

HANS ROBERT ROEMER

Der Islam und das Erbe der Pharaonen

Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema

Der Islam und das Erbe der Pharaonen

Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema

VON HANS ROBERT ROEMER

I.

Die Welt des alten Ägyptens ist den Muslimen, nicht nur den ägyptischen, seit eh und je bekannt. Sie hat ihre Phantasie zu allen Zeiten beflügelt, Sagen und Legenden entstehen lassen und dem Märchen manchen Stoff geliefert, wie entsprechende Motive, etwa in Tausendundeiner Nacht¹, auf Antrieb zeigen. Es gibt für diesen Sachverhalt zwei Ausgangspunkte. Einmal waren es natürlich die zu allen Zeiten sichtbaren Denkmäler, von denen nicht nur die Muslime des Landes, sondern durch Reiseberichte und andere literarische Zeugnisse auch ihre Glaubensbrüder in den islamischen Landen Kenntnis erlangten. Dann waren es bestimmte Koranstellen, in denen das alte Ägypten vorkommt, vor allem »den Pharaon« betreffend, nämlich den darin nicht namentlich genannten, mit dem es Moses zu tun hatte². Dabei handelte es sich um die koranische Wiedergabe der Josefslegende, die grosso modo dem bekannten Bericht des Alten Testaments (Exodus, Kap. 1–14) entspricht³.

Diese Beziehungen sind seit langer Zeit in der westlichen Orientalistik untersucht worden, und auch die Interpretationen der älteren arabischen Korankommentatoren sind in derartige Untersuchungen einbezogen worden⁴. Anders verhält es sich mit den Eigentümlichkeiten der Rezeption altägyptischer Themen durch islamische Autoren des späteren Mittelalters und der Neuzeit, die bisher noch nicht systematisch untersucht worden sind⁵. Die Beschäftigung mit derartigen Aussagen hat in der letzten Zeit zu interessanten Ergebnissen geführt, von denen einige den Gegenstand dieses Referats bilden sollen. Die Quellen, aus denen sie geschöpft wurden, sind teils historischer und teils – namentlich in der Neuzeit – literarischer Natur. In jedem Fall sind es Texte in orientalischen Sprachen, meist arabisch, in einem Fall auch türkisch abgefaßt. Die hier zu erörternden Sachverhalte gehören in das Gebiet der islamischen Volkskunde, ein Arbeitsgebiet, dessen Ursprung, genau wie derjenige anderer volkskundlicher Regionalbereiche, auf philologische Grundlagen, nämlich auf die Islamwissenschaft, zurückgeht und daher wie jene an und für sich der Methodenkritik und dem Theorienstreit ausgesetzt ist, der in der Folklore-Forschung seit einiger Zeit die Gemüter bewegt. Doch ist die islamische Volkskunde einstweilen noch keine selbständige Disziplin, steht vielmehr so sehr unter den Fittichen der Islamwissenschaft, daß sie

1) NIKITA ELISÉEFF, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits, essai de classification*. Beyrouth 1949.

2) In der Hauptsache wird der Pharaon an folgenden Stellen genannt: 2/46–49, 10/90–2, 89/9–10, 38/11–12 und 38, 28/38, 40/28 sqq.

3) A. J. WENSINCK und G. VAJDA, »*Fir'awn*«, *EI*, ²II, p. 939 sq. mit weiteren Literaturhinweisen.

4) HEINRICH SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt ²1961. DAVID SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. Paris 1933. ALEXANDER FODOR, »*The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids*«, *Acta Orientalia Hungaria* 23 (1970), p. 347–9.

5) Einen Überblick bietet MOHAMMAD GHALLAB, *Les survivances de l'Égypte antique dans le folklore égyptien moderne*. Paris 1929.

von jenen Theorie-Diskussionen weniger erfaßt wird. Trotzdem tut sie gut daran, sich an gewisse Grundsätze zu halten, die Folklore-Forscher wie HERMANN BAUSINGER entwickelt haben⁶.

