

Frau Behlmer, wir freuen uns darauf, Ihren Vortrag über „Die Kopten: Geschichte und Gegenwart einer alten Kirche“ hören zu dürfen – nachdem Frau Sun jetzt den ersten Satz aus Robert Schumanns Sonate Nr. 2 in g-moll gespielt haben wird.

Heike Behlmer

Die Kopten

Geschichte und Gegenwart einer alten Kirche¹

Wir blicken heute dem möglichen Endpunkt einer fast 2000jährigen Präsenz von Christen in den Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas entgegen. Auch wenn sich die Region nach der arabischen Eroberung im 7. Jh. allmählich islamisierte, so existieren von Tunesien bis Indien, vom Sudan bis zum Kaukasus weiterhin bedeutende christliche Gemeinden, Kirchen und Bischofssitze. Erst in der Neuzeit werden die verbliebenen Christen in verschiedenen Wellen von Verfolgung und Auswanderung zu einer verschwindend kleinen Minderheit, und damit verschwindet auch allmählich und jetzt immer schneller die religiöse Vielfalt, die im osmanischen Reich und den Ländern Nordafrikas bis zu Beginn oder Mitte des 20. Jh. bestanden hatte. Besonders stark ist dieser Rückgang in Syrien, dem Irak und der Türkei zu vermerken. Waren in Syrien um 1900 30 % der Bevölkerung Christen, so waren es 1970 nur noch 10 %. Seitdem nimmt die Zahl weiter ab, unter der jüngeren politischen Lage hat sich auch die Auswanderung weiter verstärkt. In der Türkei, bis zum 1. Weltkrieg Heimat von Millionen von Christen, stellen sie inzwischen nur noch einen Bruchteil eines Prozents der Bevölkerung dar (s. zusammenfassend Tamcke 2008). Im Irak haben seit dem Sturz Saddam Husseins bereits die Hälfte der Christen das Land verlassen, und dies vor den aktuellen Massakern durch den sogenannten Islamischen Staat.

Bis jetzt verschont von diesem Aderlaß scheint die größte der christlichen Kirchen im arabischen Raum, die koptisch-orthodoxe Kirche Ägyptens, aber auch sie verliert seit den 60er Jahren Gläubige an die Diaspora. Nach den politischen Umwälzungen der jüngsten Vergangenheit verstärkt sich diese Tendenz noch, allein 2011 sollen 100.000 Kopten ausgewandert sein (Tamcke 2013: 72f.).

¹ Dieser im Rahmen der Jahresfeier der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen am 15.11.2014 gehaltene Vortrag wurde für die Zwecke der Publikation mit Anmerkungen versehen, der Vortragsstil jedoch weitgehend beibehalten. Übersetzungen von fremdsprachlichen Zitaten stammen von mir.

Ich werde einen Überblick über die Geschichte dieser fast 2000 Jahre alten Kirche geben und ihre wechselnde Fortüne in Altertum, Mittelalter und Neuzeit skizzieren. 2000 Jahre, das bedeutet, ich muß eine Geschichte erzählen, aber eine, die im Angesicht der Ereignisse nicht oft genug erzählt werden kann. Als roter Faden werden mir zwei altchristliche Formen religiösen Strebens dienen, zwei unterschiedliche, aber verwandte Realisierungen eines Lebens in der Nachfolge Christi und nach dem Wort und dem Vorbild der Bibel: das Mönchtum und die Märtyrer der frühen Christenverfolgungen. Askese und Martyrium gibt es nicht nur in Ägypten, aber sie sind zentral für die koptische Kirche, eine Kirche, deren Jahreszählung sich auf die „Ära der Märtyrer“ beruft und die seit fast anderthalb Jahrtausenden ihre Bischöfe nur aus den Reihen der Mönche rekrutiert. Mönchtum und Märtyrertum haben in Ägypten durch die Zeiten identitätsstiftend und identitätserhaltend gewirkt – sowohl unter einem christlichen Kaiser in Byzanz wie unter den schwierigen Bedingungen einer Minderheitenreligion im Islam.

1. Alte Kirche

Das Christentum kam nach der Überlieferung der ägyptischen Kirche Mitte des 1. Jh. nach Alexandria, eine Tradition, die schriftlich zuerst vom Kirchenvater Eusebius bezeugt ist (Davis 2004: 6–9). Die Kirche beruft sich auf den Evangelisten Markus, ihre Millionen von Gläubigen unterstehen seit 2012 Papst Tawadros II., dem 118. Patriarchen auf dem Stuhl des hl. Markus. Alexandria war um die Zeitenwende die multikulturelle Hauptstadt einer Provinz des Römischen Reiches, ihre Einwohner folgten zumeist gräko-ägyptischen Kulturen (Lembke 2004). Die christliche Mission fand ihre Anhänger zunächst unter der bedeutenden jüdischen Gemeinde der Stadt. Das Ägypten um die Zeitenwende beschreibt ein um 600 n. Chr. schreibender christlicher Autor, Johannes von Hermopolis, als Stadium heilsgeschichtlicher Finsternis, aus dem es von Markus erlöst wird. Johannes wendet das Wort des Propheten Jesaja auf Ägypten an: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht, über denen, die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf“ (Jes 9,1: Einheitsübersetzung). Das Dunkel ist das Heidentum, das Licht ist Markus, den, so Johannes, „bevor Markus es (scil. das Licht) brachte, gab es überhaupt keinen Tag in Ägypten, sondern nur immerwährende Nacht“ (Orlandi 1968: 14, 16).

