

**ULRICH HAARMANN**

## Die Sphinx

Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten

# Die Sphinx

## Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten

Von

ULRICH HAARMANN

Freiburg i. Br.

*Oluf Krückmann zugeeignet*

Ägypten ist für den mittelalterlichen Muslim ein Land der Wunder und Seltsamkeiten. Es ist durch das Wirken der Propheten Joseph und Moses, die sich gegen die ungläubigen Despoten Altägyptens behaupteten und von denen der Koran und die islamischen Prophetengeschichten so anschaulich berichten, geheiligt und in die Zyklen der im Auftreten Muḥammads kulminierenden vorislamischen Geschichte eingegliedert. Über die wunderbaren Reste Altägyptens, für jedermann allfällig sichtbar in den Bauten der Vorzeit, und über deren längst vergessene Geschichte aber schweigen die religiösen Texte des Islams. Die lebendige und bewußte Tradition der Pharaonen war in islamischer Zeit versiegt. Ein historisch angemessenes Verständnis der Gräber, Pyramiden und Obelisken war nicht mehr möglich. Die Symbole der Pharaonen hatten ihre ursprüngliche Bedeutung verloren und waren frei geworden für neue Deutungen. Um die Josephs- und Mosesgeschichten herum kristallisierte sich ein neues, spezifisch muslimisches Altägyptenbild, das seinem Wesen, vor allem seinem Wertsystem nach islamisch sein mußte, zugleich aber außerhalb des starren und engen Rahmens materieller islamischer Glaubenslehre angesiedelt war und vielfältige lokale religiöse Vorstellungen aus vorislamischer Zeit in sich aufnahm. Die Kanäle, durch die das reiche altägyptische und hellenistisch-koptische Kulturgut in den Islam einsickerte, sind noch kaum erforscht – was uns aber heute am Herzen liegt, ist nicht der chronologisch lückenlose Nachweis, daß das eine oder andere Element aus pharaonischer Zeit auch noch im mittelalterlichen Islam oder gar in der Gegenwart weiterlebt in welcher Verformung auch immer, sondern die Frage nach dem Platz altägyptischer Themen, Motive und Reminiszenzen im kulturellen und religiösen Leben mittelalterlicher Muslime, so wie sie mit nur geringen Variationen bei muslimischen Autoren vom 9. bis zum 18. Jahrhundert immer wieder dargestellt werden. Die Einstellung der mittelalterlichen Ägypter zur heidnischen Frühgeschichte ihres Landes spiegelt geradezu die eigentümliche wechselnde Spannung zwischen Volksglaube und Hochreligion wider.

Erst durch die napoleonische Expedition im Jahre 1798, die Geburt der wissenschaftlichen Ägyptologie und die Rezeption derer Erkenntnisse in Ägypten durch die Ägypter selbst wird in freilich kurzer Zeit das mittelalterliche islamische, zugleich magische und synkretistische Altägyptenbild durch die neue aufgeklärte Wissenschaftlichkeit abgelöst.

\*

Vor allem Geographen und Chronisten berichten im islamischen Mittelalter über pharaonische Themen, die ersteren im Kontext ihrer Darstellung der Wunderwerke der Welt im allgemeinen und Ägyptens im besonderen, die letzteren in ihren Berichten über die Dynasten Altägyptens.

Beginnen wir mit den Geographen. In der langen Liste der *Mirabilia Ägyptens* werden neben den Wundern der gottgeschaffenen Natur, also z. B. dem Zitterrochen (*silurus electricus*) des Nils, der dem Schwimmenden elektrische Schläge versetzt, in erstaunlich enger Gemeinschaft, die schließlich eine eigene Gattung hervorbringt, die Relikte der Vor-

zeit, die Denkmäler des Altertums genannt. Das Volk kann sich nicht vorstellen, daß sie von Menschenhand gebaut sind und nennt Dämonen oder wunderwirkende Propheten als ihre Architekten. Angeregt durch den Anblick der alten Ruinen entstanden in der Phantasie des Volkes wundersame Geisterstädte wie die Fata Morgana aus Diorit, die sich verstreuten Reisenden in der Sinai-Wüste auftat<sup>1</sup> oder die berühmte Messingstadt, von der nicht etwa nur die Geschichten aus Tausendundeiner Nacht, sondern auch seriöse Geographen und Chronisten berichten<sup>2</sup>. Kein Autor läßt die Pyramiden, die gewaltigsten Monumente menschlicher Baukunst, Alexandria mit dem Pharos und der Pompejussäule, die Obeliske von Heliopolis oder die Stadt Memphis mit ihren Schätzen aus<sup>2a</sup>, vor allem, wenn diese Stätten mit der islamischen Prophetenlegende – z. B. dem Kerker oder dem Kornspeicher Josephs – assoziiert oder gar gleichgesetzt werden konnten.