In unserem Zusammenhang fällt die geringe Beachtung auf, die das Fortleben des pharaonischen Erbes in den wichtigsten zusammenfassenden Veröffentlichungen zur islamischen Volkskunde gefunden hat⁷. Es wird darin nur gelegentlich erwähnt und längst nicht mit der gebotenen Ausführlichkeit. Das mag damit zusammenhängen, daß in derartigen Arbeiten die Erzählforschung, die für dieses Thema besonders wichtig ist, weniger und zum Teil überhaupt nicht berücksichtigt wird.

II.

Der ägyptische Geograph ĞAMĀL ḤAMDĀN behandelt in einem seiner Bücher mit dem bezeichnenden Untertitel »*Studien zum Genius loci*« die »Persönlichkeit Ägyptens«⁸. Er hebt die ungewöhnliche Beständigkeit der ägyptischen Menschen hervor, die er sogar noch in den physiognomischen Übereinstimmungen bestätigt sieht, die sich beim Vergleich pharaonischer Mumien mit Ägyptern unserer Tage feststellen lassen, eine Beobachtung, die sich wohl auch auf die in der altägyptischen Malerei dargestellten Personen ausdehnen ließe. Er führt weiter aus, die zahlreichen Einfälle fremder Völker in Ägypten seien begrenzte militärische Aktionen, nicht Völkerwanderungen, gewesen, die ohne Auswirkung auf die ethnische Substanz geblieben seien, allerdings mit Ausnahme der Hyksos, der Israeliten und der Araber. Die beiden ersten Völker hätten Ägypten aber wieder verlassen. Die Araber indessen seien geblieben, hätten die Ägypter in sprachlicher und religiöser Hinsicht arabisiert, seien aber selbst in rassischer und kultureller Hinsicht ägyptianisiert worden. Zwar stelle die arabische Eroberung einen Bruch in der ägyptischen Kontinuität dar, doch seien die Eroberer von den Ägyptern integriert und weitgehend assimiliert worden, eine ähnliche Reaktion wie die der Griechen, die auf die militärische Eroberung durch die Römer ja mit deren kultureller Unterwerfung geantwortet hätten.

Die landläufige These, die Kopten ständen den alten Ägyptern näher als ihre muslimischen Landsleute, möchte ḤAMDĀN insofern korrigieren, als die Annahme des Islams ja nicht notwendigerweise arabische Verwandtschaftsbeziehungen mit sich gebracht habe, daß es also sehr wohl muslimische Ägypter in großer Zahl geben könne, die keine arabische Blutbeimischung hätten. Die sich nach der Islamisierung herausbildende neue arabische Kultur des Nillandes sei als eine arabisch-ägyptische Gemeinschaftsleistung zu betrachten. Zwar hätten die Araber den Ägyptern manche Kulturgüter vermittelt, wie Zuckerrohr, Reis und Papier. Auch bestehe kein Zweifel, daß die Araber auf die damals erschlafften Ägypter wie ein zündender Funke gewirkt hätten, dem sie starke Impulse zu neuen Leistungen zu verdanken hätten. Dennoch dürfe nicht übersehen werden, daß unter islamischem Etikett zahlreiche in Wirklichkeit ägyptische Errungenschaften in andere Länder exportiert worden seien.

Den Argumenten, die ḤAMDĀN für seine These anführt, brauchen wir hier ebensowenig nachzugehen wie der Frage, inwieweit die ethnische Substanz der Ägypter, auf die die Araber bei der Eroberung stießen, noch mit derjenigen der alten Ägypter übereinstimme. Wir können feststellen, daß er nicht nur dem Fortleben des pharaonischen Erbes, wie wir es einmal nennen wollen, in der islamischen Zeit das Wort redet, sondern für einen besonders ausgeprägten Grad der Kontinuität, und zwar sowohl in kultureller als auch in rassischer Hinsicht, eintritt.

6) HERMANN BAUSINGER, »Zur Problematik historischer Volkskunde«, *Abschied vom Volksleben* (= *Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen*, 27. Band). Tübingen 1970.

7) RUDOLF KRISS und HUBERT KRISS-HEINRICH, *Volks Glaube im Bereich des Islam*. Wiesbaden 1960–62, 2 Bde. HANS ALEXANDER WINKLER, *Ägyptische Volkskunde*. Stuttgart 1936. EDMOND DOUTTÉ, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger 1909.

