

MICHAŁ MOCH

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Koptowie i Koptyjski Kościół Ortodoksyjny wobec państwa egipskiego i islamu politycznego na przełomie XX i XXI wieku

*Copts and the Coptic Orthodox Church.
Facing the State and Political Islam in Contemporary Egypt*

Abstract: The article aims at describing the contemporary situation of the Copts in the context of Christian-Muslim relations in Egypt. The issues of identity (discussion on the status of Copts as a minority) and demographics („politics of numbers”) have been taken into account. So far, some of the excerpted examples have been rarely analysed in the Polish literature of the subject (e.g. the works of Rafiq Habib, the question of the so-called „Anba Bishoy notes”). The text concludes with references to the current political situation related to reconstruction of the historical pattern of „entente with vicissitudes” (Mariz Tadros), during the reign of the incumbent president, Abd al-Fattah as-Sis.

Keywords: the Copts, the Coptic Orthodox Church, identity, minority, political Islam

1. Dylematy tożsamości koptyjskiej

Jak trafnie zauważa politolog pochodzenia koptyjskiego Mariz Tadros, Koptowie w Egipcie nie są grupą o homogenicznym charakterze¹. Występują wśród nich różne światopoglądy i postawy polityczne, a także różne podejście do wielostopniowej tożsamości, składającej się przede wszystkim z trzech poziomów koptyjskiego, egipskiego i arabskiego. Można jednak wyróżnić kilka dość pewnych założeń dotyczących genealogii i teraźniejszości tej wspólnoty.

Etymologia jej nazwy zaświadcza o istotnym związku między Koptami i Egiptem. Termin „koptyjski” odnosi się do staroegipskiej nazwy kraju nad Nilem², która następnie była powszechnie używana w języku greckim jako *Aigypotos*. Słowo to zostało przekształcone w arabskie *iqibt*, które z kolei przeszło w *qibt*, l. mn.

¹ M. Tadros, *Copts at the Crossroads. The Challenges of Building Inclusive Democracy in Egypt*, Cairo 2013, s. 4.

² I.E. Smolińska, *Symbolika krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Łódź 2008, s. 17.

*aqbat*³ „Kopt/Koptowie”, oznaczające generalnie Egipcjan, a nie tylko chrześcijan⁴. Stopniowo terminy „Kopt/koptyjski” zaczęły być utożsamiane z rdzennymi chrześcijańskimi mieszkańcami Egiptu, co miało wpływ także na przejście wymienionych słów do zasobu klasycznego literackiego języka arabskiego⁵.

Większość Koptów należy do Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego wywodzącego swą tradycję od świętego Marka Ewangelisty. Kościół ów ma silny rys męczeństwa i jego upamiętniania, a także bardzo bogatą starożytną tradycję monastyczną (pustynni mnisi-anachoreci), stopniowo odnawianą w drugiej połowie XX wieku. Jest to wspólnota uznawana w świetle podziałów chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego za przedchalcedońską i monofizyczną (choć teologowie koptyjscy nie uznają tej interpretacji za dokładną), której zwierzchnikami duchowymi są kolejni patriarchowie aleksandryjscy. Obecnie jest nim Tawadrus II (właściwe nazwisko: Wadžih Subhi Baki Sulajman), 118 w linii patriarchów od św. Marka, sprawujący urząd od listopada 2012 roku (po śmierci charyzmatycznego patriarchy i przywódcy Koptów Szenudy⁶ III, właściwe: Nazir Dżajjid Rufa’il, panującego w latach 1971-2012). Patriarchowie są na przełomie XX i XXI wieku głównymi reprezentantami wspólnoty koptyjskiej, aczkolwiek zakres władzy i ich poglądy były krytykowane przez istotne części laikatu i kleru koptyjskiego, np. w latach 80. i 90. rozgorzał spór Szenuda III-Matta al-Miskin (wybitny mnich, myśliciel religijny i krytyk nastawienia politycznego patriarchy, szczególnie wobec prezydenta Anwara as-Sadata).