Noch stereotyper ist die Darstellung der Geschichte Ägyptens vor dem Islam durch die muslimischen, bezeichnenderweise fast ausnahmslos ägyptischen Autoren. Die lokale Geschichtstradition erweist sich als erstaunlich prägend. Was den persischen Muslimen die Heroen der längst versunkenen Achämeniden- und Sassanidendynastien sind, das sind dem ägyptischen Chronisten z. B. König Sūrīd, der legendäre Erbauer der Pyramiden von Gize, oder die Magierkönigin Dalūka „die Koptin“, die nach der Vernichtung Pharaos und seiner Heerscharen im Roten Meer von den schutzlosen Ägyptern zur Herrscherin erkoren wird und von der Grenze Palästinas bis nach Assuan die ägyptische Mauer, die „Mauer der Alten“<sup>3</sup>, errichten ließ.

Die pharaonische Geschichte wird in diesen Texten durch die säkulare Zäsur der Sintflut zweigeteilt. Wir haben keine genaue Kenntnis über die Geschehnisse vor der Flut; ein Heiliger mag kraft göttlicher Huld (*karāma*) wissen, wo die Gottesgesandten vor Noah bestattet sind<sup>4</sup>; die Gelehrsamkeit, die in den Tempeln, in unterirdischen Gängen

---

<sup>1</sup> Dieser Gegenstand geht auf Ibn ad-Dawādārī (st. nach 1336) zurück; s. Kanz ad-durar wa-ğāmi' al-ğurar, Bd. VIII (Kairo 1971) S. 26–28; eine spätere Version der Geschichte von der Stadt „aus grünem Glas“ liegt in deutscher Übersetzung vor: Alfred von Kremer, Des Scheichs 'Abd-ol-Shanīj-en-Nabolsī's Reisen in Syrien, Ägypten und Hidschaz. Reisen im wüsten Arabien, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, Bd. 6 (Wien 1851) S. 103.

<sup>2</sup> Andras Hamori, An Allegory from the Arabian Nights: The City of Brass, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 34 (1971) S. 9–19, bes. S. 18 über den Geographen Ibn al-Faḡīh; nachgedruckt in ders., On the Art of Medieval Arabic Literature (Princeton 1974) S. 145 bis 163. Ein zweiter Autor, der mit wissenschaftlichem Anspruch auftritt und über die *madīnat an-nuḡās*, „Kupferstadt“, berichtet, ist bezeichnenderweise Ibn ad-Dawādārī (wie Anm. 1) Bd. II (Hs Ayasofya/Istanbul 3074) S. 105–107 (Regierung König Şās).

<sup>2a</sup> Wenn wir von den Pyramiden absehen, ist bisher allein das Legendenmaterial über Alexandria aufgearbeitet worden, siehe Saleh K. Hamarneh, The Ancient Monuments of Alexandria according to accounts by medieval Arab authors, in: Folia Orientalia 13 (1971) S. 77–110. Der nach 1411 verstorbene anonyme Autor der Ägyptenepistel in der Berliner Sammel-Hs. 8503, fol. 13–15, erwähnt im Kontext der Pompejussäule sogar den unvollendeten Obelisken in den Steinbrüchen von Assuan; siehe ebd. fol. 13a.

<sup>3</sup> Gaston Wiet hat die wichtigsten Quellen zur Mauer der Königin Dalūka zusammengestellt: L'Égypte de Murtadi fils de Gaphiphe. Introduction, traduction et notes (Bibliothèque de l'école nationale des langues orientales vivantes) (Paris 1953) S. 97, Anm. 3; auf S. 98 versucht er, die Legende von der „Mauer der Alten“ archäologisch zu erklären: „Enfin, dès l'antiquité la plus reculée, les riverains fleuve avaient coutume d'édifier de place en place, aux confins des sables, de petits postes en briques, d'où l'on pouvait surveiller l'accès des principaux ouadis conduisant au Nil.“

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Evliyā Çelebī, Seyāhatnāme, Bd. III (Istanbul 1314/1896–1897) S. 90 (über die Heiligengräber des Libanongebirges).

und in den Pyramiden des Landes die Fluten überdauerte, ist durch Zauber geschützt und bleibt dem einfachen Sterblichen unzugänglich, „wüßten wir doch über [die Pyramiden und die in sie eingegrabenen Geheimnisse] Bescheid, wenn sie nicht vor, sondern nach der Sintflut errichtet worden wären“<sup>5</sup>. Nach einer gerne zitierten Überlieferung stammt das Wissen über das vorsintflutliche Ägypten und seine Geschichte von einem namenlosen Manne, der als einziger Ägypter die Flut überlebte<sup>6</sup>; sein Zeugnis, das viele tausend Jahre – ein Chronist spricht von 36 000 oder gar 72 000 Jahren<sup>7</sup> – alt und durch viele Hände auf ebensovielen verschiedenen Materialien weitergereicht worden sei, sei in einer Papyrusrolle in einem Grab beim Jeremiaskloster zu Saqqāra aufgetaucht. Was nach Noah in Ägypten geschah, namentlich das Intermezzo Josephs und Mosis, ist gesicherte und geheiligte, wenn auch lückenhafte Überlieferung.