8) ĞAMĀL ḤAMDĀN, *Šaḥṣīyat Miṣr. Dīrāsāt fi 'abqariyat al-makān*. Kairo 1970, p. 48–54, 65, 108. Id. »*Egypt, the Land and People*«, *Guidebook to Geology and Archaeology of Egypt*. Amsterdam 1965.

III.

Die ḤAMDĀNSche These läuft darauf hinaus, daß das von den Arabern eroberte Ägypten innerhalb der islamischen Welt eine geographisch fest umrissene Größe mit durch das pharaonische Erbe eindeutig geprägten und mit anderen islamischen Regionen nicht zu verwechselnden Eigentümlichkeiten darstellte, eben die Persönlichkeit Ägyptens.

Einige Jahre nach dem Erscheinen seines Buches haben zwei Londoner Islamforscher, PATRICIA CRONE und MICHAEL COOK, davon völlig abweichende Auffassungen vertreten⁹, offenbar ohne ḤAMDĀNS Publikation zu kennen. Sie sehen in der pharaonischen Vergangenheit Ägyptens keine Grundlage für ein modernes ägyptisches Selbstverständnis, nicht einmal für die Kopten, die, ungeachtet ihrer Annahme der arabischen Sprache, nach islamischer Auffassung in zweifacher Hinsicht verdammt seien, einmal wegen ihres christlichen Glaubens und dann wegen ihres Festhaltens an den heidnischen Traditionen des alten Ägyptens. Sie seien Verbannte in ihrem eigenen Land. Wenn im übrigen die Ägypter ihrer vorislamischen Vergangenheit auch ein gewisses Interesse entgegenbrächten, so handele es sich dabei nicht um eine existentielle Auseinandersetzung, sondern eher um literarische Ausblühungen von allenfalls peripherem Charakter. CRONE und COOK schließen ihre Überlegungen ab mit der lapidaren Feststellung: »Egypt in Islam was not so much a nation or even a country as simply a place«.

Eine so scharfe Antithese fordert zur Überprüfung der Standpunkte im Licht der Quellen heraus. Die Fragen, die zu beantworten sind, lauten: Hat die altägyptische Vergangenheit für das Selbstverständnis der islamischen Ägypter eine Bedeutung oder nicht? Wenn ja, welches sind die historischen Hintergründe? Welche Entwicklung hat der Komplex im Lauf der Geschichte erfahren?

Für das Mittelalter und die frühe Neuzeit hat ULRICH HAARMANN vor kurzem diese Fragen beantwortet¹⁰. Über die neueste Zeit haben sich andere Autoren geäußert, mit deren Ergebnissen wir uns hernach befassen werden.

Die Zeugnisse, die HAARMANN für seine Untersuchungen herangezogen hat, reichen vom 9. bis 18. Jahrhundert. Seine Bearbeitung des darin enthaltenen Materials über die Sphinx¹¹ ist eine der wenigen bisher vorliegenden Studien zu einem geschlossenen Komplex altägyptischer Reminiszenzen im Islam. Allein schon daraus kann man ersehen, daß die ägyptischen Muslime Wege gefunden haben, wie sich Toleranz gegenüber einem besonders augenfälligen Denkmal ägyptischer Frühzeit mit dem islamischen Religionsgesetz vereinbaren läßt.

Im übrigen zeigen die Quellen, daß die islamische Haltung gegenüber den Monumenten der Pharaonen zunächst durch strikte Ablehnung bestimmt war, und zwar einmal wegen ihres heidnischen Ursprungs, dann aber auch wegen der bildlichen Darstellung, die manche von ihnen aufwiesen. Was Wunder, daß der Chalife Yazīd II. im Jahr 722/3 befahl, die heidnischen Denkmäler im Land sollten zerstört werden. Jeder Kenner ägyptischer Altertümer weiß aus eigener Anschauung, wie oft das – mit und ohne diesen Befehl – geschehen ist. Tatsächlich fehlt es bei den arabischen Autoren denn auch nicht an Berichten über die Zerstörung oder Verstümmelung altägyptischer Denkmäler, angefangen vom achten bis zum vierzehnten Jahrhundert, während dessen besonders heftige ikonoklastische Strömungen zu verzeichnen waren.