Die ersten beiden Jahrhunderte des Christentums in Ägypten liegen ihrerseits im Dunkel der Geschichte, und erst am Ende des 2. Jh. tritt die ägyptische Kirche deutlich ans Licht, jetzt aber schon mit einer erkennbaren hierarchischen Struktur von Bischöfen. Gleichzeitig finden wir in Alexandria die berühmte Kateche-

tenschule, insbesondere unter der Leitung des Origenes eine theologische Forschungseinrichtung ersten Ranges (Davis 2004: 22–28). Christen gibt es jetzt auch außerhalb der griechischsprachigen Metropole Alexandria, und im 3. Jh. beginnt man, die Bibel, Altes und Neues Testament, in die ägyptische Sprache zu übersetzen, die ab der Spätantike nicht mehr in Hieroglyphen, sondern in einer aus dem Griechischen abgeleiteten Alphabetschrift geschrieben wird. Diese letzte Stufe der ägyptischen Sprache, das sogenannte Koptische, findet noch heute in der Liturgie der koptischen Kirche Verwendung.

Der Beginn des 4. Jh. ist noch von den vom römischen Kaiser Diokletian (284–305) im Jahre 303 initiierten Christenverfolgungen geprägt. Sein Erneuerungsprogramm der römischen Tugenden und römischen Religion sah in den Christen eine staatszersetzende und den Frieden mit den Göttern gefährdende Macht, und sie wurden gesamtstaatlich verfolgt. Die ägyptische Kirche blickt auf die Zeit Diokletians als ein heroisches Zeitalter zurück: allein in ihrem Heiligenkalender finden wir mehr als 300 namentlich genannte Märtyrer, zusätzliche zu einer Vielzahl anonymer Glaubenszeugen (O’Leary 1974). Noch heute hat der koptische Kalender (die „Ära der Märtyrer“) den Regierungsantritt des Diokletian als Startpunkt. Märtyrerschreine sind uns ab dem 5. Jh. bekannt, und der Märtyrerkult erreicht im 6. Jh. sein volles Potential. So gab es in der Provinzstadt Oxyrhynchus für wenige Zehntausende an Einwohnern allein 30 Kirchen, die Heiligen gewidmet waren (Papaconstantinou 2007: 354). Deren Wundertaten zogen Pilger von weither an und tun es noch immer, wie der Schrein des heiligen Märtyrers Menas in der Wüste westlich von Alexandria, heute gefährdetes Weltkulturerbe. Die Pilger beten und schlafen im Heiligtum in der Hoffnung auf eine Vision oder ein Wunder und hören während der Gottesdienste die Lebensbeschreibung des Heiligen. Über den Mittelmeerraum verstreute sog. Menasampullen mit der typischen Ikonographie des Heiligen mit den beiden Kamelen, die den hagiographischen Quellen zufolge seinen Leib zu seiner Begräbnisstätte getragen haben, zeugen von der Beliebtheit des Wallfahrtsortes im 5.–7. Jh. (Grossmann 1998).

Im frühen 4. Jh. bildet sich auch die zweite Säule ägyptisch-christlicher Identität aus: das Mönchtum. Wie der schon erwähnte Johannes von Hermopolis um 600 schreibt, ist Ägypten auch deswegen ein heiliges Land, weil hier alle *wichtigen* Mönche ihre Askese praktizierten (Garitte 1943: 120). Mönchische Zentren mit unterschiedlichen Lebensformen gibt es in der Spätantike über ganz Ägypten verteilt. In Europa ist das ägyptische Mönchtum vor allem mit den Namen Antonius und Pachom verbunden. Der eine, Antonius, gestorben 356, ist das Modell der anachoretischen Lebensweise, der andere, Pachom, zehn Jahre früher gestorben, gilt als Begründer des könobitischen Mönchtums.

Das anachoretische Mönchtum hat als Kern einen Mönchsvater, oft mit einem oder mehreren Schülern, die entweder für sich oder in kleinen, lose organisierten

Gruppen zusammenleben. Solche Einsiedeleien oder Lauren waren über ganz Ägypten verteilt. Ein Anziehungspunkt für Pilger waren die weithin berühmten asketischen Zentren südlich von Alexandria aus dem frühen 4. Jh.: Nitria, Kellia, Sketis (Wadi Natrun). In kleineren oder größeren Wohneinheiten lebten ein Mönchsvater mit einem Schüler/Schülern oder aber Asketen in Kleingruppen zusammen. Neben den Wohnräumen und Funktionsräumen wie Küchen hatten die Einheiten als zentrales Element ein Oratorium. Die Gruppen trafen sich untereinander zum Gottesdienst und Liebesmahl; die spirituelle Autorität in der Gruppe beruhte auf Charisma und geistlicher Vervollkommnung (Harmless 2004: 167–308).

Aus diesem Milieu des anachoretischen Mönchtums stammt unter anderem die als *Apophthegmata Patrum*, Weisungen der Väter, in vielen Sprachen, darunter Griechisch, Latein, Koptisch, überlieferte Literatur, die in Anekdoten und Aussprüchen von großen Asketen – auch einigen wenigen Asketinnen – die christlich-asketische Lebensweise verkörpert und vermittelt (Harmless 2004: 167–274). Das Wort und das Vorbild des geistlichen Vaters leiten den Schüler und bewahren vor Hochmut. So heißt es von Antonius: „Wiederum sagte er: Ich kenne viele, die strenge Askese geübt haben. Aber sie sind gefallen und stolz geworden, weil sie auf sich selbst vertraut und die Weisung mißachtet haben, die da lautet: ‚Frage Deinen Vater, und er wird Dich unterweisen‘“ (*Apophthegmata Antonius* 37; vgl. Miller 1965: 24; Ward 1984: 8f.). Der Schüler lernt vom Vater die praktischen und geistlichen Notwendigkeiten des asketischen Daseins, wie das Korbflechten und die begleitende Rezitation der Heiligen Schrift (Sheridan 2002). Wie es der bekannte Mönchsvater Jesaja von Sketis ausdrückt, „Verpflichte Dich selbst, die Rezitation der Psalmen zu praktizieren, denn das wird dich davor bewahren, vom Feind (d. h. dem Teufel) gefangen zu werden.“ (*Asceticon*, *logos* 9, vgl. Wortley 2006: 318).