Bei den muslimischen Historikern werden die vor- und die nachsintflutlichen Ereignisse streng dynastisch-prosopographisch gegliedert. Ein Herrscher folgt dem anderen, von den Enkeln Seths bis hinab zum Muqauqis, dem Patriarchen von Alexandria, den Mohammed in seinem Sendschreiben zur Annahme des Islams aufforderte und dessen Macht über Ägypten von der endlich gerechten Herrschaft der Gemeinde Gottes abgelöst wird. Der Triumph des Islams wird schon Jahrhunderte früher verheißen; einer der Pharaonen der vorislamischen Legende siegte in der entscheidenden Schlacht, weil er sich insgeheim zum Glauben an den einen Gott bekannte<sup>8</sup>. Ein anderer verspricht seinem Sohn auf dem Sterbebett inmitten der Pyramide den Beistand der Propheten<sup>8a</sup>.

Altägypten war für den mittelalterlichen Muslim das Land der Magie, „das Babel der Zauberer“<sup>9</sup>. Diese Magie war für ihn in den Pyramiden und Mastabas aufbewahrt und in Hieroglyphen, arabisch: Tempelschrift oder Vogelschrift<sup>10</sup> genannt, verschlüsselt. Vor un-

---

<sup>5</sup> Muḥammad b. ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Ḥakam (st. 875), zitiert bei Abū Ga‘far Muḥammad al-Idrīsī (st. ca. 1237), K. Anwār ‘ulū al-aḡrām fī l-kašf ‘an asrār al-ahrām (Hs München / Aumer 417) fol. 64 a/b mit langem Isnād, sowie bei al-Maqrizī (st. 1442), K. al-Mawā‘iz wal-i‘tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wal-āṭār (s. Erich Graefe, Das Pyramidenkapitel in al-Maqrizī’s Ḥiṭaṭ, Leipziger Semitistische Studien, Bd. V/5 [Leipzig 1911, nachgedruckt ebd. 1968] S. 28, übers. S. 73) sowie bei as-Suyūṭī (st. 1505), K. Tuḥfat al-kirām fī ḥabar al-ahrām, übers. von Leon Nemoj, The Treatise on the Egyptian Pyramids, in: Isis 30 (1939) S. 21.

<sup>6</sup> Nach Abū ‘Abdallāh al-Qudā‘ī (st. 1062) zitieren diesen Text u. a. Muḥammad al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 71 a ff. und al-Maqrizī (wie Anm. 5), s. Graefe/Maqrizī S. 21–23, übers. 67–69; eine englische Übersetzung findet sich zusammen mit einem anregenden Kommentar bei Alexander Fodor, The Origins of the Arabic Legends of the Pyramids, in: Acta Orientalia Hungarica 23 (1970) S. 347–349.

<sup>7</sup> Ibn ad-Dawādārī (wie Anm. 1) Bd. I (Hs Ayasofya/Istanbul 3073) S. 193.

<sup>8</sup> Pseudo-Mas‘ūdī (= Ibn Waṣīf Ṣāh), K. Aḥbār az-zamān, franz. Übers. Bernard Carra de Vaux, L’Abrégé des merveilles (Paris 1898) S. 308–309; s. auch den Hinweis bei Mohammed Ghalab, Les Survivances de l’Égypte Antique dans le folklore égyptien moderne (Paris 1929) S. 15.

<sup>8a</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 95a,12.

<sup>9</sup> Ibn an-Nadīm (st. 995), K. al-Fihrist, hrsg. v. Gustav Flügel (Leipzig 1871–1872) S. 309,5.

<sup>10</sup> Al-Idrīsī (s. Anm. 5) verwendet kurz hintereinander die Begriffe *al-qalam al-birbāwī* (fol. 41 b,3), *aqlām al-birbāwīya* (sic! fol. 42 a,5), *al-qalam al-kāhīnī*, „Priesterschrift“ (fol. 43 a,2–3, 43 b,7) und *qalam at-tair* (fol. 45 b,3). Zum Terminus „Vogelschrift“ s. auch Ferdinand Wüstenfeld, Die älteste Aegyptische Geschichte nach den Zauber- und Wundererzählungen der Araber, in: Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen, Bd. I (Göttingen 1862) S. 332; Gaston Wiet, Edition von al-Maqrizī’s Ḥiṭaṭ, Bd. II in: Mémoires publiés par les membres de l’Institut français d’archéologie orientale 33 (1913) S. 118, Anm. 5, und Janine Sourdel-Thomine, Guide des lieux de pèlerinage (= Übersetzung von al-Harawī [st. 1215] K. az-Ziyārāt) (Damaskus 1957) S. 96. Auch as-Suyūṭī, K. Ḥusn al-muḥādara fī tariḥ Miṣr wal-Qāhira, Bd. II (Kairo 1967) S. 335, gibt eine Expertise zu den Bezeichnungen der Hieroglyphen: *li-abl Miṣr al-qalam al-ma‘rūf bi-*