Wenn es auch später noch ablehnende Stellungnahmen und Zerstörungen gegeben hat, so ist es bei dieser negativen Einstellung doch nicht geblieben. Es kam zu Bestrebungen, das pharaonische Erbe für die Muslime akzeptabel zu machen. Zwar war an eine Ehrenrettung für den Pharao

9) PATRICIA CRONE and MICHAEL COOK, *Hagarism – The Making of the Islamic World*. Cambridge 1977, p. 114.

10) ULRICH HAARMANN, »Regional Sentiment in medieval Islamic Egypt«, in: *BSOAS* XLIII (1980), p. 55–66.

11) ULRICH HAARMANN, »Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten«, in: *Saeculum* XXIX (1978), p. 367–84. Id., »Der Schatz im Haupte des Gotzen«, *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit* edd. U. HAARMANN und P. BACHMANN (= *BTS* 22). Beirut 1979, p. 198–229.

nicht zu denken, weil er im Koran zu eindeutig als ein ungläubiger und tyrannischer Gewaltherrscher stigmatisiert ist. Damit diese Schande wenigstens nicht an einem Ägypter hängen bliebe, machte die Legende ihn zu einem Landfremden von unrühmlicher Herkunft und verächtlichem Vorleben, der sich den Thron mit List und Tücke erschlichen hatte. In etwas milderem Licht mochte seine Verworfenheit allenfalls dadurch erscheinen, daß er einen Sohn hatte, der sich mit mehr als zweihunderttausend Zauberern zum Monotheismus bekehrte. In dieselbe Richtung zielt eine andere »Überlieferung«, wonach auch schon der altägyptische König Mālīk einen Sieg davontragen durfte, weil er insgeheim Monotheist war.

Die Wertschätzung des pharaonischen Erbes kommt in der spätmittelalterlichen Literatur wiederholt zum Ausdruck und erreicht einen Höhepunkt bei ABŪ ḤĀMID B. ZAHĪRA AL-QUDSĪ (st. 888/1483), der ein Buch über die Vorzüge Ägyptens geschrieben hat¹². Dieses Werk ist ein einziger Lobeshymnus auf Ägypten und seine Besonderheiten.

Gegenüber so hemmungsloser Panegyrik ist die argumentative Darstellung MUḤAMMAD AL-IDRĪSĪS (st. 623/1251)¹³ in seinem Pyramidenbuch ergiebiger für unser Thema, bringt sie doch eine fundierte Auseinandersetzung mit dem wirklichen Problem ägyptischer Muslime, nämlich dem Widerstreit zwischen der Zuneigung zu Denkmälern, die als Bestandteile der heimatlichen Kultur gelten können, und den religionsgesetzlichen Vorschriften, nach denen sie einfach abzulehnen, ja zu zerstören sind. Dem Autor gelingt es, die Pyramiden, die im Koran nicht vorkommen und daher auch nicht mit dem dort genannten nichtswürdigen Pharao in Verbindung gebracht zu werden brauchen, in einen für jeden Muslim einsichtigen Zusammenhang mit der islamischen Praxis zu bringen, der sich sogar auch noch auf die anderen pharaonischen Denkmäler, etwa in Luxor und bis nach Nubien hin, übertragen ließ.

Das Mittel, dessen er sich dazu bedient, sind die im Islam hochangesehenen Genossen des Propheten Muḥammad (*ṣaḥāba*). Denn sie sind nach Ġīza und nach Oberägypten gekommen, und der Boden, den ihre Rosse betreten haben, ist heilig, so heilig, daß Erde von Ġīza, vermischt mit derjenigen der durch ihre Zauberer berühmten Stadt Antinoe (arabisch Anṣinā) und einem beliebigen dritten Ort, zu einem der Talismane verarbeitet werden kann, denen die Ägypter ihren sprichwörtlichen Scharfsinn verdanken. Nicht genug damit, Prophetengenossen haben in Ġīza gelebt, ohne die altägyptischen Denkmäler zu zerstören, ja einer von ihnen hat sogar eine bedeutende Inschrift auf einer Pyramide angebracht, und sie waren damit einverstanden, nach ihrem Tod im Schatten der Pyramiden ihre letzte Ruhestätte zu erhalten. Wie also könnten so ehrenvolle Zeugnisse der Vergangenheit für die später geborenen Muslime zerstörungswürdige Werke des Unglaubens sein?