Ein Vater von Mönchen wurde besonders Antonius, zu Lebzeiten und für die Nachwelt, durch seine Lebensbeschreibung von der Hand des Patriarchen Athanasius. Antonius und seine vielschichtige Person und Funktion in der Geschichte des Christentums haben jüngst gerade in Göttingen einen neuen Biographen gefunden (Gemeinhardt 2013), daher kann ich mich in der Darstellung seiner Person auf meinen roten Faden konzentrieren: Martyrium und Mönchtum. Mark Sheridan streicht Athanasius' besondere Rolle in der Blütezeit des ägyptischen Mönchtums heraus. Mit der *Vita* des Antonius integriere der Patriarch das vorher oft freischaffende Asketentum in die Kirche und schlage eine Brücke zwischen Mönchen und Märtyrern. Athanasius beschreibt, wie Antonius während der Christenverfolgungen nach Alexandria reist und das Martyrium sucht, aber nicht findet, und zum permanenten Martyrium des asketischen Lebens zurückkehren muß. Dadurch stellt er das „mönchische Leben als die Fortsetzung des heroischen Zeit-

alters und Lebens der Märtyrer“ dar (Sheridan 2014: 41f.). Auf der anderen Seite wird als einer der Gründe, warum sich der Patriarch trotz kaiserlicher Opposition 45 Jahre bis 373 an der Spitze der ägyptischen Kirche behaupten konnte, auch sein Rückhalt im Mönchtum gesehen, das Mitte des 4. Jh. in Ägypten schon eine etablierte Größe war (Davis 2004: 55–63). Diese Verbindung zwischen kirchlicher Hierarchie und Mönchtum wurde auch von der Nachwelt als Leistung des Athanasius wahrgenommen und ist bis heute ungebrochen.

Pachom gilt als Modell für das könobitische Mönchtum weltweit. Er und Gleichgesinnte waren der Auffassung, daß das Heil leichter in einer strukturierten Gemeinschaft zu erreichen sei. *Koinos bios*, das gemeinsame Leben, ist das Kloster, wie wir es heute gemeinhin kennen: ein ummauerter Raum mit Zugangskontrollen, der Leitung eines Abtes oder einer Äbtissin und ein Leben nach einem Regelwerk und nach Anweisungen der Oberen. Von Pachoms Hauptkloster Pbow in Oberägypten und den neun Männer- und zwei Frauenklöstern seiner Föderation gibt es wenige archäologische Überreste. Aber die Werke Pachoms und seiner Nachfolger lebten weiter, nicht nur auf Griechisch und Koptisch, den beiden Sprachen Ägyptens im 4. Jh., überliefert, sondern auch in Europa, insbesondere durch die Übersetzung des Regelwerks der pachomianischen Tradition in das Lateinische durch den Kirchenvater Hieronymus Anfang des 5. Jh. (Veilleux 1980–1983).

Archäologisch sehr viel mehr als von den Pachomianern ist von einer etwas späteren mönchischen Föderation erhalten, die sich Pachoms System zum Vorbild nahm. Dies sind die drei Klöster nahe Sohag, die unauflöslich mit dem Namen ihres dritten Abtes, des 465 gestorbenen Schenute verbunden sind. Schenute wird das Verdienst zugesprochen, das Koptische zu einer wirklichen Literatursprache gemacht zu haben, und viele Besucher scheinen von weither gekommen zu sein, um den großen Prediger zu hören (Emmel 2008). In seinem umfangreichen Werk, von dem heute weniger als 1/6 erhalten ist, finden wir die Prinzipien des Klosterlebens unter seiner Ägide: Er sieht das Kloster als privilegierten Weg zum Heil und sich selbst, den alttestamentlichen Propheten gleich, als Wegweiser auf diesem Weg. Der Gehorsam gegenüber der inspirierten Leitung und den Klosterregeln, die ebenfalls von Gott gegeben sind, ist der sicherste Schutz gegen die Anschläge des Teufels, Askese und Keuschheit allein reichen nicht aus (s. Krawiec 2002 und Layton 2014 zur Ordnung des Mönchslebens bei Schenute).

Schenutes Föderation bestand aus zwei Männerklöstern, heute als Weißes und Rotes Kloster bekannt, und einem Frauenkloster. Die Apsismalerei der Kirche des Roten Klosters aus dem 6. Jh. mit ihren Reihen von biblischen Gestalten und Heiligen ist kürzlich restauriert worden und dokumentiert eindrucksvoll die Umsetzung der mönchischen Heilsidee in Stein und Farbe (Bolman 2008). Das Hauptkloster, das sog. Weiße Kloster oder Kloster des Apa Schenute, besaß ursprünglich eine Bibliothek mit angeschlossenem Skriptorium, in dem seit dem

4. Jh. am Text der koptischen Bibel gearbeitet wurde und Originalliteratur und Übersetzungen entstanden. Sie enthielt im Mittelalter etwa 1000 Kodizes: biblische Bücher, Werke des Schenute und andere religiöse Schriften (Orlandi 2002; Takla 2005). In einer Verfallszeit des Klosters im 18. und 19. Jh. wurden ihre Reste von Händlern und Reisenden in Fragmenten, Einzelblättern oder Textblöcken abtransportiert und über die Welt verstreut (Louis 2008). Diese wichtige Quelle der koptischen Literatur wird in mehreren internationalen Großprojekten erschlossen und virtuell wieder zusammengeführt, vor allem im „Corpus dei Manoscritti Copti Letterari/Corpus of Coptic Literary Manuscripts“ (<http://www.cmcl.it>; vgl. a. Emmel 2004: 34f.) und in der Gesamtedition der Werke des Schenute (federführend: Stephen Emmel). Hier in Göttingen werden die alttestamentlichen Bibelhandschriften seit Beginn des Jahres 2015 im Rahmen des Akademievorhabens „Digitale Gesamtedition und Übersetzung des koptisch-sahidischen Alten Testaments“ bearbeitet. Neben einem Zentrum des intellektuellen Lebens war das Kloster aber auch ein Zentrum des spirituellen und ökonomischen Lebens für eine ganze Region. Der Gottesdienst stand Laien offen, die Klöster waren ein wichtiger Arbeitgeber, und in Krisenzeiten nahmen sie Flüchtlinge auf – 20.000 sollen es im Schenute-Kloster einmal gewesen sein (López 2013: 57–63).