rechtmäßigem Zugriff schützten sie Talismane oder auch Geister. Zur Veranschaulichung dieser Zaubergelehrsamkeit, die Hermes Trismegistos, der hellenistische Nachfolger des altägyptischen Wissenschaftsgottes Thoth begründete, tragen die arabischen Autoren unzählige phantastische Parabeln vor. Wissenschaftliche Hermetik und volkstümliche, religiös geprägte Magie gehen ineinander über; so wird nach dem pseudepigraphischen arabischen *Secretum secretorum* der Autor des Buches, Aristoteles – „nach der Meinung vieler Gelehrter selbst ein Prophet“ – in einer Pyramide zur letzten Ruhe gebettet<sup>11</sup>.

In Amsūs, der ersten Hauptstadt am Nil, die von der Sintflut vernichtet wurde, in Memphis, in Heliopolis, in Sais (Sā al-ḥaḡar) im Delta und anderswo, überall lassen sich wunderbare Erscheinungen beobachten; Washington Irving hat das magische Ägypten der Muslime in seinem „Arabischen Astrologen“ meisterhaft nachempfunden. Es schillert von Gold und rotem Kupfer unter sich drehenden Glasgewölben, silberne Vogelschwingen klirren an heiligen Seen auf hohen Säulen, smaragdäugige flügelschlagende Adler und Hähne bewachen die Tore, hinter denen die Talismane, die Wächter der Geheimnisse verborgen sind.

\*

Kehren wir aber zu der eingangs gestellten Frage zurück: Ist das stereotype Überlieferungsgut von den Wundern und der Frühgeschichte Ägyptens versunkene Vergangenheit, tote Geschichte, oder hat es für den ägyptischen Muslim noch irgendeinen lebendigen Bezug? Und wenn ja, ist dieses Erbe auf die ländliche Bevölkerung beschränkt? Der Gesetzesislam, der das Altägyptenbild des Korans einschließt, und jenes in der islamischen Umwelt apokryph, wirr und glitzernd erscheinende Sagengut über die Zeit der Pharaonen stehen scheinbar beziehungslos nebeneinander.

Nur selten fließen beide Systeme ineinander. Die schon erwähnten Requisiten aus den Prophetengeschichten um Moses und Joseph, mit denen man archäologische Stätten um Kairo herum identifizieren konnte, waren spärlich. Hinzu kam, daß die aus koptischen Quellen stammende apokryphe Überlieferung über das vorislamische Ägypten, von ein paar Anspielungen auf den kommenden reinen (= islamischen) Monotheismus abgesehen, in Stil und Gehalt insgesamt heidnisch-christlich blieb und sich für ein integriertes vor- und nachprophetisches Geschichtsbild nicht anbot. Eine Ausnahme macht der Prophet Mohammed selbst, dessen Abbild, mit dem Turban bekleidet und auf einem Kamel sitzend, ab und zu mit Staunen in Statuetten aus vorislamischer Zeit erkannt werden will<sup>11a</sup>. So berichtet der Geograph Ibn Ḥurradābih<sup>12</sup> aus dem 9. Jh. von ein paar Ge-

---

*qalam at-tair wa-hwa qalam al-barābī wa-hwa ‘aḡīb al-harf* („die Ägypter kennen die sogenannte Vogelschrift; es ist die Tempelschrift, die in merkwürdigen Buchstaben geschrieben wird“). Ein interessanter Gewährsmann ist schließlich Murtaḏā Beg b. Muṣṭafā Beg b. Ḥasan Beg al-Kurdī (st. nach 1721), K. Tahḏīb al-atwār fī ‘aḡā’ib al-amṣār (Hs Berlin 6142/Sprenger 23) fol. 72 a ult (nach Suyūṭī).

<sup>11</sup> Pseudo-Aristoteles, K. Sīr al-asrār. as-Siyāsa fī tadbīr ar-riyāsa, hrsg. v. ‘Abd ar-Rahmān Badawī, al-Uṣūl al-yūnāniya lin-nazarīyāt as-siyāsiya fī l-islām [= Die griechischen Quellen der politischen Theorien im Islam], Teil I (Dirāsāt islāmiya, Bd. 15) (Kairo 1954) S. 67 f. Vgl. auch al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 63 b. Er und Murtaḏā (s. Anm. 10) sprechen auch von einer Pyramide als dem Grab Alexanders des Großen (fol. 69 b).