Diese Argumente haben bei AL-IDRĪSĪS Landsleuten offenbar so starken Anklang gefunden, daß sie sich im Jahrhundert darauf ein Autor namens AR-RAŠĪDĪ (st. 803/1400–1) zu eigen machte, um solche Eiferer in ihre Schranken zu weisen, deren Vandalismus das als großartig empfundene architektonische Erbe des alten Ägyptens bedrohte. Die Sphinx wird damit in die schutzwürdige islamische Ordnung einbezogen. Die Treue gegenüber dem pharaonischen Erbe ist nicht mehr unvereinbar mit dem islamischen Religionsgesetz.

Damit ist nicht gesagt, daß diese neue Auffassung in Ägypten allgemein geteilt worden wäre. Doch ist in den Quellen nach 1500 immerhin von den Exzessen der Bilderstürmerei, wie man sie aus früheren Zeiten kannte, nicht mehr die Rede, und der große türkische Reisende EWLİYĀ ĆELEBĪ, der nach 1682 – vermutlich in Ägypten – gestorben ist, bemüht sich in seinem *Seyāḥatnāme* von der Vorstellung abzurücken, die Sphinx sei als ein Symbol des Unglaubens zu betrachten¹⁴.

12) IBN ZAHĪRA, *al-Faḍā'il al-bāhira fī maḥāsin Miṣr wal-Qāhira*. Kairo 1969. Die *faḍā'il*-Literatur, auch die auf Ägypten bezügliche, behandelt ERNST AUGUST GRUBER, *Verdienst und Rang. Die Faḍā'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam* (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 35). Freiburg 1975.

13) ĆAMĀL AD-DĪN ABŪ ĆĀ'FAR MUḤAMMAD AL-IDRĪSĪ, *Anwār 'uluww al-aġrām fī l-kašf 'an asrār al-ahrām*. HAARMANN, der eine kritische Edition des Werkes vorbereitet, hat die Handschrift München 417 benutzt.

14) ULRICH HAARMANN, »Evlīyā Ćelebī's Bericht über die Altertümer von Gize«, in: *Turcica VIII* (1976), p. 185.

Da er die geistige Welt Ägyptens durch einen acht- oder neunjährigen Aufenthalt im Lande gut kannte, dürfte er insoweit bestehenden, wenn nicht sogar überwiegenden Strömungen Rechnung getragen haben.

Ägypten war also, anders als CRONE und COOK glaubten, bereits im späten Mittelalter keineswegs nur eine Stelle auf der Landkarte, sondern eher, wie ḤAMDĀN sagt, eine ausgeprägte Persönlichkeit. Was Ägypten von anderen Regionen der islamischen Welt unterschied, war ein stark profiliertes Regionalgefühl¹⁵.

IV.

Die Rückbesinnung auf die pharaonische Welt mag auch einem Hang zum Magisch-Okkulten entsprochen haben¹⁶. Der Weg von den *ʿaḡāʾib wa-ḡarāʾib*, vom »Wunderbaren und Seltsamen«, zu den *faḏāʾil Miṣr*, den »Vorzügen Ägyptens«, war mit der Aufnahme in das Inventar der islamisch-ägyptischen Vorstellungswelt noch nicht zu Ende. Er mündete vielmehr am Ausgang des 19. Jahrhunderts in den Pharaonismus ein¹⁷. So nennt man das erstarkende Interesse der Ägypter an der eigenen Vergangenheit. Dieser Begriff hat sich unter dem Einfluß von Denkern wie Luṭfī as-Sayyid (1872–1963), einem der Väter des ägyptischen Nationalismus, herausgebildet und namentlich durch die Entdeckung des Tutenchamun-Grabes im Jahre 1922 großen Auftrieb erhalten.

