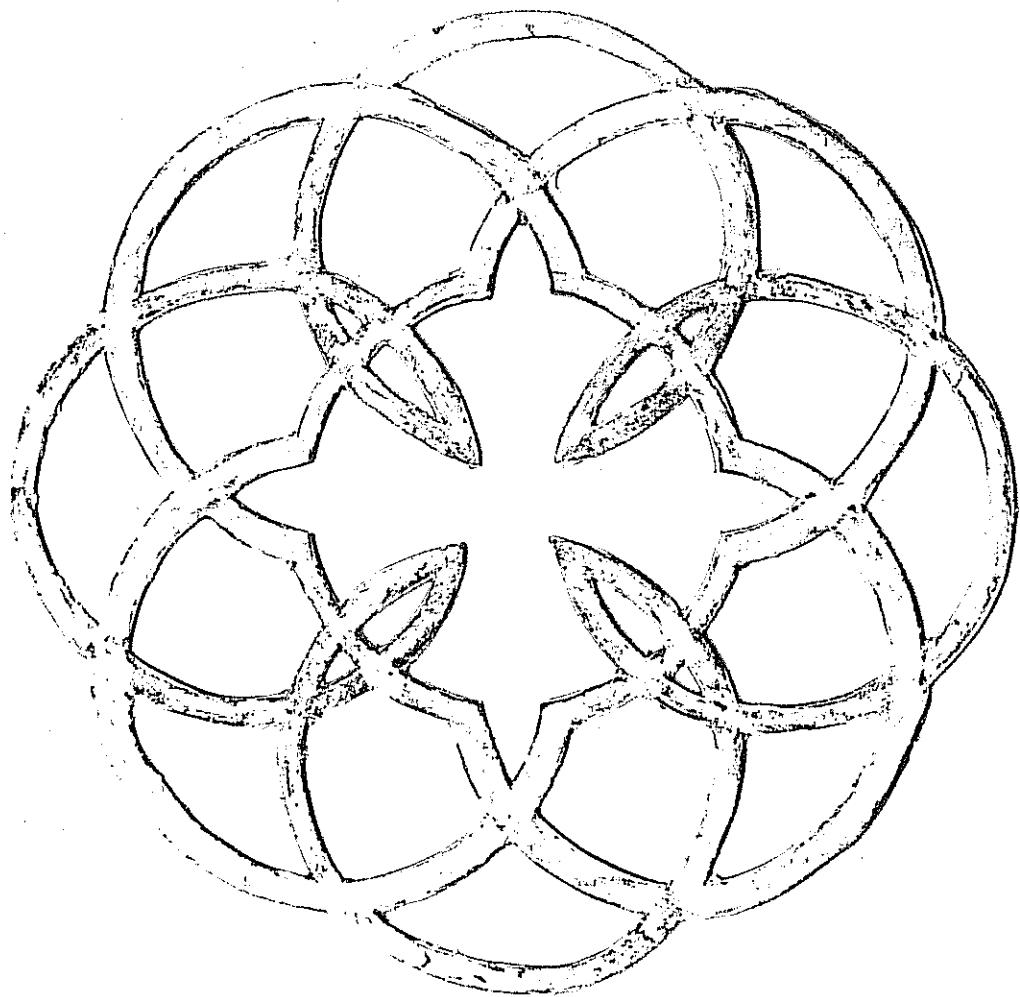


**TRIPTIEK
VAN DE
KOPTISCHE
EMANCIPATIE**



EWALD MACKAY

TRIPTIEK VAN DE KOPTISCHE EMANCIPATIE

Integratieve en non-integratieve
politieke attitudes van de Koptische
gemeenschap met betrekking tot de
moderne staat van Egypte (1866-1985)

E. Mackay
Morsstraat 36
2312 EM Leiden
Tel. 071-140807
Collegekrt. 8353174

Afstudeerscriptie
Studierichting Geschiedenis
Rijksuniversiteit Leiden

Scriptiebegeleiding
Prof.Dr. H.L. Wesseling
Dr. J.J.G. Jansen

herfst 1986 - zomer 1987

Voorwoord

Ik wil mijn dank uitspreken aan allen die mij op enigerlei wijze hebben geholpen bij de totstandkoming van deze scriptie: Prof. Dr. H. L. Wesseling en Dr. J. J. G. Jansen, die de scriptie begeleid hebben. Veel ben ik verschuldigd aan Drs. C. Hulsman, die mij met al zijn kennis en enthousiasme heeft geholpen, in het bijzonder tijdens mijn studieverblijf in Egypte. Verder dank ik alle Kopten (de patriarch, bisschoppen, docenten, monniken) die mij hebben 'ingewijd' in hun boeiende cultuur, de Jezuïeten van het Collège de la Sainte Famille met zijn zeldzame collectie boeken en verder alle andere personen 'on the spot'.

Voorts wil ik mijn vader bedanken voor het uittypen van de scriptie, mijn moeder voor het verzamelen van de kranteartikelen, en beiden - met mijn broer en zus - voor hun warme belangstelling; Paul van den Berg voor het ontwerpen van de voorpagina, en al mijn verdere vrienden in Leiden (speciaal mijn huisgenoten), Sliedrecht en elders. Het is hier op zijn plaats, mijn erkentelijkheid jegens mijn geschiedenisleraren op het gymnasium, Drs. J. J. Visser en C. Verhey, te betonen: meer dan wie ook hebben deze inspirerende mensen mij de betekenis en zin van de geschiedenis doen zien. Tenslotte dank ik Jeanette voor de prachtige brieven die ze aan mij schreef, toen ik op reis was in 'het land van de Nijl'!

Inhoud

Voorwoord
Inhoud
Inleiding

1. *Koptische politieke concepties voor de emancipatie*

1. Politieke opvattingen in het gechristianiseerde Egypte
2. Politieke opvattingen in het geïslamiseerde Egypte

DEEL I EEN GEMEENSCHAP IN TRANSITIE (1866-1914)

2. *De dichotomie van de Koptische emancipatie*

1. Caesuurperiode
2. Westers gedachtengoed als een nieuw referentiekader
3. Interne emancipatie
4. Externe emancipatie

DEEL II EMANCIPATIE IN TRANSGRESSIE (1914-1952)

3. *De Koptische politieke emancipatie als een a-symmetrische dichotomie*

1. Positiebepaling
2. Kwantitatieve benadering: het electoraat
3. Kwalitatieve benadering: de politieke narratio
4. Individuele benadering: de dramatis personae tussen pluralisme en assimilatie

DEEL III EMANCIPATIE IN REGRESSIE (1952-1985)

4. *Politiek bewustzijn in een context van afnemende politieke accessibiliteit*

1. Het dilemma van de emancipatie in een nieuwe context
2. De Koptische gemeenschap in een vacuüm
3. Van politieke naar religieuze identiteit
4. Extern escapisme: 'wij Kopten in de diaspora'
5. De Koptische gemeenschap in een crisis
6. De voortzetting van het interne escapisme: het monasticisme
7. Theologische kanalisatie van de politiek
8. Een staat in de staat?
9. Het externe escapisme: de politieke attitude van de emigrantengemeenschappen
10. De smalle marge van de politieke integratie

Conclusie
Noten
Bijlagen
Literatuur

Inleiding

'Wij moeten onze traditie
verwezenlijken; wij moeten deze
niet ontkennen noch verlaten; wij
moeten er niets aan toevoegen
noch iets aan afdoen'
Anba Gregorius¹

'Bepaalde perioden in de
geschiedenis der mensheid worden
gekenmerkt door ingrijpende
veranderingen... Ze stellen onze
opvattingen in de waagschaal. Dan
moeten we, in plaats van vroegere
waarden te aanvaarden of te
handelen overeenkomstig
overgeërfde tradities, vooruit
zien naar de toekomst en proberen
nieuwe levenswegen in te slaan'
Salama Musa²

Zoals de 'levensader van Egypte' - de Nijl, door de wisseling van de seizoenen en de hoogteverschillen in het landschap, niet een gestadige en constante stroom is, maar stroomversnellingen kent, zo is ook het 'geschenk van de Nijl' - Egypte, een cultuur die - vooral sinds de 19e eeuw - in stroomversnelling is. Het is vooral de confrontatie met het Westen, die Egypte in zo'n versneld veranderingsproces heeft gebracht.³

In toenemende mate worden veranderingsprocessen - door J.H. van den Berg zo prachtig met de term *metabletica* (lett. 'leer der maatschappelijke veranderingen') omschreven - uitgangspunt van historisch onderzoek.⁴ En terecht, want juist in metabletische situaties wordt een samenleving of een gemeenschap voor een dilemma van verstrekkende historische betekenis gesteld: handhaven van de identiteit (men wordt teruggeworpen op de betekenis van de eigen traditie en wordt zich daarvan meer bewust) of ingaan op de uitdaging van een verandering (met gevaar voor verlies van identiteit). Het is met name de emancipatorische geschiedschrijving die, qualitate qua, deze metabletische benadering als methodisch uitgangspunt heeft.

In deze studie wil ik de historische *metabletica* toepassen op de *Koptische gemeenschap van Egypte*. Sinds deze gemeenschap in 451 op het concilie van Chalcedon is gestigmatiseerd als een ketterse, i.c. mono-fysitische, kerk, staat zij helaas op de index van de historiografische censuur en is zij een kerkhistorische paria. Reden genoeg reeds om over deze gemeenschap te schrijven: een gemeenschap nota bene met een historische erfenis van twee millennia; een gemeenschap die een beslissende invloed heeft gehad op de Westerse theologie; een gemeenschap die heden ten dage de grootste Christelijke gemeenschap van het morgenland is.

Maar veel belangrijker dan bovengenoemde redenen, is wel de betekenis van deze gemeenschap voor de uiterst gecompliceerde

verhouding van *kerk en staat* (kerk-politiek of kerk-wereld). Doordat de Koptische gemeenschap (als religieuze gemeenschap, 'kerk') haar politieke attitude heeft moeten bepalen tegenover respectievelijk de Romeinse, Constantiniaanse, Byzantijnse en Islamitische 'staat' vormt zij een interessant veld van vergelijkend onderzoek. Doordat avondland en morgenland zich totaal verschillend hebben ontwikkeld, zijn ook totaal anderssoortige politieke percepties geformuleerd.

Wat de Koptische gemeenschap, in de historisch-metaboleetische benadering van de verhouding kerk - politiek, zo buitengewoon interessant maakt, is nu juist die 'stroomversnelling' van het 19e eeuwse Egypte. Gedurende meer dan twaalf eeuwen had de Koptische gemeenschap onder de Islam een zogeheten *dhimmah-status*: een inferieure minderheidsgroep die, als 'religie van het boek', bescherming genoot van de overheid. Van enige toegang tot de politiek was geen sprake. Echter, in de 19e eeuw werd onder Mohammed Ali (1805-1845) een liberaliseringspolitiek gevoerd; onder Sa'id Pasha (1854-1863) werd de eerste aanzet tot abolitie van de 'dhimmah-status' gedaan (1855) en onder Khedive Isma'il (1863-1879) werd de Koptische gemeenschap *gelijkgesteld voor de wet* (1866). De brandende vraag die dan opkomt is, *hoe de Koptische gemeenschap op deze verandering van haar positie heeft gereageerd, en hoe ze haar, politieke, houding heeft bepaald (op basis van haar politieke 'outillage mental' ⁵ en de metaboleetische ontwikkelingen) tegenover de geopende weg tot emancipatie ⁶.*

Om deze probleemstelling te 'operationaliseren' werk ik met een indeling in integratieve en non-integratieve attitudes. Immers, de mate waarin een gemeenschap zich politiek integreert geeft aan de ontwikkeling van het emancipatorische denken. Vanwege zijn bruikbaarheid hanteer ik het integratie-model van de Amerikaanse socioloog Louis Wirth. Hij verdeelt de houdingen van minderheidsgemeenschappen in integratieve (respectievelijk assimilatieve en pluralistische) en autonomistische of non-integratieve (respectievelijk secessionistische en militante) attitudes. ⁷

Daar de emancipatorische benadering van de Koptische gemeenschap een nieuwe is, is een specifieke benadering van het materiaal, waarop ik mij baseer, nodig, die zich het beste laat omschrijven als 'de decodering van de onbedoelde boodschap van de tekst'. Deze studie beoogt geen res gestae-geschiedschrijving te zijn; de historische evenementen alsmede de weerslag daarvan in boeken, pamfletten en dergelijke vormen in deze studie de seismograaf die de veranderingen in een politieke mentaliteit moet registreren. Deze mentaliteit of attitude laat zich het beste meten bij de Koptische elite - een elite die veel (en representatief) in Europese talen vertaald is of zelf schreef. Ik heb me in deze studie tot dit Europeestalige materiaal beperkt.

De keuze voor het jaar 1866 als begindatum moge reeds duidelijk zijn (1855-66 vat ik als caesuur op). Het jaar 1985 vormt een natuurlijke eindstreep voor deze studie. In dat jaar werd de Koptische patriarch Shenouda III door Moebarak uit zijn door Sadat opgelegde ballingschap ontheven.

Koptische politieke concepties voor de emancipatie

1. Politieke opvattingen in het gechristianiseerde Egypte

Vanaf het vroegste begin van haar bestaan kenmerkte de Christelijke kerk zich door een mondiale missionaire gerichtheid. Tengevolge van deze attitude, alsmede door de 'grenzeloosheid' van het Romeinse imperium (naast andere factoren) kon het Christendom zich zeer snel verspreiden in de mediterrane wereld. En als een provincie van het Romeinse rijk stond Egypte open voor het gehele religieuze, politieke en culturele kleurspectrum van die tijd. Zodoende kon het Christendom, naast neo-Platonisme en gnosticisme, zijn intrede doen in het 'land van de Nijl'.

Volgens de Koptische traditie ('Koptisch' is het Grieks-Arabische equivalent van 'Egyptisch') is de komst van de Christelijke religie naar Egypte de vervulling van Oudtestamentische profetieën. ² Het is niet eenvoudig de ontwikkeling van de vroegste kerk in Egypte te traceren. Het archeologische materiaal is totaal verloren gegaan, en ook de literaire bronnen (ook het Nieuwe Testament) verstrekken slechts zeer schaarse informatie. ³ De Kopten beschouwen Markus (de evangelist en de auteur van het tweede synoptische Evangelie) als de stichter van de kerk van Egypte, in Alexandrië. ⁴ Zeer waarschijnlijk is de Koptische kerk in de tweede helft van de eerste eeuw gesticht; de Judeo-christelijke oorsprong ervan is zeer plausibel getuige de Joodse naam van de eerste opvolger van Markus, Anianus. ⁵

Vanaf de stichting van Alexandrië, gedurende de Ptolemaeïsche overheersing en na de incorporatie van Egypte in het Romeinse rijk, werd Egypte ten zuiden van Alexandrië praktisch niet beïnvloed door het Hellenisme (hoogstens op het bestuursniveau): door de geografische positie van Alexandrië was een snelle Hellenisatie moeilijk te verwezenlijken. Aan deze geografische predispositie dankt Egypte zijn tweeledige karakter: *Alexandria et Aegyptus*. Dit tweeledige karakter was een beslissende determinant voor de fundamentele tweeledigheid van het Koptische Christendom: een tweeledigheid die ook in het politieke gedachtengoed doorklinkt.

I. Alexandrië

Alexandrië, met zijn Museum en Bibliotheek, was het centrum van Hellenistische cultuur *par excellence*. Het filosofische en intellectuele klimaat van deze cultuurstad - vooral het Griekse en Joodse neo-Platonisme van coryfeeën als Philo, Ammonius Saccas en Plotinus - confronteerde de Judeo-christenen van Alexandrië met het buitengewoon moeilijke probleem van de relatie tussen Christelijke religie en Griekse filosofie: 'wat heeft Jeruzalem met Athene van doen', zoals Tertullianus het formuleerde. ⁶ Uit de behoefte om een houding te bepalen tegenover de Alexandrijnse wijsbegeerte en de Griekse rede is de beroemde *Didascalía*, de Koptische catechetenschool ontstaan. Het merendeel van de rectoren, hoogleraren en studenten van deze school was diep geworteld in de antieke filosofie. Diep onder de indruk van het antieke denken, wensten zij niet zonder

meer deze traditie achter zich te laten; ze waren zich echter ook terdege bewust van de incompatibiliteit van de Hebreeuwse en de 'Attische Mozes', Plato. ⁷ Met de creatie van een allegorische theologie (zoals Philo deze voor het Joodse denken formuleerde) poogde men deze kloof te overbruggen. Het Logos-beginsel diende als de pijler van deze brug. ⁸ Met Clemens van Alexandrië (+ 200) was Origenes (eerste helft derde eeuw) de belangrijkste geleerde en denker van deze Didascalia. ⁹ Deze school markeerde een eerste ingrijpende verandering in de houding van de Christelijke kerk tegenover de "wereld": het huwelijk met de filosofie (de wetenschap) was gesloten. Het 'Koninkrijk Gods' was niet langer slechts een hemels 'Jeruzalem'; het was ook een aards 'Athene'.

II. Egypte ten zuiden van Alexandrië

Gedurende de tweede en derde eeuw verbreidde het Christendom zich tot aan het meest zuidelijke gedeelte van Egypte. ¹⁰ In eerste instantie moet het van invloed zijn geweest op de gehelleniseerde elite: geen enkel Evangelie was, voor de vierde eeuw, in een van de Egyptische dialecten vertaald. Volgens Clemens waren twee apocriefe evangeliën in gebruik: het *Evangelie volgens de Hebreeën* en het *Evangelie volgens de Egyptenaren*. Het eerste was in gebruik bij de Judeo-christenen, het laatste bij de gehelleniseerde Egyptenaren. Dit laatste Evangelie propageerde ascetisme en onthouding. Wellicht is het door mondelinge overlevering overgedragen op de niet-gehelleniseerde Egyptenaren. Een van de redenen waarom het Christendom juist onder deze laatste categorie weerklank vond, kan wellicht in de overeenkomst met sommige elementen van het volksgeloof worden gevonden: ascese, onthouding, voortzetting van het leven na de dood, de opstanding (Osiris) en de Maria-Jezus, Isis-Horusparallel. Het archeologische materiaal bevestigt dat het Christelijk geloof werd geïncorporeerd in de volksreligie; tegelijk bleven allerlei cultische en magische praktijken in gebruik: 'The masses ... who are unable to comprehend and understand the revealed truth, which is couched in abstract thought-forms and patterns, have no other alternative but to follow the more primitive religious patterns of their ancestors, which, from the fourth century onwards adopted a Christian garb'. ¹¹ Tot op vandaag leeft dit volksgeloof door en is het tweeledige karakter van het Koptische Christendom: volksgeloof versus officiële theologie te traceren. ¹² Dit tweeledige karakter nu is voor deze studie zo belangrijk, omdat het van beslissende betekenis was voor de politieke denkbeelden die in deze gemeenschap gedurende de eerste eeuwen zijn ontstaan.

a. Het Romeinse Rijk (tot aan 312)

Tijdens de vervolgingen, die in Egypte vanaf de derde eeuw aanwijsbaar zijn, verwierpen vele Kopten hun geloof. Anderen verloren hun leven. ¹³ Maar allen hadden gemeenschappelijk een houding van passieve gehoorzaamheid aan de overheid. In zijn *Commentaar op de Brief aan de Romeinen* vroeg Origenes zich vertwijfeld af of een regering 'die Gods volgelingen vervolgt, het geloof aanvalt en de religie ondermijnt, van God kan komen' (Rom. XIII, 1). Hij antwoordde dat verzet tegen de overheid in principe weliswaar rebellie tegen de Goddelijke orde is, maar dat deze regering slechts gehoorzaamd dient te worden voorzover

zij niet tegen de wil van God ingaat (dit baseerde hij op I Petrus II, 14). Was deze visie al opmerkelijk, in zijn *Contra Celsum* onderstreepte hij ze nog eens te meer, en veronderstelde de mogelijkheid van Christelijke participatie in de 'staat'.

¹⁴ Hierin was Clemens van Alexandrië zijn voorganger. Deze onderscheidde vier vormen van koningschap, waarvan die vorm die het meest overeenkomt met de Goddelijke orde de prioriteit kreeg. In dit 'theocratische ideaal' kan de staat een functie hebben in het 'Koninkrijk Gods'. Deze positieve Alexandrijnse houding tegenover de staat (mits in overeenstemming met de Goddelijke orde) kan opgevat worden als een prelude op de Constantiniaanse staatskerk. Dit in tegenstelling tot de niet-Alexandrijnse 'Egyptische' opvatting met betrekking tot de 'wereld' in het algemeen en de 'staat' in het bijzonder: kerk en staat waren in deze visie per definitie onvereenigbaar; de 'Christelijke staat' was een *contradictio in terminis*. ¹⁵

b. De Constantiniaanse staatskerk (312-450)

Na een lange 'nacht van vervolgingen' verscheen een nieuwe 'dageraad voor de kerk': de *pax Constantiniana*. Voor het eerst in de geschiedenis werd de kerk, als de aardse representatie van het in *hoc signum vinces*, de toegang tot de wereldlijke macht verleend. Hierdoor werd de kerk gedwongen een houding tegenover de wereldlijke macht te formuleren. Enerzijds was er de officiële kerk, die - hierin voorgedaan door Clemens en Origenes - de Christelijke staat opging vatten als de *Civitas Dei* - tegenover de niet-Christelijke staat als de *Civitas Terrena*: de Eusebiaanse traditie. Anderzijds waren er de Donatisten en andere, Messiaanse, bewegingen, die niet de Christelijke staat, maar slechts de kerk als *Civitas Dei* opvatten, tegenover de wereld als de *Civitas Terrena*: zij verwierpen alle staatsgezag als anti-christelijk.

In de Koptische kerk, waar de Originiaans-Alexandrijnse traditie tegenover de non-politieke Egyptische traditie stond (die weliswaar minder extreem was dan bijvoorbeeld de Montanisten), voltrok zich in deze periode een *verschuiving* in de politieke attitude. Athanasius, de bisschop van Alexandrië, stond tot 337 in de Alexandrijnse theocratische traditie van Clemens en Origenes. Na dit jaar werd hij zich, als gevolg van kerkpolitieke conflicten en verwickelingen met de andere kerken, steeds meer bewust van de negatieve invloed van de kerkelijke toegang tot de macht. ¹⁶ In zijn *Vita Antonini* kwam hij tot de gedachte dat het Koninkrijk Gods niet in tijd of ruimte gerealiseerd kan worden, maar alleen in een spirituele verbondenheid met God in het geloof, zoals bijvoorbeeld met de ascetische Antonius. Hij verwierp niet de staat op zich, wel de rol van de kerk daarin (en dan met name de kerkelijke dominantie van Constantinopel). ¹⁷ Door deze verandering in politieke attitude alsmede door de verwerping van Arius in 325 - die impliciet een verwerping van de Griekse logos als verklarend principe voor de geïncarneerde Logos (het Woord) was (immers vanuit deze Griekse logos als niet-goddelijk medium kwam Arius tot ontkenning van de Godheid van Christus) kwamen Alexandrië en Egypte dichter bij elkaar, zij het dat dit grotendeels ten koste ging van de Didascaliaanse erfenis. ¹⁸

c. De Byzantijnse Staatskerk (451-641)

Op het Concilie van Chalcedon in 451 is de Koptische kerk op kerkpolitieke gronden veroordeeld.¹⁹ De Alexandrijnse bisschop Dioscurus had de monofysitische Eutyches - om wat voor redenen dan ook - gesteund (nota bene met gewapende benden monniken). Deze Eutyches was, in de ogen van de Byzantijnen, een man met gevaarlijke politieke en theologische aspiraties. Het eerste doel van Chalcedon was, de macht van Dioscurus te breken om zo Eutyches politiek uit te kunnen schakelen. Pas in tweede instantie werd het Euthychiaanse monofysitisme veroordeeld. Omdat Dioscurus deze Eutyches steunde, is in later eeuwen de Koptische kerk altijd gebrandmerkt als een monofysitische kerk (alleen de Goddelijke natuur van Christus). Dit was en is deze kerk echter fundamenteel niet. De Koptische kerk is een zogeheten miafysitische kerk (een samengestelde natuur) in de Athanasiaans-Niceaanse traditie.²⁰ Met Chalcedon kwam een einde aan de eenheid van de kerk.²¹ Na haar veroordeling is de Koptische kerk gedurende twee eeuwen politiek gedomineerd door Byzantium.²² Hierdoor werd de Koptische kerk opnieuw teruggeworpen op de Athanasiaanse non-politieke en non-filosofische traditie, waarin het monasticisme een zeer belangrijke rol speelde, als voorhoede van het 'Koninkrijk Gods': geen immanente Civitas Dei maar een imminent eschaton.

2. Politieke opvattingen in het geïslamiseerde Egypte

Met de ondertekening van het verdrag van Alexandrië (8 nov. 641) werd Egypte een provincie van het Califaat der Omayyaden. In dit verdrag werden de Egyptenaren, als een van de 'volken van het boek' opgevat als een volk onder protectie (*ahl ad dhimmah*). In dit verdrag werd vastgesteld dat de dhimmi (ook de Byzantijnen en andere groepen kregen deze status) geen toegang hadden tot de militaire dienst en in ruil daarvoor een vastgestelde hoofdbelasting moesten betalen (*jiziah*), naast een landbelasting (*kharaj*) die overigens niet beperkt was tot de dhimmi. De Moslims legden zichzelf de verplichting op, op geen enkele wijze zich te bemoeien met interne dhimmi-aangelegenheden, noch kerken te schaden of te onteigenen.²³

Daar Egypte vrijwel geheel was gechristianiseerd kan men spreken van een *Koptische meerderheids-dhimmah*.

In een proces van meer dan tien eeuwen is deze meerderheids-dhimmah in kwantitatieve zin gedecimeerd (door apostase, gemengde huwelijken en economische factoren) en getransformeerd in een *religieuze minderheids-dhimmah*. Inherent aan dit Islamiseringsproces was de betekenisverschuiving van het begrip 'Koptisch': was dit eerst een aanduiding voor Egyptisch (lees: alle Egyptenaren), nu werd het meer en meer een aanduiding voor een specifieke, niet-geïslamiseerde minderheid, en werd de religieuze factor (lees: de Koptische Orthodoxie) het meest kenmerkende predicaat van deze gemeenschap.²⁴

Gedurende de opeenvolgende Califaten wisselde het lot van de Koptische gemeenschap voortdurend. Daar de verschillende Califaten zich kenmerkten door een sterk persoonlijk gezag hing de positie van de gemeenschap veelal af van de wisselende vorsten. Soms bestonden er goede vriendschapsbetrekkingen tussen de Koptische patriarch en de vorst; soms werd de hoofdbelasting verdubbeld (zoals onder de Abbasieden), vaak ook werd de Kopten verplicht voorgeschreven kleding te dragen, soms

werd hen de toegang tot specifieke beroepen ontzegd, soms werden kerken verwoest of waqfs (kerkelijke grondbezittingen) geconfisqueerd. Een van de belangrijkste instrumenten van de Arabisatie was de taal. Onder de Abbasieden (750-868) werd het Arabisch de verplichte officiële administratieve taal. In de daarop volgende eeuwen verloor het Koptisch (de laatste fase van het Faraonische schrift, Grieks gealfabetiseerd met toevoeging van enkele demotische schrifttekens) zijn betekenis vrijwel geheel. ²⁵ Het zou te ver voeren gedetailleerd op de houding van de overheid en haar geïslamiseerde onderdanen ten opzichte van de Kopten in te gaan. ²⁶ Ook gedurende de Ottomaanse periode (1517-1914 nominaal) hadden de dhimmi een inferieure positie. Het Ottomaanse millet-stelsel was een 'uiterst doorwrochte institutionalisering van de tijdens de Califaten-periode als norm gestelde Dhimmi-status.' ²⁷ Ook hierin was van gelijkheid geen sprake. Hoewel de Kopten hun Byzantijnse onderdrukkers verafschuwden, en de Arabische Califaten, zeker die der Omayyaden, een enorme verbetering in de positie van de Kopten brachten, kan de conclusie niet getrokken worden (zoals veelal is gedaan) dat Egypte 'surrendered almost without striking a blow' en 'hailed the invaders as deliverers'. ²⁸

In de nieuwe historische situatie moest de houding tegenover de staat geformuleerd worden. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk is naar voren gekomen dat de Athanasiaanse staatsconceptie de tweeledigheid in de Koptische politieke attitude had overbrugd. In deze conceptie, voornamelijk gebaseerd op Romeinen XIII, 1-7, is de staat opgevat als een Goddelijk instituut dat is gesteld over de non-politieke gemeenschap van de Christenen. Deze conceptie is geënt op een theocentrische opvatting van de geschiedenis (waarin de Goddelijke wil de beslissende determinant van de werkelijkheid is), en als zodanig is elke overheid op te vatten als een instrument van God: zo ook de Islamitische 'overheid'. ²⁹ In tijden van vervolging echter werd door de Koptische kerk weer passief verzet geboden tegen de overheid door deze als de 'vijand van God' af te schilderen. ³⁰ Deze paradoxale dualiteit van conceptie vindt haar oorsprong in de verschillende conceptualisering van de overheid in het Nieuwe Testament zelf (vooral Rom. XIII en Op. XIII).