<sup>11a</sup> Murtaḏā b. al-‘Afīf al-Ḥārīṭī al-Maqdisī (st. 1237, siehe Yūsuf Rāḡib, L’outeux de l’Egypte de Murtadī fils du Gaphiphe, in: Arabica 21 [1974] S. 203–209) berichtet von einer solchen Statuette, die in römischer Zeit vor der Qal‘at aš-sam‘ in Altkairo stand. In Notzeiten wandte sich die Bevölkerung an sie um Schiedsspruch und Hilfe. Nach dem Zeugnis des Traditionariers Ibn Lahī‘a (st. 790) sollen sie die Byzantiner beim Einmarsch der Araber in Babylon versteckt haben „de peur qu’elle ne

folgsleuten Ibn Tūlūn, des ersten selbständigen Herrschers über das islamische Ägypten, die in eine kleine Pyramide in Gize eindrangen und dort neben einem Onyxkrug mit einem Deckel in der Gestalt eines Schweinekopfes drei bemerkenswerte Figurinen fanden, zwei davon aus Gold. Sie stellten Menschen dar. Einer hält eine Schlange, der zweite eine Krücke und sitzt auf einem Esel, der dritte hält einen kurzen Stab und sitzt auf einem Kamel. Diese Statuetten werden vor den Herrscher gebracht und übereinstimmend als Bilder Mosis, Jesu und Muḥammads gedeutet. Hier wird altägyptischen Objekten eine Deutung aus der islamischen Prophetenlegende aufgedrückt. Auch erhalten wir ein Indiz dafür, welchem Milieu solche Geschichten eignen, nämlich dem Volksislam. Dadurch, daß die Person des Propheten bildlich dargestellt wird, wird eklatant gegen die in Ägypten die Jahrhunderte hindurch dominierende orthodoxe Doktrin verstoßen.

Das Volk akzeptierte diese Wundergeschichten und zollte der übermächtigen Vergangenheit, aller islamischen Lehre zum Trotz, seinen Tribut. Wir werden am Beispiel der Sphinx sehen, wie schwer es religiöse Eiferer hatten, das Volk von der Machtlosigkeit der alten Geister zu überzeugen. Die Talismane wirkten fort, und gegen sie zu freveln, forderte die Rache der Natur heraus. So war es ein sinnloses Unterfangen, die stolzesten Sinnbilder der Macht der alten Magier, die Pyramiden, zerstören zu wollen. Der Kalif al-Ma'mūn, der Sohn Hārūn ar-Rašīds, versuchte es bei seinem Besuch in Ägypten vergeblich, und nicht anders erging es nach ihm weiteren Herrschern. Fast alle muslimischen Autoren bis in die frühe Neuzeit hinein kolportieren den Topos, die Grundsteuer (*ḥarāğ*) der Welt, geschweige denn Ägyptens, hätte nicht ausgereicht, sie niederzureißen und – so argumentieren sie in einer Formel a fortiori, die sie dem legendären Erbauer der Pyramiden in den Mund legen und immer wieder zitieren – „wieviel leichter sei es dabei doch zu zerstören als zu bauen“. Hier haben wir das Leitmotiv der Berichterstattung über Altägypten: Scheu und Resignation bei aller rationalen Distanz.

Glaube an Gott schließt keineswegs die Achtung der alten Zauberer und ihrer Wunderkräfte aus. Die Pyramiden stehen außerhalb des Islams. So wünscht ad-Dimašqī<sup>13</sup>, ein Kosmograph des frühen 14. Jhs., die Pyramiden möchten eines Tages zum „Hort des Islams bis ans Ende aller Tage“ werden, aber so recht glauben mag daran niemand. Die Schi'iten hegen nicht einmal solche Hoffnungen. Der Mahdī, Messias, der zum jüngsten Tag wiederkehrende zwölfte Imam, werde sie endlich bezwingen und zerstören<sup>14</sup>. An jenem Tage, schreibt der Pyramidenexperte Abū Ġa'far al-Idrīsī (13. Jh.) nach dem Zeugnis seines Vaters und anderer, anonymer Gewährsleute, werden die Pferde in einem Meer

---

servist d'argument contre eux aux Mussulmans dans le dispute“ und erst nach vielen Jahrtausenden werde sie wieder auftauchen; siehe Wiet (wie Anm. 3) S. 290 (Textteil). Auch im Tempel von Samannūd im Delta sollen Bildnisse gestanden haben, die mit Turbanen angetan waren und von der Ankunft und dem Sieg der Araber kündeten; siehe ebd. S. 99.

<sup>12</sup> Ibn Ḥurradābih (st. nach 885), K. al-Masālik wal-mamālik (Liber viarum et regnorum), hrsg. v. M. J. de Goeje (Bibliotheca geographorum arabicorum, Bd. VI) (Leiden 1889) S. 159 f. (Text) und S. 121 f. (Übersetzung). Siehe auch den kursorischen Hinweis bei Julius Ruska, Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung, Bd. 16) (Heidelberg 1926) S. 62.

<sup>13</sup> Ad-Dimašqī (st. 1327), K. Nuḥbat ad-dahr fī 'ağā'ib al-barr wal-baḥr, hrsg. v. M. A. F. Mehren (St. Petersburg 1866, Nachdruck Leipzig 1923) S. 33 f.; franz. Übers. ders., Manuel de la Cosmographie du Moyen Age (Kopenhagen 1874) S. 32.