Beide Formen christlicher Suche nach dem vollkommenen Leben, Mönchtum und Martyrium, haben ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift. Die Heiligen lesen die Bibel, deren ethische Normen dienen als Leitbilder für ihr Handeln. Wie ein Ausspruch, der Antonius zugeschrieben wird: „Sorge dafür, daß Du für alles, was du tust oder sagst, über ein Zeugnis der Heiligen Schrift verfügst“ (Apothegmata Antonius 3; vgl. Miller 1965: 15; Ward 1984: 2). Ihr Leben vollzieht nicht nur die Leiden Christi nach, sondern auch das anderer biblischer Helden. Die Geburt der Märtyrer ist ein Wunder, vergleichbar der des Isaak. Ihre Weisheit ist die Weisheit Salomos, ihre Gastfreundschaft die Abrahams, ihre Geduld die Hiobs. Heilige begleiten sie auf ihrem Weg, so gesellen sich die Jungfrau Maria und Elisabeth, die Mutter des Täufers, zur ägyptischen Märtyrerin Thekla, als diese mit dem Boot auf dem Nil ihrem Martyrium entgegenfährt (vgl. Davis 2001: 180–182).

Während die Märtyrer unmittelbar dem himmlischen Jerusalem zustreben, das ihnen eine Christusvision verheißt, nehmen die Mönche durch ihr engelsgleiches Leben das himmlische Jerusalem auf Erden vorweg. Dies wird auch von Laien so gesehen. Wie Schenute strafend zu Sündern in seinem Kloster sagt: „wir begehen abscheuliche Sünden in der Gemeinschaft Gottes, die die Besucher [...] himmlisches Jerusalem nennen und deren Bewohner sie ‚Engel‘ nennen“ (Behlmer 1998: 363). Märtyrer, Mönche und Laien, die ein bibelbasiertes Leben führen wollen, im Kloster und der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, so ist das Ideal. Kontroversen um Rolle und Umsetzung der Heiligen- und besonders der Märtyrerverehrung in der kirchlichen Praxis des 4. und 5. Jh. spiegeln sich wiederum

in den Werken des Schenute. Dieser will nicht, daß um seinen Leib und den seiner Vorgänger ein Kult entsteht und steht – bei einer positiven Grundeinstellung zum Märtyrerkult – der Invention und Translation von neuen Märtyrergebeinen skeptisch gegenüber und lehnt eine von den kirchlichen Riten losgelöste volkstümliche Märtyrerfrömmigkeit ab (Horn 1986: 1–9).

Solche Kontroversen sollten aber die Popularität der Heiligenverehrung insgesamt nicht beeinträchtigen. Mit einigen Veränderungen sollte die Verbindung zwischen den heiligen Märtyrern im Paradies, den lebenden Engeln der Klöster und dem auf sein Heil hoffenden Kirchenvolk, das sich an sie wendet, die folgenden 1500 Jahre Bestand haben.

2. Mittelalter

Im Jahr 641 fiel Ägypten mit der Eroberung der römischen Festung Babylon in die Hände einer kleinen arabischen Streitmacht unter dem Feldherrn ‘Amr ibn al-‘Āṣ. Ägypten war zu der Zeit Teil des byzantinischen Reiches, der Nahe Osten weithin christianisiert, aber die Kirchen nicht uniform in ihren Lehrmeinungen. In Ägypten trennten sich in den 200 Jahren nach dem Konzil von Chalcedon 451 die Wege der koptisch-orthodoxen Kirche und der Reichskirche in Konstantinopel. Sieht das christologische Bekenntnis des Konzils Christus in zwei Naturen, unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt, so legt die koptische Kirche und mit ihr andere orientalische Kirchen den Schwerpunkt auf die Formel ihres 444 gestorbenen Patriarchen Kyrill von Alexandria von der einen fleischgewordenen Natur des Gotteswortes. Die Folgen des Konzils führten in Ägypten dazu, daß es bis zur arabischen Eroberung und darüber hinaus fast immer konkurrierende Patriarchen gab, zumeist einen anti-chalcedonischen, der die jetzt koptisch-orthodox zu nennende Mehrheit vertrat, und einen chalcedonischen, der die griechisch-orthodoxe Minderheit vertrat. Auch das Mönchtum wurde zu einer Parteinahme gezwungen, eine Zerreißprobe, die manche Klöster nicht bestanden (Goehring 2012: 50–67).

In Ägypten veränderte sich unmittelbar nach der Eroberung wenig an der Lage der christlichen Mehrheit. Die Bauern und Handwerker zahlten nun ihre Steuern an die neuen Oberhern, als Vermittler dienten zunächst einheimische christliche Eliten und die Klöster. Erst einige Generationen später, als sich der Steuerdruck auf die Christen stark erhöhte, kam es zu einer größeren Anzahl von Übertritten zum Islam, insbesondere als Folge von niedergeschlagenen Aufständen und Deportationen im 8. und 9. Jh. (Swanson 2010: 33–36). Während der Herrschaft der Fatimiden und Ayyubiden im 10.–13. Jh., die in Ägypten ihre Machtbasis und in Kairo ihre Hauptstadt hatten, ließ der Islamisierungsdruck

auf die Kopten wieder etwas nach. Der Arabisierungsprozess jedoch ließ sich nicht aufhalten. Ab dem 10. Jh. wurde das Arabische zur lingua franca der ägyptischen Christen, und die Zeit der Kreuzzüge – in denen die Kopten als Gruppe nicht Partei für die fremden Häretiker nahmen – war in Ägypten eine wahre Blüte christlich-arabischer theologisch-dogmatischer Werke. Diese entstanden gerade auch in der geistigen Auseinandersetzung mit einem andersreligiösen dominanten Umfeld. Verfasser und Auftraggeber dieser Literatur war eine Schicht gebildeter Kopten, die im Staatsdienst beschäftigt war (Sidarus 2010; 2013b). Aus dieser Schicht stammen auch die Sponsoren von klösterlichen Bildprogrammen des 13. Jh., wie den vor kurzem restaurierten Wandmalereien des Antoniusklosters, die die Helden der koptischen Orthodoxie, Mönche, Märtyrer und Patriarchen, darstellen (Bolman 2002; Sidarus 2013a).