In het leven van alle dag namen de Kopten verschillende houdingen aan tegenover de overheid. Het merendeel ging, in een gestadig proces, over tot de Islam. Enkelingen kwamen in opstand of vluchtten in de kloosters (in de beginperiode van de Islamitische overheersing), maar de meesten handhaafden hun godsdienst en deden gedeeltelijke concessies (overname van het Arabisch bijvoorbeeld) aan de Islamisering, om zich (economisch) te kunnen handhaven. ³¹

Naast de theologische en praktische politieke opvattingen speelde een derde element een rol, te weten de externe politieke ontwikkelingen, die vaak hun directe weerslag op de Koptische dhimma hadden en ook de Koptische attitude tegenover de politiek weerspiegelden.

a. de Kruistochten

De relatie tussen Moslims en Christenen bereikte een dieptepunt tijdens de Kruistochten. De Kopten vreesden geassocieerd te worden met de, immers 'Christelijke', Kruisvaarders, en

vreesden de gevolgen van het *Deus voluit* (iets wat de Kruisvaarders zich waarschijnlijk nooit gerealiseerd hadden). Hoewel de Kopten soms inderdaad zijn geassocieerd met de Kruistochten hebben ze niet te lijden gehad van wraak van de zijde van de Islam, omdat de Kopten als de enige Christelijke gemeenschap (in de Arabische wereld) niet hebben gecollaboreerd met de Kruisvaarders, maar de Kruistochtgedachte hebben verworpen (men was Chalcedon en de Byzantijnse suppressie nog niet vergeten). ³²

b. Napoleon en de bezetting van Egypte (1798-1801)

De Franse invasie in Egypte bracht de Koptische gemeenschap in enorme verwarring. De voortdurende onzekerheid moe, zag zij enerzijds hoopvol op naar de co-religieuze Fransen (althans zo zag men het), anderzijds realiseerde zij zich maar al te goed welke implicaties dit voor haar positie op lange termijn kon hebben. Na een moeilijk gewetensconflict ging men ertoe over om Napoleon te verzoeken vrijheid en gelijkheid voor de Koptische gemeenschap te garanderen. Napoleon schreef hierop een brief, waarin hij positief reageerde op dit verzoek 'lorsque les circonstances le permettrons'. ³³ De pro-Islamitische politiek van Napoleon (die niet met de Kruistochten noch met Rome geïdentificeerd wilde worden, maar zich opwierp als de Islamofiele bevrijder van het Egyptische volk) was echter de doorslaggevende factor in deze 'circonstances'. In feite was Napoleon zeer negatief over hen, en had hij ze alleen nodig voor de administratie van het land. ³⁴ De Kopten waren gedesillusionneerd over de Fransen. Door de uitvaardiging van een *aman* (een algemene amnestie en protectie) door de Ottomaanse sultan (nadat de Fransen al snel hadden moeten vertrekken uit Egypte) werd de positie van de Koptische gemeenschap veilig gesteld. Zij had de verleiding van co-religieuze protectie niet kunnen weerstaan - in feite een politieke daad. ³⁵ Hiermee is de Koptische gemeenschap in de 19e eeuw beland, een eeuw die - vooral door de enorme Franse invloed op politiek, juridisch, sociaal en cultureel-wetenschappelijk gebied - Egypte in zo'n grote 'stroomversnelling' bracht, en die ook voor de Kopten het tij deed keren.

Hoofdstuk 2

De dichotomie van de Koptische politieke emancipatie

1. Caesuurperiode (1855-1866)

In het naadloze kleed van het verleden bestaan geen caesuren - hun bestaan danken zij slechts aan de scheppende kracht van de geschiedschrijver. In de caesuur-historiografie van Egypte wordt de periode tussen de overheersing door de Fransen en die der Engelsen als een overgangsfase gezien, met in het centrum daarvan Khedive Ismaïl (1863-1879).¹

In de Koptische geschiedschrijving (die in feite een zeer marginaal bestaan kent, en bovendien niet veel meer is dan een chronologische hagiografie) wordt in algemene bewoordingen over een 'klimaatsverandering' gesproken: 'For the Copts the nineteenth century was one of opening up, of pressing forward, of gaining emancipation from the Ottoman-imposed restrictions and discriminations'.² Ook van de zijde van niet-Koptische auteurs wordt de periode rond 1850 als een caesuur opgevat: D. Behrens-Abouseif³, J. Jomier⁴, M. Martin⁵, O.F.A. Meinardus⁶, Seikaly⁷ en P.J. Vatikiotis⁸. Alleen L. Barbulesco vormt een uitzondering wanneer hij 1919 als caesuur opvat.⁹

Hoewel (zoals in de openingszin van deze paragraaf al is verwoord) elke caesuur een kunstmatig karakter heeft, is een caesurering wel ontstaan uit een interactie-proces tussen gebeurtenissen en ordenende geschiedschrijving. In het Egyptische geval waren de gebeurtenissen, die de historicus het recht verlenen deze periode een caesuur te noemen, verweven met drie regerende personen, Mohammed Ali (1805-1845), Saïd Pasha (1854-1863) en Khedive Ismaïl (1863-1879).

Mohammed Ali, alhoewel een Albaanse officier, was een toegewijd pleitbezorger van de Egyptische zaak. Van nationalisme was nog geen sprake, maar een gerichtheid op onafhankelijkheid van het Ottomaanse rijk was sterk aanwezig. Hij schafte de discriminerende kledingvoorschriften die aan de Kopten waren opgelegd af; tijdens een gewelddadige actie van enkele fanatiekelingen tegen een aantal Kopten, schonk hij de Kopten zelfs wapens ter verdediging.

Saïd Pasha ging nog een stap verder, door het leger (uit welke motieven dan ook) open te stellen voor de dhimmi. Hiermee kwam ook de jiziah-belasting te vervallen, hetgeen de opheffing van de belangrijkste dhimma-regel was (1855).

Toen Khedive Ismaïl in 1866 de eerste Wetgevende Vergadering instelde werd deze ook toegankelijk gemaakt voor Kopten, op basis van de Constitutie waarin de *gelijkheid* van de dhimmi werd vastgesteld en gewaarborgd.¹⁰

2. Westers gedachtengoed als een nieuw referentie-kader

Toen de Koptische gemeenschap vanaf 1866 de weg tot emancipatie werd opengesteld, werd de eeuwenoude problematiek van religie en politiek weer uiterst actueel. En dit op zich was al complex genoeg, want hiermee werd immers de gehele Athanasiaanse traditie in de waagschaal gesteld. Maar hier kwam, als - men

Hoofdstuk 2

De dichotomie van de Koptische politieke emancipatie

1. Caesuurperiode (1855-1866)

In het naadloze kleed van het verleden bestaan geen caesuren - hun bestaan danken zij slechts aan de scheppende kracht van de geschiedschrijver. In de caesuur-historiografie van Egypte wordt de periode tussen de overheersing door de Fransen en die der Engelsen als een overgangsfase gezien, met in het centrum daarvan Khedive Ismaïl (1863-1879).¹

In de Koptische geschiedschrijving (die in feite een zeer marginaal bestaan kent, en bovendien niet veel meer is dan een chronologische hagiografie) wordt in algemene bewoordingen over een 'klimaatsverandering' gesproken: 'For the Copts the nineteenth century was one of opening up, of pressing forward, of gaining emancipation from the Ottoman-imposed restrictions and discriminations'.² Ook van de zijde van niet-Koptische auteurs wordt de periode rond 1850 als een caesuur opgevat: D. Behrens-Abouseif³, J. Jomier⁴, M. Martin⁵, O.F.A. Meinardus⁶, Seikaly⁷ en P.J. Vatikiotis⁸. Alleen L. Barbulesco vormt een uitzondering wanneer hij 1919 als caesuur opvat.⁹

Hoewel (zoals in de openingszin van deze paragraaf al is verwoord) elke caesuur een kunstmatig karakter heeft, is een caesurering wel ontstaan uit een interactie-proces tussen gebeurtenissen en ordenende geschiedschrijving. In het Egyptische geval waren de gebeurtenissen, die de historicus het recht verlenen deze periode een caesuur te noemen, verweven met drie regerende personen, Mohammed Ali (1805-1845), Saïd Pasha (1854-1863) en Khedive Ismaïl (1863-1879).

Mohammed Ali, alhoewel een Albaanse officier, was een toegewijd pleitbezorger van de Egyptische zaak. Van nationalisme was nog geen sprake, maar een gerichtheid op onafhankelijkheid van het Ottomaanse rijk was sterk aanwezig. Hij schafte de discriminerende kledingvoorschriften die aan de Kopten waren opgelegd af; tijdens een gewelddadige actie van enkele fanatiekelingen tegen een aantal Kopten, schonk hij de Kopten zelfs wapens ter verdediging.

Saïd Pasha ging nog een stap verder, door het leger (uit welke motieven dan ook) open te stellen voor de dhimmi. Hiermee kwam ook de jiziah-belasting te vervallen, hetgeen de opheffing van de belangrijkste dhimma-regel was (1855).

Toen Khedive Ismaïl in 1866 de eerste Wetgevende Vergadering instelde werd deze ook toegankelijk gemaakt voor Kopten, op basis van de Constitutie waarin de gelijkheid van de dhimmi werd vastgesteld en gewaarborgd.¹⁰

2. Westers gedachtengoed als een nieuw referentie-kader

Toen de Koptische gemeenschap vanaf 1866 de weg tot emancipatie werd opengesteld, werd de eeuwenoude problematiek van religie en politiek weer uiterst actueel. En dit op zich was al complex genoeg, want hiermee werd immers de gehele Athanasiaanse traditie in de waagschaal gesteld. Maar hier kwam, als - men

zou haast zeggen - een metabletische coincidentie, nog een tweede, veelmeer ideologische externe verandering bij: het Europese politieke, theologische en wetenschappelijke gedachtengoed, dat enerzijds de Koptische gemeenschap tot in haar fundament aantastte maar anderzijds ook een nieuw - en verleidelijk - referentiekader bood voor een politieke positiebepaling. In deze paragraaf worden de Europese 'invloedssferen' besproken; in de volgende paragrafen komt de doorwerking daarvan op de Koptische gemeenschap aan de orde.

a. Verlichting en Franse Revolutie

De invloed van de Europese cultuur op Egypte was enorm. Westerse politieke filosofieën werden door Islamitische geleerden als Hasan al-Attar (overl. 1833) en vooral Rifa'ah al-Tahtawi (geb. 1801) geïntroduceerd. Tahtawi was de autoriteit op het gebied van de Franse staatsfilosofie, letterkunde en geschiedenis. Hij bracht Egypte in aanraking met het politieke gedachtengoed van Montesquieu (vooral diens *L'esprit des lois* en zijn *Lettres Persanes*), Rousseau (*Contrat Social*), Voltaire en Condillac. Hij vertaalde de *Code Civil* van Napoleon in het Arabisch. In zijn geschiedschrijving introduceerde hij de notie van seculiere autoriteit, de trias-politica en de niet-goddelijke oorsprong van het wettelijke gezag. Hij introduceerde ook de notie van nationalisme (in beperkte betekenis - een begrip als watan, vaderland). Hij bezocht de Europese cultuurcentra en met hem vele andere intellectuelen. Vooral Khedive Ismaïl was zeer gecharmeerd van Tahtawi (zijn belangrijkste bron voor de invoering van westerse principes).

¹¹ Deze invloedssfeer raakte Egypte in het algemeen, maar ook de Kopten werden ermee geconfronteerd.

b. Zending en missie

Reeds vanaf de 15e eeuw heeft de Rooms-Katholieke kerk geprobeerd de Koptisch-Orthodoxe kerk te uniëren. Incidenteel zijn er daarna altijd Koptisch-Katholieke bisschoppen geweest, maar pas in 1895 werd een Koptisch-Katholiek patriarchaat gevestigd. De belangrijkste invloed die de Rooms-Katholieken op Egypte hadden was gelegen in het onderwijs waardoor de alfabetisering toenam. ¹² Van veel groter betekenis was de Protestantse zending. In 1842 begonnen de Anglicanen hun activiteiten in Egypte. Tot aan de Britse bezetting hadden ze goede betrekkingen met de Kopten (doordat ze niet het doel hadden te schismatiseren). Daarna veranderde dit, en stonden de Anglicanen op één lijn met de American Presbyterian Mission, die vanaf 1854 in Egypte opereerde op buitengewoon schismatische wijze. Naast aandacht voor onderwijs en alfabetisering vormde de theologische discussie een belangrijke invloedssfeer met betrekking tot de Kopten. De Koptische traditie werd ter discussie gesteld: de autoriteit van de patriarch, de enorme betekenis die men aan de traditie toekende, de sociale ellende zoals die heerste onder de Kopten, het gebrek aan aandacht voor het 'hier en nu'. In 1863 werd de Koptisch Evangelische Kerk gesticht. De ene Koptische dhimma was omgezet in een drieledige 'gelijke gemeenschap'. ¹³

c. Faraonisme

'Veertig eeuwen liggen hier voor mij'. Met het uitspreken van deze woorden door Napoleon is de ontdekking van Egypte door het

Westen begonnen. De wetenschappelijke bestudering van de cultuur van Egypte nam sindsdien een enorme vlucht. Gepre-occupeerd met de faraonische beschaving als de Egyptologen waren, zagen ze de komst van de Islam veelal als het iconoclasme van deze eeuwenoude beschaving.

In 1822 vond Champollion de sleutel tot de ontcijfering van het hiërogliefenschrift door de *Koptische taal*, op dat moment alleen nog in de kloosters voortlevend, te gebruiken als comparatief medium voor de veel oudere taalfasen van het Egyptische schrift.¹⁴ Hierdoor, en door andere Koptische gewoonten zagen de Egyptologen de Kopten als de dragers van de faraonische beschaving - een beschaving die ze meer dan een millennium onder de druk van een andere beschaving hadden weten te bewaren. Een van de coryfeeën onder deze Egyptologen, Gaston Maspéro (archeoloog) zei in een lezing: 'les Coptes sont les anciens habitants du pays qui sont restés les memes sans changement ... et chez eux le meme esprit éclate qui était manifeste chez leur ancetres des temps pharaoniques'.¹⁵ Ook van Engelse zijde werd dit benadrukt. Flinders Petrie schreef: 'The fact that through all these centuries of persecution the Copts should nevertheless have not only maintained themselves, but have made themselves indispensable to their Mohammedan masters, is both a testimony to their Mohammedan masters and a proof that they are indeed the children of their Egyptian fathers. They have kept alive the old traditions of education and culture through centuries of darkness ...'.¹⁶

Naast de elementen taal en *geschiedenis* introduceerden zij nog een derde element, te weten het *ras*. De Koptische *religie* (die, als vierde element, ook de faraonische godsdienst met zich meedroeg, in de ogen van de Egyptologen¹⁷) had - evenals de Islam - vermenging door huwelijken altijd tegengegaan. De Assyrioloog A.H. Sayce concludeerde dat 'the Mohammedan Egyptian, who claims to represent "Egypt and the Egyptians" is, generally speaking, not an Egyptian at all ...'.¹⁸ Vervolgens stelde hij dat 'thanks to their religion, they have kept their blood pure from admixture with semi-barbarous Arabs and savage Kurds ...'.¹⁹ Only among the Copts we find the pure strain of the ancient Egyptian race' (cursivering auteur).²⁰

Het moge duidelijk zijn, dat de Franse en Engelse Egyptologen alle elementen hebben aangedragen voor een anti-Islamitisch, *Koptisch nationalisme*.

3. *Interne emancipatie*

Vanaf de eerste eeuwen van het Koptische Christendom heeft de Koptische gemeenschap haar identiteit weten te handhaven, hoezeer zij in kwantiteit ook is gemarginaliseerd. Hierin is zij vergelijkbaar met de Joodse traditie, die ook over millenia heen gehandhaafd is gebleven. De traditie fungeert als de cohesie-kracht van de gemeenschap. Zolang als de door de traditie bepaalde identiteit niet wordt aangevochten heeft zij bestaansrecht en overlevingskans. Gezien het veelal allesomvattende karakter van de traditie is elke aantasting, van welk marginaal segment van die identiteit dan ook, een regelrechte bedreiging van het bestaansrecht daarvan. Van hieruit alleen is het te begrijpen hoe elke 'gesloten gemeenschap' met een 'sovereiniteit in eigen kring', een gemeenschap die in het (religieuze) isolement haar kracht heeft, het eigen voortbestaan in het geding ziet bij elke

externe of interne verandering: in de perceptie van deze gemeenschappen - en dus ook die van de gemeenschap waarover het hier gaat, de Kopten - is er geen groter tegenstelling denkbaar dan die van traditie en verandering. 'De traditie is de levensstroom van het ene bestaan van de (Koptische) Kerk, die het verleden met al zijn facetten voorstelt als een levend heden, die het (verleden) ook uitstrekt tot naar de toekomst, zonder afbraak (lees: verandering). De Koptische Kerk ... bewaarde de heilige Traditie in de geest en in de letter. Het is (alleen) doordat 'onze kerk zich niet heeft bemoeid met politiek, en geen wereldlijke macht had' ²¹

Alhoewel de Koptische traditie door de eeuwen heen van tijd tot tijd op bepaalde punten ter discussie is gesteld, is er naar mijn overtuiging nooit zo'n grote en rechtstreekse aanval op gedaan en door zoveel krachten als in de tweede helft van de 19e eeuw.

a. De Koptische gemeenschap op het breukvlak

Gedurende de transitie-fase van de gemeenschap bleef het aantal Kopten praktisch constant. Het aantal Kopten ging vanaf deze fase een belangrijke rol spelen, te weten als kwantitatieve factor van bepaling voor evenredige representatie. De cijfers volgens officiële statistieken zijn als volgt: ²²

jaar	alle Christenen (vrijwel alleen Kopten)	percentage v/d bevolking
1897	731.235	7.3%
1907	881.692	7.9%
1917	1.026.115	8.0%

Om historische redenen waren (en zijn) de Kopten niet evenredig over Egypte verdeeld. Na de Arabische verovering werden ze uit strategische punten weggedrongen (uit de oostelijke Delta en Egypte ten zuiden van Luxor). Hierdoor is de verspreiding van de Kopten centrum-periferisch van aard. In dit centrum (Minya, Assiut, Sohaq) besloeg het aantal Kopten rond 1900 zo'n 10 à 20 procent. Ook in Cairo en Alexandrië waren ze goed vertegenwoordigd (tot 10%). In de periferie was slechts één op de vijftig een Kopt. ²³

Hoewel er zeker geen sprake was van ghettoïsering was het wel zo dat de Kopten zowel in de stad als op het platteland in bepaalde wijken bijeen woonden. ²⁴

Dat de identiteit van de Koptische gemeenschap haar belangrijkste determinant in de Koptische afkomst en dus ook de religie vond, blijkt uit het feit dat deze gemeenschap bepaald geen klasse-bepaalde gemeenschap was. Zij bestond daarentegen enerzijds uit een kleine elite van oude Koptische families die vanaf de Arabische verovering vanwege hun kennis van zaken het monopolie hadden behouden op de financiële administratie (belastinginning, credietwezen enz.). Het waren veelal absentee-landlords met enorme grondbezittingen. Vaak werden zij van nepotisme beschuldigd, en maakten zij zich, als executeurs van impopulaire belastingmaatregelen, ongeliefd bij de bevolking. ²⁵ Anderzijds was er de grote meerderheid van vaak ongeletterde en in miserabele toestanden levende boeren - de fellahin van Boven-Egypte (de Saïd) en ook de Delta. De verschillen tussen Kopten en Moslims waren hier kleiner dan in

de stad: ook Moslimse fellahin stonden nog met één been in de gemeenschappelijke volksreligie van traditioneel Egypte (vaak bezochten beiden elkaars plaatselijke heiligen-feesten). ²⁶

Tussen deze twee uitersten in sociale milieu's stonden de kooplieden, winkeliers, onderwijzers, ambachtslieden etcetera van de dorpen en steden. ²⁷

Hoewel onderscheidende kleding niet langer was voorgeschreven, handhaafden de Kopten hun eigen identiteit door een Christelijke naamgeving (Yuhanna, Marqus, Hanna enz.) en door de tatoeage van een klein Koptisch kruis aan de binnenzijde van de pols, vlak onder de handpalm. Wel was er de tendens om de uiterlijke identiteit - vooral in de steden - te camoufleren. ²⁸

b. de geestelijkheid

Door alle eeuwen heen was de patriarch de fysieke en charismatische belichaming van de Koptische gemeenschap en de traditie geweest. De patriarch (als primus inter pares van de bisschoppen en bovendien uit de monniken gerecruteerd) en de gehele clerus vormden het meest conservatieve element van de gemeenschap.

In deze overgangsfase volgden drie patriarchen elkaar op. Cyrillus IV (1854-1861), Demetrius II (1862-1870) en Cyrillus V (1874-1927). Voor de bepaling van hun politieke attitude is men aangewezen op hun biografieën en op encyclieken van hun hand. Datgene wat een onderzoek van hun attitude (en daarmee van de clerus) bemoeilijkt, is de sterke persoonsgebondenheid daarvan. Want juist de eerste patriarch in de onderhavige periode vormde mijns inziens een anomalie. Eerder na dan tijdens zijn periode bleek de houding van de clerus. Cyrillus IV begon - als 110e opvolger van Markus in de apostolisch-patriarchale successie - zijn ambt vrijwel op hetzelfde moment als het moment van de afschaffing van de jiziah-belasting en de openstelling van het leger voor de Kopten. ²⁹ Het is buitengewoon moeilijk de werkelijke bedoelingen van deze grote persoonlijkheid te traceren. Met grote welwillendheid ontving hij de Anglicanen en bezocht hun lezingen, waardoor hij overtuigd raakte van de noodzaak tot interne hervormingen. Vooral de theologische vorming van geestelijken, die op een zeer laag pitje stond, alsmede het onderwijs waren zijn grote doelen van hervorming. Niet voor niets werd hij hierom de 'vader der hervormingen' genoemd. Hieruit blijkt dat de missionaire invloedssfeer door hem positief beantwoord werd, zij het in beperkte zin. Zijn eigen gezag bleef buiten kijf staan. De interne emancipatie (dus binnen de gemeenschap als zodanig) kwam hiermee op gang, al was dit tegen het zere been van vele geestelijken: immers, binnen de traditie was aan contemplatieve kwaliteiten altijd meer waarde toegekend dan aan intellectueel-theologische. Cyrillus ging echter - en hierin was hij een eenling - verder dan interne emancipatie. Geconfronteerd met de afschaffing van de jiziah en de verplichte militaire subscriptie voor Kopten, moest hij een keuze maken. 'De weg van onze tegenwoordige positie naar een nieuwe orde is een weg die met pijn en moeite gepaard gaat; een weg waar het geduld van Job en de gesteldheid van Noach voor nodig zijn.' ³⁰ De Koptische gemeenschap zag niet veel heil in de militaire subscriptie en vatte dit vaak op als 'a means of persecution towards the Christians', zoals M. Fowler haar indrukken die ze in gesprekken opdeed onder woorden

bracht. ³¹

Hierdoor werd Cyrillus gedwongen te protesteren tegen in feite uit emancipatorisch oogpunt positieve maatregelen. De geruchten gingen dat van de zijde van de Russisch-Orthodoxe Kerk voorstellen waren gedaan tot (fysieke) steun van de Koptische Kerk. Maar - om welke redenen dan ook - dit werd door hem afgewezen. Wel kwam hij sterk op voor de verbetering van de positie van de Kopten in bepaalde beroepen en pleitte hij bij Saïd Pasha voor gelijkwaardigheid van de Kopten. Hierin ging hij Saïd Pasha zelfs te ver. Volgens de biograaf van hem vreesde de Pasha zijn priester-koninklijke persoonlijkheid. Een zeer belangrijke aanwijzing voor een positieve houding tegenover politiek blijkt uit de rol die de patriarch heeft gespeeld als bemiddelaar in een conflict tussen Abessinië en Egypte: hierin pleitte hij voor de Egyptische zaak, hetgeen een duidelijke aanwijzing is voor het primaat van het landsbelang boven een religieus belang (Ethiopië was immers sterk verbonden met de Koptische gemeenschap als non-Chalcedonische kerk). Echter, gezien de houding van zijn opvolgers, moet ik voorzichtig concluderen dat het vooral de persoonlijkheid van de patriarch was (die bovendien zijn tijd ver vooruit was) waardoor hij tot deze, vanuit de traditie grensoverschrijdende daden kwam. En voor wat betreft de emancipatie: hij was een pleitbezorger van de Koptische gelijkheid, maar alleen in de zin van gelijkheid van een religieuze groep, waarin volledige godsdienstvrijheid voorop stond, zonder echter over politieke participatie te spreken. In de periode voor 1906 (opkomst politieke partijen) zijn er nog geen duidelijke politieke platforms waarop participatie meetbaar is: inspraak kon hoogstens adviserend zijn en was ook sterk persoonsgebonden. Tot 1906 moet dan ook meer van een politieke attitude dan van politieke participatie gesproken worden.

Zijn opvolger, *Demetrius II* (1862-1870) keerde terug naar de traditionele visie inzake de politiek. ³² Zelfs tegenover de Ottomaanse sultan betoonde hij zijn theocentrische staatsconceptie, toen hij deze tijdens een bezoek toesprak: Ik kus het hart van de Koning der koningen en de sultan der sultans, daar het geschreven is in de Schrift: 'Het hart van de Koning is in de hand Gods'. ³³ Hij onderhield vriendschappelijke relaties met Saïd Pasha en Khedive Ismaïl. Echter, hij ging niet verder dan in de traditionele houding van patriarchen tegenover de wereldlijke macht gebruikelijk was. Integendeel, hij draaide de 'open deur-poliek' van zijn illustere voorganger terug. Geïrriteerd door de agressieve wijze, waarop (vooral) de Amerikaanse zending invloed trachtte uit te oefenen op de gemeenschap (waardoor een wig gedreven werd in deze gemeenschap), begon hij een zeer negatieve houding aan te nemen tegen deze 'invloedssfeer' en tegen alles wat Westers heette (alleen het onderwijs bleef hij verbeteren). ³⁴

Hij reageerde negatief op de implicaties die de gelijkstelling voor de wet van 1866 had, te weten politieke vertegenwoordiging van de gemeenschap. Kortom, zowel op de uitdaging tot politieke als tot sociale en religieuze emancipatie reageerde hij afwijzend. Zelfs de interne emancipatie (dus binnen de gemeenschap) verwierp hij, om terug te keren naar het traditionele en veilige isolement.

De isolements-politiek van Demetrius werd onder de derde patriarch van deze periode, Cyrillus V (1874-1927) voortgezet. ³⁵ Zelfs de theologische onderwijsvernieuwingen stootte hij af, door het in 1855 geopende theologische college - een broedplaats van reformistische ideeën te sluiten. De sociale hervormingen, zo voorgestaan door de lekenbeweging (zie par.3.c.) weerstond hij met alle kracht, en een bisschop die zijn steun aan deze lekenbeweging had gegeven, Athanasius van Sarabon, ex-communicerde hij zelfs. Vanuit zijn afkeer van de Westerse invloed koos hij - wat toch ook weer opmerkelijk is - soms ook politiek partij, n.l. daar waar het ging om buitenlandse inmenging in Egypte (zoals bijvoorbeeld de gedwongen afzetting van Orabi - die tegen de Britse invloed in opstand kwam - door de Khedive). Zijn politieke stellingname was echter geen positieve keuze voor politieke participatie; deze werd slechts door zijn restauratie-politiek gedragen - een politiek die elke Europese invloed uitsloot. Het grootste gedeelte van de Koptische gemeenschap volgde de traditionele houding van de patriarchen. De emancipatoire veranderingen werden aanvankelijk eerder als een bedreiging dan als een positieve uitdaging gezien. ³⁶

c. De lekenbeweging

Onder invloed van de protestantse zending begon een *al-nahda* of renaissance. Deze werd gedragen door de niet-geestelijke intellectuele elite. ³⁷ Toen de patriarchen de klok terugdraaiden was de lekenbeweging de enige pleitbezorger van een sociale hervorming. In intellectueel opzicht veruit de meerdere van de geestelijkheid claimde zij het recht tot medebeslissingsbevoegdheid in die zaken, die zij niet louter kerkelijk van aard achtte. Zij stond een scheiding voor van kerkelijke en sociale zaken (zeggenschap over de waqfs, het onderwijs, de sociale hervorming en de kerkelijke belastingen). Men streefde naar beslissingsbevoegdheid die zijn legitimiteit vond, niet in een toevallige geestelijke wijding, maar in capaciteit en capabiliteit. Vooral na de afwijzing door de clerus van alles wat ook maar rook naar verandering, geraakten clerus en leken in een voortdurende conflictsituatie. De lekenbeweging had veel steun, en werd in 1874 zelfs van overheidswege in een officiële raad, de *Maglis milli* bevoegd verklaard interne beslissingen inzake de benoeming van de patriarch te nemen. Voornamelijk richtte men zich op armenzorg en educatie. Het gelukte de *Maglis milli* zelfs een keer, de patriarch tijdelijk te verbannen. Echter, toen deze in 1908 terugkeerde, bleek dat zijn gezag groter was dan dat van de lekenbeweging. Het grootse onthaal waarmee het merendeel van de Kopten hem bij zijn terugkomst verwelkomde luidde de neergang van de *Maglis milli* in. Hierdoor was de weg naar *externe via interne emancipatie* geblokkeerd. Ook de interne emancipatie, die vooral als reactie op de invloedssfeer van zending en missie opkwam, verloor veel van zijn betekenis. De lekenbeweging zou ook alleen door educatie en sociale hervorming op indirecte wijze tot externe of politieke emancipatie hebben kunnen bijdragen door het scheppen van een groter (semi-)intellectueel kader. Met politieke standpuntbepaling hield zij zich in het geheel niet bezig - dat lag nog niet binnen de veranderende 'outillage mental'. ³⁸

4. Externe emancipatie

a. De Britse bezetting als negatieve en positieve katalyze van de emancipatie

In de beginfase van de Britse bezetting (vanaf 1882) van Egypte werd de Koptische emancipatie, die toch al op een dood spoor was gekomen, vrijwel volledig uitgerangeerd. Want de Kopten zagen in de Britten - net als aan het einde van de 18e eeuw in de Fransen - geloofsgenoten, zoals K. Mikhaïl - later pleitbezorger voor de Koptische zaak in Engeland - schreef: 'When Egypt was occupied by the British in 1882, the Copts rejoiced in the coming of a Christian nation, and looked forward to a new era of freedom and prosperity. It did not occur to us that a great and civilized nation like the English would be so ignorant as not to know that the Egyptians, then reduced to a little more than seven hundred thousand in a population of seven millions, were Christians and not Moslems'.³⁹ Vrijwel de gehele Koptische gemeenschap koos de Britse zijde. Deze keuze wijst erop, dat de Koptische gemeenschap in de eerste plaats nog steeds dacht vanuit een religieuze identiteit en een polariteit tussen Christendom en Islam, en in de tweede plaats dat zij garantstelling van haar dhimma-positie door een externe macht verkoos boven emancipatie binnen de ruimte die in de Egyptische maatschappij zelf was gecreëerd.