<sup>14</sup> Zu diesem Schluß soll ausgerechnet der aufrechte sunnitische Tulunide Ḥumārawaih (st. 896) gelangt sein! – Siehe Ignaz Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie, II. Theil: Das Kitāb al-mu'ammārīn des Abū Ḥātim al-Siğistānī (Leiden 1899) S. lxix (nach Ibn Bābūya al-Qummīs K. Ikmāl ad-dīn wa-itmām an-ni'ma). Über Ḥumārawaihs Pyramidenunternehmungen siehe al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 88b ff.

von Blut waten<sup>15</sup>. Der türkische Globetrotter Evliyā Čelebī, der um 1670 Ägypten besuchte, behauptet gar, erst wenige Stunden vor dem Weltende werde ein an Nebukadnezar gemahnender Herrscher erscheinen, der die Pyramiden mit Schwarzpulver sprengen und so den mächtigen Talisman brechen werde, der seit undenklichen Zeiten Ägypten vor dem Untergang in den Fluten des Nils bewahrt habe<sup>16</sup>.

\*

Ganz aus der Sphäre des Volksglaubens stammen auch die muslimischen Überlieferungen über die Sphinx von Gize. Dieses Monument hat das Interesse der muslimischen Autoren besonders erregt, und die meisten, die von den benachbarten Pyramiden berichten, schenken ihr wenigstens kurz Beachtung.

Das Material über die Sphinx in den islamischen, vornehmlich arabischen, aber auch persischen (Hamdallāh Mustaufī Qazwīnī) und – nach 1517, dem Jahr der Eroberung Kairos durch die Osmanen – mehreren türkischen Quellen ist faszinierend, aber spärlich, vereinzelt und sehr disparat. Eine zum ehernen Bestand islamischer Kosmographen und Universalhistoriker gehörige Sphinxüberlieferung hat es, anders als beim Gegenstand der Pyramiden, nicht gegeben; Abū Gaʿfar al-Idrīsī berichtet auf über zweihundert Seiten detailliert über die Pyramiden, die zahlreichen ihm bekannten Erzählungen über die Sphinx schiebt er aber – leider – unwillig von sich ab und nimmt sie nicht in sein Buch über Gize auf<sup>17</sup>. Wer in islamischer Zeit über die Sphinx berichtet, so knapp seine Bemerkungen auch sein mögen, schöpft gewöhnlich ganz oder doch zum größten Teil aus eigener Anschauung. Die Folge ist ein Mosaik einiger weniger origineller und unverwechselbarer Motive, von denen sich nur ein Teil bei mehr als einem Autoren durch die Jahrhunderte hindurch nachweisen lassen und die darum nie zu gängigen Darstellungstypen ausgereift sind. Man raunte sich zu, was man über die Sphinx wußte, brachte es aber nur selten zu Papier. Die kargen Berichte über die Sphinx, die sich haben feststellen lassen, erstrecken sich vom 10. bis ins 17./18. Jh. hinein. Im 13. und besonders im 14. Jh. geraten die pharaonischen Monumente, vor allem aber die Sphinx, in den Fokus höchst widersprüchlichen öffentlichen Interesses. Zu klären, wie und warum dies geschah, ist das Hauptanliegen dieses Beitrags. Die Bedeutung dieser beiden Jahrhunderte spiegelt sich nicht zuletzt in der Konzentration zeitgenössischer Sphinxkommentare und -beobachtungen. In einer Übersicht am Ende des Aufsatzes sind die wichtigsten Einzelüberlieferungen, der Zeitpunkt ihres Auftauchens in den Quellen und auszugsweise auch ihr Weiterwirken in späteren Texten synoptisch zusammengestellt.

\*

Einige Autoren zitieren noch den alten koptischen Namen der Sphinx und geben ihn als Bahūh, Balhūba oder Balhīb/Balhīt<sup>17a</sup> wieder. In einer Volksetymologie wird daraus in der Sprache des, wie immer ausdrücklich betont wird, „einfachen Volkes“ wegen der furcht-

---

<sup>15</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5), fol. 89 a. Siehe auch Ibn ʿAbd as-Salām al-Manūfī (st. 1527), K. al-Faiḍ al-madīd fī aḥbār an-Nīl as-sadīd (Hs. Marseille, Bibliothèque municipale 1639) fol. 52 a.

<sup>16</sup> Evliyā Čelebī (wie Anm. 4) Bd. X (Istanbul 1938) S. 320. Vgl. auch Ulrich Haarmann, Evliyā Čelebīs Bericht über die Altertümer von Gize, in: *Turcica* 8 (1976) S. 186. – Aḥmad b. ʿImād al-Aqfahsī (st. 1405) spricht in seinem Niltraktat (Hs. Berlin 6115, fol. 39b) davon, daß der Strom am Weltende über seine Ufer treten werde.

<sup>17</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 105 a/b.