2. Koptowie wobec państwa egipskiego: „Przymierze ze zmiennymi kolejami losu”

Relację państwa egipskiego ze wspólnotą koptyjską w okresie niepodległości Egiptu Paul Rowe nazywa neo-millemem⁷, który cechuje postrzeganie Koptów

³ Wszystkie nazwy arabskie w tekście podawane są w polskiej transkrypcji uproszczonej arabskiego języka literackiego, z wyjątkiem form funkcjonujących wyłącznie w transkrypcji anglojęzycznej (np. Mariz Tadros) lub słów stricte koptyjskich, zapożyczonych do języka arabskiego (np. Szenuda, Biszoj).

⁴ Więcej o kwestiach językowych i genealogicznych w monografii: M. Moch, *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w arabskich tekstach kultury*, Warszawa 2013, s. 72-86.

⁵ Rozpowszechniona w języku arabskim forma *Miṣr* (dialektalne: *Maṣr*) oznaczająca Egipt wywodzi się od rdzenia *mṣr*, konotującego wielkie, zasiedlone obszary, osadnictwo, kolonizację. Podobnie jak w przypadku większości nazw własnych państw arabskich jest to nazwa zwyczajowa luźno związana z przeszłością onomastyczną danego obszaru.

⁶ Koptyjskie imię *Szenude* transkrybowane jest w ramach uproszczonej transkrypcji zapisu arabskiego jako Szenuda lub Szinuda. Decyduje tu interpretacja formy arabskiej i wokalizacji spółgłosek, czyli znaków wyrażających niezapisywane krótkie samogłoski.

⁷ Szerzej na ten temat w: P. Rowe, *Neo-Millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt*, „Journal of Church and State”, 2007, vol. 49, no. 2, s. 329-350.

jako grupy wyznaniowej reprezentowanej przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski i jego patriarchę. Jest to swoisty relikw systemu wyznaniowego preferowanego w imperium osmańskim. Prawodawstwo egipskie uznaje ważność firmana sułtana Abdülmeccida z 1856 roku o nazwie Hatt-i Hümayun (transliterowany w wersji angielskiej jako Hamayouni)⁸, który jeszcze za czasów osmańskich ustalił zasady budowy kościołów i życia religijnego dla Koptów. Dekret został skorygowany zaledwie raz, w grudniu 2005 roku, gdy na mocy dekretu rządowego 291 (stosowanego nieformalnie od 2000 roku⁹), procedura udzielania zgody na budowę nowych kościołów i renowację istniejących została zdecentralizowana, ponieważ uprawnienia do decydowania o tych kwestiach zostało przekazane gubernatorom poszczególnych *muhafazatów* – okręgów administracyjnych w Egipcie. Zmiany te przyniosły stosunkowo krótkotrwały wzrost liczby pozwoleń na budowę kościołów np. w roku 2001 udzielono 39 pozwoleń w porównaniu z zaledwie 6 w 1997 roku¹⁰. Problem ograniczeń w zakresie budowy nowych kościołów i potrzeb ludności koptyjskiej z tym związanych nigdy nie został rozwiązany ostatecznie.

W latach 50. XX wieku wytworzył się swoisty model współpracy między prezydentem Egiptu a patriarchą koptyjskim, czego wyrazem była serdeczna relacja między prezydentem Dżamalem Abd an-Nasirem a patriarchą Cyrylem VI. M. Tadros określa ten model jako „przymierze ze zmiennymi kolejami losu” (*entente with vicissitudes*)¹¹, oparte na wzajemnym uznaniu kompetencji. Cyryl VI oficjalnie popierał doktrynę socjalizmu arabskiego i politykę prezydenta, w zamian zaś uzyskiwał rolę jedyne go reprezentanta Koptów wobec państwa. Skutkowało to też pomniejszaniem roli laikatu koptyjskiego i tworzonych przez niego instytucji doradczych, jak Al-Madžlis al-Milli (Rada Wspólnoty Wyznaniowej). Model ten kontynuowany był w dużej mierze za rządów Husniego Mubaraka (1981-2011) i zapewne posłużył też za inspirację dla trwałego ułożenia stosunków między prezydentem Abd al-Fattahem as-Sisim i patriarchą Tawadrusem II po obaleniu rządów Braci Muzułmanów i Muhammada Mursiego po 2013 roku.