In 1897 bezocht een Koptische delegatie Lord Cromer met een soortgelijk verzoek als dit een eeuw tevoren aan Napoleon was gericht, n.l. om rechtsbescherming (zondag als vrije dag, Kopten beter vertegenwoordigd in hogere functies, Christelijk onderwijs in hogescholen).⁴⁰

In zijn *Modern Egypt* schreef Cromer hierover: 'When the British occupation took place, certain hopes began to dawn in his (the Copt's) mind. I, said the Copt to himself, am a Christian; if I had the power to do so, I would favour Christians at the expense of Moslems; the English are Christians; therefore - and it was here that the Copts were guilty of a sad *ignoratio elenchi* - as the English have the power, they will assuredly favour Christians at the expense of Muslims ... When the Copt found that this process of reasoning fallacious ... he was disappointed, and his disappointment deepened into resentment'.⁴¹ Wel werd onder het Britse bestuur een Kopt, Bontros Ghali, in de hoogste posities aangesteld (als minister van justitie en zelfs als minister-president (1908). Maar dit dan ook alleen vanwege zijn capaciteiten waarmee hij de Britten van dienst was. Bovendien was hij een speelbal in Britse handen, die al hun impopulaire maatregelen uitvoerde en zeker niet voor zijn eigen gemeenschap opkwam. Hij zei het landsbelang als minister te moeten vertegenwoordigen en niet het groepsbelang van zijn eigen gemeenschap. Hoewel dit, gezien de stand van Koptische emancipatie een zeer vooruitstrevend integrationistisch standpunt leek, had het de twijfelachtige allure niet zozeer het Egyptische landsbelang als wel het Britse imperialistische belang te zijn. Uit de houding die de Kopten aannamen toen hij vanwege impopulaire maatregelen vermoord werd door Ibrahim al-Wardani in 1910 bleek hoezeer zij alles wat Kopten aangedaan werd binnen religieuze kaders interpreteerden. Verantwoordelijk voor het Dinshawai-proces (waarbij hij Egyptenaren, die tijdens een uit de hand gelopen

incident Britse officieren hadden gedood, veroordeelde), de pers-censuur-wet, en de Suez-onderhandelingen werd hij omwille van zijn collaborerende beleid vermoord. In de ogen van Kopten was hij een martelaar. ⁴²

En inderdaad, zoals de Koptische K. Mikhail het verwoordde, 'they soon found that their existence was simply ignored by the new rulers ... They found themselves treated with studied disfavour and often with actual injustice by those to whom they had looked for help and sympathy. ⁴³

Waar de Britse bezetting eerst een negatieve katalyze voor de Koptische emancipatie bleek te vormen, doordat de Kopten voor de verleiding, om de Engelsen om bescherming te vragen, bezweken, bleek de Britse houding (die zeker niet door religieuze voorkeuren bepaald werd) zoveel wrok op te roepen dat de bezetting daardoor een positieve katalyserende functie begon te krijgen: pas nu gingen de Kopten hun emancipatie bevorderen binnen de matrix van het eigen land.

b. Aan de frontlijn van dhimma en integratie

Het toenemende anti-Britse sentiment van de Kopten viel, historisch gezien, samen met een nieuwe fase van democratisering van Egypte: de vorming van politieke partijen: *De Constitutionele Reform Partij* o.l.v. Shayk Ali Yussuf (Ottomaanse rijk als tegenwicht t.o.v. Engeland; Islam en seculiere hervormingen); de *Nationalistische Partij* van Mustafa Kamil (uitgesproken anti-Brits; uitgesproken Islamitisch maar ook beïnvloed door Franse Revolutie); de *Umma al-Jarida of Volkspartij* van Ahmed Lufti al-Sayyid (sterk Europees geïoriënteerd, overtuigd van de Egyptische inferioriteit, secularistisch, beïnvloed door Comte, Mill, Spencer, Rousseau en Bentham). ⁴⁴

Waar in de eerste decennia na de caesuur-periode alleen binnen de context van een staat in de eerste fase van democratisering over (politieke) emancipatie gedacht kon worden, werd vanaf de eerste decade (1906) van de twintigste eeuw de politieke partij een uitermate belangrijk politiek platform. Boeiend is nu, dat de creatie van dit duidelijke politieke platform ontstond op het moment dat de weifelende en angstvallige Koptische attitude een uitgesprokener karakter begon te krijgen, vooral uit verzet tegen de Britten.

Waar de Koptische gemeenschap voor 1906 in tweeën werd gesneden op het vlak van de interne emancipatie (die een voorhoede geweest zou kunnen zijn voor externe c.q. politieke emancipatie): een dichotomie van de restauratieve geestelijkheid tegenover de reformistische lekenbeweging, begon vanaf 1906 een nieuwe dichotomie te ontstaan. Voordat deze nieuwe dichotomie zich duidelijk aftekende, was er echter sprake van een voortgaande verbrokkeling van de gemeenschap. De politiek vormde hierin de sjibboleth-factor. Naast de twee genoemde groepen (*clerus* en *leken*) die, hoewel anti-Brits, niet op politieke emancipatie maar op preservatie van de traditionele non-politieke Koptische attitude waren gericht, ontstonden twee nieuwe groepen. Deze twee groepen kwamen overeen in hun gemeenschappelijk 'ja' tegen politiek (een fundamentele verschuiving reeds in de 'outillage mental'); in de beantwoording van de vraag naar het hoe van Koptische politieke activiteit vechilden zij echter. Deze vraag raakt de kern van de emancipatie in politieke zin - zij is de vraag naar

het hoe en de mate waarin van integratie in de politiek van Egypte. Gaat het in de politiek om het groeps- of om het nationale belang; gaat het om de Kopten als Egyptische staatsburgers met diverse politieke ideeën of om de vertegenwoordiging van een religieuze groep (politisering van de dhimma), kortom *religieus-politieke verzuiling* (priesters in de politiek!) of *nationale doorbraak*?

De groep, die voor 'verzuiling' koos (secessionisme volgens het model van Wirth), was sterk door de Europese invloedssferen bepaald. Vooral bij de Koptische Protestanten vond zij haar aanhang. Met politiek had men geen moeite, maar men vreesde dat in de sterk Islamitische politieke partijen geen ruimte voor Kopten was. Daarom zag men zich genoodzaakt een eigen partij op te richten. In 1908 richtte Aknuh Fanus (1856-1918), een Koptische jurist, de *Partij van onafhankelijke Egyptenaren* op. De belangrijkste politieke doelen waren:

- onafhankelijkheid van Egypte
- vestiging van werkelijke vriendschap tussen Egypte en Engeland
- scheiding van religie en politiek door wetgeving
- creatie van 2 kamers met wetgevende macht
- uniformiteit van jurisdictie:

één gemeenschappelijk burgerlijk- en strafrecht
Uit het derde punt blijkt dat deze partij in zekere zin uit de nood geboren een Koptische partij was en wellicht alleen een overgangsvorm was naar een nationale partij. De partij had ook slechts een kort bestaan, en verdween toen de Wafd op begon te komen (tweede decennium van de 20e eeuw). ⁴⁵

De motivatie tot een eigen partij werd niet alleen gevoed door vrees voor het (pan-)Islamitische karakter van de bestaande partijen (of voor het te pro-Britse beleid van de Volkspartij). Ook de faraonistische ideeën hadden hun beslag op dit element van de Koptische gemeenschap. Bijna letterlijk werd dit faraonisme overgenomen (zij het in beperkte groep - hoe groot deze groep was is helaas niet meer te achterhalen): 'De Kopten zijn de ware Egyptenaren, zij zijn de ware meesters van het land. Alle anderen die in Egypte binnenkwamen, hetzij Turken, Fransen of Britten, zijn slechts bezetters. Zonder twijfel zijn alleen de Kopten het enige volk van Egyptische oorsprong. Alleen zij hebben hun voorouderlijke bloed en godsdienst bewaard'. ⁴⁶

Vooral door deze sterk Koptische politieke ideeën geraakte de verstandhouding tussen Kopten en Islamieten in een dieptepunt.

De groep die voor 'doorbraak' koos (tussen pluralisme en assimilationisme volgens Wirth) was aanvankelijk een zeer marginale. Men nam bewust afstand van vertegenwoordiging van de achterban. Het gaat in de politiek om nationale belangen, dat is anti-imperialistische en anti-Britse belangen; geen religieuze belangenvertegenwoordiging. Men koos voor de *Nationalistische Partij*. Wisa Wasif speelde in het partijbestuur een belangrijke rol. Hij stond voor een tweevoudig dilemma: enerzijds veroordeelde zijn eigen gemeenschap hem als 'een verrader, een Judas Iskariot'. ⁴⁷ anderzijds moest hij de woede van zijn partijgenoten over de Koptische superioriteitsaanspraken (als enige echte Egyptenaren) verdragen. Hij 'veroordeelde elke gedachte van Koptische exclusiviteit van de ene Egyptische natie' en vatte een 'gemeenschappelijke Egyptische cultuur' op als tegenwicht tegenover het imperialisme. ⁴⁸ Na de dood van Mustafa Kamil radicaliseerde deze partij sterk (in Islamitische zin), hetgeen

het tragische einde van het Koptische lidmaatschap van deze partij betekende. Wisa Wasif en anderen verlieten de partij.

49

Waar de Koptische gemeenschap aan de frontlijn van dhimma en integratie verbrokkelde en uiteenviel in vier groepen, begon zich na het eerste decennium van de 20e eeuw een nieuwe dichotomie te ontwikkelen - tussen enerzijds een *non-politieke en derhalve non-integratieve*, anderzijds een *politieke en meer en meer ook een integratieve attitude*.

c. Naar een nieuwe dichotomie

Vanaf dit moment (het tweede decennium van de 20e eeuw) ging het erom, waar in de Koptische gemeenschap de nieuwe breuklijn (over de oude breuklijn heen) zou vallen. Dit zou in hoge mate afhangen van het grote middenveld: de leken en de politieke, non-integratieve groep. Het veld waarop deze slag gestreden werd is, als één van de zeldzame keren, zeer duidelijk in dit geval: een Koptisch congres werd in 1911 (van 6 tot 8 maart) georganiseerd, waar de diverse visies duidelijk zijn geformuleerd en op papier gesteld. ⁵⁰

Op het congres waren 1150 Koptische gedelegeerden bijeen, voornamelijk reformistische leken en meer politiek ingestelde (non-integratieve) Kopten. Een enkele geestelijke was ook aanwezig, zoals de bisschop van Assiut (de plaats waar het congres gehouden werd). De Khedieve was zeer terughoudend over dit congres. Hij vroeg de patriarch dit congres te verbieden en te veroordelen. De patriarch schreef hierop (dit alles paste binnen de traditionele verhouding patriarch-khedieve) een encycliek waarin hij de gedelegeerden vroeg 'om de Koptische zaak op een andere dan deze wijze te overdenken, opdat hun activiteiten, die werkelijk zijn bedoeld om de Koptische welstand te verbeteren, niet verkeerd worden begrepen ...'. ⁵¹

En het congres werd inderdaad als een anti-Islamitisch, 'Koptisch', congres opgevat - een congres van een religieuze, faraonistisch-nationalistische minderheid. Ook Wisa Wasif en Wasif Ghali (die in het vervolg nog uitgebreid aan bod zal komen) veroordeelden sommige particularistische tendenzen van dit congres. ⁵²

Maar na de teksten van dit congres bestudeerd te hebben is mij gebleken, dat dit congres minder particularistisch was dan men wel dacht, en dat het in feite een beslissende stap in de richting van integratie markeerde. Het congres heette nu eenmaal 'Koptisch' congres, omdat het een Koptisch identiteitsprobleem als thema had.

Alleen de lijst van gedelegeerden geeft dit reeds aan: diverse personen die aan de wieg hebben gestaan van de werkelijk nationale partij - de Wafd - speelden hier een belangrijke rol (Tawfiq Bey Dus, Bushra Bey Hanna, Ahnuh Fanus, Fakri Bey, Abdel Nur en vele anderen). ⁵³

In het 'welkomstwoord' werd het doel van het congres geformuleerd als 'de verbetering van (de positie van) elke gemeenschap in Egypte'. ⁵⁴ Waar dit welkomstwoord inderdaad op pure minderheids-belangenvertegenwoordiging leek te wijzen, getuigde het openingswoord, door Fanous uitgesproken (over de relatie Kopten-Moslims), echter van het tegenovergestelde: 'Kopten en Moslims ... zijn verenigd en verbonden, en het enige verschil is er een van geloof ... Het is niet religie maar nationaliteit, dat de eenheid van een land bepaalt'. ⁵⁵ Het

faraonisme was in zijn ogen dan ook 'een onoverbrugbare kloof tussen Moslims en Kopten'. ⁵⁶ Hij verwierp niet alleen het Koptische 'racisme', maar ook pleitte hij voor een stricte scheiding tussen klerk en staat. 'Geen groter kwaad kan een land worden aangedaan dan door de handen van die lieden, die politiek en religie vermengen, en die, terwijl ze pretenderen een deel van de bevolking te verdedigen, moeilijkheden veroorzaken, die de vooruitgang van het land belemmeren doordat ze verdeeldheid onder broeders teweeg brengen'. ⁵⁷

Tijdens dit congres werd een vijftal kernvraagstukken behandeld:

1. In een lezing over *afschaffing van zondagsarbeid* pleitte Fanous voor een wijziging in het arbeidssysteem. Hij ontleende het recht hiertoe aan de toegekende gelijkheids-status, die volgens hem dan ook tot op het vlak van het arbeidssysteem doorging. Hiermee raakte hij de grenzen van wat integratie op basis van gelijke rechten kan zijn en dhimma-particularisme. ⁵⁸

2. Tawfiq Dos Bey, na zichzelf als 'in de eerste plaats Egyptenaar en daarna pas Kopt' te hebben aangemerkt, ⁵⁹ pleitte voor vertegenwoordiging door Kopten in *regeringsfuncties*, en dan niet op basis van numerieke vertegenwoordiging, maar 'regeringsposten moeten worden opengesteld voor alle gekwalificeerde en competente Egyptenaren, hetzij dat zij Moslims, Kopten, Joden of een andere religieuze groep zijn. Religie hoort aan God toe, Egypte aan de Egyptenaren'. ⁶⁰

3. Marcos Hanna besprak het vraagstuk van de *Koptische vertegenwoordiging in Provincie-raden*. Hiermee raakte hij ook de vertegenwoordiging op het nationale vlak. Hij sprak de Egyptische bevolking aan op de principes van 'vrijheid, gelijkheid en broederschap ... zonder onderscheid naar geloof of belijdenis'. ⁶¹ Hij pleitte ervoor, dat in een rechtssysteem waarin de gelijkheid van de Kopten was gewaarborgd, dan 'de minderheid wenst, de gekozen lichamen in Egypte als werkelijk vertegenwoordigende (lichamen) te zien, met leden gekozen uit en door alle delen van de gemeenschap'. ⁶²

Hij sprak zich uit voor een scheiding van kerk en staat, godsdienst en politiek: 'Ik verafschuw deze slechte verdeling van Egyptenaren op basis van een religieus vooroordeel, en de creatie van gescheiden gemeenschappen in het lichaam van één volk'. ⁶³ Hij refereerde aan het Belgische electorale stelsel (omdat daar een soortgelijke tweedeling bestaat) met een proportionele vertegenwoordiging en een census-kiesrecht op basis van kwaliteit ('gewone' Egyptenaren 1 stem, meer ontwikkelde 2 en de top 3 stemmen per persoon). Elke 40.000 stemmen hebben een vertegenwoordiger. Hij verwierp het districtstelsel. ⁶⁴

4. Habib Dos pleitte voor gelijke rechten voor Kopten in het *onderwijs*. Ook pleitte hij voor het recht op eigen onderwijs - een dissonant in de integratie of een recht dat inherent is aan gelijkheid? ⁶⁵

5. Marcos Fehmy claimde dat gelijkheid ook geldelijke steun impliceerde (en niet alleen aan Islamitische instellingen). De regering moest 'de publieke schatkist de bron van steun aan alle nationale instituties (zijn), zonder onderscheid naar geloof'. ⁶⁶

De reacties op het congres waren eensluidend negatief. Van Islamitische zijde werd een 'Egyptisch Congres' georganiseerd,

waarin het Koptisch Congres werd veroordeeld als een bedreiging van de eenheid en als een poging tot de stichting van een Koptische natie (*Umma Qibtiyya*). 67

Van Britse zijde werd het congres gezien als 'a small clique of wealthy landowners in Upper-Egypt' die alleen uit was op handhaving van de eigen positie waarin zij in feite oververtegenwoordigd was. 68

De Koptische 'integrationalisten' (Wisa Wasif, Wasif Ghali) verwierpen het congres vanwege het feit dat hier rechten werden geclaimd op basis van valse tegenstellingen: 'De Britten en niet de Moslims zijn te berispen vanwege de vele Koptische grieven'. 69

De Katholieke Kopten bleven op de vlakte. Zoveel als mogelijk was vermeden ze de politiek. 70

Het is buitengewoon moeilijk de betekenis van dit congres op zijn meritis te schatten. Op het nationale vlak was het, gezien de veroordelende reacties die het oproep (en gedeeltelijk terecht door de schijn van particularisme), een nieuw dieptepunt. Maar voor de Koptische gemeenschap zelf betekende het een fundamentele stap naar een ja tegen politiek, politieke participatie, maar dan wel op basis van een scheiding van religie en politiek, naar een veroordeling van het faraonisme en een keuze voor de ene Egyptische natie, een nationaal verzet tegen het Britse imperialisme.

Op het nationale vlak ging deze ontwikkeling samen met een *secularisering* van de Egyptische politiek. De Nationale Partij was op haar retour, en de Volkspartij met haar voorkeur voor seculiere politiek waarin religie en politiek waren gescheiden, werd van steeds groter betekenis.

Na een lang proces van metamorfose - een metabletische fase die een halve eeuw omspande - was de Koptische gemeenschap ingespeeld op de enorme veranderingen. Na eerst in drie religieuze entiteiten te zijn verdeeld (Katholiek, Protestant, Orthodox) werd de gemeenschap in een intern-emanipatorische dichotomie van enerzijds de clerus en anderzijds de lekenbeweging uiteengesneden. Uiteindelijk volgde, na een proces van verbrokkeling, een nieuwe en structurele dichotomie, waarin het midden op het Koptisch congres werd opgedeeld tussen de twee uitersten: enerzijds een groep met een non-politieke en non-integratieve attitude (de clerus en een deel van de Maglis milli), anderzijds een groep met een politieke en integratieve attitude. Hiermee werd de 'Bloeitijd' van de Koptische emancipatie ingeluid.

Hoofdstuk 3

De Koptische politieke emancipatie als een a-symmetrische dichotomie

1. Positiebepaling

Waar het snijvlak, waarlangs de nieuwe dichotomie zich heeft afgezet, in kwantitatief opzicht ligt, is moeilijk te zeggen. Wel was het zo, dat de Koptische gemeenschap als geheel in aantal - wellicht door de verbeterde situatie - groeide en vanaf 1917 op 8% bleef:

1917	1.026.115	8%
1929	1.200.500	8%
1937	1.304.000	8%
1947	1.502.000	8%

Waarschijnlijk zal een groot deel van de gemeenschap achter de patriarch zijn blijven staan, maar toch zijn ook zeer velen politiek actief geweest. Veel duidelijker is het snijvlak in kwalitatieve zin: De non-politieke en non-integratieve attitude van de traditionele clerus was slechts van een marginale betekenis gedurende deze periode. De patriarchen bleven zich steeds tegen de macht van de al dan niet politiek actieve leken verzetten: Johannes XIX (1928-1942), Macarius III (1942-1945) en Josef II (1946-1956). In de strijd die het Egyptische politieke toneel beheerste en waarin de Britten, de Koning en de politieke partijen - als voorvechters van democratisering - de 3 belangrijkste krachtvelden vormden, kozen de patriarchen altijd voor de koning, al brak een notie van het vaderland wel door bij de clerus, zoals Johannes XIX in zijn encycliek van 1928 schreef: 'Ons welzijn bestaat in de voorspoed van ons vaderland. Immers, wij zijn allen broeders, kinderen van één vaderland, en alle religieuze gemeenschappen leven in wederzijdse liefde tesamen.'

Vanwege de geringe betekenis van het non-integratieve en non-politieke deel van de Koptische gemeenschap, kan men stellen dat de emancipatie deze gemeenschap in twee ongelijke entiteiten - een a-symmetrische dichotomie - heeft opgesplitst. Daar de integratieve attitude van doorslaggevende betekenis bleek te zijn gedurende de 1919-1952 periode, zal dit hoofdstuk grotendeels gewijd zijn aan deze integratieve groep.

Om de mate en inhoud van de integratieve attitude te analyseren kan een drieledige benadering gevolgd worden:

1. een kwantitatieve (het Koptische electoraat)
2. een kwalitatieve (het geheel aan politieke activiteiten, de Koptische politieke narratio)
3. een individuele (de reflecties van enkele vooraanstaande Kopten)

Het geheel van deze drieledige benadering zal dan een licht kunnen werpen op de Koptische politieke beeldvorming.

2. Kwantitatieve benadering: het electoraat

Aangezien het kiesgedrag alleen uit de cijfers af te lezen is,

en de cijfers weinig zeggen over beweegredenen van de kiezers etc. is het zaak zeer voorzichtig met het cijfermateriaal om te springen (zie voor de cijfers bijlage 1).³

In het *Huis van Afgevaardigden* blijken de Kopten redelijk goed vertegenwoordigd te zijn: soms zelfs tot 10% (in 1935). Zeer opvallend is de enorme schommeling van het percentage Kopten (tussen drie en tien procent). Deze schommeling hangt ten nauwste samen met de verkiezingsuitslag van de *Wafd*. Naarmate deze partij meer zetels kreeg bleken er meer Kopten politiek actief te worden (1924, 1926, 1929 vooral, en ook 1942).

In de *Senaat* waren ze nog beter vertegenwoordigd: respectievelijk 12.5, 17 en 15% (in 1924, 1931, 1936). Hoewel het grootste aantal hiervan werd aangesteld door de koning, bleek ook het aantal gekozen Kopten hoog te liggen: resp. 8.5, 14 en 12.5%, dus in ruime mate overtrof dit aantal het nominale percentage Kopten in Egypte.

De voorzichtige conclusie zou kunnen worden getrokken dat of de opkomstpercentages van de Kopten hoger waren, of ook niet-Kopten Koptische vertegenwoordigers hebben gekozen. In het laatste geval zou dit een indicatie kunnen zijn voor de mate waarin hun integratieve attitude weerklank vond onder de bevolking. Vergelijking van regionale cijfers wijst nog sterker in deze richting. Gegeven de regionale percentages (naar inwoneraantal) van Cairo, Boven- en Beneden-Egypte (resp. 10, 20 en 3%) valt een wel zeer opmerkelijke discrepantie op ten opzichte van de percentages Koptische gedelegeerden (berekend o.b.v. cijfers bijlage 1):

Jaar	Cairo	Boven-Egypte	Beneden-Egypte
1924	18.2%	4.8%	10.1%
1925	18.2%	2.9%	10.1%
1926	18.2%	6.7%	10.1%
1929	20.0%	6.9%	12.5%
1931	10.0%	-	4.8%
1936	13.3%	3.7%	12.5%
1938	16.7%	-	2.7%
1942	-	-	-
1945	-	-	8.2%

De vertegenwoordiging door Koptische gedelegeerden in Boven-Egypte was significant laag (gemiddeld 4.9%) en die van Cairo en Beneden-Egypte hoog (gemiddeld resp. 13.8 en 8.9%).

Van de voorzichtige vooronderstelling uitgaande, dat de integratieve Kopten toch - juist omdat ze zich nog niet veel anders konden permitteren - een lichte voorkeur voor Koptische vertegenwoordigers gehad zullen hebben, moet geconcludeerd worden dat de integratieve attitude (afgemeten aan de Koptische politieke vertegenwoordigers) vooral in de "ontwikkelder" gebieden doorgang moet hebben gevonden, en dat vooral daar ook de niet-Koptische bevolking positief gereageerd moet hebben op vertegenwoordiging door Kopten die de nationale zaak ter harte ging (gezien hun 'over-representie').