Zur Zeit der arabischen Eroberung war Ägypten ein Land voller Klöster. Viele pharaonische Tempel und Gräber wurden von Asketen und Klöstern besiedelt. Die Eroberung veränderte die Lage der Klöster zunächst nicht merkbar. Anfänglich – bis zum beginnenden 8. Jh. – blieben Mönche von der für Christen üblichen Kopfsteuer, *jizya*, verschont, und das mönchische Leben blühte. Mönche wurden als geistliche Ratgeber konsultiert, Klöster mit den Worten Mark Sheridans „Begegnungsstätte par excellence des christlichen Lebens, heiliger Boden, auf dem sich Mönche, Laien, Kleriker und Gott selbst begegnen“ (Sheridan 2014: 42). Tausende von frühmittelalterlichen Briefen bezeugen diese alltägliche Interaktion zwischen Mönchen und Laien.

Insgesamt ist das Schicksal der Klöster im Mittelalter uneinheitlich. Während einige, wie das Antonius-Kloster, bis zu zerstörerischen Nomadeneinfällen um 1500 florierten, gibt es von anderen ab dem 10. Jh. keine Quellen mehr; zu drückend scheint die Steuerlast gewesen zu sein, die seit dem 8. Jh. auf ihnen lastete. Nomadeneinfälle waren eine ständige Bedrohung. So erhielten die Klöster der Sketis wie das Makarius-Kloster im 9. Jh. eine Umwallung und einen Rückzugsturm (Gabra 2002: 56–63). Hier nahmen die koptischen Päpste zeitweise ihren Aufenthalt, bis die Residenz im 12. Jh. ganz in die Hauptstadt Kairo verlegt wurde.

Mehr und mehr wurden jetzt die Klöster zu Zentren des Märtyrerkultes, der zu der Verehrung der Mönchsheiligen ihrer eigenen Geschichte hinzutrat. Nach der arabischen Eroberung gerieten die Städte unter die Kontrolle von Muslimen, die Heiligen hatten ihre Funktion als Stadtpatrone verloren. Arietta Papaconstantinou (Papaconstantinou 2007: 358) spricht von einer Monastisierung des Heiligenkultes: die Märtyrer ziehen in die Klöster, diese verwalten ihr Gedächtnis und ihren Kult und werden der religiöse Sammelpunkt für die Laien. Parallel zum Niedergang der städtischen Skriptorien verlagert sich die literarische Produktion insgesamt in die neuen intellektuellen Zentren, deren Netzwerke über die Grenzen des Landes reichen, vor allem nach Äthiopien und Syrien. Unter den in den Klos-

terskriptorien produzierten Texten der koptischen Literatur spielen dementsprechend die Viten und Enkomien, Lobreden auf Märtyrer der Verfolgungen, eine große Rolle. Sie wurden zusammengestellt, vereinheitlicht, neu geschrieben und schließlich ins Arabische übersetzt (vgl. z. B. Rubenson 1996).

Es ist auf den ersten Blick erstaunlich, wie wenige sog. neue Märtyrer, d. h. Menschen, die nach der arabischen Eroberung für ihren Glauben starben, in der koptischen Kirche verehrt werden. Von über 300 namentlich genannten Märtyrern des Heiligenkalenders (O’Leary 1974) sind nur 11 sog. neue Märtyrer, zumeist zum Islam übergetretene Christen, die später rekonvertieren. Ein solcher Heiliger ist Johannes von Phanidjoit. Sein Martyrium aus dem Jahre 1211 erzählt die Geschichte einer Konversion zum Islam (Zaborowski 2005). Der Satan führte ihn auf Abwege durch sein Begehren einer sarazenischen Frau, so wird erzählt, und er trieb Unzucht mit ihr. Später bereut er seinen Abfall und stirbt den Märtyrertod. Der Text ist auf Koptisch abgefaßt, obwohl zu der Zeit das Arabische bereits die Sprache der ägyptischen Christen war. Der Grund dafür wird darin gesehen, daß er eine scharfe Kritik an der Moral der Muslime enthält: die Verwendung des Koptischen mache ihn zu einer Geheimschrift für Eingeweihte.

Das Gedenken der Abertausende von Märtyrern der diokletianischen Verfolgungen des frühen 4. Jh. war dagegen auch einer islamischen Obrigkeit unverdächtig. So wird Diokletian zu einer überzeitlichen Chiffre für den jeweils aktuellen Verfolger der Christen (Naguib 1993; 1994), und die Erzählungen von der Standhaftigkeit der Märtyrer, jetzt von Mönchen gepflegt, dienen zur Festigung des Glaubens in Zeiten der Bedrängnis. Damit stehen im Mittelalter Mönchsheilige und Märtyrerheilige mit Mönchen, Nonnen und dem Gemeindevolk Rücken an Rücken in einer Gemeinschaft der Heiligen in einer zunehmend bedrückenden Umgebung. Standhaftigkeit war insbesondere ab dem 14. Jh. unter der Herrschaft der Mamelucken vonnöten. Hier wurden die Christen aufgerieben zwischen einer grausam herrschenden Regierung und einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung, die sie als Sündenböcke für die Gewalttaten der Herrschenden sah. Weitere Konversionswellen folgten (Swanson 2010: 101–104, 114–117; anders O’Sullivan 2006).