<sup>17a</sup> Über diese beiden Varianten siehe Karl Vollers, Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Ägypten. II: Über Lehnwörter. Fremdes und Eigenes, in: *ZDMG* 50 (1896) S. 656.

erregenden Dimensionen *Abū l-Haul*, auch: *Abū l-abwāl*, „Vater des Schreckens“, oder noch allgemeiner: *aṣ-ṣanam al-hā'il*, „der schreckliche Götze“. Der arabische Name *Abū l-Haul* scheint übrigens nicht auf die Sphinx von Gize beschränkt, vielmehr ein Appellativum für pharaonische Denkmäler verschiedenster Größe in Menschengestalt gewesen zu sein. Jedenfalls wurde auch die Ramsesstatue von Memphis, die heute vor dem Kairoer Bahnhof steht, nach der Auskunft einer christlichen Quelle aus dem frühen 13. Jh. vom Volke so genannt<sup>18</sup>. Ein mysteriöses hohles Götzenbild aus Tuffstein (*kaddān*), das der mit übersinnlichen Kräften begabte Fatimidenkalif al-Ḥākim bi-amr Allāh, Herr über die verborgenen Schätze, entdeckte und mit dessen Hilfe Diebesgut wieder herbeigeschafft werden konnte, hieß ebenfalls *Abū l-Haul*<sup>19</sup>.

Ein paar Eigenschaften werden mit der Sphinx immer wieder in der mittelalterlichen islamischen Literatur assoziiert. Ihrem Wesen nach ist sie ein *ṣanam*, ein Götze, aus heidnischer Vergangenheit, freilich in Menschengestalt und von herrlicher Schönheit. Viele Autoren sprechen von ihr als dem „Götzen der beiden Pyramiden“, sc. der Cheops- und der Chephrenpyramide. Wie man im Mittelalter wohl wußte, war der Körper vom Sand verschüttet, so daß der Löwenrumpf vor den Ausgrabungen der französischen archäologischen Mission Anfang des 19. Jhs. nicht in die Vorstellungen des Volksglaubens einbezogen werden konnte. Der Kopf der Statue erregte durch seine Dimensionen – in einem Ohr vermochte ein Geier zu nisten! –, durch die seit Urzeiten in unvergänglicher Frische leuchtende dunkelrote (*aḥmar ilā ḥūwa*)<sup>20</sup> Bemalung und die Anmut und geradezu mathematische Ausgewogenheit seiner Maße<sup>21</sup> das Staunen des Beschauers. Der Geograph und Polyhistor al-'Umarī aus dem mamlukischen Ägypten vergleicht sehr apart den Kopf der Sphinx mit dem Kopf eines äthiopischen Mönches unter seiner Haube (*gaḥḥārīya*)<sup>22</sup>. Der schon genannte türkische Reisende Evliyā Čelebī rühmt überschwenglich die Schönheit ihres

<sup>18</sup> Abū Šāliḥ al-Armanī, hrsg. und übers. von B. T. A. Evetts und A. J. Butler, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries* (Oxford 1895) S. 86 f. (ar. Text) und S. 199–200 (engl. Übers.). – Auch Gelālzāde Šāliḥ Čelebī (st. 1565) spricht in seiner „Neuen Geschichte Ägyptens“ (*tārīḥ-i ġedīd-i Mišīr*) von Sphingen in der Mehrzahl (*ebūlheveller*), vgl. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Onaltıncı asır ortalarında yaşamış olan iki büyük şahsiyet Tosyalı Celâl Zāde Mustafa ve Salih Çelebiler [= Zwei große Männer des 16. Jahrhunderts: Tosyalı Celâl Zāde Mustafa und Salih Çelebi]*, in: *Belleten* 22 (1958) S. 432 f.

<sup>19</sup> Ibn Iyās (st. ca. 1524), *Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr*, Bd. I/1, hrsg. v. Mohamed Mostafa (Wiesbaden 1975) S. 202, 6 ff. (Freundlicher Hinweis von Barbara Langner, Freiburg i. Br.).

<sup>20</sup> Ibn Faḍlallāh al-'Umarī (st. 1348), *K. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Bd. I, hrsg. v. Aḥmad Zakī Paša (Kairo 1924) S. 238, 3. – Siehe auch 'Abd ar-Rašīd al-Bākuwī (15. Jh.), *K. Talḥiṣ al-ātār wa-'ağā'ib al-malik al-qahhār*. Faksimileausgabe nach der Pariser Hs und russ. Übersetzung von Z. M. Bunjatov (Moskau 1971) fol. 32 a; russ. Übers. S. 57 (*iskusno vypolnennyj sfinks*) ungenau.