ROTRAUD WIELANDT bezeichnet den Pharaonismus als ein Geschichtsdeutungsmodell¹⁸. Eine prägnante Definition dafür findet sich bei MUḤAMMAD ḤUSAIN HAIKAL (1888–1956)¹⁹, dem Wegbereiter des neuen ägyptischen Romans, sorgfältig herausgearbeitet. Nach seiner Auffassung besteht zwischen dem alten, d. h. dem pharaonischen und dem neuen Ägypten, also demjenigen seiner Tage, eine enge seelische Verbundenheit, so eng, daß die heutigen Ägypter Arabern und Römern keineswegs näherstehen als den alten Ägyptern. Trotz des Wandels der Religionen und der Herrschaftsformen sei die Verbindung zu den Ahnen immer erhalten geblieben: »Das Blut, das in ihren Adern floß, fließt auch in deinen Adern, und dieselben seelischen Regungen, die sie in ihrem Leben antrieben, sind es auch, die dich antreiben. Nolens volens ist es dir auferlegt, dem Erbe zu gehorchen, das sie dir vererbten«²⁰.

HAIKAL befand sich mit seiner Begeisterung für das pharaonische Erbe, das zwar schon vor ihm Autoren wie AḤMAD ŠAUQĪ ḤĀFIZ IBRĀHĪM (1871–1932) besungen hatten, in dem jedoch er ein konstituierendes Element der ägyptischen Kultur schlechthin erblickte, in guter Gesellschaft, werden die Ideen, die er hatte, doch auch sonst im ägyptischen Geistesleben der zwanziger Jahre vertreten, darunter von Koryphäen wie AL-ʿAQQĀD (1889–1964) und TAUFIQ AL-ḤAKĪM (geb. 1902). Allerdings gab es auch andere Stimmen, etwa SALĀMA MŪSĀ (1887–1958), der Zweifel daran hegte, ob man von einer Kontinuität der Pharaonen bis in die Gegenwart sprechen könne.

15) In seinem Anm. 10 genannten Aufsatz sowie in größerem Zusammenhang in: »Die ›Persönlichkeit Ägyptens‹: Das moderne Ägypten auf der Suche nach seiner kulturellen Identität«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1978), p. 101–22.

16) Eine Auslese altägyptischer Reminiszenzen findet man bei BARBARA LANGNER, *Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen* (= *Islamkundliche Untersuchungen*, Bd. 74). Berlin 1983, p. 5, 8, 17, 19, 26, 31, 115, 118, 132.

17) LANDAUS Definition des Pharaonismus als einer typisch koptischen Ideologie, die das alte Ägypten idealisiert, wird dem ganzen Inhalt des Begriffs, wie gleich zu zeigen sein wird, keineswegs ganz gerecht (HAMILTON A. R. GIBB und JACOB M. LANDAU, *Arabische Literaturgeschichte*. Zürich 1968, p. 219).

18) ROTRAUD WIELANDT, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (= *BTS* 23). Beirut 1980, p. 277 sq.

19) BABER JOHANSEN, *Muḥammad Ḥusain Haikal, Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen* (= *BTS* 5). Beirut 1967, p. 112–7.

20) HAIKAL, *as-Siyāsa al usbūʿīya* vom 27. November 1926, zitiert bei BABER JOHANSEN, *op. cit.*, p. 113.

Nicht nur diese Kontinuität hält HAIKAL für gegeben, er mißt dem altägyptischen Erbe sogar einen größeren Wert zu als demjenigen der Griechen und Römer. Ja, er behauptet, deren kulturelle Errungenschaften könne nur preisen, wer die der Pharaonen nicht kenne. Denn in Wirklichkeit sei das kulturelle Erbe des alten Ägyptens demjenigen der griechisch-römischen Kultur, die ja den Ägyptern in mancher Hinsicht verpflichtet sei, eindeutig überlegen.

Aus einer so hehren Auffassung ergeben sich beinahe zwangsläufig Konsequenzen: HAIKAL ist davon überzeugt, das alte Ägypten sei nicht die Wiege der menschlichen Kultur, sondern ihr Höhepunkt ebenso wie ihr Ziel²¹. Es müsse auch in Zukunft wieder seinen Platz an der Spitze der Welt einnehmen.

