten, fand 1965 in Addis Abeba statt.

Das Treffen von 1965 befasste sich u. a. damit, dass Bewegung gekommen war in die starren Fronten zwischen chalcedonensischen und nicht-chalcedonensischen Kirchen. Hatte man sich über Jahrhunderte hinweg in der Definition der Person Christi getrennt gesehen, so waren unter dem Eindruck einer historischen Dogmenhermeneutik erste Überlegungen aufgekommen, wonach der sachliche Unterschied zwischen den Formeln der „einen Natur“ und der „zwei Naturen“ Christi nicht so schwerwiegend sei, wie man bisher vermutet hatte. Schon 1888 hatte sich der bedeutendste russisch-orthodoxe Kirchenhistoriker seiner Zeit, Vasilij V. Bolotov, in diesem Sinne geäußert. Über die „Russische Geistliche Mission“ in Jerusalem ist es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Austausch zwischen russischer und äthiopischer Kirche gekommen, der von gegenseitiger Herzlichkeit geprägt war. Bei dem Besuch eines äthiopischen Bischofs in Moskau 1959 wurden die bestehenden Lehrunterschiede bereits als „rein traditionell-terminologische“ bezeichnet (HEYER 1971, S. 287). Im Jahr 1961 nahmen äthiopische Beobachter an der 1. Pan-orthodoxen Konferenz in Rhodos teil. Es folgten inoffizielle Konsultationen zwischen den beiden Kirchenfamilien, an denen alle orientalisch-orthodoxen Kirchen teilgenommen haben (Aarhus 1964, Bristol 1967, Genf 1970, Addis Abeba 1971). Ein offizieller Dialog begann mit der Vollversammlung in Chambésy 1985. In diesem Dialog konnte man sich zubilligen, dass beide christologische Terminologien

rechtgläubig interpretierbar seien und das Geheimnis der Person Christi zum Ausdruck bringen könnten. Nach jahrhundertelangen gegenseitigen Verketzerungen war damit ein erstaunlicher Durchbruch erzielt.

Analog dazu haben die orientalisch-orthodoxen Kirchen auch mit der Römisch-Katholischen Kirche zunächst einen inoffiziellen Dialog in Sachen Christologie geführt, um den sich die Wiener Stiftung PRO ORIENTE verdient gemacht hat. Mit der „Wiener christologischen Formel“ von 1971 wurde die Richtung für einen offiziell formulierten Konsens vorgegeben. Unter Vermeidung einer Aussage über die Zahl der Naturen in Christus wurde der gemeinsame Christusglaube so formuliert (und dem Anliegen der Nichtchalcedonenser, die gott-menschliche Einheit des Erlösers auf alle Fälle zu wahren, deutlich Rechnung getragen): „Wir glauben, dass unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes Fleisch gewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung.“ (WINKLER 2010, S. 104). Während und nach der inoffiziellen Dialogphase (fünf PRO ORIENTE-Konsultationen 1971-1988) hat Rom dann mit einzelnen orientalisch-orthodoxen Kirchen gemeinsame Erklärungen erarbeitet, in denen die unterschiedlichen christologischen Formulierungen als nicht mehr kirchentrennend bezeichnet wurden. Aufgrund der komplizierten Lage unter dem Mengistu-Regime (1974-1991) musste ein solcher Austausch mit der äthiopischen Kirche unterbleiben. Bei dem Besuch von Patriarch Pawlos in Rom 1993 hat Papst Johannes Paul II. allerdings die Einheit beider Kirchen im Glauben betont und zu stärkerer Zusammenarbeit in der kirchlichen Praxis aufgerufen. Ein thematisch umfassender, über christologische Fragen hinausgehender offizieller Dialog zwischen Rom und den orientalisch-orthodoxen Kirchen konnte 2004 ins Leben gerufen werden. Der Dialog, an dem die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche selbstverständlich beteiligt ist, dauert noch an.

So ist die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche im offiziellen ökumenischen Dialog fest verankert. Es sollte ein Anliegen echter ökumenischer Gesinnung sein, das Wertvolle und Bereichernde in den Schätzen theologischer, gottesdienstlicher, künstlerischer und spiritueller Überlieferung der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche zu entdecken. – Vielleicht bestätigt unser historischer Streifzug, was der Leipziger lutherische Gelehrte Matthäus Dresser (1536-1607) in seiner *Oratio de statu ecclesiae et religionis in Aethiopia* (Leipzig 1584, S. 12) von der Äthiopisch-Orthodoxe Kirche behauptet hat. Sie sei in höchstem Maße würdig, von uns (besser) gekannt zu werden:

cognitione nostra dignissime est habenda.

Literatur:

- Stéphane ANCEL/Éloi FICQUEL, L'Église orthodoxe tewahedo d'Éthiopie et ses enjeux contemporains, in: Gérard PRUNIER (Hrsg.), L'Éthiopie contemporaine, Paris 2007, 185-204.
- David APPLEYARD, Ethiopian Christianity, in: Ken PARRY (Hrsg.), The Blackwell Companion to Eastern Christianity, Oxford 2007, 117-136.
- Giuseppe BARBIERI/Mario DI Salvio/Gianfranco FIACCADORI (Hg.), Nigra sum sed formosa. Sacro e bellezza dell'Etiopia cristiana, Vicenza 2009.
- Paolo BORRUSO, L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916–1974). Prefazione di Richard Pankhurst (Contemporanea 2), Mailand 2002.
- Paolo BORRUSO (Hrsg.), Etiopia. Un Cristianesimo Africano. Introduzione di Andrea RICCARDI, Mailand 2011.
- Heinzgerd BRAKMANN, To para tois barbarois ergon theion. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994.
- Christine CHAILLOT, The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition, Paris 2002.
- Enrico CERULLI, Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme I+II (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana 12+14), Rom 1943, 1947.
- Enrico CERULLI, La letteratura etiopica. L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni, Mailand 1968.
- Donald CRUMMEY, Church and Nation. The Ethiopian Orthodox „Tāwahedo“ Church (from the Thirteenth to the Twentieth Century), in: Michael ANGOLD (Hrsg.), Eastern Christianity (The Cambridge History of Christianity 5), Cambridge 2006, 457–487.
- Marie-Laure DERAT, La domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale 72), Paris 2003.
- Alberto ELLI, Breve storia delle chiese cattoliche orientali in Medio Oriente (Collana Ekklesia 1), Mailand 2010, 117-159 („La chiesa cattolica etiopica“).
- Encyclopaedia Aethiopia, hrsg. von S. UHLIG, Bd. 1ff, Wiesbaden 2003ff.
- Gianfranco FIACCADORI, Teofilo Indiano (Biblioteca di „Felix Ravenna“ 7), Ravenna 1992.
- Wolfgang HAGE, Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit 29,2), Stuttgart 2007, 200–222 („Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche“); 222–226 („Die Eritreisch-Orthodoxe Kirche“).
- Ernst HAMMERSCHMIDT, Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen, Wiesbaden 1967.
- Friedrich HEYER, Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme, Berlin-New York 1971.
- Erhard KAMPHAUSEN, „Äthiopische Bewegung (Äthiopismus)“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (4. Aufl.), Bd. 1 (1998), 897-899.
- Steven KAPLAN, The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia (Studien zur Kulturkunde 73), Wiesbaden 1984.
- Steven KAPLAN, The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From earliest times to the twentieth century, New York- London 1992.

- Aram MATTEOLI, Der Abessinienkrieg in internationaler Perspektive, in: Gerald STEINACHER (Hrsg.), Zwischen Duce und Negus. Südtirol und der Abessinienkrieg 1935-1941 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs 22), Bozen 2006, 257-268.
- Stuart MUNROY-HAY, Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia, 2 Bde. (Bibliotheca nubica et aethiopica 5+9), Warschau-Wiesbaden 1997, 2005.
- Stuart MUNRO-HAY, Ethiopia, The Unknown Land. A Cultural and Historical Guide, London-New York 2003.
- Stuart MUNRO-HAY, The Quest for the Ark of the Covenant. The True History of the Tablets of Moses, London-New York 2006.
- David NORTHROP, Ethiopia's Openings to the West, 1306-1974, in: Frederic A. SHARF (Hrsg.), Abyssinia 1867-1868: Artists on Campaign. Watercolors and Drawings from the British Expedition under Sir Robert Napier, Hollywood CA 2003, 16-21.
- Hervé PENNEC, Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633), Paris 2003.
- Joachim PERSON, Between Ancient Aksum and Revolutionary Moscow. The Ethiopian Church in the 20th Century, in: Anthony O'MAHONY (Hrsg.), Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics, London 2004, 160-214.
- Joachim PERSON, The Spiritual Legacy of the Ethio-Eritrean Conflict, in: Journal of Eastern Christian Studies 57 (2005) 291-315.
- Karl PINGGÉRA, Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die Eritreisch-Orthodoxe Kirche, in: Christian LANGE/Karl PINGGÉRA (Hg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, 41-50.
- Oswaldo RANIERI, La spiritualità etiopica, Rom 1996.
- Walter RAUNIG (Hrsg.), Das christliche Äthiopien. Geschichte – Architektur – Kunst, Regensburg 2005.
- Wolbert SMID, Deutsche Briefe von Äthiopiern 1855-1869 aus dem Umkreis der protestantischen Mission zur Regierungszeit von Tewodros II., in: Denis NOSNITSIN u.a. (Hg.), Varia Aethiopia. In Memory of Sevir Chernetsov (1943-2005) = Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique 1 (2005) 287-316.
- Wolbert SMIDT, Abba Gorgoryos – ein integrierter und ernsthafter Mann. Der Besuch eines äthiopischen Gelehrten in Thüringen 1652, in: Kerstin VOLKER-SAAD/Anna GREVE (Hg.), Äthiopien und Deutschland. Sehnsucht nach der Ferne, München-Berlin 2006, 48-58.
- Wolbert SMID, Deutsche Briefe von Äthiopiern aus der Protestantischen Mission. Vom Fall des Tewodros bis zur Unterwerfung des Königs Minilik (1869 bis 1878), in: Orientalia Parthenopea 8 (2008) 9-56.
- Wolbert SMIDT, Deutsche Briefe von Äthiopiern aus der Protestantischen Mission. Von der Reichseinigung unter Yohannis IV. bis zur großen Hungersnot (1879 bis 1889), in: Orientalia Parthenopea 9 (2009) 9-52.
- Kirsten STOFFREGEN-PEDERSEN, Les Éthiopiens (Fils d'Abraham), Turnhout 1990.
- Kirsten STOFFREGEN-PEDERSEN (Sr. ABRAHAM), Die äthiopische Kirche von Afrika bis nach Jerusalem. 2000 Jahre afrikanisches Christentum (Aphorisma. Kleine Schriftenreihe 21), Trier 31998.

Edward ULLENDORFF, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People*, London³1973.

Edward ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible (The Schweich Lectures)*, London 1967.

Rainer VOIGT, *Die Erythräisch-Orthodoxe Kirche*, in: *Oriens Christianus* 83 (1999) 187-192.

Dietmar W. WINKLER, *Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog der Gegenwart*, in: Christian LANGE/Karl PINGGÉRA (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2010, 89–122.