3. *Kwalitatieve benadering: de politieke narratio*

a. *tot de Constitutie van 1923*

Op 18 december 1914 werd Egypte een Brits protectoraat. Hiermee was het definitief van het Ottomaanse rijk losgemaakt. Het

protectoraat was aanvankelijk slechts tijdelijk van aard. De volksvertegenwoordiging werd niet afgeschaft, maar wel werden de zittingen van de vergadering keer op keer verdaagd. De anti-Britse sentimenten werden steeds sterker: een na-oorlogse escalatie leek onvermijdelijk te zijn geworden. Na de oorlog greep men de 14 punten van Wilson aan, om de onafhankelijkheid te claimen. Eén van de eminente Koptische nationalisten van het eerste uur, Wasif Boutros Ghali, schreef persoonlijk een brief aan Wilson: '...Ne serait-il pas opportun et sage de faire admettre par le congrès de la Paix que le tribunal de la Société des Nations sera compétent pour connaître de toutes les contestations entre l'Etat mineur et l'Etat tuteur, entre protecteurs et protégés et de décider souverainement, le cas échéant, si tel pays en tutelle est en mesure de se gouverner lui-même?' ⁴

Toen de oorlog voorbij was, vormden enkele leden van de Umma- of Volkspartij een delegatie onder leiding van Saad Zaghlul, om de Egyptische belangen (te weten het recht op zelfbeschikking) te bepleiten op de Vredesconferentie van 1919. Deze delegatie (= 'Wafd') groeide uit tot een werkelijk nationale partij, die haar aanhang vond in alle lagen van de samenleving. ⁵

De Kopten, aanvankelijk nog aarzelend, begonnen zich langzaam maar zeker aan te sluiten bij deze nationale, niet strict-Islamitische, secularistische partij: Sinut Hanna, George Khayyat en vooral Wasif Ghali. ⁶ Wasif Ghali schreef, te samen met auteurs als Victor Margueritte en Gabriel Séailles zijn pamflet 'Pour le peuple égyptien' (Franse uitgave), een specimen van een nationalisme, waarin 'Musulmans et Coptes sommes l'Egypte, nation unifiée par les siècles'. ⁷

De grenzen van de dhimma werden nu eerst werkelijk overschreden, al aarzelden velen nog steeds. Een andere belangrijke Kopt, Tawfiq Dus, weifelde nog steeds: het risico van niet-dhimmi gebonden electoraal en politiek gedrag zou een marginalisering van de Kopten kunnen betekenen. Hij wilde daarom een minimale Koptische vertegenwoordiging door aanstellingen garanderen. Maar de reactie hiertegen van integratieve, Koptische, zijde was hevig: 'Wij, de jongeren, kwamen in verzet en verwierpen deze opvatting (die van Tawfiq Dus) en bleven volhouden, dat we alleen op de verkiezingen moesten vertrouwen'. ⁸ De Moslims 'wantrouwden in het begin de verandering in de Koptische attitude' maar later raakten velen overtuigd, dat 'de Kopten ontwijfelbaar naast de Moslims stonden'. De Britten schilderden het Koptische nationale gevoel af als collaboratie en 'desertion of a natural ally'. ¹⁰

Toen Engeland alle Egyptische eisen van de hand wees in 1919 mobiliseerde de Wafd de gehele Egyptische bevolking in de nationale strijd. Deze 'volksopstand' van 1919 vormde de definitieve 'doorbraak' van de Kopten. Hand in hand stonden zij met hun Islamitische landgenoten: 'Als het nodig mocht blijken dat, om de Egyptische onafhankelijkheid te bereiken, een offer van een miljoen Kopten nodig is, dan zal gewillig worden aanvaard...'. ¹¹ In dit jaar ontstond de 'Cross and Crescent'-beweging. Zelfs priesters en ulama namen hierin deel (Marcos Sergius predikte het nationalisme op de Azhar-universiteit, Islamitische geestelijken in de Koptische kathedralen - 'voor broederschap en tegen imperialisme'. ¹²

In 1921 arriveerde de Britse 'Millner-missie' in Egypte, om

de Egyptische grieven te onderzoeken. Wasif Ghali besprak de Egyptische eisen met Lord Millner en rapporteerde hierover aan de politieke leider van de Wafd, Saad Zaghlul, dat Millner voorlopig geen enkele concrete toezegging had gedaan. Hij besloot zijn brief met een uiting van zijn persoonlijke gevoelens tegenover Saad, de belichaming van het seculiere, tolerante nationalisme: 'Vous incarnez les aspirations et l'ame de tout un peuple, vous pouvez avoir pleine confiance, le moral du pays est à la hauteur par de votre patriotisme'. ¹³ Het Millner-rapport was een eerste stap in de richting van de doorbreking van het protectoraat ¹⁴, die culmineerde in de eenzijdige Declaration of Independence op 22 februari 1922. De onafhankelijkheid was slechts zeer ten dele: de Britten behielden zich het recht tot interventie in met name buitenlandse aangelegenheden voor. Bovendien gaven zij te kennen te interveniëren in Egypte als 'the protection of the rights of foreigners and minorities' in gevaar kwam of verwaarloosd werd. ¹⁵ Men wilde deze minderheden-protectie ook in de Constitutie van 1923 vastleggen. De Kopten hebben zich zelden zo fel verzet als tegen deze politiek. Ze weigerden als te beschermen (en dus inferieure en niet-geïntegreerde) minderheid te worden behandeld. 'We hebben om deze protectie niet gevraagd en beschouwen ons ook niet als een onderscheiden deel van het land'. ¹⁶ Toen dan ook in 1922 een constitutionele commissie, mede bestaande uit 4 Kopten, werd gevormd (Tawfiq Dus, Qalini Fahmi, Ilyas Awad en (sic!) Metropoliet Johannes), besloot men unaniem elk aanbod van protectie van de hand te wijzen: alle Egyptenaren werden gelijk geacht voor de wet, zonder onderscheid naar religie, taal, afkomst, met vrijheid van godsdienst en meningsuiting. ¹⁷ Deze Kopten aanvaardden ook de verklaring van de 'Islam als nationale godsdienst' - dit was in hun opvatting niet onverenigbaar met de scheiding van politiek en religie (het was eenvoudig een feit dat de religie van het merendeel van de bevolking de Islam was). ¹⁸

Waar de clerus (ook de Protestantse en Katholieke), tesamen met een aantal 'leken' deze integratieve attitude verwierpen, werd deze door alle Kopten in de Wafd geaccepteerd en zelfs gepropageerd. Makram Ubaid, later één van de belangrijkste Kopten, verklaarde: 'Naar geloof ben ik een Christen, naar natie een Moslim'. ¹⁹ Vanuit de Wafd werden zij ook volledig geaccepteerd en zelfs meer dan dat, zoals Saad Zaghlul verwoordde in de *Westminster Gazette*: 'The magnificent role played by our non-Muslim compatriots from the beginning of the national movement onwards marks the most eloquent demonstration of their nationalism ...'. ²⁰

Vele van deze Koptische Wafdisten zagen zich niet als vertegenwoordigers van de Koptische gemeenschap, maar achtten alleen de politieke doelen van belang - die geenszins overeen hoefden te komen met religieuze belangen. Het verschil tussen een Koptische boer en een Koptische 'absentee landlord' was in politiek opzicht groter en van meer belang dan het verschil tussen een Koptische en een Islamitische fellah uit de Saïd.

21

Een Kopt, die hierin nog verder ging, was Salama Musa, die in 1920 de *Socialistische Partij* oprichtte. Hij verruilde de idee van minoriteits-representatie voor vertegenwoordiging van sociale klassen. Hij zag het klasse-conflict zelfs als van fundamenteeler gewicht dan het nationale belang. Hierin ging hij

zo ver, dat zijn partij door de overheid verboden werd: 'Ik denk dat Egypte het enige land is, dat zijn kinderen hun nationaliteit ontzegt als het hun politieke overtuigingen afkeurt'. ²²

De Koptische Wafd-leden waren voor het merendeel grootgrondbezitters (Sinut Hanna, George Khayyat, Wasif Ghali, Ibrahim Ragib, Fahri abd el-Nur), kleinere grootgrondbezitters (Mahram Ubaid, Salama Mikhail en Ragib Iskander) en stedelijke middenklasse (Wisa Wasif, Marcos Hanna). ²³

Deze Koptische elite verwierp de faraonistische exclusiviteit van de Kopten volledig. Alleen een gematigd fil-faraonisme bleef bestaan, waarin de gemeenschappelijke voor-Koptische en voor-Islamitische nationale erfenis lag besloten: een symbool van beschaving dat niet een doel in zichzelf maar een tegenhang tegen het onterechte Westerse superioriteitsgevoelen vormde. ²⁴

b. *Na de Constitutie van 1923*

De Constitutie van 1923 bleef van kracht tot 22 oktober 1930, toen zij werd vervangen door een conservatievere Constitutie. In 1935 werd de 1923-Constitutie weer hersteld (12 december) en bleef tot aan 1952 de officiële Constitutie van Egypte: een monarchie met gegarandeerde politieke participatie van haar onderdanen. De Senaat werd voor 2/5 deel aangesteld, voor 3/5 deel op basis van census-kiesrecht gekozen voor 10 jaar (elke 5 jaar werd de helft vervangen); het Huis van Afgevaardigden werd gekozen bij algeheel mannenkiesrecht (elke voor 5 jaar - elke 2 1/2 jaar werd de helft vervangen). ²⁵

De Wafd verzette zich hevig tegen de te grote macht die de koning in feite aan zich trok. In de periode 1923-1930 trachtte zij voortdurend de invloed van zowel de koning als de Britten in te dammen.

De periode tussen 1923 en 1942 was de periode van de grootste bloei voor zowel de Wafd-partij als de Kopten. Eminente Koptische ministers speelden een zeer belangrijke rol in de voortdurende nationale strijd tegen de Britten: Marcos Hanna, Naklah Bey Girgis el Muti, Sinut Hanna, George Khayyat, Wisa Wasif, Makram Ubaid, Salama Mikhaïl, Fahri abd al-Nur en Raghîb Iskander (zie bijlage 2). Allen stonden, de een radicaler dan de ander, in de lijn van Wasif Ghali. ²⁶

In 1927 overleed Saad Zaghlul. Na zijn dood volgde een felle strijd om de opvolging, waarin ook Wasif Ghali een rol speelde. Al-Nahas kwam uiteindelijk uit de bus als de nieuwe leider van de Wafd, zij het met minder elan en charisma als Zaghlul. Vanaf dit moment (1928) begon een nieuwe Koptische minister, Makram Ubaid, een steeds belangrijker rol te spelen. Hiermee was ook een nieuwe periode ingeluid, die van een gestadige verslechtering van de situatie - deze keer niet om ideologische redenen maar vanwege een escalierend machtsconflict tussen al-Nahas en Makram (dit conflict en de teruggang van de Koptische participatie in de Wafd zal in 4a aan de orde komen).

In datzelfde jaar kwam de *beweging der Moslimse broeders* op, opgericht door Hasan al-Banna. Deze beweging was enerzijds een protest tegen de Britten, anderzijds een verzet tegen de secularisering en een poging tot terugkeer naar de Islam. Husan al-Banna streefde naar herstel van de oorspronkelijke positie van de Islam. Waar zowel de Britten als de koning aan macht inboetten, kwam de beweging van Moslimse broeders sterk op, en

telde in 1948-1949 wellicht 2 miljoen leden. Op vaak gewelddadige wijze streefden zij de verwezenlijking van hun doelen na. In hun opvatting was iedere niet-Islamiet een Kafir, een heiden. Het valt buiten het kader van deze studie de opkomst van een dergelijke beweging te verklaren. ²⁷

Belangrijker is, dat deze beweging een steeds sterkere tegenkracht begon te worden in het nationaliserings- en seculariseringsproces. De klok werd langzaam teruggedraaid en daarmee de externe emancipatie van de Kopten rechtstreeks in de waagschaal gesteld. De Kopten waren dan ook zeer bevreesd voor de opkomst van deze beweging. ²⁸

Het politieke toneel van de dertiger en veertiger jaren kenmerkte zich door een verbittering tegenover de Engelsen en leidde tot radicalisering. In 1933 ontstond de beweging *Jong Egypte* (Misr al-Fatat), met een paramilitaire, extremistisch-nationalistische beweging, de 'Groenhemden'. Als tegenhanger organiseerde de Wafd de paramilitaire beweging van de 'Blauwhemden'. Interne conflicten holden de Wafd van binnen uit. De Tweede Wereldoorlog bracht Egypte in een nog grotere economische malaise, en Egypte werd geconfronteerd met de aanwezigheid van Britse troepenmachten op haar grondgebied. Het liberalisme had gefaald. Dit had uiteindelijk verstrekkende gevolgen voor de Koptische emancipatie. ²⁹ Maar gedurende de periode tot 1952 werd met alle verworven integratieve krachten geprobeerd het nationale seculiere gedachtengoed hoog te houden, hoe verschillend de meningen ook waren en bleven.

Een kleine groep Kopten was ook in andere partijen dan de Wafd georganiseerd. In de *Liberaal-Constitutionele Partij*, een meer gematigde, minder uitgesproken anti-Britse partij, waren vanaf 1922 enkele Kopten gekozen in het uitvoerend orgaan (Ilyas Awad, Tawfiq Dus, Salib Sama, Amin Khayyat, Abadir Hakim en Qalini Fahmi). Alleen Tawfiq Dus bereikte een ministerspost in de liberalistische-Eenheidscoalitie van 1925. Hoewel deze partij begon als een open-minded partij waar het de Kopten betrof, eindigde zij in anti-Koptische uitlatingen: vanaf 1935 waren er geen Kopten meer in het bestuur van deze partij. ³⁰

De meest conservatieve Kopten sloten zich vaak aan bij de *Paleis-Patriarchaats-lijn*, het meest vertrouwde referentiekader, dat het minst aan de veranderingen in de samenleving toegaf (Amin Ghali, Bulus Hanna Pasha en, als lid van de Liberale Partij, ook Tawfiq Dus en Qalimi Fahmi). Deze laatste twee fungeerden als spreekbuis van de patriarchen Cyrillus VI en Johannes XIX bij de koning. ³¹

Sommige Kopten sloten zich na de dood van Zaghlul aan bij de *Saädistische Partij*, die claimde de ware voortzetting van de Wafd onder Zaghlul te zijn (Naguib Iskander, al-Nuqrashi, Jeffrey Ghali). ³²

Hoe het politieke tij in de jaren dertig ook mocht keren, uit de politieke narratio blijkt overduidelijk de politieke-integratieve en nationalistische Koptische attitude die de traditionelere houding in betekenis verre overtrof en daarmee de a-symmetrische dichotomie van de Koptische emancipatie aangaf.

4. *Individuele benadering: de dramatis personae tussen pluralisme en assimilatie*

Daar het te ver zou voeren alle dramatis personae de revue te laten passeren moet volstaan worden met een analyse van de

integratieve attitudes van enkele representatieve en kleurrijke personen: *Makram Ubaid*, die na een persoonlijk conflict de Wafd verliet en in 1942 een eigen partij oprichtte; *Mirrit Ghali*, die de door Wasif Ghali en andere Wafd-leden aangegeven koers ook in de post-1928 periode bleef vasthouden, zich verzettend tegen het dreigende teloorgaan van de verworven emancipatie; en tenslotte de intrigerende *Salama Musa*, die op de grens van zijn eigen Koptische gemeenschap kwam.

a. *De weg naar assimilatie: Makram Ubaid*

Makram, die in Oxford rechten had gestudeerd, trad in 1920 toe tot het Wafd-bestuur en speelde een rol van betekenis in de strijd om eenheid en gelijkheid. Hij roemde in een pamflet de Moslims die 'zich in een universele broederschap verheugen - die de ware geest van de Islam was, waarin geen onderscheid gemaakt werd op grond van religie'. ³³

Hij was een uitgesproken nationalist en zeer anti-Brits. Nadat hij in november 1920 tesamen met Zaghlul en enkele anderen door de Britten verbannen was, werd hij nog feller in zijn anti-Britse attitude. Een buitengewoon interessante stap nam hij door in 1923 terug te keren (zijn vader was een Koptische Protestant, voortgekomen uit de Engels-Amerikaanse zendingsbeweging) in de 'ware nationale kerk, dat is de (Koptische) orthodoxie'. ³⁴

Naarmate hij meer verwickeld raakte in het politieke spel, waarin hij zijn ambities niet onder stoelen of banken schoof, raakte hij meer en meer verwijderd van zijn eigen gemeenschap. In feite koos hij steeds meer voor het Egyptische en, in zijn ogen, Islamitische nationalisme: 'Naar geloof ben ik een Christen, naar natie een Moslim'. ³⁵ Hij neigde zelfs naar het pan-Arabisme in 1931: 'Egypte kon nog niet veel aandacht aan andere Arabieren schenken voordat ze haar eigen nationale probleem had opgelost'. ³⁶ Toen hij in 1936 minister van financiën werd voerde hij een zeer voorzichtig beleid inzake de belangen van de Koptische gemeenschap, om elke verdenking van groepsdenken te voorkomen. Door Moslims werd hij hierom geliefd, door sommige Kopten werd hij bekritiseerd (en de meeste Kopten vermeden het hun politieke macht aan te wenden voor de promotie van de eigen gemeenschap). In de woorden van Kamil Bey Ibrahim lag een veelgehoorde kritiek op deze Kopten, en in het bijzonder op Makram, besloten: 'De Koptische gedelegeerden doen nooit hun mond open wanneer wetsontwerpen die voor de Koptische gemeenschap van levensbelang zijn ... worden besproken ...'. ³⁷

Na de dood van Zaghlul in 1927 begon de Wafd intern meer en meer verdeeld te worden. Een van de belangrijkste conflicten hierin was de persoonlijke machtsstrijd tussen de opvolger van Zaghlul, al-Nahas en Makram. De invloed van Makram was zo enorm, dat velen vreesden dat hij al-Nahas zou overtroeven. De Koptische gemeenschap, die Makram in zijn nationalisme al te ver vond gaan, begon hem nu te vrezen: maar al te snel zouden zijn persoonlijke ambities geïnterpreteerd kunnen worden als specifiek Koptisch superioriteits-streven. Uiteindelijk, na een gecompliceerde persoonlijk-politieke affaire, moest hij de partij verlaten (26 mei 1942), en richtte een eigen partij op, het *Wafdistisch Blok* (Al-Kutla al-Wafdiyya). Dit was zeker geen Koptische partij - veelmeer was het een partij rond de persoonlijkheid van Makram, sterk gevoed door anti-Wafdistisch

ressentiment. Wel volgden vele Kopten hem, alsmede een groot deel van zijn aanhang die hij vooral onder studenten en arbeiders genoot. De verslechterende situatie was - dit blijkt ook uit de vele Moslims die hem volgden - geen Koptisch-Islamitisch conflict. Wel zette de Wafd de Moslim-broeders in, om de Koptische leden van het Blok te intimideren. In de veertiger jaren was zeker sprake van een groeiend anti-Koptisch klimaat, alhoewel Makram door zijn uitstijgen boven elk communautair belang een deel van zijn populariteit behield en daardoor ook door de Koptische gemeenschap werd gewantrouwd.

38
Makram was een van de allergrootste Koptische persoonlijkheden uit de bloeiperiode van de emancipatie. Hij markeerde in feite een nieuwe weg, die in zekere zin de grenzen van een emancipatie - waarin zowel verandering als behoud van identiteit centraal stond - overschreed. Hiermee raakte hij in zekere zin in een assimilatief proces, alhoewel gezegd moet worden dat dit niet zozeer alleen door een bepaalde visie ten aanzien van zijn 'wortels' werd gevoed als wel veel meer door zijn persoonlijke ambitie en buitengewone begaafdheid.

b. Voortzetting van de pluralistische lijn:

Mirrit Boutros Ghali

In een poging om de 'zuivere' integratieve Koptische politieke lijn te herstellen en te handhaven tegen alle aanvallen van binnen en buiten die daarop werden gedaan, schreef Mirrit Boutros Ghali met een bijna profetische bewogenheid zijn *De politiek van de toekomst* (1938 en in zelfde vorm gehandhaafd in de Engelse vertaling van 1953). 39 Als Koptische diplomaat had hij veel van de wereld gezien en hij verwerkte zijn kennis en ervaring ook in dit boek.

In zijn voorwoord constateerde hij de ellendige politieke toestand waarin Egypte in de dertiger jaren verkeerde. 'Egypte is op het moment in een gevaarlijke situatie: voortdurende troebelen in het nationale leven, een geestescrisis, en van alle kanten sociale en economische problemen - al deze zaken zullen ons in de nabije toekomst in het grootste gevaar brengen'. 40 Een belangrijke reden voor deze slechte situatie lag volgens Mirrit Ghali in het moment waarop de democratisering op gang kwam, 'een tijd waarin andere landen begonnen dit systeem af te danken' (de opkomst van het fascisme en andere anti-democratische bewegingen). 41 Egypte was ook nog niet werkelijk toe aan democratie: 'democratie is onder ons een zwak systeem gebleken ... omdat onze nationale geestesgesteldheid nog niet ingesteld is op ons representatieve systeem'. 42 De enige partij die werkelijk nationale allure had, was de Wafd, maar door de krachtenvelden buiten de Wafd, die op 'personen gebaseerd waren ... in plaats van op principes' (zoals de koning of andere partijen) werd dit nationale bewustzijn tegengewerkt. 43

In het vervolg van zijn betoog analyseerde hij de sociale, economische en militaire malaise van Egypte, en droeg vervolgens een aantal mogelijke oplossingen aan. 'Egypte is heden ten dage op een kruispunt, en het is aan ons om de weg naar vooruitgang te kiezen en in te slaan. 44

Deze weg lag voor Mirrit Ghali in twee doelen: een nationaal bewustzijn en een cosmopolitische houding.

1. *nationaal bewustzijn*

'Individuen, gezinnen, klassen en religies zijn allen verenigd tot de vorming van één geïntegreerde entiteit - één lichaam, bezield door één geest'. ⁴⁵ Dit credo van Mirrit Ghali was de hoofdweg naar werkelijke democratisering, naar een door de gehele bevolking gedragen nationale identiteit. In zijn verwijt aan allerlei groeperingen die deze identiteit te grabbel gooiden wegens andere prioriteiten klinkt zijn woede en teleurstelling over het falen van de natie door. 'Alleen in 1919 was er een werkelijk nationale beweging onder de bevolking.' ⁴⁶ Sommigen waren te zeer gepre-occupeerd met hun anti-imperialisme, dat ze 'wakker gemaakt moesten worden voor de behoefte van een intern herstel'. ⁴⁷ Anderen staarden zich blind op 'de Westerse beschaving en geloofden dat Egypte zich zelf moet lossnijden van het Oosten en de intellectuele levensopvatting en methoden van het Westen moet overnemen'. ⁴⁸ Een laatste groep, waartegen hij het felst ageerde, was het segment dat 'gelooft dat religie boven nationalisme staat' en 'het wezenlijke element van de nationaliteit van Egypte is ... (waardoor ze) er zo op gericht (zijn) Egypte af te schilderen als een lid van de grotere Islamitische samenleving, dat de zuiver nationale karakteristieken van Egypte worden neergehaald voor religieuze kenmerken, die Egypte gemeen heeft met vele andere naties'. ⁴⁹ Hij ontmaskerde de hele crisis van Egypte als een schijnprobleem.

2. *Cosmopolitisch bewustzijn*

Waar bestond voor Mirrit Ghali dit nationale bewustzijn dan in? In zijn perceptie ging het om het unieke karakter van Egypte - een beschaving toch van buitengewone grootheid, met een geschiedenis van zes millennia. Allerlei beschavingen hebben hun cultuur-invloed gehad op Egypte. De Egyptische identiteit - 'een spirituele identiteit ... van sterke religiositeit, neiging tot extremen en verzaking' - werd mede gevormd door deze beschavingen - de Griekse en Romeinse mediterrane civilisaties met name -. ⁵⁰ Elke cultuur had haar eigen waarde en droeg bij aan de Egyptische beschaving. Voorzover deze bijdrage goed en oprecht was, moet ze als een verrijking worden opgevat. 'Van een religieus gezichtspunt bezien, constateren we, dat het Christendom zijn intrede deed in Afrika door middel van Egyptische handen. Het was in Egypte, dat de kloosters het eerst werden gesticht en van daaruit naar het Oosten en Westen zich verspreidden. Op dezelfde wijze deed de Islam middels Egypte zijn intrede in Afrika. Het was Egypte, dat zowel de kruistochten als de wrede veldtochten van Timur Lenk weerstreefde'. ⁵¹

Uit wetenschappelijk oogpunt bezien, was Egypte 'met de Alexandrijnse school een voorbeeld van een middenpositie tussen Oost en West. Egypte bewaarde de Griekse filosofie en droeg deze over aan Arabische en Latijnse scholen'. ⁵²

In deze midden-positie, in deze culturele middelaarsrol, lag de ware nationale identiteit van Egypte - een kritisch aanvaarden en doorgeven van hoge menselijke waarden van gelijkheid, rechtvaardigheid, zonder de eigen religiositeit op te offeren: dus geen assimilatie maar een werkelijk pluralisme op basis van gelijkwaardigheid. 'Nu God Egypte zo vriendelijk zijn onafhankelijkheid heeft doen herwinnen en zijn ster weer heeft doen schijnen in de hemel van internationale relaties,

zal dit Egypte verplichten zich voortdurend bewust te zijn van haar grote betekenis in sociaal, cultureel en religieus opzicht, en zal dit Egypte altijd doen streven te zijn wat zij altijd is geweest, namelijk, een verbindende schakel en een smeltkroes voor de Mediterrane beschavingswereld. Egypte's wereldwijde opdracht is het om de relaties tussen de volken en landen te bewerkstelligen en om alles te doen wat in haar kracht ligt om de culturele en spirituele uitwisseling tussen Europa, Azië en Afrika te bevorderen'. ⁵³

c. *Vervreemding van de gemeenschap: Salama Musa*

Een van de meest intrigerende Koptische intellectuelen was wel Salama Musa (1887-1964). (Het tweede citaat waarmee de inleiding geopend werd, is van hem). In zijn prachtige autobiografie *De educatie van Salama Musa* beschreef hij zijn intellectuele zelfontplooiing tegen de achtergrond van een veranderend Egypte. ⁵⁴ Opgevoed in een traditioneel en streng Orthodox milieu waarin 'de Kopten hun kerkelijke traditie hadden overgeërfd zoals deze tijdens het Byzantijnse Rijk gefossiliseerd was', begon hij - een vroeg-wijze en begaafde jongen - onder de invloed van de Protestantse zending te komen. Deze zending had in zijn geboorteplaats een school gesticht, waar hij de lessen volgde. Later schreef hij hierover. 'De verspreiding van het Protestantisme had de Koptische kerk uitgedaagd om een zuiverder Christelijk bewustzijn te ontwikkelen ... Zonder het Protestantisme zou de Kerk naar mijn oordeel nooit uit de Middeleeuwse sluimering zijn ontwaakt'.

⁵⁵ Hierdoor begon hij al vroeg afstand te nemen van de door zijn moeder hoog gehouden 'bijgelovige nonsens, geduldig geaccepteerde traditie en de duisternis van onwetendheid. ⁵⁶

In de periode 1903-1907 studeerde hij in Cairo. Hier belandde hij midden in de nationale strijd en de partijvorming. 'Ik was geïnteresseerd in de Nationale Partij, die de sterkste kracht tegen de bezetter was'. ⁵⁷ Hij keurde een Koptische 'verzuiling' (de vorming van een eigen partij) af. Hij betreurde het dat de Kopten zo aarzelend hun positie kozen. Wel zag hij in 'dat de religieuze propaganda aan de ene en de wens van Ottomaanse souvereiniteit aan de andere zijde, een obstakel vormde voor de *volledige integratie van de Kopten in de nationale beweging*' (cursivering auteur). ⁵⁸ Het mag wel zeer opmerkelijk heten, dat iemand in zo korte tijd zo snel zich distancieerde van zijn niet-politieke referentiekader en koos voor 'volledige integratie'.

Door een erfenis niet onbemiddeld, ging hij in Parijs en Londen studeren uit een enorme en niet te stillen dorst naar kennis. 'Mijn enige beweegreden was de dorst naar licht. Mijn enige doel de neerdrukkende duisternis van mijn geest weg te nemen'. ⁵⁹ Het is prachtig om te zien hoe hij de kennismaking, zeg maar gerust cultuur-shock, met de Westerse beschaving onderging en verwoordde. Hij ontdekte de Franse filosofie (Voltaire, Rousseau, Montesquieu en ook schrijvers als Romain Roland en Anatole France), hij werd geconfronteerd met het vooruitgangdenken, dat hij bewezen zag in de Franse cultuur en door vergelijking met zijn eigen oorsprong. In Engeland volgde hij de colleges van Flinders Petrie, waardoor niet zozeer het faraonisme in zijn particularistische zin, als wel de Egyptische beschaving voor hem openging (en die hem weerstand gaf tegen het Engelse *dédain* dat hij als elke onderdaan van The

British Empire had te ondergaan), las Darwin, Herbert Spencer en H.G. Wells; hij was persoonlijk bevriend met Bernhard Shaw (en werd lid van de Fabian Society); en hij vertaalde Dostojewski's *Misdaad en Straf* in het Arabisch. Hij werd volledig geobsedeerd door de Europese, vooral Franse cultuur en wetenschap en zag het als zijn opdracht deze verworvenheden in Egypte te doen doordringen. ⁶⁰

In Egypte teruggekeerd, richtte hij in 1920 de *Socialistische Partij* op (in de stijl van de sociaal-democratische Fabian society). 'Tot op zeker hoogte was mijn linkse opstelling het gevolg van culturele invloeden tesamen met een economische en sociale positie, namelijk, het behoren tot een Christelijke minderheid. Ook de Joden, als een Europese minderheid, zijn altijd de dragers van een linkse cultuur'. ⁶¹

Hij zag zijn overgebleven Koptische identiteit vooral in de betekenis van het Christendom als een sociaal bewogen godsdienst, die het opnam tegen sociale misstanden en armoede.