3. Neuzeit

„Die Kopten: Geschichte und Gegenwart einer alten Kirche“ – die Gegenwart in den Blick zu nehmen, ist der schwierigere Teil dieses Überblicks für Koptologen und Ägyptologen, die sich auf die älteren Phasen der koptischen Kultur und Literatur konzentrieren. Allerdings können wir gerade am Göttinger Campus auf eine besondere Kompetenz im modernen nahöstlichen Christentum zurückgrei-

fen: Martin Tamcke treibt am Lehrstuhl für Ökumenische Theologie unermüdlich die Forschung und den interkonfessionellen Dialog voran, auch gerade die Forschung zu und den Dialog mit den Kopten (z. B. Tamcke 2012). Das ist in Deutschland selten geworden, da fast alle Institute/Lehrstühle für orientalisches Christentum in den letzten Jahren aus der Universitätslandschaft verschwunden sind. Zudem ändert sich die Lage der orientalischen Christen immer schneller, zu schnell vielleicht für Beobachter der *longue durée* wie uns Altertumswissenschaftler. Ich will es dennoch zum Abschluß versuchen.

Im Osmanischen Reich, dem Ägypten seit 1517 angehörte, wurden Christen – nunmehr eine Minderheit – toleriert, aber diskriminiert. Die Klöster verfielen, Bibliotheken wurden zerstreut, und die koptische Kultur erreichte einen Tiefpunkt. Das 19. Jh. brachte neue Entwicklungen. Die Modernisierungspolitik des Vizekönigs Muhammad Ali (†1849) mit der Aufhebung der *jizya*-Steuer und anderer Diskriminierungen begründete eine neue Ära. Während des britischen Protektorats (ab 1882) drängte das koptische Bürgertum unter dem Einfluß westlicher Bildungsinstitutionen nach einer Verbesserung der als katastrophal betrachteten Bildungssituation von Laien und Geistlichen, was zeitweise zu Spannungen mit der kirchlichen Hierarchie führte (Reid 2002: 258–285). Unter dem Patriarchat Kyrills V. (1874–1927) wurde dann ein Priesterseminar eingerichtet, dessen zweiter Leiter, Erzdiakon Habib Girgis, sich besonders um die Laienbildung verdient machte. Dies ist der Hintergrund der sog. Sonntagsschulbewegung, die zu einer spirituellen und intellektuellen Renaissance in der Kirche führen sollte, die auch die Klöster erfaßte (Reiss 1998).

Im frühen 20. Jh. kämpften koptische Intellektuelle gemeinsam mit muslimischen gegen die britische Kolonialmacht, in der Hoffnung, einen modernen überreligiösen Nationalstaat zu schaffen. Nach einer kurzen Periode des gemeinsamen Aufbruchs mit einem koptischen Ministerpräsidenten – Boutros Ghali – nahm die sichtbare Präsenz der Kopten und anderer Nichtmuslime in der ägyptischen Politik sukzessive ab (Badrawi 2000). Die große Zahl von Griechen, Armeniern und auch Juden, die im kosmopolitischen Ägypten der Vorkriegszeit eine neue Heimat, sogar eine Zuflucht gefunden hatten, verließ nach dem 2. Weltkrieg mehrheitlich das Land. Die meisten Kopten blieben, aber sie verloren die öffentlichen Räume in der Gesellschaft wieder, in denen sie sich trotz vieler Konflikte in der ersten Hälfte des Jahrhunderts bewegen konnten. Nach dem Ende des zentralistischen Regimes Nassers bewegte sich dessen Nachfolger Sadat zur Machtsicherung immer mehr in die Richtung eines islamischen Staates. Um sich im neuen Ägypten sicher zu fühlen, zogen sich die Kopten vielfach in die von ihrer Religion und ihrer Kirche angebotenen Schutzräume zurück. Im Rahmen einer allgemeinen Respiritualisierung ist auch eine wahre Renaissance des Mönchtums und seiner Rolle in der christlichen Gesellschaft Ägyptens festzustellen. Die Zahl der oft universitäts-

gebildeten Mönche und Nonnen ist seit den 80er Jahren des 20. Jh. exponentiell gewachsen, und an den Feiertagen pilgern Tausende von Christen auch zu entlegeneren Klöstern wie dem Antonius-Kloster in der Nähe des Roten Meeres. Auch das Mönchtum ist von der Sonntagsschulbewegung erneuert worden, aus der u. a. der vorherige Patriarch Schenouda III. hervorgegangen ist.

Besonders hervorzuheben ist auch die Rolle Mutter Irinis, von 1962 bis 2006 Äbtissin des Klosters von Abu Sefein in Kairo. Sie reformierte das Kloster nach den Regeln des antiken pachomianischen Mönchtums, und unter ihrer Leitung expandierte und prosperierte es. Gleichzeitig förderte sie den Kult des Klosterpatrons, eines frühchristlichen Märtyrers: Abu Sefein ist der arabische Name des heiligen Merkurios. Mutter Irini und ihre Nonnen haben in Bild und Schrift bewußt den Beitrag von weiblichen Heiligen für das moderne spirituelle Leben wieder entdeckt, von Märtyrerinnen und von Asketinnen aus der Spätantike wie der heiligen Synkletika. Inzwischen ist Mutter Irini selbst zum Objekt einer kultischen Verehrung geworden (van Doorn-Harder 2014: 264f.).