3. „Polityka liczb”

Kwestią budzącą dziś zaniepokojenie wielu Koptów jest problem nazywany przez cytowaną już M. Tadros „polityką liczb”¹². Chodzi o rzetelne oszacowanie

⁸ Tamże, s. 331-337 i nast.

⁹ Tamże, s. 348.

¹⁰ Tamże, s. 341.

¹¹ M. Tadros, *Vicissitudes in the Entente between the Coptic Orthodox Church and the State in Egypt (1952-2007)*, „International Journal of Middle Eastern Studies”, 2009, no. 41, s. 269-287.

¹² M. Tadros, *Copts*, s. 30 i nast.

liczby Koptów w Egipcie i ich procentowego udziału w populacji kraju. Kwestie demograficzne nakładają się tu na bardzo delikatny problem poczucia marginalizacji w kręgach koptyjskich. Koptowie bowiem uważają się za depozytariuszy najbardziej szlachetnej, pierwotnej egipskości.

Na podstawie Egipskiego Narodowego Badania Zdrowia i Demografii z 2008 roku Yousra A. Mohamoud, Diego F. Cuadros i Laith J. Abu-Radad¹³ przyjmują, że w grupie populacji egipskiej od 15 do 59 lat Koptowie stanowią około 5,1% ludności. Badanie to zostało przeprowadzone na podstawie danych statystycznych z 19 500 egipskich gospodarstw domowych rozmieszczonych na terenie kraju. Należy jednak zwrócić uwagę, że oficjalny spis ludności z 2006 roku nie zawierał danych o przynależności religijnej. Sprowadziło to na instytucje państwa egipskiego zarzut o braku transparentności w sprawach religijnych i niechęci wobec grup mniejszościowych¹⁴. Liczba Koptów według wspomnianego powyżej badania trzech autorów z 2013 roku wynosi więc około 4 274 145 osób na 83 806 767 (zatem 1 Egipcjanin na 20 to Kopt). Są to dane, które bardzo różnią się od szacunków przyjmowanych do niedawna przez część Koptów i intelektualistów muzułmańskich w Egipcie, np. Muhammad Hassanajn Hajkal szacował udział procentowy Koptów na 11,6 %, z tym, że są to obliczenia jeszcze z lat 80., oparte na danych z czasów rządów Dżamala Abd an-Nasira (1956-1970)¹⁵.

4. Czy Koptowie są mniejszością?

Kwestie te są o tyle istotne, że nakładają się na kolejny podstawowy problem: jaki jest status Koptów w Egipcie i jak go określić, by wzmacniać ich pozycję polityczną i zwiększać przestrzeń ich wolności religijnej? Wspólnota ta spełnia cechy mniejszości w sensie liczebnym, religijnym i politycznym, tym niemniej elity koptyjskie, zwłaszcza klerykalne, unikają takiego stawiania sprawy, z bardzo nielicznymi wyjątkami (jak np. opisywany w dalszej części tekstu socjolog i pisarz polityczny Rafik Habib). Można postawić wstępne hipotezy, dlaczego np. patriarchowie koptyjscy w drugiej połowie XX wieku obierali tego typu strategię. Pierwszym powodem niechęci do kategoryzowania Koptów jako mniejszości jest regres w zakresie kwestii równości chrześcijańsko-muzułmańskiej w Egipcie, który postępował tu od lat 50. XX wieku. W latach 20., za czasów dominacji partii Wafd,

¹³ *Characterizing the Copts in Egypt: Demographic, Socioeconomic and Health Indicators*, „QScience Connect”, 2013, no. 22, s. 1.