In 1930 werd hij, door de nood gedwongen, lid van de Wafd. Hoewel hij socialistische principes als de basis van politieke partijvorming zag, zag hij ook in dat 'het onmogelijk is voor een socialist om aan enig politiek program te denken, zolang als de onafhankelijkheid niet volledig is gerealiseerd'. ⁶² In de Wafd heeft hij als ideoloog meer dan als 'animal politicus' zeker geen onbelangrijke rol gespeeld. Hij schreef naar Ghandi om materiaal voor een eventuele toepassing van diens lokale industrie voor de Egyptische situatie. 'Wat ik in Ghandi zo bewonderde, meer dan iets anders ook, was dat hij nooit ophield op twee fronten te vechten, namelijk tegen de Engelse imperialisten, en tegelijkertijd tegen sommige Indiase tradities die het Indiase politieke leven corrumpeerden en deden verstikken'. ⁶³

De neergang van de Wafd, door het soort politieke corruptie als hij ook ten aanzien van India signaleerde (verdeeldheid door religie en personalisme) betreurde hij zeer: 'Zo'n politiek zou de ineenstorting van het Egyptische nationalisme betekenen en het zou de Kopten in gevaar brengen ... Ik, zelf ook een Kopt, voel me verplicht om te verklaren dat ik zo'n ontwikkeling (de periode 1928-1945) met pessimisme tegemoet zie'. ⁶⁴ De enige weg tot werkelijke democratisering was gelegen in een herontdekking van de 'grandeur van de Egyptische beschaving in faraonische tijden' en de 'bestudering van haar geschiedenis als een stimulans voor de nationale trots' - niet om het verleden ongewijzigd te conserveren, maar om er kracht uit te putten voor de toekomst. ⁶⁵

Salama Musa volgde een weg die door weinigen gevolgd werd. Hij overschreed de grenzen van zijn eigen gemeenschap en ook die van Egypte zelf. In zeker zin volgde hij de weg van assimilatie, maar dan in een wereldwijd perspectief, in tegenstelling tot Makram Ebeid, die uit persoonlijk belang (in hoge mate) voor assimilatie binnen een Egyptische context koos. Het verschil tussen deze twee coryfeeën was het verschil tussen een politiek filosoof en een Realpolitiker, ze waren een Koptische Ghandi en Nehru. Salama koos voor de moeilijke weg van de intellectuele strijd waarin hij van zijn gemeenschap en van Egypte vervreemde. Hij koos voor een moreel bewustzijn dat ten diepste een religieus bewustzijn was, 'geworteld in Boeddhisme, Islam, Christendom, Judaïsme en Hindoeïsme zowel als psychologie, biologie, antropologie en geschiedenis'. ⁶⁶

Zijn verbondenheid met de Koptische gemeenschap heeft hij altijd gehouden, zij het wel in een andere betekenis. Hij schreef hierover, al oud geworden inmiddels: 'Als kind ben ik grootgebracht in de Christelijke (Koptische) Kerk ... De Kerk nu is zeer verschillend van wat deze vijftig jaar geleden was. Mijn gevoelens ten opzichte van haar zijn echter ook veranderd. Als jongeman was ik haar beu, omdat ik de aantrekkingskracht van de moderne wetenschap zo sterk bewust was. Later ben ik tot haar teruggekeerd met gevoelens van sympathie, omdat ik in haar de geschiedenis van ons geschonden en geschaadde verleden zag, en zelfs de stem van de farao's hoorde weerklinken vanaf de preekgestoelten. Zodoende werd de Koptische Kerk in mijn gedachten de nationale Kerk van Egypte; maar dit had niets van doen met religie, alleen met historische affecties. Toch moet ik zeggen dat historische gevoelens ook een zekere religieuze connotatie hebben ... Ik ben bewogen door een geest van religieus nationaal gevoel'.⁶⁷ Deze intellectuele zelfontplooiing, waarin hij koos voor een nieuwe en onbetreden weg, kostte hem moeite en pijn, daar hij wist hierdoor 'in hoge mate geïsoleerd te staan van de gemeenschap waarin ik leef'.⁶⁸

De som van de kwantitatieve, kwalitatieve en individuele analyses kan nu voorzichtig gemaakt worden. Voorzichtig, omdat slechts in een zeldzaam geval (zoals met Salama Musa) de veranderingen van een mentaliteit aan de te registreren oppervlakte komen, en veelal de feiten het hoogst meetbare zijn. Toch moge duidelijk zijn dat de Koptische emancipatie in de periode 1914-1952 (vooral tot de Tweede Wereldoorlog) werkelijk tot bloei kwam, getuige de belangrijke politieke rol die vele Kopten gespeeld hebben. De eenheid van de gemeenschap was en bleef echter een geschonden eenheid - met de politiek (de wereld) als scheidslijn. Ook op het, qua betekenis, dominante vlak van politiek integrationisme was geen eenheid: de zuigkracht van de verandering, de coherente kracht van de traditie en persoonlijke ambitie schiepen verdeeldheid, vervreemding, argwaan, maar ook hadden zij het elan van nieuwe en epoch-making, daadkracht, creativiteit. Immers, wrijving en gisting maken energie vrij.

Hoofdstuk 4

Politiek bewustzijn in een context van afnemende politieke accessibiliteit

1. *Het dilemma van de emancipatie in een nieuwe context*

Naast de radicalisering van de Egyptische politiek van de zijde van de Moslimse Broeders, de interne Wafd-conflicten en de teloorgang van het democratiseringsproces ging in de jaren na de Tweede Wereldoorlog een vierde factor een rol, en zoals later bleek van doorslaggevende betekenis, spelen: de militaire elite. In 1944 was de Wafd door de Saadisten opzij gezet. Tegelijkertijd werd een nieuwe beweging in gang gezet, het *Nationale comité van arbeiders en studenten* (uit Communistische, Wafdistische en andere nationalistische kringen gerecruteerd). Deze beweging was uitgesproken radicaal in zijn anti-Britse attitude en activiteiten (demonstraties, stakingen etc.); hierin vormde zij een blok met de steeds invloedrijker wordende Moslimse Broeders. Het verzet tegen de Britten ging samen met een groeiend ressentiment tegen de industriëlen en de middenklasse, die in hoge mate profiteerden van de Britten, niet alleen in commerciële opzicht, maar ook ideologisch (gezien de overname van vele Britse en Franse politieke ideeën, zoals ook het geval was in de Wafd). Het leger, dat in de afgelopen decennia in hoge mate was gemoderniseerd, bestond voor een groot deel uit Wafdisten, ook uit Moslimse Broeders en omvatte een kleine Marxistische minderheid. Deze laatste groep, de *Beweging van vrije officieren*, ging een steeds belangrijkere rol spelen, en wist het leger voor haar Marxistisch-Arabistische standpunt te mobiliseren (het hoe en waarom van de opkomst van de militairen staan buiten beschouwing in deze studie). Zij streefden naar de afschaffing van de monarchie en alle bestaande politieke partijen en organisaties, alsmede de eliminatie van de traditionele Europees georiënteerde politieke elites. Zij streefden naar een republiek waarin agrarische en sociale hervormingen (afschaffing van groot-grondbezit, positie-verbetering van de industrie-arbeiders), nationalisaties, Arabisme en Arabisch nationalisme centraal stonden. ¹

Ten gevolge van de (in het bovenstaande beschreven) externe ontwikkelingen, waarbij vooral de voorhoede-rol die de militairen speelden (en de Kopten waren nog niet of nauwelijks in het militaire kader doorgedrongen) bepalend was, werden de Kopten op een zijspoor gezet. 'Nasser's propagation of Arab nationalism in Egypt in the 1950's and 1960's confronted us with a new, ideological identity'. ² De Kopten voelden zich in een defensief gedrongen. 'Nasser's nationalization of private concerns and confiscation of large tenures of land were a blow directed against the Copts'. ³

Door het primaat van de economische factor werden de Kopten op indirecte wijze gemarginaliseerd. Ze speelden immers een dominante rol in het economische leven, vooral in het credietwezen, in (buitenlandse en binnenlandse) banken, in het

landbezit en bij het ministerie van financiën (hier bekleedden ze 90% van de hogere en 60% van de midden-functies; een percentage dat in 1974 tot 14% was gedaald. ⁴

Op veel directere wijze werden de Kopten in politieke zin gemarginaliseerd, namelijk door de afschaffing van de bestaande politieke partijen, waar de Kopten in een lang en moeizaam proces hun plaats van betekenis in hadden kunnen innemen. Hiermee werd elke continuering van de Koptische emancipatie onmogelijk gemaakt, of in ieder geval zeer vertraagd. Opnieuw moest men positie kiezen. Er waren weliswaar socialistische tendenties binnen de gemeenschap (Salama Musa, die de nationalisaties en het socialisme van Nasser toejuichte ⁵, en ook de bij de arbeiders en radicale studenten nog altijd populaire ideeën van Makram Ubaid), maar gezien de militaire exclusiviteit van de socialistisch-Marxistische voorhoede (de Vrije Officieren) werd elke participatie - ook al zou men deze gewild hebben - bij voorbaat een onmogelijkheid. Dit betekende niet, dat Nasser negatief stond tegenover de Kopten. Zoals Arabische Christenen en Moslims tijdens de kruistochten hand in hand stonden tegenover de kruisvaarders zo zijn 'Arabieren en Christenen één in de verdediging van het Arabisme'. ⁶

Alleen in de context van een politieke non-accessibiliteit kon het politieke bewustzijn van de Koptische gemeenschap verder gevormd worden, en gestalte geven aan de nieuwe situatie. Hierin lag ook het grote verschil ten opzichte van de situatie van de Kopten voor de emancipatie. Toen immers was er geen of hooguit een sluimerend politiek bewustzijn, terwijl het nu wakker getarde politieke bewustzijn geen enkele speelruimte (dan in de 'geest') meer kreeg.

Hieruit volgt dan ook, dat een electoraats-analyse en de politieke narratio als 'seismografen van emancipatie' geen of weinig betekenis meer hebben. Weliswaar stelde Nasser zelf 8 Kopten aan in regeringsfuncties, maar dit waren onbelangrijke posities. De aandacht zal volledig gericht moeten worden op de ontwikkeling van de verschillende Koptische emancipatorische attitudes in een situatie waarin van werkelijke politieke participatie geen sprake kon zijn (en dit gold uiteraard ook voor andere groepen, zoals ook de onder Nasser verboden Moslimse Broederschap). Het denken over de politieke positiebepaling ging immers door, ondanks dat de weg tot de politieke daad was afgesloten. Slechts twee maal kreeg een Kopt een (onbelangrijke) ministerspost: Kamal Ramzi Istinu (Stino) en Jamil H. Badir (resp. binnenlandse handel en communicatie). 'During the 18-year administration of Nasser, Coptic participation in the government was confined to the extreme periphery of power'. ⁷

2. De Koptische gemeenschap in een vacuüm

Hoe nu verder? Een geest van verslagenheid heerste in de jaren na 1952. 'Alles is verloren ... We geloven niet langer in de mogelijkheid van coëxistentie tussen Kopt en Moslim in Egypte. Als de zaken zo blijven gaan zoals ze gaan, dan zal er in drie of vier generaties geen Kopt meer over zijn', aldus de meest sombere Kopten. ⁸

Van de zwakke persoonlijkheid van patriarch Youssef (tot 1956) had men ook weinig steun en leiding te verwachten. Toen in 1955 het Koranonderwijs op buitenlandse en Koptische scholen bij de wet verplicht gesteld werd; toen de religieuze

tribunalen gesloten werden, waarmee het Koptische persoonsrecht (inzake met name echtscheiding) op de helling kwam; toen Nasser zich het recht toemat, de patriarch af te zetten waardoor de verstatelijking van de kerk een feit werd, volgde er van Youssef's zijde nauwelijks protest. ⁹

Het enige werkelijke verzet tegen Nasser en tegen Youssef kwam van de zijde van de, als tegenhanger van de Moslimse broeders door Ibrahim Hilal opgerichte, *Umma Kibtiya* (eind veertiger jaren). Deze beweging was vooral uit angst en onvrede geboren. Het Koptische nationalistische gedachtengoed, zoals dat door de Egyptologen was gestimuleerd, vatten deze radicalen weer op (de Koptische exclusiviteit in geschiedenis, godsdienst, taal en ras); zelfs geweld werd niet uitgesloten. Hoewel in betekenis van gering belang, ging zij in haar politieke perceptie zeer ver: 'in zes maanden nemen we de regering over'. ¹⁰ In het model van Wirth zou deze gemeenschap als *secessionistisch* gekenmerkt worden - een wezenlijk nieuwe politieke perceptie van een weliswaar zeer marginaal segment van de Koptische gemeenschap. Men kidnapte de patriarch zelfs: 'Het is niet genoeg dat hij de hele dag bidt; hij moet iets doen'. ¹¹ Nadat men zich aan de politie over had moeten geven, werd de Umma in 1954 verboden.

Ook van de zijde van Kopten die in de Wafd een rol gespeeld hadden kwam geen krachtig verzet. Men zette de vastgestelde houding voort - de vrees voor het verlies van de verworven positie werd steeds groter. Nu nog spreken Kopten, die deze periode bewust hebben meegemaakt over de periode Nasser als 'a lowest point in which the Copts lost everything they had (with so much struggle) obtained: equality and admittance to politics'. ¹² Toch werd dit verzet overschaduwed door een matheid - de desillusie zoveel verloren te hebben na zoveel bloei.

Om op de nieuwe uitdaging van het socialisme van Nasser in te gaan had men de energie noch de wil: wellicht stond het te ver buiten het referentie-kader van de gemeenschap; wellicht ook waren de gevolgen van Nasser's politiek te nadelig voor de Koptische Kerk en de elite (veel grondbezit en functies die bij gratie van het 'kapitalisme' bestonden). Verder dan een vage loyaliteitsbetuiging aan het socialisme ging men niet: 'er is geen Christen die niet in het socialistische bestaan gelooft; werkelijk Christendom vraagt socialisme'. ¹³

Het was opmerkelijk dat van Koptisch Katholieke zijde nu wel verzet kwam (waar de Katholieken zich in het verleden zoveel mogelijk afzijdig hielden van politieke uitspraken). De patriarch zei in een memorandum aan de president, dat 'een grote bezorgdheid over de situatie (hem) niet kon doen zwijgen ...' ¹⁴ Hij drong bij de president sterk aan op een scheiding van staat en godsdienst, zodanig dat er ruimte was voor maatschappelijke ontplooiing en gelijkheid: 'religie aan God, het vaderland dan ook aan allen'. ¹⁵

Het merendeel van de Kopten reageerde negatief op de veranderingen. Negatief in die zin dat men, in plaats van verzet of nieuwe politieke percepties, de veilige muren van de eigen gemeenschap zocht. Toen de weg van een plurale samenleving (in de ogen van de Kopten) geblokkeerd bleek te zijn, koos men voor de eigen traditie, het bastion dat gedurende eeuwen gebleken was de best mogelijke zelfbescherming te zijn. Toch was de nieuwe situatie kwalitatief verschillend

van de pre-caesurale fase. De cyclus was niet gesloten, in zijn laatste keten geklonken aan de eerste; het historische patroon had de gemeenschap veranderd, bleef naar de toekomst gericht open.

3. Van politieke naar religieuze identiteit

In 1956 (14 november) stierf Youssef II. Hoopvol zag de gemeenschap uit naar een nieuwe patriarch - één die de gemeenschap stuur en richting kon geven (als het hoofd niet leidt, lijdt het lichaam). In 1959 (19 april) werd Cyrillus V officieel in zijn ambt bevestigd. Zijn biograaf E.T. abdel-Massih schreef: 'Pope Kyrillos V started a revival movement and spiritual awakening among his people'. ¹⁶ Cyrillus vatte de eeuwenoude lijn van de traditie weer op. De traditie immers had de proef van eeuwen kunnen doorstaan; in het licht van de traditie was die ene eeuw van lotsverbetering slechts een kortstondige wisseling van het getij. Eeter was het om, in plaats van het wissel op de toekomst op een politiek spoor te zetten, de kracht te zoeken in de, non-politieke, traditie. 'De kerk moet zich derhalve niet op de kracht van de tijdelijke (lees: wereldlijke) macht baseren; het is niet raadzaam dat zij zich begeeft op (het vlak van) de geestelijke en de tijdelijke macht'. ¹⁷ Pas nu, na de neergang van de politiek-integratieve denkrichting, kon deze attitude weer opgeld doen en betekenis krijgen. 'La conjuncture socio-politique créée par la Révolution a obligé l'Eglise à s'unir et à se rallier autour de ses chefs hiérarchiques ...'. ¹⁸ De religieuze autoriteit van de patriarch werd in zijn oorspronkelijke betekenis hersteld: beschermer en vertegenwoordiger van de gemeenschap, als een primair religieuze en geen politiek-integratieve gemeenschap, naar 'buiten' toe. Toen Stino (de Koptische minister) door Nasser om een bepaald verzoek naar de patriarch werd gezonden, gaf Cyrillus hem een boodschap voor Nasser mee: 'Als het U belieft, probeert U zich niet met de kerk te bemoeien. Dat is mijn zaak'. ¹⁹

Cyrillus was zich bewust van zijn persoonlijkheid, zijn waardigheid. Hij was de dragende kracht van een ontwrichte gemeenschap die alleen door een religieus réveil, een verlaten van de politiek en een toewenden tot het 'Koninkrijk Gods' weer een, door Cyrillus bezielde en belichaamde, eenheid kon worden, voort kon bestaan. Hij stichtte kloosters en kerken, besteedde veel aandacht aan de theologische opleiding van de clerus. Hij benadrukte de Koptische identiteit - een identiteit die niet in de eerste plaats door het 'lidmaatschap' van de Egyptische staat, maar veelmeer door het lidmaatschap van de Koptische kerkelijke gemeenschap werd bepaald. Bij grote delen van de gemeenschap kreeg de exclusiviteit van de religieuze identiteit het primaat: het Athanasiaans-Antoniaanse ideaal werd weer gemeengoed. ²⁰ Ook bij intellectuelen sloeg dit ideaal aan. 'De kerk bevordert geen enkel systeem, noch bestrijdt zij dit, hetzij goed of hetzij kwaad, want dat is haar taak niet'. ²¹

Het monasticisme herleefde, in de Nasser-periode nog aarzelend, maar onder Sadat kwam het tot grote bloei (hierover meer in de volgende paragrafen). In zekere zin was er sprake van een nieuw martelaars-ideaal. De moeilijke omstandigheden waren een samenbindende kracht en deden de herinnering aan twee millennia moeizame geschiedenis levend worden. 'Als de vervolging toeneemt, zullen we sterker zijn in kracht en van

hart'. 22

Een zeer belangrijke factor in de opbloei van de gemeenschap werd de opkomst van de leken. Nu niet zozeer als draagster van sociale hervorming, maar als religieus opvoeder: de zondagsschool-beweging. Zij bereikte meer dan een miljoen Kopten (jongeren), waardoor kennis van de eigen traditie veel groter werd, en ook het non-politieke, spirituele karakter ervan in hoge mate opgeld deed. Deze beweging (voortgezet onder Sadat) vormde een belangrijke (zo niet de belangrijkste) broedplaats van de toekomstige generatie van het Koptische kader. 23

Hiermee was het grootste gedeelte van de gemeenschap in de bedding van het door Cyrillus geïnitieerde réveil gekomen. Was het een teken van zwakte van de Koptische gemeenschap, dat zij niet zelf oplossingen zocht, maar het gezag van de patriarch een zo brede legitimiteit gaf? Of zag men dat de traditie de enige, de gemeenschap in stand houdende kracht was; dat alleen het behoud van de traditie waarborg was tegen verlies van identiteit, tegen assimilatie en uiteindelijke ondergang?

4. Extern escapisme: 'wij Kopten in de diaspora' 24

Het was zeker niet de gehele gemeenschap, die in een religieus réveil een antwoord zocht op de veranderingen in de Nasseritische periode. Het was met name de categorie, die van Nasser's politiek zeer direct de gevolgen ondervond (het administratieve, financieel-economische kader) en voor wie de situatie uiterst precair was, die een andere weg zocht. '...Un choix s'imposait: on émigrer, on demeurer dans des conditions moins oppressives mais aussi humiliantes que celles de la dhimma'. 25 Het gevoel dat 'Christians are bound to disappear either by emigration or assimilation' leefde zeer sterk onder deze groep. 26

In de zestiger jaren verlieten volgens de president van de American Coptic Association, S.F. Karas, zo'n 150.000 Kopten Egypte. 27 In de Verenigde Staten, Canada en Australië, later ook in Europa (Engeland, Duitsland, Frankrijk en ook Nederland) ontstonden Koptische emigrantengemeenschappen (veelal Koptisch Orthodox, maar ook enkele - Katholieken en - Protestanten). Ze leefden niet in groepen of wijken. De kerk vormde veelal de gemeenschappelijke ontmoetingsplaats. De emigranten waren veelal financiële specialisten en universitair geschoolden (met hun gezinnen). Een heel nieuw probleem deed zich hier voor, of beter: een bestaand probleem in een totaal nieuwe context: de integratie in een niet-eigen cultuur. Deze emigranten ondergingen het dilemma dat elke emigrant kent (het 'burger zijn van twee werelden'): enerzijds hadden ze een ongekende vrijheid in hun godsdienstbeleving, anderzijds onderging men een enorme cultuurschock: 'the spiritual clearance between the new land and the country of origin'. 28 Men ondervond de gespletenheid van dit tweeledige bestaan. Aan de ene kant was er het eigen vaderland waarbuiten men als 'baling' (zo zag men het vaak) leefde, waartegenover men een houding moest aannemen. Aan de andere kant was daar de nieuwe cultuur, die ruimte tot integratie bood (velen vonden vrij gemakkelijk goede banen), maar waarin het verlies van de identiteit en het gevaar van assimilatie levensgroot aanwezig waren. 'Integration on any definitive ground can either be partial or complete. Retaining larger segments of one's traditional norms would obviously

result in partial integration. Only in relinquishing all inherited values do we have a complete integration which is actually a sociological impossibility'.²⁹

In dit dubbelconflict waarin 'Coptic immigrants ... are neither purely Coptic nor purely North American' bleef echter het eigen vaderland de prioriteit houden (zij het dat het inmiddels ontstane tweede-generatie-probleem dit bemoeilijkte).³⁰ Vooral in de zeventiger en tachtiger jaren is deze emigrantengemeenschap (die, ondanks de verschillende landen van vestiging, als een eenheid opgevat kan worden, volgens de hierboven geciteerde Prof. Ishak) een belangrijke rol gaan spelen in de strijd om de positie van de Koptische gemeenschap in Egypte. Vanaf een veilige afstand kon men de eigen ideeën met betrekking tot de Koptische kwestie vrij ontwikkelen en uitspreken. Men richtte eigen associaties op en publiceerde vanuit een uitgesproken optiek over de Kopten. In de volgende paragrafen zal deze optiek aan het licht komen: een stellingname van een groep Kopten tussen de Westerse democratie, de staat van Egypte en de non-politieke 'outillage mental' van het 'Koninkrijk Gods': burgers van drie werelden. De periode Sadat is aangebroken.

5. *De Koptische gemeenschap in een crisis*

De periode Sadat was een decennium van beslissende betekenis voor de internationale verhoudingen; niet minder was zij dit voor de Kopten. De Koptische gemeenschap: hersteld van de matheid van de vijftiger en zestiger jaren, met een nieuw religieus elan; uiterst bewust van het levensbelang van compromisloze loyaliteit aan de traditie - kwam in het brandpunt te staan van de uiterst turbulente ontwikkelingen in het Egypte van Sadat. De Kopten werden zelfs zichtbaar voor de publieke opinie, als een acte van het wereldtoneel. De politieke 'outillage mental' van twintig eeuwen, de politieke denkbeelden uit de periode van emancipatorische 'hoogconjunctuur' (1900-1940) en de gecompliceerde Egyptische politieke situatie kwamen in deze periode met elkaar in botsing.

Waar in de periode Nasser het socialisme de externe voorwaarden voor emancipatie wegnam, was dit in de zeventiger jaren de politiek van Sadat. Om het Soviet-gerichte deel van de Nasseristen het hoofd te kunnen bieden (de zogeheten 'correctieve revolutie', mei 1971) moest de steun van conservatieve groeperingen gezocht worden. Vele onder Nasser gedetineerde Moslimse Broeders werden vrijgelaten; steeds meer zocht Sadat hier zijn steun, en moest hij concessies doen aan hun politieke idealen. In 1971 werd de Islam als 'een' elementaire bron van de wetgeving opgevat en in de constitutie verankerd. 'Islam is de godsdienst van de staat ... en de principes van de Islamitische Sharia zijn een basisbron van wetgeving'.³¹ In 1979 amendeerde Sadat deze wet: 'een' basisbron werd 'de' basisbron; op 30 april 1980 werd dit amendement aangenomen door de volksvertegenwoordiging.

Door de 'open-deurpolitiek' die Sadat vanaf 1974 volgde werd de eenheidspartij van Nasser (De Arabische Socialistische Unie) in drie politieke platformen opgedeeld (links, liberaal, centrum). Langzaam konden politieke partijen weer ontstaan, al werden ze aan strenge voorwaarden gebonden. Ze moesten voldoen aan 'de principes van de Islamitische wet' en mochten 'niet

gebaseerd worden op basis van klasse, godsdienst, factie of geografische positie' (20 juni 1977). 32 De oppositie had echter, gezien de absolute meerderheid van de door Sadat gepresideerde en uit het centrum voortgekomen Nationale Democratische Partij, weinig kans (in 1978 ontstond zelfs een nieuwe Waafd-Partij, die echter zo weinig speelruimte kreeg, dat ze zichzelf al snel ophief).

Toen de open-deurpolitiek de economische crisis niet het hoofd kon bieden, begon Sadat toenadering tot Israël en de Verenigde Staten te zoeken (1977), om hiermee, als een laatste redmiddel, de crisis tegen te gaan. Vooral na de akkoorden van Camp David heeft dit geleid tot groeiende interne spanningen, met name door de opkomst van de fundamentalistische bewegingen (naast de Moslimse broeders ook de Islamitische Bevrijdingsbeweging, al-Takfir wa'l-higza en Jihad). Toen de situatie uit de hand liep (incidenten tussen Kopten en fundamentalisten) begon Sadat een sterk repressief beleid, uiteindelijk resulterend in de aanslag op zijn leven (door een lid van de Jihad). Hierbij kwam ook de Koptische bisschop Samuel om het leven. 33

Al deze ontwikkelingen hebben ertoe geleid dat de Koptische gemeenschap het kind van de rekening van Sadat's politiek werd. Vele Kopten zien deze periode als een nog groter dieptepunt dan de periode Nasser. 'He (Sadat) gave the Copts the severest blow they have received in the last 500 years'. 34

6. De voortzetting van het interne escapisme: het monasticisme

De door Cyrillus VI opgevatte internaliserende spirituele attitude werd in de zeventiger jaren voortgezet. Opmerkelijk genoeg alleen niet in de eerste plaats door de patriarch (zie daarover de volgende paragraaf). Een volgeling van Cyrillus, Matta al-Maskeen (bisschop van het klooster van Macariks) heeft dit religieuze réveil sterk gestimuleerd. Vooral het monasticisme en de spiritualisering van de lekenbeweging hadden zijn aandacht. In zijn geschriften, waarin elke aandacht voor het 'tijdelijke', de politiek, ook maar ontbreekt, draagt hij het spiritueel-monastische karakter van de Koptische traditie uit. 'Monasticism is the road to real and true death to the world, that is, to self'. 35 De kerkelijke gemeenschap moet zich daår op oriënteren, niet op de wereld, de politiek. De monniken zijn bij uitstek de dragers van de traditie en 'they relate a glorious history of a steadfast-faith, that challenges time and refuses to pass away ...'. 36 Over zijn attitude ten aanzien van de staat zelf is weinig met zekerheid te zeggen.

Duidelijker wat dit laatste betreft, is Anba Gregorius, de theoloog onder de bisschoppen. Hij vertegenwoordigt heel duidelijk de traditionalistische lijn. Niet voor niets is van hem een citaat als één van de motto's boven de inleiding gekozen. Enmerzijds benadrukt hij de onveranderlijkheid van de traditie. 'De Godsdienst kenmerkt zich in zijn fundamenteen noch door vooruitgang, noch door verandering, zelfs niet in de eeuw der verandering'. 37 Anderzijds beklemtoont hij de loyaliteit aan de staat en de regering. 'The Coptic popes ... have participated ... in this opposition to foreign rule ... without flying ... into the violence of politics'. 38 Zeer velen stonden in deze lijn van traditie en afzijdigheid van politieke actie zonder de loyaliteit aan de staat op te heffen: Bisschoppen als Tadros Y. Malaty 39 en Athanasius van

Beni Suef ⁴⁰, de zondagsschoolbeweging met haar 'practical piety' ⁴¹, de monniken die de kloosters nieuw leven inbliezen. ⁴²

7. Theologische kanalisatie van de politiek

In 1971 volgde Shenouda III Cyrillus VI als patriarch op. Deze patriarch stamde uit de zondagsschoolbeweging, had als kluizenaar in de woestijn geleefd en nam actief deel in de monastieke opleving, en werd in 1962 bisschop van Koptisch onderwijs. Een sterke persoonlijkheid - te vergelijken met zijn voorganger. ⁴³

Uit zijn boeken (hij was schrijver, dichter en redacteur) blijkt een spirituele en verzakende attitude, die in spiritualiteit niet verschilt van die der traditionalisten (Matta en Gregorius). ⁴⁴

De dreigende invoering van de Sharia veroorzaakte veel onrust in de Koptische gemeenschap. De beginnende Islamisering van Egypte was voor Shenouda het punt waarop voor hem de grens van de non-politieke identiteit van de gemeenschap overschreden werd. In een situatie, waarin de Kopten in hun bestaan meer en meer werden bedreigd, moest meer gedaan worden dan het laten heropbloeien van de traditie in een isolement. Onder Nasser was dit misschien nog mogelijk, maar nu moest er protest geboden worden. Vanaf dat moment begon Shenouda zich naar buiten toe te manifesteren als de verdediger van de Koptische zaak. Doordat de politieke weg (via partijen) van oppositie was afgesloten, kon hij dit vacuüm opvullen met zijn patriarchale positie.

Hij veroordeelde de wetgeving van 1981. Al in 1972 leidde hij een protestdemonstratie na een incident tegen Kopten (het Khanka-incident) met 150 priesters in Cairo. ⁴⁵ Toen in 1977 het voorstel om de Sharia tot de in plaats van een basis van het recht te maken ter sprake kwam voor de volksvergadering, begon hij een vijfdaagse vastenactie. Hierop werd de Sharia-discussie door Sadat (tijdelijk) stopgezet.