Seit 2011 sind die ägyptischen Christen verstärkt in den Blickpunkt öffentlichen Interesses in Europa getreten. Obwohl auch Kopten den „arabischen Frühling“ in Ägypten unterstützt haben, konnten sie den Sturz des Regimes Hosni Mubaraks nicht nur positiv sehen. Unter Mubarak wurden die Kopten de facto diskriminiert, in öffentlichen Ämtern und der Armee gab es eine gläserne Decke und Übergriffe gegenüber koptischen Institutionen und Personen wurden zwar juristisch verfolgt, aber fast nie bestraft (Kaspar 2014). Dennoch garantierte ihnen das System ein gewisses Maß an Vorhersagbarkeit und zumindest eine Rhetorik der Brüderlichkeit. Dieses überaus prekäre Gleichgewicht wurde durch die unter der Regierung Mohammed Morsis 2011 beginnenden Umgestaltung des Nationalstaats des 20. Jh. hin auf einen islamischen Staat Ägypten grundsätzlich verändert. Es waren Rufe nach der Wiedereinführung der *jizya*-Steuer laut geworden, bzw. es wurde auf lokaler Ebene versucht, diese auch mit Gewalt einzutreiben. In radikal-islamischer Konsequenz müßte allerdings Ägypten als Staat ganz verschwinden, ersetzt durch die übernationale Gemeinschaft der Gläubigen. In dieser Perspektive muß das Territorium von Ungläubigen gereinigt und in einen größeren islamischen Staat, das wiedererstandene Kalifat, integriert werden, der seinerseits Front machen wird gegen die „Welt des Unglaubens“ (Purcell 1998). Dieses Szenario, das andernorts jetzt so errichtet werden soll, ruft auch bei Kopten in Ägypten große Besorgnis hervor (Tamcke 2013).

Als General Al-Sisi 2013 die Absetzung Morsis verkündete, wurde er neben Papst Tawadros I. von dem Scheich der Al-Azhar Moschee und Universität flankiert, dem traditionellen Zentrum sunnitischer Gelehrsamkeit in Kairo. Dieses Bild dokumentiert die vorsichtige Hoffnung der Kopten auf mehr Schutz und Sicherheit in der Rückwendung zu einem zwar nicht demokratischen, aber sich

überkonfessionell verstehenden Nationalstaat. Darüber hinaus hält es die zunehmend politische Rolle der kirchlichen Hierarchie fest (McCallum 2014). Heute ist die Lage der Christen nicht unähnlich der Situation unter Mubarak. Zusätzlich jedoch werden sie von den entmachteten Muslimbrüdern als Sündenböcke für die Absetzung und fünfte Kolonne des Westens betrachtet, ein Verdacht, unter den sie allerdings nicht erst heute gestellt werden (Tamcke 2009). Mit Besorgnis schauen die Kopten auf andere Teile der Welt des orientalischen Christentums, wo defizitäre Gewaltmonopole zu neuen Massakern geführt haben (Beck 2012). Seit etwa 50 Jahren verlassen insbesondere gebildete und wohlhabende Kopten in zunehmender Zahl das Land, bis zu 1–1,5 Millionen Emigranten werden genannt. Sie haben sich vornehmlich in den traditionellen Einwanderungsländern Australien, Kanada und USA niedergelassen, in Deutschland sind es vielleicht 10.000 mit zwei Bischöfen. Auch in der Diaspora sind die Klöster spirituelle Zentren, in unserer Nähe sind dies – nach einem großen Mönchsheiligen und einem Märtyrer benannt – das 1980 gegründete Kloster des hl. Antonius in Kröffelbach im Taunus und das Kloster des hl. Mauritius und der hl. Jungfrau und des hl. Mauritius in Höxter-Brenkhausen an der Weser. Unter den Bedingungen der Diaspora treten neue Aufgaben an die Klöster heran, die Sorge etwa um die religiöse Erziehung der Jugend in einer säkularen Umwelt. In Deutschland wird mehr als andernorts der ökumenische Dialog mit anderen Konfessionen gepflegt – auch aufgrund der Kleinheit der Gemeinden –, und in der Tradition des Mönchsvaters Schenute kümmert sich das Kloster Brenkhausen zurzeit um mehrere Hunderte von Flüchtlingen.

Die Herausforderungen an die koptischen Christen in Ägypten sind groß. Die Gläubigen vertrauen auf den Schutz der Märtyrer und Mönchsheiligen der Spätantike und die Verheißungen der Heiligen Schrift. Es ist jedenfalls schon ein – und entlehnen wir den Begriff ruhig aus unseren Texten – Wunder, daß die koptisch-orthodoxe Kirche bis heute überlebt hat. Dabei haben die identitätsstiftenden und -bewahrenden Momente des Mönchtums und des Martyriums eine zentrale Rolle gespielt. Eine rezente Studie zum ägyptischen Heiligenkult nennt ihn „Zuflucht und Ort der Beständigkeit in einer sich wandelnden Welt“ (Papaconstantinou 2007: 350). Wie er diese Aufgabe in unserer sich schnell wandelnden Welt weiterhin für die Kopten übernehmen wird, muß die Zukunft zeigen.

Literatur

Badrawi, Malak (2000), *Political Violence in Egypt, 1910–1924: Secret Societies, Plots and Assassinations*, London.

- Beck, Martin (2012), „Zur Lage der Christen im arabischen Nahen Osten“, GIGA-Focus 10, German Institute of Global and Area Studies. <http://www.giga-hamburg.de/giga-focus> (zuletzt besucht am 12.11.2014).
- Behlmer, Heike (1998), „Visitors to Shenoute’s Monastery“, in: David Frankfurter (Hg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt. Religions in the Graeco-Roman World* 134, Leiden, 353–383.
- Bolman, Elizabeth S. (2002), *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, New Haven/Cairo.
- Bolman, Elizabeth S. (2008), „The Red Monastery Conservation Project, 2006 and 2007 Campaigns: Contributing to the Corpus of Late Antique Art in Egypt“, in: G. Gabra und H. N. Takla (Hgg.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt. Vol 1: Akhmim and Sohag*, Cairo, 305–317.
- Davis, Stephen J. (2001), *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity*. Oxford Early Christian Studies, Oxford/New York.
- Davis, Stephen J. (2004), *The Early Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity. The Popes of Egypt vol. 1*, Cairo/New York.
- Emmel, Stephen (2004), *Shenoute’s Literary Corpus*. 2 Bde. CSCO 599–600. Louvain.
- Emmel, Stephen (2008), „Shenoute’s Place in the History of Monasticism“, in: G. Gabra und H. N. Takla (Hgg.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt. Akhmim and Sohag*, Cairo, 31–46.
- Gabra, Gawdat (2002), *Coptic Monasteries. Egypt’s Monastic Art and Architecture*, Cairo/New York.
- Garitte, Gérard (1943), „Panégyrique de Saint Antoine par Jean, évêque d’Hermopolis“, *Orientalia Christiana Periodica* 9, 100–134; 330–365.
- Gemeinhardt, Peter (2013), *Antonius: Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München.
- Goehring, James E. (2012), *Politics, Monasticism, and Miracles in Sixth Century Upper Egypt. A Critical Edition and Translation of the Coptic Texts on Abraham of Farshut*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 69, Tübingen.
- Grossmann, Peter (1998), „The Pilgrimage Center of Abû Mînâ“, in: David Frankfurter (Hg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Religions in the Graeco-Roman World* 134, Leiden, 281–302.
- Harmless, William (2004), *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford/New York.
- Horn, Jürgen (1986), *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten I: Märtyrer und Märtyrerverehrung im Werk des Shenute. Beiträge zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung*. Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Wiesbaden.
- Kaspar, Michael (2014), *Die Situation der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten. Die Kopten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Zwischen Akzeptanz und Ablehnung. Missio–Menschenrechte*, Aachen.
- Krawiec, Rebecca (2002), *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, Oxford/New York.
- Layton, Bentley (2014), *The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute*. Oxford Early Christian Studies, Oxford/New York.
- Lembke, Katja (2004), *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil (= Sonderband der Antiken Welt)*, Mainz.