¹⁴ Por. *How many Christians are there in Egypt?*, Pew Research Center, www.pewresearch.org (10.09.2015). W spisie z 1996 roku udział Koptów wynosił 5,7 %.

¹⁵ M. Tadros, *Copts*, s. 33.

popularna była wzorowana na zachodniej koncepcja obywatelskości, otwarta, pojmująca egipską więź narodową jako ważniejszą od przynależności religijnych. Po tzw. zamachu stanu Wolnych Oficerów (1952 r.) najsilniejszym nurtem ideowym był z kolei socjalizm panarabski, coraz mniej demokratyczny i niewyznaczający jasnej granicy między tożsamością narodową (egipską/panarabską) i kluczową rolą islamu jako religii i systemu wartości zdecydowanej większości Egipcjan. Kompromitacja panarabizmu, a więc klęska państw arabskich w wojnie sześciopdniowej (1967 r.) dała impuls różnym odmianom islamu politycznego. Szczególnie widoczne było to w czasach rządów Anwara as-Sadata w latach 70., gdy doszło do otwartego konfliktu między nim a charyzmatycznym patriarchą Szenudą III.

Tego typu problemy skłaniały elity koptyjskie do ostrożnego popierania panarabizmu (np. niechęć do politycznego układania się z Izraelem) i nacjonalizmu egipskiego, a także formułowania swych żądań w kategoriach ogólnoegipskich, a nie stricte koptyjskich¹⁶. Stąd też niechęć do używania kategorii mniejszości, którą najpełniej wyraził sam Szenuda III w przemówieniu wygłoszonym podczas sponsorowanej przez ONZ konferencji na Cyprze w 1994 r.: „Nie akceptujemy odróżniania od innych Egipcjan. Nie akceptujemy słowa mniejszość w aspekcie ubiegania się o określone prawa polityczne czy pomoc zagraniczną. Jesteśmy Egipcjanami, częścią Egiptu, tego właśnie narodu”¹⁷. Otwartą kwestią pozostaje, czy ta strategia przyniosła Koptom wymierne efekty. Wydaje się jednak, że nie zapobiegła ich dyskryminacji w wielu konkretnych przypadkach i brakowi należytej reprezentacji politycznej, zwłaszcza po 2000 roku.

5. Koptyjska krytyka islamu – kwestia tzw. *Tasrihat Biszoj* jako przykład konfliktu wyznaniowego

Narastające w ostatnich latach konflikty wyznaniowe w Egipcie nie polegają tylko na agresji fizycznej czy niszczeniu obiektów kultu religijnego, ale te siłą rzeczy najbardziej dramatycznie dotyczą mniejszościowych Koptów. Przemoc tego typu powoduje również negatywne zjawiska wewnętrzne we wspólnocie koptyjskiej i rodzi coraz silniejszą mentalność „oblężonej twierdzy”. Zdarza się, że tego typu poglądy wyrażane są w publicznych wystąpieniach czy też kazaniach hierarchów Kościoła koptyjskiego i wówczas dochodzi do kontrowersji i konfliktów muzułmańsko-chrześcijańskich.

Jeden z nich, bardzo istotny i charakterystyczny, wywołały wypowiedzi biskupa Anba Biszoja, uważanego za bliskiego współpracownika Szenudy III, wpływo-

¹⁶ Por. Tamże, s. 36-37.