Ter compensatie van schade aan Koptische kerken gaf Sadat een grote geldsom. Bovendien benoemde hij een vertegenwoordiger van de Koptische gemeenschap in de regering (bisschop Samuel).

Het verzet van Shenouda zette zich voort. Hij richtte zich tegen de herinvoering van de doodstraf, tegen de scheidingswetten, tegen de wet op apostase. In 1978/79 verzette hij zich fel tegen de toenemende aanslagen door fanatiekelingen op Kopten. In 1980 weigerde hij de paasliturgie te celebreren als protest tegen 'de excessen van Islamitische fanatici tegen de Kopten'. ⁴⁶

Shenouda's houding is er één van verzet, maar hij zegt (althans nu) in een interview dat ik met hem hield, 'our protest is not directed against the government but against the fanatics'. ⁴⁷ Hij benadrukte een houding van lijdzaamheid enerzijds en kritiek langs legale weg anderzijds.

In de ogen van de traditionalisten - die een non-politieke, maar ten opzichte van de regering (Sadat) geen uitgesproken negatieve houding hadden - ging Shenouda veel te ver. Maar hier is de standpuntbepaling niet altijd meer te onderscheiden van een persoonlijke machtsstrijd, die gaande was (en is?).

In deze machtsstrijd staan voornamelijk vijf bisschoppen tegenover Shenouda. Zij hebben allen een afkeer van Shenouda's politieke uitspraken gemeen, maar verschillen onderling duidelijk. Gregorius en Matta vertegenwoordigen het meest de

traditionele attitude, als ook Yuhannis van Gharbia. Athanasius stond vanwege een theologisch conflict tegenover Shenouda, en Samuel was ten eerste positief ten aanzien van Sadat, ten tweede was hij - degene van wie iedereen verwachtte dat hij de patriarch zou worden - 'gepasseerd'. Vanuit deze persoonlijke plaats in het machtsconflict opponeerden zij tegen Shenouda's te vergaande protest-politieke attitude. ⁴⁸

Dit conflict bereikte zijn climax in september 1981. Toen werd Shenouda door Sadat verbannen naar zijn klooster in Bishoi. Met hem 8 bisschoppen. ⁴⁹ Deze verbanning (tegelijk met de detinering van vele fundamentalisten) was een laatste wanhoopssprong van Sadat om een einde te maken aan de steeds gespannener wordende situatie.

Feit is dat vlak voor de verbanning Anba Matta el-Maskeen bij Sadat werd ontboden. Een list van Sadat om zelf de handen in onschuld te wassen en de suggestie te wekken dat op instigatie van Matta Shenouda III is verbannen? Shenouda zei hierover: 'Matta has blamed me by this exile; instead of praying, he was planning my banishment'. ⁵⁰ Feit is dat na de verbanning door Sadat de 5 bisschoppen werden aangesteld als vervangers van Shenouda. Zij maten zich zonder de toestemming van Shenouda het recht tot patriarchale beslissingen toe. Shenouda schreef hen hierover tijdens een bepaalde kwestie: 'I didn't authorize any bishop to preside over the church ...'. ⁵¹

Doordat Shenouda zo duidelijk en overtuigend opkwam voor de Koptische zaak, en daardoor verbannen werd, is zijn aanzien onder grote delen van de Koptische gemeenschap zeer groot geworden. De spiritualiteit en het religieuze réveil zijn gebleven, maar naar buiten toe heeft men een meer verdedigende houding aangenomen. Opvallend is, dat de drie Koptische denominaties elkaar op dit punt vonden. Zo gaven de vertegenwoordigers van de drie kerken een gezamenlijke verklaring uit, die vooral tegen het zwakke beleid van Sadat was gericht. 'De duidelijk fanatieke vijandigheid van vele Moslims op alle levensterreinen, heeft de Christenen het gevoel gegeven dat er een duidelijke contradictie is tussen de politiek in theorie zoals President Anwar el-Sadat die opvat, en de politieke praktijk waarin vele Christenen eenvoudigweg bedreigd worden'. ⁵² In sommige incidenten sloegen de Kopten terug, maar meestal onderging men de aanvallen lijdelijk. De vrees, om opnieuw een dhimma te worden was levensgroot aanwezig. ⁵³

8. Een staat in de staat?

Reeds in de beginfase van het conflict tussen Sadat en Shenouda heeft het gerucht de ronde gedaan, dat de Kopten onder leiding van Shenouda de gedachte van een eigen Koptische staat hebben gekoesterd. Dit gerucht is vanaf 1972 wijd verbreid geworden, door een anti-Koptisch pamflet, dat, hetzij door de overheid, de geheime dienst of de Moslimse broeders is uitgegeven. Dit pamflet, door Masriya een nieuwe versie van de "rollen van de wijzen van Sion" genoemd ⁵⁴ suggereerde een geheime bijeenkomst van Shenouda en enkele notabelen waar men gedachten over secessie heeft geformuleerd. Dit pamflet suggereert, dat de geheime dienst achter deze ideeën is gekomen, en hiertegen wil waarschuwen. Het doel was om de helft van de Egyptische bevolking uit te gaan maken, via geboorte, huwelijken en

proselitisme'. ⁵⁵ Op economisch gebied moest de gemeenschap zich versterken, met behulp van 'geld, dat ons op ons verzoek bereikt van drie zijden: Amerika, Ethiopië en het Vaticaan. ⁵⁷ Is dit eenmaal bereikt dan wil 'de patriarch, Gods vicaris, een officiële rang hebben na de president van de republiek en voor de minister-president'. Verder wil men acht Koptische ministers en hoge militaire posities voor Kopten in leger en media. ⁵⁸ Het uiteindelijke doel is 'de terugkeer (aan hen) van het land, van de gronden aan de oorspronkelijke eigenaars, hen door de Arabische veroveraars ontnomen. ⁵⁹ Het pamflet eindigt met de woorden van Shenouda, waarin hij het voorbeeld van Spanje aanhaalt, dat na zeven eeuwen Islamitische onderdrukking het juk ook van zich geworpen heeft. 'Zelfs in de contemporaine geschiedenis is een land teruggekeerd aan zijn zonen, nadat zij zovele eeuwen zijn verstrooid geweest' (Israël). ⁶⁰

In de periode 1972-1981 heeft Sadat de Kopten dit secessionisme meerdere keren verweten. Het enige feit waar dit op gebaseerd was, was een bericht van de PLO, die onder krijgsgevangenen Falangisten enkele Kopten had aangetroffen. Zelfs het bureau voor nationale veiligheid moest toegeven, dat 'there was no evidence to support the alleged subversive activities by the Church leadership'. ⁶¹

De samenzweringsgedachte, door Sadat uitgesproken, was in de ogen van Faris en uiting van zijn onlustgevoelens tegen de protesterende Kopten. Sadat's conspiratie-gedachte was een zeer voor de hand liggende. De Kopten als minderheid, zouden contact zoeken met het buitenland. Daardoor waren ze verraders van Egypte. Israël en Amerika sprongen hier gretig op in, om zo kunstmatige binnenlandse tegenstellingen te creëren, waarmee de "Libanisatie" van Egypte gerealiseerd kon worden. Kopten werden getraind in Libanon, om uiteindelijk de Koptische staat in Assiut te realiseren. ⁶²

Vooraf de 'Kopten in de diaspora' werd dit secessionisme verweten. Het moge duidelijk zijn, dat de traditionalisten noch Shenouda dit secessionisme aanhingen.

9. *Het externe escapisme: de politieke attitude van de emigrantengemeenschappen*

De Koptische emigranten 'in de diaspora' hebben vanaf een afstand de ontwikkelingen in Egypte gevolgd. Ze zagen hoe de achtergestelde Koptische gemeenschap in Egypte het steeds moeilijker begon te krijgen. Hierover teleurgesteld en verbolgen, begon men de overtuiging te krijgen, dat er iets gedaan moest worden. Zij hadden de vrijheid om Sadat te bekritisieren. Vooral de gemeenschappen in Canada, de V.S en Australië begonnen zich serieus met de Koptische zaak bezig te houden. De verschillende associaties, vooral de *American and Canadian Coptic Associations*, gebruikten hun bladen als politieke platforms, waarop ze hun ideeën uitten. In bladen als *The Copts*, *La voix copte* en *The voice of Copts* sprak men in zeer geëmotioneerde taal over 'apartheid in Egypt', ⁶³ 'the Copts are bound to disappear', ⁶⁴ 'racism and ethnocide'. ⁶⁵ 'Depuis Sadat...et l'Islamisation de l'Etat ainsi que des persécutions religieuses structurées à l'endroit des coptes chrétiens d'Egypte ne cessant à augmenter'. ⁶⁶ 'The Coptic Church under a new persecution'. ⁶⁷

De groeiende houding van protest hield men niet binnenshuis.

van deze traditionalisten tegenover Sadat en hun verzet tegen Shenouda. Zij hebben in de perceptie van Karas en de zijnen de eenheid verbroken, en in plaats van zich te verzetten hebben zij zich in lijdzame loyaliteit naar de Islamisering van Sadat geschikt. Ze hebben zich laten gebruiken door Sadat. 'Sadat's secret victory was the establishment of a fifth column in the Coptic Orthodox Church' (in casu Matta el-Maskeen). ^{e2}

Toch keurde Shenouda hun optreden af. 'The Coptic Orthodox Church was harmed by the behaviour that took place by ... the Coptic American Association ... The church strongly objects the behaviour, writings and harrasment held by this association against our nation. Such writings are against the principles of the church, its spiritual life, its known patriotism and love for Egypt and its loyalty towards its rulers as well as its long national history'. (Deze brief onderschreef ook bisschop Samuel(!)). ^{e3} In het interview dat ik met Shenouda hield zei hij dat Karas niet in de gaten had wat de consequenties van zijn en andere uitspraken waren voor Egypte. De regering is ook niet de hoofdschuldige, het zijn de fundamentalisten. ^{e4}

Uit al deze verwickelingen is met de nodige voorzichtigheid de politieke attitude te reconstrueren. De *traditionalisten* gaan in hun non-politieke attitude zover dat ze de politiek gebruiken om Shenouda's politieke macht te breken. Ze zijn loyaal aan de regering en bekritisieren deze nauwelijks (al vrezende ze uiteraard wel de incidenten). De *Shenoudisten* verdedigen de gemeenschap op het politieke vlak. De werkelijke motivatie van Shenouda kan de Koptische zaak zijn, waarvoor een noodsprong nodig was en is; het kan ook een persoonlijke 'ambitie' zijn, die het patriarchaat concipieert als zowel spirituele als temporele communautaire gezagssituatie. Hij veroordeelt de non-politieke en pro-Sadat gerichte traditionalisten en de te negatieve *emigranten*, die in uiterst felle bewoordingen, die onmiskenbaar een faraonisch nationalistische, anti-Islamitische reminiscentie hebben (al willen ze geen separatisme), zich verzetten tegen Sadat.

Tenslotte, om het beeld volledig te maken moet nog gekeken worden naar de *integrationalisten*.

10. De smalle marge van de politieke integratie

Wat is er van de integratieve attitude overgebleven? Onder Nasser was de groepering van de integrationalisten slechts een dunne lijn in het geheel van de Koptische gemeenschap. Ook onder Sadat bleef dit zo. Toch heeft men, veel meer dan in de periode Nasser, kritiek geformuleerd op de gang van zaken, zowel binnen als buiten de eigen gemeenschap.

Sadat stelde in het parlement altijd een aantal Kopten (+ 6-8) aan, maar dit op volstrekt onbelangrijke plaatsen (William Naguib, Sefain, Albert Barsoom Salama, allen op de post voor 'Egyptenaren in het buitenland'), M. Hanna (een 'linkse Kopt') en de belangrijkste Boutros Boutros Ghali. Deze was Minister van Staat (Buitenlandse zaken, zonder portefeuille -) en is getalenteerd genoeg om ambassadeur in Parijs of minister-president te zijn, als hij geen Kopt was naar men zegt: twee Koptische ambassadeurs (Birma en Nepal!) en meestal 1 of 2 ministers. De betekenis van deze functies is echter zeer gering, in feite een farce. ^{e5}

Boutros' naamgenoot en neef, Merit Boutros Ghali, verzette zich tegen het verlies van integratie (zie hoofdstuk 2) - ook

Een nieuw perspectief voor de Kopten in de diaspora opende zich. Men wierp zich op als de pleitbezorgers van de Koptische verdrukte minderheid. Uit alle macht probeerde men de aandacht van de Westerse pers op de Kopten te vestigen. In vaak opgezwollen taal werd de situatie veel erger voorgesteld dan ze was. Vooral de Islam moest het ontgelden. 'For Moslems in many lands...the crusades have not ended...The most obvious example is Iran, but the same psychology pervades Egypt as well. And Christians, even Coptic Christians who lived in Egypt for centuries before Islam, are associated with the invading westerners'. ⁶⁸

Ook van Westerse zijde kwam steun. Hierin baseerde men zich vooral op de uitspraken van deze associaties. Vooral de Anglicaan Watson ⁶⁹ en de Franse journalist Péroncel-Hugoz (die de Kopten met de negers in de V.S. vergeleek, de fundamentalisten met de Klu Klux Klan). ⁷⁰ MacCoull trok in een gedicht *Holocaust II* de vergelijking door tussen de Joden en de Kopten: 'another six million'. ⁷¹

Ook Amnesty International hield zich met de Kopten bezig, en adopteerde Shenouda als een 'prisoner of conscience' in 1982. ⁷²

Men opende de aanval op Sadat in brieven, verklaringen en dergelijke. 'The government has not taken any action to stop the continuing Moslim fanaticism against the Christian minority. This is the worst persecution against the Copts in centuries. We trust that you will secure the safety of Christians in Egypt...'. ⁷³ Uiteindelijk demonstreerde men zelfs tegen Sadat, toen deze in april 1980 het Witte Huis bezocht.

Als reactie hierop beschuldigde Sadat hen nogmaals van seditionisme en conspiratie. In een rede op 14 mei 1980 sprak hij zijn woede uit. 'Waarom escaleert iemand die een verwijt heeft de zaken en valt vervolgens zijn land aan? Zij zetten de christenen van de wereld op tegen de Moslims in Egypte'. ⁷⁴

Het is zeer opmerkelijk, dat de emigranten, hoe negatief ze ook zijn over de Islam, nergens de gedachte aan een eigen staat uitdragen. Men zegt alleen de eigen gelijkbarechtiging te verdedigen. 'We never attacked Sadat before 1980 when he began to attack the church directly'. ⁷⁵ De belangrijkste reden van verzet was 'the Egyptian officials' support for Muslim extremists'. ⁷⁶ Karas, toch wel een van de hoofdfiguren in de emigrantengemeenschap, ontkende het, een staat in de staat te willen. 'We do not seek to create a Coptic state. We want equal rights with our Muslim brother'. ⁷⁷ In de ideale staat van Egypte 'should Islam not be the state religion'. ⁷⁸ De strijd voor de Koptische zaak moet in zijn optiek echter wel buiten de kerk gestreden worden. Dus: politiek engagement binnen een scheiding van kerk en staat. 'Not politics, but teaching spiritual matters' ⁷⁹ is de taak van de kerk. Karas is een uitgesproken faraonist. 'Our ethnic roots are in pharaonic history'; ook dit faraonisme valt echter buiten de kerk: 'Christianity has no roots in pharaonic religion'. ⁸⁰ De Koptische bladen worden door eenzelfde teneur gedragen. Ook van de zijde van MacCoull wordt deze gedachte gestimuleerd. Zij kent een grote waarde toe aan de Kopten in de diaspora, namelijk als voorhoede van emancipatie, de herwaardering van de Koptische taal, en de dragers van 'the hope of the world of Coptic Orthodoxy'. ⁸¹ De emigranten veroordeelden unaniem de machtsovername door de vijf bisschoppen, de positieve houding

in deze periode nog. In 1978 werd een memorandum van zijn hand uitgevaardigd:

1. pleidooi voor een seculiere rechtspraak
 2. grotere vrijheid kerkbouw
 3. stop van Islamitisch proselitisme
 4. herstel van de geconfisqueerde waqfs van 1968
 5. erkenning van Koptische wetenschappelijke instituten
 6. vrije toegang tot hoge functies o.b.v. kwaliteit
- Hij bleef pleiten voor integratie.

Opvallend is de geringe samenwerking tussen de intellectuelen die de integratieve attitude dragen. Individueel wordt er zeker een pleidooi gevoerd voor integratie. Milad Hanna, de 'linkse Kopt', zegt dat de Kopten de integratie wel willen, maar dat de non-integratieve attitude van de Moslims het struikelblok is. ^{es} 'Egypte mag niet libaniseren; geen confessionalisme, het faraonisme is niet in strijd met een Islamitisch-Koptisch Egypte. ^{es} Een andere linkse intellectueel, S. Marcos ontkent de volgens hem door de Britten begonnen en door Israel voortgezette bipolariteit van meerderheid - minderheid. 'De Kopten moeten zich in elke partij, volgens hun engagement, plaatsen'. Geen confessie maar klasse (in de lijn van Musa). ^{es}

Een laatste persoon, die in verband met de integratieve attitude van belang is, en die daarom zo interessant is, omdat hij theologisch dicht bij de Koptische traditie, politiek weer dicht bij de zuivere Wafd-lijn zit, is George Babawi. Voormalig hoofd van de Orthodoxe seminaries en vertrouwenspersoon van Shenouda; hij is na een conflict met Shenouda, na eerst een preekverbod opgelegd gekregen te hebben, geëxcommuniceerd en nu actief als hoogleraar Vroeg-Koptische Kerkgeschiedenis in Engeland. Hij staat in zijn visie dicht bij Amin Fahim. ^{so}

Fel veroordeelde hij de Koptische emigranten. 'Als er met één Kopt wat gebeurt, maken ze er meteen duizend van'. ³¹ Hij gelooft dat Israël de religieuze gemeenschappen tegen elkaar uit wil spelen. 'Het is duidelijk dat de Koptische gemeenschap overzee onze belangen niet hoeft te verdedigen. Alleen door de Egyptische overheid kunnen de Kopten beschermd worden'. ³²

Niet minder fel veroordeelde hij Shenouda III. Voorheen is er altijd na incidenten, die er nu eenmaal altijd zijn geweest, gepraat. Sinds Shenouda wordt alles enorm opgeblazen. 'Worden de Kopten geschaad, dan moet de kerk niet te hoog van de toren blazen ... Dat hielp vroeger ook niet. We moeten gewoon met de Moslims praten als er iets fout is, zoals vroeger ... Eén gaatje in de scheepswand laat nu een heel schip zinken'. ³³ Dit komt doordat Shenouda alle politie macht aan zich getrokken heeft. 'Aan al de gewelddadigheden liggen twee problemen ten grondslag ..., dat de kerk zich opwerpt als belangenvertegenwoordiger van de Koptische gemeenschap ... en de geëmigreerde Kopten in de Verenigde Staten'. ³⁴ Babawi ziet als enige oplossing, een politieke 'wederdoop' van de Kopten. 'Ze moeten zich op politiek niveau laten vertegenwoordigen en niet via kerkelijke weg voor hun belangen opkomen'. De groeps-identiteitsfactor moet opgegeven worden. 'Onze hoop ligt eerder in het omarmen van onze nationale identiteit. Ik ben in de eerste plaats Egyptenaar en dan pas Christen. ³⁵ Zo klonken ook in deze periode integratieve geluiden door, al was het slechts op de achtergrond, en al wisten de dragers ervan dat ze een

bijna onmogelijk ideaal nastreefden.

Tot slot een enkele opmerking over de periode Moebarak. Deze liet alle verbannen Kopten vrij, behalve Shenouda, die in januari van 1985 werd vrijgelaten. Zijn terugkomst was een enorme gebeurtenis. Zijn positie was voorgoed gevestigd. In zijn 'vrijheidspreek' sprak hij de hoop op verzoening, op eenheid uit. 'Wij Kopten weten dat onze Islamitische broeders en zusters ons vlees en bloed en beenderen zijn en in één familie met ons in dit gezegende land ... We bidden voor de president van ons land, Muhammed Hosni Mubarak, zijn medewerkers in de regering en allen die met hem voor Egypte werken'. ⁹⁶ Al had Shenouda gezegevierd, de interne verschillen bleven voortbestaan, en bestaan voort tot op de dag van vandaag. Het politieke tij lijkt - onder de sobere en evenwichte Moebarak - rustiger te zijn geworden. Hoe het de Koptische gemeenschap verder zal vergaan, moet de toekomst uitwijzen.

Conclusie

Deze studie heb ik een 'triptiek van de emancipatie' genoemd. Een triptiek, die zich uitstrekt in de tijd. De drie panelen omvatten drie perioden, die tesamen meer dan een eeuw omspannen. Elk paneel heeft een bepaalde overheersende kleur. Bijna zou ik geneigd zijn om deze panelen met 'opgaan, blinken en verzingen' te karakteriseren. Bijna, omdat het voortbestaan van de Koptische gemeenschap en haar ontwikkeling niet staat of valt bij de wisselende externe omstandigheden.

Toen voor de Kopten in de negentiende eeuw het politieke tijdskeerde, is de confrontatie met deze veranderingen door hen aangegaan vanuit het eigen gedachtengoed. Dit, sinds het ontstaan van de Koptische traditie ontwikkelde, politieke gedachtengoed heb ik de Koptische 'outillage mental' genoemd. Ook deze had een drieledig karakter. Ten eerste kenmerkte zij zich door een gerichtheid op het immanente eschaton, op de onmiddellijk op handen zijnde komst van het 'Koninkrijk Gods' en niet de aardse, politieke werkelijkheid. Ten tweede een theocentrische geschiedopvatting waarin de wereldlijke macht de Goddelijke orde representeert. Ten derde de interpretatie van de wereldlijke macht, die onrecht begaat ten opzichte van haar onderdanen, vanuit het martelaarschap: de sacralisering van (weliswaar veroordeeld) politiek onrecht.

Vanuit deze 'outillage mental' is het begrijpelijk welk een ingrijpend karakter de veranderingen in (het midden van) de negentiende eeuw voor de non-politieke Koptische gemeenschap hadden.

De eerste periode (1866-1914) biedt het tafereel van strijd en onzekerheid. Men vreesde het verlies van de traditie meer dan de implicaties van de handhaving daarvan: een afwijzing van de weg tot emancipatie en werkelijke integratie. De weg tot emancipatie zag men (de clerus met name, maar die vertegenwoordigde in feite de gehele gemeenschap) sceptisch tegemoet. Vanuit Europa werden Westerse denkbeelden geïntroduceerd in Egypte. Zending en missie stelden de Koptische traditie en het gebrekkige onderwijs ter discussie. De Egyptologen, die de Kopten als de werkelijke dragers van de faraonische taal, geschiedenis, religie en zelfs het ras zagen, droegen een Koptisch nationalistisch idioom aan. Ook de Westerse politieke denkbeelden van een strikte scheiding van kerk en staat (een seculiere staat) deden hun intrede. Deze denkbeelden hadden onmiskenbaar een zekere invloed op de Kopten. Alleen een seculiere staat zou een werkelijke emancipatie mogelijk maken. Een Koptisch nationalisme bevorderde de integratie echter bepaald niet. Nog minder was dit het geval met de sympathie, die de Kopten aanvankelijk voor de Britten toonden. Duidelijk blijkt hieruit, dat men de veilige (?) weg van bescherming door een co-religieuze, externe macht verkoos boven de riskante weg van emancipatie binnen een Egyptisch kader. Doordat na 1900 de teleurstelling over de Engelsen steeds groter werd, de Egyptische politiek meer seculier werd, en er ook politieke partijen ontstonden, ontstond een werkelijk gunstig klimaat voor Koptische emancipatie in een Egyptische context. Pas nu trad er een fundamentele 'mental change' op in de Koptische non-politieke 'outillage mental'.

Valen zeiden ja tegen de politiek (ondanks het voortdurende nee van de clerus). Vanaf nu ontstond een nieuw politiek dilemma. Immers, hoe moest men zich politiek manifesteren? Als religieuze minderheid, of als onscheidbaar deel van de ene Egyptische natie: verzuiling of nationale doorbraak?

In de tweede periode van de emancipatie (1914-1952) was de integratieve (pluralistische) attitude van de grootste betekenis. Vele Kopten concipiëerden een zuiver nationale en zeker geen communautaire politieke idee. Ze speelden een rol van historische betekenis in de Egyptische onafhankelijkheidsstrijd tegen het Britse imperialisme. Deze periode -het middenpaneel van de triptiek- was de periode waarin de emancipatie haar grootste bloei kende. Toch bleef de non-politieke erfenis, die men met zich meedroeg een belangrijke rol spelen. In de ontwikkeling van het politieke bewustzijn verschoven zich de dilemma's voortdurend. Eerst was er het (grootste) dilemma: politiek of geen politiek; vervolgens: verzuiling of doorbraak; en tenslotte (het probleem van de bloeitijd): doorbraak (pluralisme) of assimilatie? Was een werkelijke integratie wel mogelijk. Lag werkelijk pluralisme niet zeer dicht tegen assimilatie. Hoe ver kon men gaan in de politieke integratie zonder de eigen identiteit te verliezen? Sommigen vonden een antwoord in een duidelijke scheiding van kerk en staat. Anderen kozen voor communautaire vertegenwoordiging. Enkelen ook vervreemdden van de gemeenschap door in hun assimilationistische attitude over de grenzen van de eigen traditie heen te gaan.

De laatste fase van de emancipatie (vanaf 1952 tot heden) was de droevige weg terug. Door externe veranderingen in het politieke tijd onder Nasser en Sadat kon van politiek pluralisme en van integratie steeds minder sprake zijn. Na een periode van verwarring keerden velen naar de traditie en haar non-politieke attitude terug. De eeuwenoude traditie was een veiligere en betere weg, waarin het voortbestaan van de gemeenschap beter gewaarborgd was dan in de wankelende waagschaal van een politieke emancipatie in een kortstondige periode van emancipatorische 'hoogconjunctuur'. Doordat de politieke weg vrijwel gesloten bleek ging de patriarch steeds meer fungeren als de politieke spreekbuis van de gemeenschap. Volgens de traditionalisten overschreed hij hiermee de grenzen van de non-politieke traditie en de eschatologische attitude van de kerk. Een derde segment van de Koptische gemeenschap (dus naast de traditionalisten en de patriarch) emigreerde naar het Westen. In de uiterst felle veroordeling van de regering en de als imperialistisch en dus illegitiem afgeschilderde Islam stonden zij wel zeer ver van de Koptische 'outillage mental' vandaan. Toch is men nooit zover gekomen, dat men tot een militantisme (een oprichting van een eigen staat als ideaal) kwam. Deze groepering werd door zowel de patriarch als de traditionalisten afgewezen. Ook de vierde groepering, die de integratieve attitude representeerde (in pluralistische zin) vercordeelde de attitude van de Kopten in de 'diaspora'. Deze integrationalisten hadden weinig betekenis meer in deze derde fase. Toch bleven zij hun idealen getrouw.

Concluderend zou ik willen stellen, dat vanaf de caesuur-

periode het Koptische politieke gedachtengoed zowel secessionisme in politieke zin (communautaire vertegenwoordiging, verzuiling) als pluralisme (de bloeitijd: de Kopten in de Wafd-partij) als ook assimilationisme (veelal individuen) ging omvatten. Heel even is er van militantisme sprake geweest (Umma Kibtiya). Om ook de 'outillage mental' binnen het model van Wirth te plaatsen, zou men deze de variant van het non-politieke secessionisme kunnen noemen. De emancipatie van de Koptische gemeenschap is, na een periode van onzekerheid, door externe veranderingen mogelijk geworden, en door een interne mentaliteitsverandering zeker ook op gang gekomen. De gemeenschap is hierin echter nooit een eenheid geweest, maar verdeeld geraakt. Hoewel door verandering van de externe omstandigheden de emancipatie na de Tweede Wereldoorlog onmogelijk werd, is binnen de Koptische gemeenschap het denken over emancipatie en politiek voortgezet.

Traditie en verandering, politiek en religie, assimilatie en perseveratie, hebben in deze studie centraal gestaan. Voor elke cultuur en zeker voor elke religieuze minderheid zijn deze themata van grote en beslissende betekenis. Immers stellen zij de vraag naar de identiteit van de traditie en de grenzen van die identiteit. In dat licht kan de Koptische gemeenschap, die het waard is om bestudeerd te worden en meer bekendheid te krijgen dan nu het geval is, een betekenis krijgen, die breder is dan die van een ondoordringbare gemeenschap ver buiten onze grenzen. Haar betekenis overstijgt deze grenzen in het licht van deze fundamentele vragen, en hopelijk wordt deze herkend door een ieder, die zich, van de eigen traditie bewust, zich rekenschap van zijn verleden geeft.