Die Begründung für einen so zwingenden Zusammenhang seines Volkes mit den pharaonischen Ahnen sah HAIKAL in erster Linie in der von ihm behaupteten Übereinstimmung von Blut und Milieu. Was er sonst noch ins Feld führen konnte: der starke und unkomplizierte Charakter der ägyptischen Menschen, die Neigung zur Stille in einem ewig gleich bleibenden Zyklus des Naturablaufs, das Festhalten an den Sitten und Bräuchen der Ahnen, das Mißtrauen gegenüber Veränderungen, ein Hang zum Nachdenken über Tod und Jenseits, trotzdem aber Liebe zum Leben, wie denn Freude am Lebensgenuß schon in der altägyptischen Religion zu finden sei, das alles waren Elemente, die zur Stützung so weitgehender Spekulationen nicht so recht ausreichen, zumal ja der eine oder andere dieser Züge, wie sich einwenden läßt, genauso bei den alten Arabern zu finden ist²². TAUFĪQ AL-ḤAKĪM hat noch andere verbindende Elemente zwischen dem alten und dem neuen Ägypten herausgefunden²³: die Freude am gemeinsamen Leiden, ja das Einssein im Leiden ohne Klagen und Stöhnen, Geduld und lächelndes Aufsichnehmen aller Schrecken im Bewußtsein eines gemeinsamen Motivs, das Gefühl des Glaubens an die Gottheit und des Sichaufopfrens. Er bezeichnet sogar den pharaonischen Kollektivgeist als eine Erbanlage der heutigen Fellachen. Und sie, nicht andere Bevölkerungsschichten, sind ja nach seiner Auffassung die eigentlichen Erben der alten Ägypter.

Der Pharaonismus als Grundlage eines ägyptischen Selbstverständnisses und Nationalgefühls hatte manches für sich²⁴. Vor allen Dingen entschärfte er den Gegensatz zwischen Islam und Christentum und war sogar geeignet als Basis einer Aussöhnung zwischen den Anhängern der beiden Bekenntnisse, weil er es ermöglichte, ohne Diskriminierung von muslimischen und von christlichen Ägyptern zu sprechen. Übrigens hat er auf die Dauer auch unter den Kopten seine treuesten Anhänger gehabt. Eine seiner nachweisbaren Auswirkungen war, daß sich in Ägypten während der zwanziger und zu Anfang der dreißiger Jahre panarabische Tendenzen nicht durchsetzen konnten.

Als dann der Umschwung kam, hielt zwar ḤUSAIN HAIKAL zunächst noch am Pharaonismus fest, und zwar bis in den Zweiten Weltkrieg hinein, während andere Autoren, auch TAUFĪQ AL-ḤAKĪM, ihn schon längst aufgegeben hatten. Die schweren Angriffe, denen der Pharaonismus nun ausgesetzt war, kamen von zwei Seiten, zunächst von der islamischen Orthodoxie des Landes, die sich mit seinen heidnischen Prämissen nicht abfinden wollte, und dann von den Vertretern der arabischen Einheit.

Die »Pharaonisten« gaben nicht kampflös auf. Gegenüber dem erneut erhobenen Vorwurf, eine religiöse Kontinuität zwischen dem islamischen und dem pharaonischen Ägypten könne es nicht geben, beriefen sie sich auf Echnaton als den ersten Monotheisten der Geschichte, durch den Ägypten zur Wiege des ja auch für den Islam entscheidenden Eingottglaubens geworden sei, also des *tauḥīd*.

21) JOHANSEN, *ib.*, p. 115 sqq.

22) 'UMAR AD-DASŪQĪ, *Fī l-adab al-ḥadīth*. Zwei Bände. Kairo 1961, Bd. II, p. 236 (nach JOHANSEN, *op. cit.*, p. 116).

23) ROTRAUD WIELANDT, *op. cit.*, p. 318, 325.

24) Entstehung, Entwicklung und Bedeutung des Pharaonismus bilden den Gegenstand einer Dissertation, an der Frau MARIA HAARMANN in Freiburg arbeitet. Ein Exposé über die bisher erreichten Ergebnisse, das sie mir lebenswürdigerweise zur Verfügung gestellt hat, ist den folgenden Ausführungen zugute gekommen.