- López, Ariel (2013), *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt. Transformation of the Classical Heritage* 50, Berkeley, Los Angeles und London.
- Louis, Catherine (2008), „The Fate of the White Monastery Library“, in: G. Gabra und H. N. Takla (Hgg.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt. Vol 1: Akhmim and Sohag*, Cairo, 83–90.
- McCallum, Fiona (2014), „The Coptic Orthodox Church“, in: Lucian N. Leustean (Hg.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series 54*, Abingdon/New York, 521–541.
- Miller, Bonifaz (1965), *Weisung der Väter: Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Freiburg.
- Naguib, Saphinaz-Amal (1994), „The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory“, *Numen* 41, 223–254.
- Naguib, Saphinaz-Amal (1993), „Martyr and Apostate: Victor son of Romanos and Diocletian. A Case of Intertextuality in Coptic Religious Memory“, *Temenos* 29, 101–113.
- O’Leary, De Lacy (1974), *The Saints of Egypt*, Ndr. Amsterdam der Auflage London/New York 1937.
- Orlandi, Tito (2002), „The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe“, in: A. Egberts, B. P. Muhs und J. van der Vliet (Hgg.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden/Boston, 211–232.
- Orlandi, Tito (1968), *Studi Copti*, Milano.
- O’Sullivan, Shaun (2006), „Coptic Conversion and the Islamization of Egypt“, *Mamlūk Studies Review* X, 65–79.
- Papaconstantinou, Arietta (2007), „The Cult of Saints: a Haven of Continuity in a Changing World?“, in: Roger S. Bagnall (Hg.), *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, Cambridge, 350–367.
- Purcell, Mark (1998), „A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt“, *Ecumene* 5, 432–451.
- Reid, Donald Malcolm (2002), *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley/Los Angeles.
- Reiss, Wolfram (1998), *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart*, Hamburg.
- Rubenson, Samuel (1996), „Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt“, in: David Thomas (Hg.), *Second Woodbrooke-Mingana Symposium on Arab Christianity and Islam: „Coptic Arabic Christianity before the Ottomans: Text and Context“*, Birmingham, 19–22 September 1994 = *Medieval Encounters* 2 [1–98, 175–227] 4–14.
- Sheridan, Mark (2014), „Monasticism“, in: Gawdat Gabra (Hg.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo-New York, 35–44.
- Sheridan, Mark (2002), „The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism“, *Coptica* 1, 2–51.
- Sidarus, Adel Y. (2013a), „Families of Coptic Dignitaries (Buyūtāt) under the Ayyūbids and the Golden Age of Coptic Arabic Literature (13th Cent.)“, *Journal of Coptic Studies* 15, 189–208.
- Sidarus, Adel Y. (2013b), „From Coptic to Arabic in the Christian Literature of Egypt (7th to 11th centuries)“, *Coptica* 12 (2013), 35–56.

- Sidarus, Adel Y. (2010), „La Renaissance Copte-Arabe du Moyen Âge“, in: H. G. B. Teule et al., *The Syriac Renaissance. Eastern Christian Studies* 9, Leuven, 311–340.
- Swanson, Mark N. (2010), *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). The Popes of Egypt* 2, Cairo/New York.
- Takla, Hany N. (2005), „The Library of the Monastery of St. Shenouda the Archimandrite“, *Coptica* 4, 43–51.
- Tamcke, Martin (2013), „Christliche Minderheiten in der arabischen Welt – zwischen Hoffen und Bangen“, in: T. G. Schneiders (Hg.), *Die Araber im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden, 67–83.
- Tamcke, Martin (2012), „Das koptische Christentum“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 2011, Berlin u. a., 146–162.
- Tamcke, Martin (2009), „Die orientalischen Christen und Europa. ‚Motor der Modernisierung‘ oder ‚fünfte Kolonne des Westens?‘“, in: *Theologische Literaturzeitung* 134, 139–152.
- Tamcke, Martin (2008), *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München.
- Van Doorn-Harder, Nelly (2014), „The Coptic Church Today“, in: Gawdat Gabra (Hg.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo-New York, 261–272.
- Veilleux, Armand (1980–1983), *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. 3 Bde. *Cistercian Studies Series* 45–47, Kalamazoo.
- Ward, Benedicta (1984), *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, Rev. Ed. *Cistercian Studies Series* 59, Kalamazoo.
- Wortley, John (2006), „How the Desert Fathers ‚Meditated‘“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 46, 315–328.
- Zaborowski, Jason R. (2005), *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt. The History of Christian-Muslim Relations* 3, Leiden.