Zomer 1987

Inleiding

1. Anba Gregorius, *De spiritualiteit van de Koptische Kerk* Cairo 1972 34.
2. S. Musa, *The education of Salama Musa* Leiden, 1962 3.
3. Het beeld van een 'cultuur in stroomversnelling' in algemene zin is ontleend aan de titel van een studie van C.A. van Peursen, *Cultuur in stroomversnelling. Strategie van de cultuur.* Amsterdam/Brussel 1975
4. J.H. van den Berg, *Metabletica of leer der veranderingen. Beginselen van een historische psychologie* Nijkerk 1974 26 (1956)
5. De term 'outillage mental' (L. Febvre) wordt in de mentaliteitsgeschiedenis veelvuldig gehanteerd, in de betekenis van 'de psychische uitrusting van de mens van vroeger'. In: F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* Groningen 1984 213. In het verband van mijn studie hanteer ik deze term binnen een beperkte, te weten politieke betekenis: het politieke gedachtengoed zoals in de 19 eeuwen voor de emancipatie gevormd.
6. Daar de Joodse emancipatie naar mijn idee overeenkomsten heeft met de Koptische, gebruik ik de definitie van emancipatie, zoals gegeven in de *Encyclopaedia Judaica* Berlin 1930 Bd. 6 557: 'Der Prozess der Umwandlung aus einem geduldeten, im Recht beschränkten und auf eigene Sonderauffassungen angewiesenen Bevölkerungsteil zu gleichberechtigten Staatsbürgern'.
7. L. Wirth, 'The problem of minority groups' in: Linton, ed. *The science of man in the world crisis* 1950^e 354 e.v.
 1. *pluralisme*: een attitude waarbij de gemeenschap een gelijkwaardig element in een veelvormige samenleving is; een samenleving die op elk gebied voor iedereen toegankelijk is;
 2. *assimilationisme*: een attitude waarbij de gemeenschap volledig opgaat in de dominante cultuur en de eigen identiteit (vrijwel) volledig de rug toekent;
 3. *secessionisme*: een attitude waarbij de gemeenschap consequent haar eigen identiteit handhaaft, en in een opgelegd en zelfgekozen isolement leeft;
 4. *militantisme*: een attitude waarbij de gemeenschap de dominante cultuur het recht van politieke zeggenschap ontzegt en streeft naar een eigen suprematie, veelal een eigen natie, taal, religie etc.

Noten

Hoofdstuk 1

1. J. Daniélou, *Geschiedenis van de kerk*. Deel I
Hilversum/Antwerpen 1963 3-67.
2. Cf. Jesaja XIX, 21. '...En de Heere zal de Egyptenaren bekend worden, en de Egyptenaren zullen de Heere kennen te dien dage...' Ook de vlucht van Jozef en Maria met Jezus in Egypte speelde en speelt een belangrijke rol in de Koptische traditie: '...Uit Egypte heb Ik Mijn Zoon geroepen.' (Matthéüs II, 15).
3. Cf. Handelingen II, 10. In zijn beschrijving van het Pinksterfeest te Jeruzalem vermeldde Lukas ook Egyptische Joden (of proselieten). Het is plausibel, dat deze Judeo-christenen het Christendom in Egypte 'brachten'. De waarschijnlijkheid hiervan wordt door Handelingen XVIII, 24-25 bevestigd. In dit fragment wordt gesproken over een Alexandrijnse Judeo-christen, Apollos.
4. Het enige Nieuw-testamentische materiaal waar dit op is gebaseerd is I Petrus V, 13. In dit vers is de naam van Markus direct verbonden met een geografische aanduiding: '...De uitverkoren gemeente die te Babylon is...' In de Koptische traditie is Babylon nooit, zoals in de Westerse theologie, opgevat als de symbolische aanduiding voor Rome, maar als de zogeheten Romeinse burcht bij de Joodse wijk van het latere Cairo. Deze burcht is in L. Strabo's *Geographia* (rond het begin van de Christelijke jaartelling) vermeld.
5. I.H. el-Masri, *The story of the Copts* Cairo 1978 13-18.
6. W. den Boer, 'Antieke cultuur en christelijk geloof' in: *Tussen kade en schip. Twaalf studiën over geschiedenis en wereldbeschouwing* Den Haag 1957 9-17.
7. I.H. el-Masri, o.c., 21-30.
8. H.J. Störich, *Geschiedenis van de filosofie* Deel I
Utrecht/Antwerpen 1972 ¹² (1959) 189-209.
9. O.F.A. Meinardus, *Christian Egypt. Ancient and modern*
Cairo 1977 3-6.
10. De geografische verspreiding van het Christendom in Egypte kan aan de hand van vondsten van Bijbelfragmenten, literaire, archeologische en iconografische bronnen en brieven (papyri) worden gereconstrueerd. Zie hiervoor: H.I. Bell, 'Evidence of christianity in Egypt during the Roman period' in: *Harvard theological Review* 37 1944 185-208.
Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri del iii e iv secolo* 1923;
Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri from 1897*.
F.A.J. Hoogendijk, 'De eerste Christenen in Egypte' in:
P.W. Pestman, *Vreemdelingen in het land van Pharao*
Zutphen 1985 68-86.
Ph.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt*
Cambridge 1913 79-81.
11. O.F.A. Meinardus, *Christian Egypt Ancient and modern*
Cairo 1977, 214
12. H.J. Störich, o.c., 210-212.
13. J. Molthagen, *Der Römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* Göttingen 1970 11-37.

- N. Lewis, *Life in Egypt under Roman rule* Oxford 1983 1-17
14. M. Roncaglia, o.c., Beirut: Dar al-Kalima, 46-53.
 15. G.J.D. van der Heide, *Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote* Kampen 1979
 16. H.I. Bell, *Egypt. From Alexander the Great to the Arab Conquest. A study in the diffusion and decay of hellenism* Oxford 1948 101-135.
 17. H. Berkhof, *Geschiedenis der kerk* Nijkerk 1941 69-74.
 18. G.J.D. van der Heide, o.c., 46-85.
 19. Voor wat betreft mijn interpretatie van Chalcedon verwijs ik naar mijn 'Chalcedon als vertrekpunt voor de Koptisch Orthodoxe Kerk, de andere Oriëntaalse kerken en de kerken van het Westen: scheiding der wegen' (lezing voor het Internationaal Christelijk Studiecentrum, Amsterdam 29-4-1987).
 20. T.Y. Malaty, *Christology* Alexandria 1986.
 21. C.W. Mönnich, *Geding der vrijheid. De betrekkingen der Oosterse en Westerse kerken tot de val van Constantinopel (1453)* Zwolle 1967.
 22. W.A. Wigram, *The separation of the Monophysits* London 1923.
 23. Ibid., 320.
 24. I.H. el-Masri, o.c., 293-318.
 25. J. Tagher, *Coptes et Musulmans* Cairo 1952 112-117.
 26. Voor de houding van de overheid en de bevolking met betrekking tot de Koptische gemeenschap gedurende de gehele periode waarvan in deze paragraaf sprake is, verwijs ik naar het voortreffelijke werk van bovengenoemde J. Tagher.
 27. L.C. Biegel, *Minderheden in het Midden-Oosten. Hun betekenis als politieke factor in de Arabische wereld* Deventer 1972 61.
 28. A.J. Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion* Oxford 1978 ² (1902) 298.
 29. Vrijwel de belangrijkste bron in dezen vormt Sawirus ibn al-Mukaffa met zijn *Geschiedenis van de patriarchen van de Egyptische Kerk*. Als voorbeeld moge gelden wat deze over Saladin schrijft: 'En deze Salah ad-Din regeerde...en wij zullen vastleggen en verklaren het nieuws van het koninkrijk, en hoe de vorige staat is verdwenen (die voor de Kopten er een van vervolging was)...en wat God voor hem wrocht, en wat God hem tot eigendom maakte, en de billijkheid van zijn bestuur en zijn rechtvaardigheid.' in: Sawirus ibn al-Mukaffa, *History of the patriarchs of the Egyptian Church, known as the history of the holy church Vol. III Part II Mark III-John VI (A.D. 1167-1216)* transl. and ann. O.H.E. KHS-Burmester, A. Khater le Caire 1970 102.
 30. Ibid., 104.
 31. O.F.A. Meinardus, *Christian Egypt. Faith and life* Cairo 1970 342-365.
 32. J. Tagher, o.c., 154-172.
 33. Napoleon schreef: 'J'ai reçu la lettre que m'a écrite la nation Copte. Je me ferai toujours un plaisir de la protéger; désormais, elle ne sera plus avilie et, lorsque les circonstances le permettrons, ce que je prévois n'être pas éloigné, je lui accorderai le droit d'exercer son culte publiquement, comme il est d'usage en Europe, en suivant

- chacun sa croyance'. in: Tagher, o.c. 212.
34. Dit moge blijken uit zijn volgende woorden (over de Kopten): 'Ce sont des frippons honnis dans le pays; mais il faut les ménager, parce que ce sont les seuls qui aient l'ensemble de l'administration de pays'. In: Tagher, o.c. 213.
 35. Verzamelnoot voor de Franse invasie in Egypte en de betekenis daarvan voor de Kopten: H. Motzki, *Dimma und Egalité. Die nichtmuslimischen Minderheiten ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes (1798-1801)* Bonn 1979.

Hoofdstuk 2

1. J.A. Crabbs, *The writing of history in nineteenth-century Egypt. A study in national transformation* (Cairo 1984).
2. I.H. el-Masri, *The story of the Copts* Cairo 1956 507.
3. D. Behrens-Abouseif, *Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft* Freiburg im Breisgau 1972 24.
4. J. Jomier, 'Les Coptes' in M.C. Aulas (e.a.), *l'Égypte d'aujourd'hui. Permanence et changements 1805-1976* Paris 1977 69-84,
5. O.F.A. Meinardus, *Christian Egypt. Faith and Life* Cairo 1970 21-22.
6. M. Martin, *Eglise et communauté Coptes dans l'Islam égyptien* le Caire 1982 4.
7. S. Seikaly, 'Coptic communal reform: 1860-1914' in: *Middle Eastern Studies* 6 (1970) no.3 October 247-279.
8. P.J. Vatikiotis, *The history of Egypt. From Muhammed Ali to Mubarrak* Baltimore 1985³ (1969) 32-46.
9. L. Barbulesco, *Les Chrétiens égyptiens d'aujourd'hui: éléments de discours* Le Caire 1985 5.
10. Verzamelnoot: M. Sabry, *La genèse de l'esprit national égyptien 1863-1882* Paris 1929;
l'Égypte aux XIXe siècle Paris 1982;
'abd al-Malik (Anwar), *Idéologie et renaissance nationale. l'Égypte moderne* Paris 1969.
11. J.A. Crabbs, O.C. 67-86.
12. *La mission copte catholique*, le Caire 1929.
13. Verzamelnoot:
A. Watson, *The American Mission in Egypt 1854-1896* Pittsburgh 1898;
J.R. Alexander, *A sketch of the Evangelical Church of Egypt* Alexandria 1930;
Earl E. Elder, *Vindicating a vision* 1958;
'Égypte. De Koptisch Evangelische Kerk - geschiedenis en actualiteit -' in: *Allerwegen* 16e jrg. nr.3 - 1985.
14. 'Le Copte n'est en effet autre chose que l'ancien Egyptien écrit en lettres grecques':
E. Amélineau, *Rapport sur les travaux faits en Egyptologie - y compris les études coptes-, pendant la période 1889-91.* Londres 1891 14.
15. G. Maspéro, 'Les Coptes' nov.19, 1908.
16. F. Petrie, *Ten years digging in Egypt 1881-1891* London 1893, 185-6.
17. Cf. Ph.D. Scott-Moncrieff, *Paganism and Christianity in Egypt* Cambridge 1913.
18. A.H. Sayce, 'Preface' in: K. Mikhail, *Copts and Moslems under British control* London 1911, viii
19. Ibid., ix.
20. A.H. Sayce, 'Introduction' in: T.E. Dowling, *The Egyptian church* London 1909 1.
21. Anba Tadros Y. Malaty, *Tradition and Orthodoxy* Alexandria 1979 8,49.
22. Zie J. Ducruet, M. Martin, *Statistiques chrétiennes d'Égypte* g.p. g.j.;
G. Wiet, 'Kibt' in: M. Houtsma, *Encyclopédie de l'Islam*

t. 2 1048-1061, geeft de volgende cijfers van de Kopten alléén:

1897 605.511
1907 706.322
1917 1.026.262

Het aantal voor 1917 lijkt mij aan de hoge kant.

23. M. Martin, *Statistiques*
24. Zoals Shoubra, Charabiya, Gheit-el-Enab in Cairo en Alexandrië. M. Martin, *Les Coptes. Miracle de la durée* g.p./g.d.
25. H.L. Rabino, *Les familles coptes de Caire: famille Ghali* Le Caire 1937
26. H.H. Ayrout, *The fellaheen of Upper-Egypt* London 1927
27. D. Behrens-Abouseif, o.c. 9-12.
28. O.F.A. Meinardus, o.c. 1-10.
29. De biografie van Cyrillus: Iskarus, *Nawabiq*, in de versie van R. Strothmann, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*, Tübingen 1932 24-31.
30. Ibid., 31,32.
31. M. Fowler, *Christian Egypt. Past present and future* London 1901.
32. De vita van Demetrius II: Iskarus, *Nawabiq* in Strothmann, o.c. 31-33.
33. Ibid., 32.
34. A. Watson, o.c. 100-111.
35. De vita van Cyrillus IV: Iskarus, *Nawabiq* in Strothmann, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*. J.G. zu Sachsen, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Agyptens* Leipzig-Berlin 1930.
36. Deze restauratieve attitude blijkt ook, zij het door het Engelse vooroordeel bepaald, uit het gesprek van de Engelse Egypte-kenner S.H. Leeder met Cyrillus, zoals weergegeven in: S.H. Leeder, *Modern sons of the pharaos* London 1918 245-264.
37. Testoin, *L'Egypte pays des Coptes* Tours 1898 18-30.
38. (Pseud.) A Coptic layman, 'The awakening of the Coptic Church in: *Contemporary Review* LXXI 1897.
39. K. Mikhail, *Copts and Moslems under British control* 12.
40. D. Behrens-Abouseif,
41. Lord Cromer, *Modern Egypt* London 1911 616-625.
42. P.J. Vatikiotis, o.c. 207.
43. K. Mikhail, o.c. 12.
44. P.J. Vatikiotis, o.c. 188-244.
45. J.M. Landan, *Parliaments and parties in Egypt* Tell Aviv 1953 144,145.
46. Ibid., 146.
47. (Al Watan) - *De natie*, 22 mei 1908.
48. *La Bourse Egyptienne*, 13 Mai 1922.
49. Mustafa Kamil had zich altijd zeer positief over de Kopten uitgelaten: 'De Kopten zijn onze broeders in het vaderland' geciteerd in Chauleur, 158.
50. Zie voor de volledige tekst van de redes en verklaringen: *The Coptic Congress held at Assiut* The speeches 1911.
51. Cyril V, *Patriarchale encycliek aan de Koptische gemeenschap* (maart 1911) in: K. Mikhail, o.c. 27.
52. B.L. Carter, *The Copts in Egyptian politics* 13.
53. 'The minutes of the meeting' in *The Coptic Congress*, 50-62.
54. H.E. Fahmy, 'Welkomstwoord' in: Ibid., 4.

55. M.E. Fancous, 'Openingswoord' in: Ibid., 7,8.
56. Ibid., 9.
57. Ibid., 9.
58. A.E. Fancous, 'Een manier waarop het Koptische regeringsfunctionarissen en studenten wordt mogelijk gemaakt de Sabbat te houden' in Ibid., 13 e.v.
59. T. Dos Bey, 'Het vraagstuk van de regeringsposten' in: Ibid., 19.
60. Ibid., 20.
61. Marcos Hanna, 'Electoral system for securing fair representation to all Egyptian elements' in Ibid., 33.
62. Ibid., 35.
63. Ibid., 36.
64. Ibid., 37-39.
65. H. Dos, 'Provinciale Raden' in Ibid., 40-43.
66. M. Fehmy, in Ibid., 43-44.
67. K. Mikhail, o.c. 31-35.
68. Eldon Ghorst in K. Mikhail, o.c. 36-56.
69. In: K. Mikhail, o.c. 40.
70. B.L. Carter, o.c. 138.

Noten

Hoofdstuk 3

1. J. Ducruet, M. Martin, *Statistiques* g.p., g.j.
2. 'Encycliek Johannes XIX 16-2-1928' in: Strothmann, o.c. 142.
3. De cijfers zijn gebaseerd op E. Schivardi, *I Copti nella ista politica Egiziana dal 1919 al 1952* 1985-1986 320-327.
4. 'Lettre de Wasif Ghali au Président Wilson 2-1-1914' in: I.A. Ghali, *l'Egypte nationaliste et libérale* la Haye 1969 170.
5. M. Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd and its rivals 1919-1939* Oxford 1979
6. Ibid., 85.
7. W.B. Ghali (e.a.), *Pour le peuple égyptien* Paris 1920
8. Salama Musa, *The education of Salama Musa*, Leiden 1961 108
9. Ibid., 109. Cf. A. Amin, *My life* Leiden 1978.
10. M. Harris, *Egypt under the Egyptians* London 1925 162.
11. S. Musa, o.c., 108.
12. *Egyptian Mail*, 21 March 1919 2.
13. 'Lettre de Wasif Ghali à Saad Zaghloul Pascha', Mars 1920.
14. W. Makram Ebeid, *Complete independence versus the Milner-scheme (or the Zaghlul-Adli issue)* London 1921.
15. *Declaration to Egypt* London 1922.
16. Wisa Wasif, geciteerd in de verzameling vertaalde Koptische teksten van L. Barbulesco, *Les chrétiens égyptiens d'aujourd'hui: éléments de discours* le Caire 1985 6.
17. W. Ibrahim, *La constitution égyptienne du 19 Avril 1923* Paris 1924 87-91.
18. M. Colombe, 'l'Islam dans la vie sociale et politique de l'Egypte contemporaine' in: *Cahiers de l'Orient Contemporaine* XXI 1950, 29.
19. Geciteerd in P. Roudot, 'Destins de quelques nations chrétiennes d'Orient' in: *Cahiers de l'Afrique et l'Asie: les chrétiens d'Orient* Paris 1955, 137-153 148.
20. Saad Zaghlul, *Westminster Gazette* 4-3-1924.
21. La bourse égyptienne 13-5-1922.
22. S. Musa, o.c. 136.
23. M. Deep, o.c. 68-70.
24. B.L. Carter, *The Copts in Egyptian politics: 1918-1952* Baltimore 1986 101-102.
25. J.M. Landan, o.c. 59-70.
26. I.A. Ghali, o.c.; zie voor bijlage 2: E. Schivardi, o.c. 326-7.
27. H. Jansen, 'Van Hasan al-Banna tot de nieuwe Islamitische bewegingen in Egypte' in: K. Wagtendonk, P. Aarts(ed.), *Islamitisch fundamentalisme* Muiderberg 1986 79-87; R.P. Mitchell, *The society of the Muslim Brothers* London 1969
28. B.L. Carter, o.c. 92-93.
29. P.K. Vatikiotis, o.c. 317-342.
30. M. Deep, o.c.
31. B.L. Carter, o.c. 186.
32. Ibid., 187.
33. W. Makram Ubayd, o.c. 9.

34. M. al-Feki, *Makram Ubayd: A Coptic leader in the Egyptian national movement* London 1977 (unpublished Ph D thesis)23
35. P. Roudot, o.c. 148.
36. Geciteerd in R. Coury, 'Who "invented" Egyptian Arab nationalism' in: *International journal of Middle Eastern Studies Part I* 14 (1982) 253.
37. Geciteerd in B.L. Carter, o.c. 151
38. Verzamelnoot, M. al-Feki, o.c.
39. M.E. Ghali, *The policy of to-morrow* Washington D.C. 1953 (1938) (translated from the Arab by Ismail R. el Faruqi)
40. Ibid., vi.
41. Ibid., 3.
42. Ibid., 5,6.
43. Ibid., 7.
44. Ibid., 14.
45. Ibid., 97.
46. Ibid., 99.
47. Ibid., 102.
48. Ibid., 102.
49. Ibid., 102.
50. Ibid., 106.
51. Ibid., 110.
52. Ibid., 112.
53. Ibid., 116.
54. S. Musa, *The education of Salama Musa* (translated from the Arabic by I.O. Schuman) Leiden 1961.
55. Ibid., 14.
56. Ibid., 15.
57. Ibid., 16.
58. Ibid., 29.
59. Ibid., 33.
60. Ibid., 54.
61. Ibid., 53-90.
62. Ibid., 126.
63. Ibid., 137.
64. Ibid., 138.
65. Ibid., 201.
66. Ibid., 140.
67. Ibid., 177.
68. Ibid., 5.

Noten

Hoofdstuk 4

1. A.A.-Malek, *Egypt: military society. The army regime, the left, and social change under Nasser* New York 1968
2. F.N. Ibrahim, 'Social and economic geographical analysis of the Egyptian Copts' opnieuw gepubl. in *Coptologia* Vol. 4 Summer 1983 41.
3. Ibid., 39.
4. S. Bahr, *The Copts in the economic life of Egypt* Cairo 1979.
5. Salama Musa, o.c. 222-225.
6. *President Gamal Abdel-Nasser's speeches and press-interviews 1958* (March 15).
7. R.B. Betts, *Christians in the Arab East. A political study* Athens 1965 169.
8. Een Koptische priester (1961), geciteerd in E. Wakin, *A lonely minority. The modern history of Egypt's Copts* New York 1963 33,34.
9. 'Les Chrétiens dans l'Egypte de Nasser' g.p. g.a.g.d. (+ 1966).
10. E. Wakin, o.c. 97.
11. geciteerd in: E. Wakin, o.c. ,35.
12. Zaki Shenouda, interview gehouden door auteur op 10 december 1986 "The Coptic community and politics. 1952-1985" ,1. Zaki Shenoud, momenteel docent Koptisch recht en geschiedenis aan het Institute of Coptic Studies te Cairo, was in de late veertiger jaren bestuurslid van de Wafd.
13. geciteerd in: Ibid.,34.
14. Memorandum 2 aug.1957, in: *La condition chrétienne en Egypte* g.p. g.a. 1960, 6.
15. Ibid., 6.
16. E.T. Abdel-Massih, *The life and miracles of Kyrillos V* ,6.
17. Zoals verwoord door een van de aanhangers van Cyrillus V, Beit al-Takris, *l'Eglise et le nation* le Caire 1963. vert. F. Sidarous.
18. F. Sidarous S.J., *Eglise Copte et monde moderne I*, Beyrouth 1978, 34.
19. geciteerd in E. Wakin, o.c., 113.
20. Verzamelnoot: de vita van Cyrillus V, E.T. Abdel-Massih, o.c.
21. Beit al-Takris, o.c., 55.
22. Een Koptische priester, geciteerd in: E. Walkin, o.c., 36.
23. M. Assad, *Tradition and renewal in orthodox education* Cairo 1972.
24. S.A. Rizk, 'We Copts in the diaspora' in: *Codex. The journal of the Centre for the study of christianity in Islamic lands* 1985/1986, 9.
25. *La condition chrétienne en Egypte* 1960 g.p. g.a., 6.
26. R.H. Dekmejian, *Egypt under Nasser* 1971, 10.
27. S.F. Karas, *The Copts: strangers in their land* Jersey City 1985, 88.
28. F.M. Ishak, 'Views and reviews on the Copts of Canada I', in: *Coptologia* Vol. II Winter 1982 Ontario ,17.
29. F.M. Ishak, 'Views ... II', Ibid., 19,20.
30. F.M. Ishak, 'Views ... IV', *Coptologia* Vol. IV Summer 1983

Ontario ,49.

31. M. Hussein, 'The revolt of the Egyptian students', in: *Middle East research and information project (MERIP)* Washington 1975, no. 53, 12.
32. 'Wet politieke partijen', in: A.E.H. Dessouki, *Democracy in Egypt: problems and prospects* Cairo 1983 90-93.
33. Verzamelnoot:
R. Israeli, *Man of defiance: a political biography of Anwar Sadat* London 1985.
A. el-Sadat, *In search of identity. An autobiography* 1977
P.J. Vatikiotis, o.c. 411-433.
34. F.N. Ibrahim, 'Social and economic geographical analysis of the Egyptian Copts', in: *Coptologia* Vol. 4 Summer 1983, 39-46.
35. Matta el-Maskeen, *Rules for ascetic life* 1982 3.
36. Matta el-Maskeen, *Coptic monasticism and the monastery of St. Macarius. A short history.* 1984, klooster van St. Macarius 61,62.
37. Anba Gregorius, *De jeugd en de tijdgeest* Cairo 1972 (vertaald in het Frans, F. Sidarouss).
38. Anba Gregorius, 'The Copts' in: *Geojournal* 6.1. Wiesbaden, g.j. 40.
39. Anba I.Y. Malaty, *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church* Alexandria 1986; *The Coptic Orthodox Church as a Church of erudition and theology* Alexandria 1986; *Tradition and orthodoxy* Alexandria 1971. Al deze werken zijn sterk gericht op de theologische geïnteresseerde 'leken' van de zondagsschoolbeweging.
40. Anba Athanasius, *The Copts through the ages* Cairo g.j. (+ 1975).
41. E. Wakin, o.c., 145.
42. Uit bezoeken aan de diverse kloosters (vooral die in de Wadi Natrun) is mij de grote groei van het aantal monniken (soms een verdubbeling in 15 jaar tijd), de hoge graad van opleiding (intellectuelen, artsen, ingenieurs), de snelheid waarmee vervallen en vrijwel verlaten kloosters weer werden opgebouwd, en de enorme aantrekkingskracht en betekenis van de kloosters op/voor de Kopten, opgevallen.
43. in: 'A Biography of Shenouda III', *Voice of Jesus*, St. Mark Coptic Church of Chicago issue no.12 april 1977.
44. Shenouda III, *Commentaar op het boek der Openbaringen; Stilte en eenzaamheid; de verheffing van de ziel; honderd woorden van geestelijk welzijn e.v.a.*
45. Althans in de perceptie van G. Babawi, 'De Kopten en het Moslims fundamentalisme' in *Op zoek naar Moslims fundamentalisme* Amsterdam 1982 33-66. Babawi was hoofd van de Koptisch Orthodoxe theologische seminaries. In de opvatting van Farah veroordeelde hij de rellen die op het incident volgden: N.R. Farah, *Religious strife in Egypt Crisis and ideological conflict in the seventies* Montreux 1986 3.
46. J.-P. Féroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet* Paris 1983 158.
47. Interview met H.H. Shenouda III, 22 november 1986, klooster van Bishoi (Wadi el-Natrun).
48. Deze gegevens zijn mij gebleken uit interviews met enkele van de desbetreffende personen: interview met Anba Gregorius 26 november 1986; interview met H.H. Shenouda, zie noot 47. Verder gebaseerd op S.F. Karas, o.c., 191,2.