¹⁷ Cyt. za: O. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 2004, s. 85.

wego hierarchy i niegdyś przewodniczącego synodu biskupów koptyjskich. We wrześniu 2010 roku arabskie media upubliczniły krytykę wersetów koranicznych, którą Biszoj wygłosił podczas zamkniętej konferencji naukowej dla duchowieństwa koptyjskiego, dotyczącej umacniania doktryny Kościoła koptyjskiego. Konflikt wokół wypowiedzi biskupa został szeroko opisany w prasie arabskiej, telewizji o zasięgu panarabskim i międzynarodowym (np. popularnej stacji Al-Jazeera) i mediach elektronicznych (całą sytuację nazywano po arabsku skrótowo: *tasrihat Anba Biszoj* – uwagi, opinie biskupa Biszoja). Dyskusja o wersetach koranicznych i ich ostra krytyka z punktu widzenia koptyjskiego chrześcijaństwa ortodoksyjnego stała się wówczas pożywką dla kultury popularnej i przyczyną gwałtownych sporów, nierzadko przybierających formę starć i demonstracji ulicznych. Biskup kładł też zarazem nacisk na motyw pierwszeństwa Koptów względem „przybyszów” – muzułmanów, pomijając znaczenie wielowiekowego procesu islamizacji Egiptu. Dał wyraz tym poglądom także w wywiadzie udzielonych portalowi „Al-Misri al-Jawm” w 2010 roku:

„Ci, którzy popierają takie apele (o ograniczenie roli politycznej i społecznej kleru koptyjskiego – M.M.) nie rozumieją, że jesteśmy rodzimymi Egipcjanami. Postępujemy życzliwie wobec przybyszów, czyli muzułmanów, którzy osiedlili się na naszej ziemi. Traktujemy ich jak braci, lecz dziś chcą oni zawładnąć naszymi kościołami. Nie akceptuję obrażania islamu, a zarazem jako chrześcijanie jesteśmy w stanie umrzeć za naszą wiarę. Jeśli ktoś powie mi, że muzułmanie mają prawo sprawować pieczę nad wspólnotą Kościoła, odpowiem: «zabijcie mnie lub osadźcie w więzieniu, jeśli chcecie osiągnąć ten cel»¹⁸.

Przedstawiciele liberalnych środowisk koptyjskich protestowali jednak przeciwko poglądom biskupa. Zdaniem publicysty Amru asz-Szubakiego konsekwentne obstawanie przy tradycyjnej dychotomii między „gośćmi” (muzułmanami) i „gospodarzami” (Koptami) jest absurdalne w dzisiejszym kontekście społecznym.

„Czternaście wieków upłynęło od momentu, gdy ci «goście» przybyli do Egiptu, ale wciąż są ludzie, którzy traktują ich w ten sposób i mówią o istnieniu dwóch wyrazistych grup: pierwotnych, prawdziwych mieszkańców i niepożądanych gości. Tego typu argumenty są nie tylko mylące, ale też politycznie nieroztropne. Nie ma «czystego narodu» gdziekolwiek w świecie, ani też nie można odnaleźć kultury wolnej od wpływów innych kultur światowych. Wszystkie społeczeństwa ewoluują w trakcie dziejów i zmieniają się też kultury, religie, tradycje, a nawet geografia i terytorium zajmowane przez te zbiorowości. (...) To prawda, że muzułmański podbój Egiptu

¹⁸ Wywiad z Anba Biszoj, 27 września 2010 r., www.almasryalyoum.com, (15.10.2010). Rozmowa ukazała się w wersji arabskiej i angielskiej w piśmie „Al-Misri al-Jaum”. W 2015 roku materiały te są niemożliwe do zlokalizowania w Internecie.

dokonywany był w VII w. zgodnie z imperialnymi kalkulacjami. Zarazem jednak znaczna część lokalnej ludności koptyjskiej została skutecznie przekonana do zmiany religii, nauki języka arabskiego i wchodzenia w małżeństwa z nowoprzybytymi muzułmanami¹⁹.

Ta znacząca debata ukazała wewnętrzne podziały we wspólnocie koptyjskiej, a zarazem skąle strachu przed utratą tożsamości koptyjskiej w warunkach dominacji islamu politycznego.