Noch einschneidender war die nationalistische Kritik am Pharaonismus, als deren Sprecher man SĀṬI' AL-ḤUṢRĪ (ca. 1880–1968) bezeichnen kann. Er behauptete, von einem Fortleben des alten Ägyptens in islamischer Zeit könne, abgesehen von unerschwelligen folkloristischen Reminiszenzen, keine Rede sein. Eine Kontinuität gebe es nicht. Sie sei übrigens nicht erst durch die Islamisierung, sondern durch die Christianisierung des Landes abgerissen. Der Pharaonismus sei nichts anderes als eine Machenschaft des westlichen Kulturimperialismus, dazu ausersehen, die arabische Einheit zu untergraben. Diese beruhe nicht auf der altägyptischen Vergangenheit, sondern in erster Linie auf der gemeinsamen arabischen Sprache sowie auf den religiösen und kulturellen Bindungen zur arabischen Welt.

Doch auch damit gaben sich die Verfechter der glorreichen altägyptischen Vergangenheit nicht geschlagen. Für sie argumentierte MAḤMŪD KĀMIL, Ägypten sei doch schon vor der islamischen Eroberung, und zwar zu pharaonischer Zeit, ein arabisches Land gewesen. Die Einverleibung in den Machtbereich des Islams habe insoweit keine neue Situation geschaffen, vielmehr sei es eben bei der schon zuvor etablierten arabischen Einheit geblieben. Von einem Gegensatz zwischen der arabischen Einheit und dem Pharaonismus könne mithin nicht die Rede sein. Hinter dieser Argumentation steht die Absicht, die Widersprüche zu harmonisieren, die sich aus der Zugehörigkeit Ägyptens zur islamischen Welt gegenüber dem Bewußtsein einer durch historische, geographische und wirtschaftliche Faktoren geprägten Eigenständigkeit gegenüber anderen arabischen Ländern ergeben.

Schließlich kam es vor etwa vierzig Jahren zu einer neuen Strömung mit der Bezeichnung *Iqlīmīya*, was man etwa mit »Regionalismus« wiedergeben könnte. Sie machte sich unter ihrem Wortführer AMĪN AL-ḤŪLĪ eine Synthese der widerstrebenden Standpunkte zur Aufgabe und nahm die unverkennbare Sonderstellung Ägyptens gegenüber den anderen Ländern der arabischen Welt als gegeben hin und räumte auch der Islamisierung sowie der Arabisierung des Landes eine ungeschmälernte Bedeutung ein. Gleichzeitig hob sie aber seinen spezifisch ägyptischen Charakter mit Nachdruck hervor. Die Wurzeln der ägyptischen Eigenständigkeit sucht sie im Mittelalter, nämlich in den islamischen Herrschaften Ägyptens, die der osmanischen Eroberung vorausgegangen waren. Mit dem Pharaonismus hat diese Interpretation der Geschichte allenfalls noch in sublimierter Form zu tun.

Wenn auch die Idee der Zugehörigkeit zur arabischen Nation sich in Ägypten durchgesetzt hat, Nachwirkungen des Pharaonismus sind auch später noch, bis in die Zeit Ḡamāl ad-dīn 'Abd an Nāṣirs, festzustellen²⁵. Zwar hat sich der Pharaonismus auf die Dauer nicht halten können. Dennoch ist er in beachtlichem Ausmaß einer Aufgabe gerecht geworden, die mit seiner Entstehung eng verknüpft war, nämlich die Ägypter von dem Gefühl der politischen Ohnmacht und der kulturellen Unterlegenheit gegenüber dem Westen zu befreien. Darin kann man einen bedeutenden Beitrag zur Herausbildung eines neuen ägyptischen Selbstverständnisses in der jüngsten Geschichte erblicken. Die Achtung vor einer glorreichen Vergangenheit mit unvergleichlichen kulturellen Leistungen teilt Ägypten heute mit den Vertretern des Geisteslebens in aller Welt.

25) WIELANDT, *op. cit.*, p. 428, 449.