49. de volgende bisschoppen werden verbannen:
1. Bishoi van Damiat
 2. Tadros van Port Said
 3. Biniameen van Moufia
 4. Eimen van Malawi
 5. Fam van Temma
 6. Wessa van Baliana
 7. Bemoa van Girgis-klooster
 8. Amonious van Luxor
- S.F. Karas, o.c. 190.
 Zie vele dagbladen 5 september 1981 en erna; uitgebreider:
 'Le président Sadate destitue le patriarche orthodoxe ...',
 in: ICI 567, Octobre 1981 18-20.
50. zie noot 47.
51. Brief van H.H. Shenouda III, in: *H.H. Pope Shenouda III Pope of Alexandria and patriarch of the apostolic see of St. Mark and the diaspora, in exile under armed guard in Egypt since September 5th, 1981.* g.p. g.j.
52. *Statement of the leaders of the Christian denominations in Alexandria in Egypt (12-1-1980)* (Alexandria), in: S.F. Karas, o.c., 144.
53. S.F. Karas, o.c., 144-156.
54. Y. Masriya, 'A christian minority: the Copts in Egypt' in: W.A. Veenhoven, *Case studies on human rights and fundamental freedoms* Den Haag 1976, 77-95.
55. *Plan secret de grande importance et gravité.* (tract anti-copte diffusé en 1972).
56. Ibid., 1,2.
57. Ibid., 2.
58. Ibid., 5.
59. Ibid., 5.
60. Ibid., 5.
61. N.R. Farah, o.c., 15.
62. Ibid., 9-21.
63. *The Copts* Vol. 7 no. 1 en 2. March 1980, 15.
64. Ibid., Vol. 8 no. 3 en 4. August 1981, 21.
65. Ibid., Vol. 12 no. 1 en 2. June 1985.
66. S. Naguib, *Les Coptes: chrétiens d'Egypte face à l'Islam* Montreal Mai 1981 (Association Copte Canadienne), 11.
67. *Coptic Church Review* Vol. 2, no. 4 Winter 1981.
68. R. Marcus, 'Doesn't anybody care? (New Jersey, the Egyptian Christian Organization), in: *The New York Times*, 15 Febr. 1984.
69. J. Watson, *Prisoner of conscience: christian patriarch. Human rights and Egypt's Christians* Kent 1984. Een appèl aan het Westen om zich de Koptische zaak aan te trekken.
70. J.-P. Péroncel-Hugoz, o.c. Deze werd door Sadat het land uitgezet, nadat hij Sadat de aanslag op z'n leven voorspelde. Hij droeg zijn boek op aan Shenouda en alle anderen die 'ont eu le courage et la lucidité de s'opposer à la nouvelle inquisition ... l'histoire ne pourra oublier qu' ils se refusèrent ... une interprétation au ras du sol de la loi islamique'.
71. L. MacCoull, 'Coptic Orthodoxy today: ethnicism, dead end, or mere survival?' in *Coptic Church Review* Vol. II 25-27. 1981.
72. In 1984 rapporteerde zij: 'the statement by the Egyptian

- authorities that the Coptic Pope has chosen to remain in the monastery ... is inconsistent with the circumstances of his confinement.' *Amnesty International*, 12 January 1984.
73. 'Open letter to president Sadat of Egypt' in de aangehaalde studie van S.F. Karas, 233. In deze studie is een documentenverzameling toegevoegd met vele brieven aan Sadat.
 74. 'President Sadat's rede aan de Volksvergadering' Cairo 14 mei 1980, in het Engels vertaald. *U.S. Department of State*, 18.
 75. Karas, o.c., 195.
 76. Ibid., 198.
 77. Interview C. Hulsman met S.F. Karas, juli 1987.
 78. Ibid., 2.
 79. Ibid., 1.
 80. Ibid., 1.
 81. L. MacCoull, Ibid., 26,27.
 82. J. Watson, o.c., 7.
 83. Statement of H.H. Pope Shenouda, 28 June 1981. *Washington Post* August 8, 1981.
 84. Mijn interview met Shenouda.
 85. N.R.C. 23-5-1986.
 86. J.-P. Pèroncel-Hugoz, o.c. 147-152.
 87. M. Hanna, 'Geworteld in zwarte aarde', 1975 Cairo in: L. Barbulesco, *Les chrétiens égyptiens d'aujourd'hui. Eléments de discours*. Le Caire 1985.
 88. 'Egypte is Libanon niet' 1980 in Ibid., 26-30.
 89. 'Koptische stemmen (1984) in Ibid., 32.
 90. Voor de visie van Fahim, *Op zoek naar Moslims fundamentalisme* Amsterdam 1982 13,14.
 91. G. Babawi, in: *Op zoek ... fundamentalisme*, 65.
 92. Ibid., 64.
 93. Ibid., 64.
 94. Ibid., 65.
 95. Ibid., 66.
 96. 'Liefde: de vrijheids-preek van paus Shenouda III de Koptische patriarch' in *Codex* Summer 1985 (Engelse vertaling T.M. Ghali).

Bijlage 1

Het Huis van Afgevaardigden: zetelverdelingen 1924 - 1952

Jaar	Zetels Totaal	Partij	Zetels Partij	Perc.	Zetels Kopten	Perc.		
1924	214	Wafd	193	90 %	16	7.5 % (8.3% Wafd)		
		Lib. Const.	13	6 %				
		Nat. Partij	9	4 %				
1925	214	Wafd	123	57.48%	15	7 % (12.2% Wafd)		
		Lib. Const.	85	39.72%				
		Nat. Partij	6	2.8 %				
1926	214	Wafd	165	77.10%	17	7.9 % (10.3% Wafd)		
		Lib. Const.	29	13.55%				
		Nat. Partij	5	2.44%				
		Indep. P.	10	4.67%				
		Eenhheidsp.	5	2.34%				
1929	235	Wafd	213	90.64%	23	9.8% (10.8% Wafd)		
		Nat. Partij	5	2.13%				
		Eenhheidsp.	2	0.85%				
		Indep. P.	15	6.38%				
1931	150	Coalitie:	-	-	4	2.7%		
		Volksp.	-	-				
		Eenhheidsp.	-	-				
		Nat. Partij	-	-				
1936	232	?			20	8.6%		
1938	264	Saadist. Partij)	194	73.48%	6	2.3%		
		Lib. Const.)						
		Indep. P.					35	20.83%
		Nat. Partij					3	1.14%
		Wafd					12	4.55%
1942	264	Wafd-coalitie	-	-	27			
1945	264	Saadist. Partij	125		12			
		Lib. Const.	74	-				
		Wafd. Blok	29	-				
		Nat. Partij	27	-				
		Indep. P.	29	-				
1950	319	Wafd	228	71.48%	?			
		Saadist. Partij	28	8.78%				
		Lib. Const.	26	8.15%				
		Nat. Partij	6	1.88%				
		Soc. P.	1	0.33%				
		Indep. P.	30	9.4 %				

Koptische vertegenwoordiging in regio's

Jaar	Gebied	Aantal vert.	Aantal Kopten
1924	Cairo	11	2
	Boven-Egypte	104	5
	Beneden-Egypte	89	9
1925	Cairo	11	2
	Boven-Egypte	104	3
	Beneden-Egypte	89	9
1926	Cairo	11	2
	Boven-Egypte	104	7
	Beneden-Egypte	89	8
1929	Cairo	15	3
	Boven-Egypte	109	7
	Beneden-Egypte	96	12
1931	Cairo	10	1
	Boven-Egypte	21	-
	Beneden-Egypte	62	3
1936	Cairo	15	2
	Boven-Egypte	109	4
	Beneden-Egypte	96	12
1938	Cairo	18	3
	Boven-Egypte	121	-
	Beneden-Egypte	110	3
1942	Cairo	-	
	Boven-egypte	121	
	Beneden-Egypte	110	
1945	Cairo	-	
	Boven-Egypte	121	
	Beneden-Egypte	110	9

Senaat

Jaar	Totaal Aantal	Gekozen	Gekozen Kopten	Aangesteld	Aangestelde Kopten
1924	119	71	6	48	9
1931	100	40	6	60	11
1936	147	88	11	59	11

Bijlage 2

Koptische ministers 1924 - 1952

<u>Jaar</u>	<u>Regering</u>	<u>Kopt.min.</u>	<u>Ministerie</u>
nov.1924	Saad Zaghlul	Wasif Boutros Ghali Marcos Hanna Naklah Bey Girgis el Muti	Min.v.Staat, Buitenl.Z. Publ.Werken Communicatie
mrt.1925	Ahmed Ziwar Pasha Adli Yegen Pasha	Tawfiq Dus Marcos Hanna	Landbouw Financiën
apr.1927	'Abd al-Haliq Tarwat	Marcos Hanna	Min.v.Staat, B.Z.
mrt.1928	Mustafa el-Nahhas	Wasif Boutros Ghali Makram 'Ubaid	Min.v.Staat, B.Z. Communicatie
jun.1928	Mohammed Mahmud	Naklah al-MutiiPasha	Landbouw
okt.1929	Adli Yegen Pasha	Wasif Sumeika Pasha	Landbouw
jan.1930	el-Nahas	Wasif Boutros Ghali Makram 'Ubaid	Min.v.Staat, B.Z. Financiën
jan.1930	Ismaïl Sidqi Pasha	Tawfiq Dus Naklah al-Mutii	Communicatie Min.v.Staat
sep.1933	'Abd al-Fattah Yahya	-	-
nov.1934	Tawfiq Nesim Pasha	Kamil Boutros	Min.v.Staat, Landbouw
jan.1936	'Ali Mahir	Sadqi Wahba Pasha	Landbouw
mrt.1936	el-Nahas Pasha	Wasif Boutros Ghali Makram 'Ubaid	Min.v.Staat Financiën

<u>Jaar</u>	<u>Regering</u>	<u>Kopt. ministers</u>	<u>Ministerie</u>
dec. 1938	Mohammed Mahmud	Murad Wahba	Landbouw
1940	Ali Mahir	Saba Habsi	Handel & Industrie
1942	Hasan Sabri Hussein Sirri	idem	idem Min. v. Staat
aug. 1942	el-Nahas	Makram 'Ubaid Kamil Sidqi	Financiën Handel & Industrie
	Ahmud Mahir	Rajiv Hanna	Handel & Industrie
	Mahmud Fahmi Noqrasi	Makram 'Ubaid	Financiën
dec. 1948	I. Abad-Hadi Pasha	Naguib Iskander	Volks- gezondheid
jul. 1949	Hussein Sirri	idem	Volks- gezondheid
1950	Waaf-bestuur	Ibrahim Faruq	Prov. zaken
1952	Naguib al-Hilali	Salib Sami	Handel & Industrie
		Ibrahim Naguib	Arbeid

Literatuurlijst

- Alexander, J.R., *A sketch of the Evangelical church of Egypt Alexandria* 1930.
- Amélineau, E., *Rapport sur les travaux faits en Egyptologie -y compris les études Coptes-*, pendant la période 1889-91 Londres 1891.
- Amin, A., *My life* Leiden 1978.
- Ankersmit, F.R., *Denken over geschiedenis. Een overzicht van geschiedfilosofische opvattingen* Groningen 1984.
- Assad, M., *Tradition and renewal in Orthodox education* Cairo 1985
- Athanasius, Anba., *The Copts through the ages* Egypte 1971
- Athanasius, Anba., *The doctrines of the Coptic Orthodox Church of Alexandria* Cairo ± 1970.
- Atiya, A.S., *The Copts* 1953.
- Atiya, A.S., *A history of Eastern Christianity* g.p. 1968.
- Ayad Ayad, B., 'The relationship between the ancient Egyptian culture and the Coptic culture', *Bulletin of the Institute of Coptic Studies* 1975.
- Ayraut, P., *Contacts avec les Coptes Orthodoxes du patriarcat d'Alexandrie* g.p. 1961.
- Bahr, S., *The Copts in the economic life of Egypt* Cairo 1979.
- Barbulesco, L., *Les Chrétiens égyptiens d'aujourd'hui: éléments de discours* Le Caire 1985.
- Behrens-Abouseif, D., *Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft* Freiburg im Breisgau 1972.
- Bell, H.I., 'Evidence of Christianity in Egypt during the Roman period', *Harvard theological review* 37 1944 185-208.
- Bell, H.I., *Egypt. From Alexander the Great to the Arab conquest. A study in the decay of Hellenism* Oxford 1948.
- Berg, J.H. van den, *Metabletica of leer der veranderingen. Beginselen van een historische psychologie* Nijkerk 1974 (26e dr.; 1956).
- Berkhof, H., *Geschiedenis van de kerk* Nijkerk 1941.
- Betts, R.E., *Christians in the Arab East. A political study* Athens 1965.
- Biegel, L.C., *Minderheden in het Midden-Oosten. Hun betekenis*

- als politieke factor in de Arabische wereld* Deventer 1972.
- 'A biography of Shenouda III', *Voice of Jesus*, Chicago issue no. 12 1977.
- Boer, W. den, 'Antieke cultuur en christelijk geloof', *Tussen kade en schip. Twaalf studiën over geschiedenis en wereldbeschouwing* Den Haag 1957.
- Bourse égyptienne* 13 mei 1922.
- Bulletin of the Institute of Coptic studies* Cairo 1975.
- Burmester, O.H.E. KHS, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments* Le Caire 1967.
- Butcher, E.L., *The story of the Church of Egypt; being an outline of the history of the Egyptians...from the Roman conquest until now* London 1897 2 dln.
- Butler, A.J., *The Arab conquest of Egypt and the last 30 years of the Roman dominion* Oxford 1978.
- Carter, B.L., *The Copts in Egyptian politics 1918-1952* London 1986.
- Cash, W.W., *Christendom and Islam. Their contacts and cultures down the centuries* London 1937.
- Casis, J., *La construction des églises dans le droit administratif égyptien* Cairo 1952.
- Cassis Bey, J., 'Le statut personnel des non-musulmans', *Revue des conférences françaises en Orient* Mai 1951 no. 5 Le Caire/Alexandrie.
- Census of Egypt 1917* Cairo 1921.
- Chauleur, S., *Histoire des Coptes d'Egypte* Paris 1960.
- 'Les chrétiens dans l'Egypte de Nasser', g.p, g.d., g.a.
- Codex. The journal of the centre for the study of Christianity in Islamic lands* 1985/86.
- Coptic Church Review* Vol II 1984.
- The Copts* Vol. 7,8,12.
- Coptologia. Studia Coptica Orthodoxa. A research publication in Coptic Orthodox studies* Vol. II Winter 1982
Vol. III Fall 1982
Vol. IV Summer 1983
Vol. V 1984
Vol. VI 1985.

- Corbon, J., *L'Eglise des Arabes* Paris 1977.
- Cramer, M., *Das Christlich-Koptische Agypten einst und heute. Eine Orientierung* Wiesbaden 1959.
- Les chrétiens dans l'Egypte de Nasser* g.p., g.a. 1966.
- Codex. The journal of the centre for the study of Christianity in Islamic lands* Autumn 1985-Winter 1986.
- Colombe, M., 'L'Islam dans la vie sociale et politique de l'Egypte contemporaine', *Cahiers de l'Orient contemporaine* XXI 1950.
- The Coptic Congress held at Assiut on March, 6, 7 and 8, 1911. The speeches.* Cairo 1911.
- A Coptic layman (pseud.), 'The awakening of the Coptic Church', *Contemporary review* LXXI 1897.
- Coptic Egypt* Barcelona 1984.
- Coury, R., 'Who "invented" Egyptian Arab nationalism', *International journal of Middle Eastern Studies* I 1982.
- Crabbs, J.A., *The writing of history in nineteenth century Egypt. A study in national transformation* Cairo/ Detroit 1984.
- Cromer (The Earl of), *Modern Egypt* London 1911.
- The cry of Egypt's Copts* New York 1951.
- Cunningham, A., *Today in Egypt* London 1912.
- Daniélou, J., *Geschiedenis van de kerk. Deel I* Hilversum/ Antwerpen 1963.
- Declaration to Egypt* London 1922.
- Deep, M., *Party politics in Egypt: the Wafd and its rivals 1919-1939* Oxford 1979.
- Dekmejan, R.H., *Egypt under Nasser* g.p. 1971.
- Dessouki, A.E.H., *Democracy in Egypt: problems and prospects* Cairo 1983.
- Desjardiens, T., *Sadat, pharaon d'Egypte* Valtat 1981.
- Ducruet, J. en M.Martin, *Statistiques chrétiennes d'Egypte* Cairo, g.j.
- Ebeid, W.Makram, *Complete independence versus the Milner-scheme (or the Zaghlul-Adli issue)* London 1921.
- L'Egypte au xixe siècle* Paris 1982 g.a.

- 'Egypte, de Koptische Evangelische Kerk. Geschiedenis en actualiteit', *Allerwegen*, 16e jaargang, nr.3 1985.
- Egypte. Leven langs de Nijl. Een reisverslag* Amsterdam 1985.
- Egyptian delegation to the peace conference, "White book collection of official correspondance from November 11, 1918, to July 14, 1919"* II Paris 1919.
- Egyptian Mail* 21 March 1919.
- Elder, E., *Vindicating a vision* Philadelphia 1958.
- Encyclopedia Judaica* Bd. 6, Berlin 1930.
- Eusebius, *De geschiedenis van de kerk (The history of the church)* Bungay/ Suffolk 1983 (1965).
- Farah, N.W., *Religious strife in Egypt. Crisis and ideological conflict in the seventies* Montreux 1986.
- Feki, M. al-, *Makram Ubayd: a Coptic leader in the Egyptian government* London 1977 (unpublished Ph D thesis).
- Fact file of the American and Canadian Coptic Association* Jersey City Fall 1980.
- Fowler, M., *Christian Egypt. Past, present and future* London 1901.
- Gaerdet, L., *De Islam. Godsdienst en gemeenschap* g.p. 1964.
- Ghali, M.B., *The policy of tomorrow* Washington D.C. 1953 (1938) (transl. I.R. el Faruqi).
- Ghali, W.B., *Pour le peuple égyptien* Paris 1920.
- Ghali, W.B., *Lettre à Saad Zagloul Pasha* Mars 1920.
- Ghedini, *Lettere christiani dai papiri del iii e iv secolo* 1923.
- Gregorius (Anba), 'Christianity, the Coptic religion and ethnic minorities in Egypt', *Geojournal* 6.1. Wiesbaden g.j.
- Gregorius (Anba), *De jeugd en de tijdgeest* Cairo 1972.
- Gregorius (Anba), *De spiritualiteit van de Koptische kerk* Cairo 1972.
- Grenfell en Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* 1897.
- Grünebaum, G.E. von, *Der Islam im Mittelalter* Zürich/ Stuttgart 1963.
- Grünebaum, G.E. von, *Modern Islam* New York 1984.

- Hahn-Hahn, I.M., *Lives of the fathers of the desert* London 1867.
- Hanna, S., *Who are the Copts?* Cairo 1958.
- Hardy, E.R., *Christian Egypt: church and people* New York 1952.
- Hardy, E.R., 'The patriarchate of Alexandria: a study in national christianity', *Church history* Vol. XV 1946 81-100.
- Harris, M., *Egypt under the Egyptians* London 1935.
- Heide, G.J. van der, *Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote* Kampen 1979.
- Hillal-Dessouki, A.M., *Democracy in Egypt: problems and prospects* Cairo 1983.
- Hoogendijk, F.A.J., 'De eerste Christenen in Egypte', P.W. Pestman, *Vreemdelingen in het land van Pharao* Zutphen 1985, 68-86.
- Hourani, A., *Minorities in the Arab world* London 1947.
- Hussein, M., 'The revolt of the Egyptian students', *Middle East research and information project* Washington 1975.
- Ibrahim, F.N., 'Social and economic geographical analysis of the Egyptian Copts' *Coptologia* Vol. IV Summer 1983.
- Ibrahim, W., *La constitution égyptienne du 19 Avril 1923* Paris 1929.
- Indicateur égyptien* Alexandrie 1892, 5.
- Israeli, R., *Man of defiance. A political biography of Anwar Sadat* London 1985.
- Jansen, H., 'Van Hasan al-Banna tot de nieuwe Islamitische bewegingen in Egypte', K. Wagtendonk en P. Aarts (ed.), *Islamitisch fundamentalisme* Muiderberg 1986, 79-87.
- Jomier, J., 'Les Coptes', M.C. Aulas (e.a.), *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanence et changements 1805-1976* Paris 1977.
- Jullien, M., *L'Egypte. Souvenirs bibliques et chrétiens* Lille 1891.
- Kamil, M., *Aspects de l'Egypte copte* Berlin 1965.
- Kannengieser, Ch., *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* Paris 1974.
- Karas, S.F., *The Copts: strangers in their land* Jersey City 1984.
- Kawerau, P., *Das Christentum des Osten* Stuttgart 1972.

- Khella, K.N., 'Naissance et développement de l'Eglise copte', *Monde non-chrétien* no. 81, janvier/ mars 1967.
- Kolta, K.S., *Christentum im land der Pharaonen* München 1985.
- Kolta, K.S., *Das Christentum am Nil und die heutige Koptische Kirche. Leben und Wirken der Einsiedler und Mnche in Agypten vom 3. bis zum 7. Jahrhundert nach Christus* Bayern 1982.
- Koran* (transl. J.M. Rodwell London 1983 (1909).
- Landau, J., *Parliaments and parties in Egypt* Tell Aviv 1953.
- Lane, E.W., *The manners and customs of the modern Egyptians* London 1908.
- Lane-Poole, S., *Cairo, sketch of its history, monuments and social life* London 1898.
- Lansing, G., *Egypt's princes. A narrative of missionary labour the Valley of the Nile* Philadelphia 1864.
- Leeder, S.H., *Modern sons of the pharaos. A study of the manners and customs of the Copts of Egypt* London 1918.
- Legrand, H.-M., 'Le renouveau copte', *Istina. Sommaire chrétientés orientales* 1961-1962, no. 2 avril-juin.
- Lewis, N., *Life in Egypt under Roman rule* Oxford 1983.
- Malan, S.C., *A short history of the Copts and their church* London 1873.
- Malaty, T.Y., *The Coptic Church of Alexandria* Australia 1978.
- Malaty, T.Y., *The Coptic Orthodox Church as an ascetic church* Alexandria 1986.
- Malaty, T.Y., *The Coptic Orthodox Church as a church of education and theology* Alexandria 1986.
- Malaty, T.Y., *Tradition and orthodoxy* Alexandria 1979.
- Malik, Abd al-, *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte moderne* Paris 1969.
- Malik, Abd al-, *Egypt: military society. The army regime, the left and social chage under Nasser* New York 1968.
- Marcus, R., 'Doesn't anybody care', *New York Times* 15/2/1984.
- Saint Mark and the Coptic Church* Cairo 1968 g.a.
- Martin, M., *Les Coptes: miracle de la durée* Cairo g.j.
- Martin, M., *Eglise et communautés coptes dans Islam égyptien* Le Caire 1982.

- Martin, M., *Note sur la communauté copte entre 1650 et 1850*
Le Caire 1982.
- Maskeen, Matta el-. *The writings of Matta el-Maskeen Egypt*
1980-1984.
- Maspéro, G., *Les Coptes* Le Caire novembre 19, 1908.
- Masri, I.H. el-, *Introduction to the Coptic Church* Cairo 1977.
- Masri, I.H. el-, *The story of the Copts* Cairo 1956.
- Masri, I.H. el-, 'Religious tolerance and coexistence between
Moslems and Christians in Egypt', *Bulletin of the Institute*
of Coptic studies 1975.
- Masriya, Y., 'A christian minority: the Copts of Egypt',
W.A.Veenhoven, *Case studies on human rights and fundamental*
freedoms Den Haag 1976 77-95.
- Massih, E.T.Abdel-, *The life and miracles of Pope Kirillos VI*
1986.
- Meinardus, O.F.A., *Christian Egypt. Ancient and modern* Cairo
1977.
- Meinardus, O.F.A., *Christian Egypt. Faith and life* Cairo 1970.
- Messih, E.T.A-, *The life and miracles of Pope Kirillos VI*
Michigan 1986.
- Mikhail, K., *Copts and Moslems under British control* London
1911.
- La mission copte catholique* Le Caire 1929.
- Mitchell, R.P., *The society of the Muslim Brothers* London
1969.
- 'Les modérés Coptes et Musulmans face au péril intégriste',
ICI. L'actualité religieuse dans le monde 1986.
- Molthagen, *Der Römische Staat und die Christen im zweiten und*
dritten Jahrhundert Göttingen 1970.
- Mönnich, C.W., *Geding der vrijheid. De betrekkingen der Ooster-*
se en Westerse kerken tot de val van Constantinopel (1453)
Zwolle 1967.
- Motzki, H., *Dimma und Egalité. Die nichtmuslimischen Minderhei-*
ten ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und
die Expedition Bonapartes (1798-1801).
- Muqaffa, S.b. al-, *History of the patriarchs of the Egyptian*
Church known as the history of the holy church Cairo 1943.
- Musa, S., *The education of Salama Musa* Leiden 1961 (transl.

L. O. Schuman).

- Naguib, S., *Les Coptes: chrétiens d'Egypte face à l'Islam* Montréal 1983.
- Nasser, G. Abdel-, *Speeches and press-interviews* Cairo 1958.
- Neida, P., 'L'Egypte est leur patrie', *Esprit* septembre 1965 no.341, Paris.
- Noshy, I., *The Coptic Church. Christianity in Egypt* Washington D.C. g.j.
- Petrie, F., *Ten years digging in Egypt 1881-1891* London 1893.
- Peursen, C.A., *Cultuur in stropomversnelling. Strategie van de cultuur* Amsterdam/Brussel 1975.
- Pèroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet* Paris 1983.
- Plan secrète de grande importance et gravité (tract anti-copte diffusé en 1972)* 1972 Le Caire.
- Plowman, E.E., 'Egypt: a crisis in the Coptic Church', *Christianity today* 21 July 1978.
- Plowman, E.E., 'The priest and the patriarch', *Christianity today* 21 July 1978.
- 'Le Président Sadate destitue le patriarche orthodoxe...', *ICI* 567 octobre 1981
- 'De quelques événements authentiques illustrant la persécution dont ont été l'objet les chrétiens des derniers temps, a Minia, en haute-Egypte' 1981.
- Rabino, H.L., *Les familles coptes de Caire: famille Ghali* Le Caire 1937.
- 'Rapport sur les persècutions contre les chrétiens d'Egypte présenté par l'Assemblée des pretres et des notables coptes-orthodoxes du Caire' Le Caire 1980.
- Rauf, F.A., *Selbstbildung bei S.Musa* g.j. g.p.
- Recueil de tous les documents officiels du gouvernement égyptien* Le Caire 1880-19108.
- Religious intolerance* Amnesty International 20 June 1986.
- Religious and political trends in modern Egypt* Washington D.C. 1950.
- Richter, J., *A history of Protestant missions in the Near East* Edingburgh 1910.
- Rizk, S.A., 'We Copts in the diaspora', *Codex. The journal of the centre for the study of Christianity in Islamic lands* 1985/1986.

- Rogier, L.J., *Geschiedenis van de kerk Hilversum/Antwerpen* 1963.
- Rondot, P., 'Destins de quelques nations chrétiennes d'Orient' *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie: les Chrétiens d'Orient* Paris 1955, 137-153.
- 'Die Rückkehr des Koptischen Papstes Shenouda III', *Orientierung. Katholisches Blätter für Weltanschauliche Information* 30 Juni 1985, nr.12 49e Jrg. Zürich.
- 'Sabry, M., *La genèse de l'esprit national égyptien 1863-1882* Paris 1982.
- Sachsen, J.G. zu, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Agyptens* Leipzig-Berlin 1930.
- Sadat, A. el-, *In search of identity. An autobiography* 1977.
- 'President Sadat's rede aan de volksvergadering (Cairo 24 mei 1980)', *U.S-department of State*, 18.
- Sahlieh, S.A.A. Abu-, *Impact de la religion sur l'ordre juridique. Cas de l'Egypte. Non-Musulmans en pays de l'Islam* Fribourg Suisse 199.
- Schivardi, E., *I Copti nella ista politica Egiziana dal 1919 al 1952 g.p.* 1985/86.
- Scott-Moncrieff, P.D., *Paganism and Christianity in Egypt* Cambridge 1913.
- Seikaly, S., 'Coptic communal reform: 1860-1914', *Middle Eastern studies* 6, no.3 October 1970, 247-279.
- Severianus, 'Les Coptes dans l'Egypte Musulmane', *Etudes Méditerranéennes* Paris hiver 1959, no.6.
- Sharpe, S., *The history of Egypt* 2 vols. London 1870.
- 'H.H. Pope Shenouda in exile under armed guard in Egypt since September 5th 1981'
- Shenouda III, *Liefde: de vrijheidspreek van Paus Shenouda III de Koptische patriarch.* Gepubliceerd in Codex Summer 1985 (vert. T.M.Ghali.
- 'Statement of H.H.Pope Shenouda, 28 June 1981', *Washington Post* August 8, 1981.
- Sidarouss, F., *Eglise copte et monde moderne* I, II Beyrouth 1978.
- Speigl, J., *Der Römische Staat und die Christen. Staat und Kirche vom Rom bis Commodus* Amsterdam 1970.
- Statenvertaling.* Oude en Nieuwe Testament.

- Stock, E., *The history of the Church Missionary Society*
London 1910.
- Störich, *Geschiedenis van de filosofie* Deel I Utrecht/Antwerpen 1972 (1959).
- Storrs, R., *Orientations* London 1945.
- Strothmann, R., *Die Koptische Kirche in der Neuzeit*
Tübingen 1932.
- Tagher, J., *Coptes et Musulmans* Le Caire 1952.
- Testoin, *L'Egypte pays des Coptes* Tours 1894.
- Timm, S., *Das Christlich-Koptische Agypten in Arabischer Zeit*
Wiesbaden 1984.
- 'Tract anti-copte diffusé en 1972: plan secrète de grande importance et gravité' Cairo 1972.
- Viaud, G., *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Egypte* France 1978.
- Vatikiotis, P.J., *The history of modern Egypt* 1985.
- Wakin, E., *A lonely minority. The modern history of Egypt's Copts* New York 1963.
- Warburton, E., *The crescent and the cross* New York 1845.
- Watson, A., *The American mission in Egypt 1854-1896*
Pittsburgh 1898.
- Watson, J., *Prisoner of conscience: Christian patriarch*
Deal, Kent 1984.
- Wiet, G., 'Kibt', M.Houtsma, *L'encyclopédie de l'Islam*
t. 2, 1048-1061.
- Wigram, W.A., *The separation of the monophysites* London 1923.
- Wirth, L., 'The problem of minority groups', Linton (ed.),
The science of man in the world crisis 1956.
- Worrel, W.H., *A short account of the Copts* Michigan 1945.

Interviews

- Hulsman, C., *Interview met S.F. Karas, directeur van de American and Canadian Coptic Association.* Juli 1987 Toronto
- Hulsman, C., Mackay, E., *Interview met Patriarch Shenouda III*
22 november 1986 Wadi el-Natrun, Egypte
- Hulsman, C., Mackay, E., *Interview met bisschop Gregorius*

26 november 1986 Cairo

Mackay, E., *Interview met Zaki Shenouda: 'The Coptic community and politics, 1952-1985'* 10 december 1986 Cairo