6. Rafik Habib – koptyjski zwolennik islamu politycznego

W kontekście opisywanych wcześniej konfliktów światopoglądowych nie dziwi fakt, że tylko jeden znany intelektualista koptyjski aktywnie wsparł działania polityczne Braci Muzułmanów oraz prezydenta Muhammada Mursiego po 2011 roku. Rafik Habib (ur. w 1959 roku), wywodzący się z mniejszościowego koptyjskiego Kościoła protestanckiego, to socjolog i jeden z założycieli partii politycznej Wasat (Centrum), autor m.in. pracy *Al-Umma wa ad-daula: bayan li-tahrir al-umma (Umma i państwo. Manifest wyzwolenia ummy*; Al-Kahira 2002). Zaproponował on utopijną koncepcję powrotu do wspólnotowego państwa muzułmańskiego, uznającego status Koptów i innych chrześcijan jako mniejszości chronionych (*ahl az-zimma*). Bardziej nowoczesny element w teorii Habiba stanowi przekonanie, że w ramach współczesnej *ummy* zapanuje głębsza demokracja, a różni aktorzy społeczni, w tym np. Kościół i organizacje koptyjskie, uzyskają należny ich roli wpływ na rzeczywistość. Opisywana koncepcja niewątpliwie zakorzeniona była we wcześniejszych chrześcijańskich koncepcjach, afirmujących zgodę z islamem, np. w myśli Miszala Aflaka czy praktyce politycznej koptyjskiego lidera partii Wafd Makrama Ubajda (1889-1961), określającego się jako „chrześcijanin z wyznania, muzułmanin w sensie obywatelstwa”. Habib zasadniczo różni się od tego ostatniego tym, że Ubajd formułował swe idee w warunkach dominacji liberalnego nacjonalizmu egipskiego, tymczasem opisywany intelektualista wpisnął się we wpływowe tendencje islamu politycznego.

W wymiarze praktycznym R. Habib generalnie popierał idee i działania Braci Muzułmanów, choć jego macierzysta partia Wasat charakteryzowała się bardziej liberalną ideologią, a w zdominowanych przez partie muzułmańskie wyborach parlamentarnych na przełomie 2011 i 2012 roku wystartowała samodzielnie, zdobywając w sumie 8 mandatów. Habib po czerwcu 2012 roku był jedynym znanym

¹⁹ Amru asz-Szubaki, *Al-Muslimuna laysu dujuf*, 19.09.2010, www.almasryalyoum.com (15.10.2010).

koptyjskim doradcą prezydenta Mursiego, a po jego usunięciu bardzo ostro krytykował bezprawne jego zdaniem działania armii²⁰. Istnieje też pogląd, że po aresztowaniach przywódców Braci Muzułmanów, Habib, który w tym czasie został wiceprzewodniczącym Partii Wolności i Sprawiedliwości (koalicji reprezentującej Braci i kilka innych mniejszych ugrupowań egipskich), został prawomocnym (jedynym pozostającym na wolności) przywódcą wspomnianego bytu politycznego²¹. Informacje na temat późniejszej działalności Rafika Habiba są niejasne, niemniej jednak wydaje się, że wycofał się on z działalności w zdelegalizowanym ugrupowaniu, pozostając zarazem aktywnym analitykiem politycznym, popierającym Braci Muzułmanów, więzionych i ściganych przez organy porządkowe państwa egipskiego²².

Można stwierdzić, że zarówno wcześniej opisywane poglądy biskupa Anba Biszoja, jak też skłaniające się ku islamowi politycznemu koncepcje Rafika Habiba, to dwie strony tego samego medalu. Paul Sedra nazywa tę sytuację ujawnianiem się „dwóch samotności” (*emergence of two solitudes*), zamykających Koptów i muzułmanów w twierdzach sekciarstwa (*sectarianism*)²³. Sfera wspólna „egipskości” staje się zatem coraz bardziej ograniczona, a najważniejszą rolę zaczyna odgrywać przynależność wyznaniowa i wzmacnianie spójności poszczególnych wspólnot religijnych.

7. Zamiast epilogu. Koptowie po czerwcu 2013 roku. Powrót do tradycji konsensusu z dyktatorem?

Niespodziewana wizyta prezydenta Abd al-Fattaha as-Sisiego w katedrze koptyjskiej w kairskiej Al-Abbasijji podczas mszy Wigilii Bożego Narodzenia 7 stycznia 2015 roku może stanowić symboliczne nowe otwarcie w relacjach prezydent – patriarcha oraz państwo egipskie – Koptowie. Sisi pojawił się w katedrze, nieco zakłócając przebieg liturgii. Złożył życzenia świąteczne (choć bez wyraźnych odniesień religijnych) i odniósł się do koncepcji ponadwyznaniowej egipskości²⁴. Tego typu gestu nie zrobił nigdy nawet Dżamal Abd an-Nasir, wyraźnie popierający ideę państwa świeckiego w duchu socjalizmu arabskiego. Uczest-

²⁰ R. Habib, *The coup and the violence in Egypt*, „Middle East Monitor”, 17.08.2013.

²¹ Rafiq Habib is now acting FJP president, says party official, „Egypt Independent”, 12.09.2013.

²² Przykładem jednej z jego ostatnich analiz sytuacji politycznej w Egipcie może być tekst: *Rafiq Habib Pro-Democracy National Alliance Non-Violence Foils Junta Civil War Plot*, www.fjponline.com (15.10.2015).

²³ P. Sedra, *The „sectarianization” of Egyptian society*, www.opendemocracy.net (17.05.2015).

²⁴ M. Antaki, *Egypt’s Sisi First President ever to Attend Coptic Christmas Mass*, www.american-thinker.com (8.01.2015).

niczył on swego czasu w uroczystości położenia fundamentów pod wspomnianą świątynię, lecz sam nigdy nie odwiedził Koptów podczas liturgii. Pojawienie się As-Sisiego w katedrze i jego przemówienie były niewątpliwie znaczącym i kontrowersyjnym z punktu widzenia wielu środowisk muzułmańskich wydarzeniem, niemniej jednak trzeba też wykazać wobec niego pewien sceptycyzm.

Polityka As-Sisiego będzie bowiem oceniana przez pryzmat czynów, a nie gestów symbolicznych i słów²⁵. Większość Koptów obdarzyła go dużym kredytem zaufania, licząc przede wszystkim na odbudowę poczucia bezpieczeństwa po licznych incydentach i atakach z lat 2011-2013. As-Sisi częściowo reagował na te lęki, bardzo stanowczo odnosząc się np. do masakry Koptów w Libii, dokonanej przez lokalne struktury tzw. Państwa Muzułmańskiego (luty 2015 roku). Potencjalne zmiany w polityce wewnętrznej są jednak trudniejsze, a szczególnie chodzi tu o równość prawną muzułmanów i Koptów w sytuacjach określanych powszechnie jako *sectarian incidents*, czyli przypadki wrogości motywowane odmiennością religijną. Wciąż notuje się dużo tego typu zdarzeń: podobnie jak w 2013 roku (czyli po usunięciu Mursiego) atakowane są świątynie, domy prywatne i inne obiekty koptyjskie w południowym Egipcie. Stosunkowo wiele jest też incydentów, które od błahych sporów (np. między dziećmi) przechodzą do fazy konfliktów wyznaniowych, obejmujących całe dzielnice miast i wsie. Przed prezydentem As-Sisim i jego administracją rysują się więc bardzo trudne zadania, tym bardziej, że jego wiarygodność jest też podważana przez liberalnie i lewicowo zorientowanych młodych aktywistów koptyjskich, którzy akcentują brutalność wojska i policji oraz powrót do części ograniczeń z czasów Mubaraaka (np. restrykcyjne prawo prasowe i prawo dotyczące zgromadzeń).

²⁵ P. Kingsley, *Egyptian president attends Coptic Christmas Eve Mass in Cairo*, „The Guardian”, 7.01.2015.