<sup>21</sup> Dieses Kompliment stammt von 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (st. 1231), *K. al-Ifāda wal-i'tibār fī l-umūr al-mušāhada wal-ḥawādīṭ al-mu'āyana bi-arḍ Mišr*, Faksimileedition und engl. Übersetzung von Kamal Hafuth Zand und John A. und Ivy E. Videan, *The Eastern Key* (London 1965) S. 125; es zieht sich durch die (gewiß nicht sehr reichhaltige) islamische Sphinxliteratur des islamischen Spätmittelalters und der frühen Neuzeit hindurch bis zu Rāfi' Rifā'a Beg aṭ-Ṭaḥṭāwī (st. 1873), *K. Anwār taufiq al-ġalīl fī aḥbār Mišr wa-tauṭīq Banī Ismā'il*, Bd. I (Kairo 1285/1868) S. 48, und 'Alī Mubārak Paša (st. 1893), *al-Ḥiṭaṭ at-taufīqīya l-ġadīda li-Mišr al-qāhira wa-mudunihā al-qadīma aš-šahira*, Bd. XVI (Būlāq 1306/1888–1889) S. 44. *Gamil Naḥla al-Mudawwar* (st. 1907), *Ḥaḍārat al-islām fī dār as-salām* (Kairo 1323/1905) S. 320 f. – Der Topos der vollendeten Maße wird häufig mit altägyptischen Monumenten verbunden. Vgl. die Beschreibung der Pferdestatue in der Wüste östlich Heluans durch den Scheich der Schatzgräber in Abū Ga'far al-Idrisī's Pyramidenschrift als „perfekt ausgewogen“ (*atqan al-munāsaba*), siehe al-Idrisī (wie Anm. 5) fol. 53b.

<sup>22</sup> Al-'Umarī (wie Anm. 20) S. 238, 3.

Haares<sup>23</sup>. Allerdings war schon im 10. Jh. die Nase beschädigt. Der Geograph al-Muqaddasī, einer der ersten, wenn nicht der erste muslimische Autor, der von der Sphinx erzählt, lastete diese Verstümmelung Leuten an, die in der Sphinx den Teufel wähten und den Vermaledeiten auf diese Weise zum Schweigen bringen wollten<sup>24</sup>.

Evliyā Ćelebī klagt vierhundert Jahre später den Propheten Moses an, er habe das Gesicht der Sphinx beschädigt. In seiner Version besaß die Sphinx von Gize – wie die Sphinx der griechischen Überlieferung – die Gabe der menschlichen Sprache und konnte die verborgene Zukunft, die „fünf Geheimnisse“ des Korans (XXXI 34), voraussagen. Als sich die Sphinx Mosis Aufruf, ihn als Prophet anzuerkennen, verweigerte, da es für sie nur einen Propheten gebe, nämlich Idrīs, das ist Hermes und letztlich Thoth, hieb der erzürnte Moses, nach muslimischer Vorstellung einer der besonders mächtigen Propheten, (*ulū l-ʿazm*), mit seinem Wunderstab auf sie ein, spaltete ihr Mund und Lippen und brachte sie auf ewig zum Verstummen. Nach einer dritten, ebenfalls auf Evliyā Ćelebī zurückgehenden Version büßte die Sphinx die magische Fähigkeit der menschlichen Sprache ein, als ein Dieb, den sie überführt und seinen Richtern überantwortet hatte, rachsüchtig auf sie hinaufkletterte und schamlos auf ihren Kopf urinierte<sup>25</sup>. Im übrigen brachten gegen Ende des 16. Jhs. deutsche und polnische Reisende merkwürdige Berichte aus Ägypten nach Europa, wonach heidnische Priester durch unterirdische Gänge von außen oder aber von den Pyramiden in die ausgehöhlte Sphinx gelangten und von innen zu dem draußen versammelten dummen Volk sprachen, das glaubte, das steinerne Gesicht habe selbst geredet<sup>26</sup>.

Angeblich beteten die Sabier die Sphinx an. Sie sahen in ihr nach einer Überlieferung die Darstellung der freudespendenden Venus, die Ägypten ihr Lächeln schenkt<sup>27</sup>; nach einer anderen ist sie das von Menschenhand kunstfertig aus dem Fels gehauene und zwischen die Pyramiden transportierte Denkmal Ašmūns, des Onkels ihres Eponymus Šābi<sup>28</sup>. Die Verknüpfung Ašmūns, d. i. niemandes anderen als des widderköpfigen oberägyptischen Gottes Chnum, mit der Sphinx, einer Darstellung des göttlichen Pharao Chephren,

<sup>23</sup> Evliyā Ćelebī bei Haarmann (wie Anm. 16) S. 203 f. (türk. Text) und S. 216 (dt. Übers.).

<sup>24</sup> Al-Muqaddasī (st. nach 990), *K. Aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, hrsg. v. M. J. de Goeje, *Descriptio imperii islamici* (Bibliotheca geographorum arabicorum, Bd. III) (Leiden 1906) S. 210, 14 f.; franz. Übers. von André Miquel, *L'Égypte vue par un géographe arabe du IVe/Xe Siècle: al-Muqaddasī*, in: *Annales Islamologiques de l'IFAO XI* (1972) S. 134; s. auch die wichtige Bemerkung Régis Blachères, *L'agglomération du Caire vue par quatre voyageurs arabes du Moyen Âge*, in: *Annales Islamologiques de l'IFAO, VIII* (1969) S. 11, Anm. 1.

<sup>25</sup> Evliyā Ćelebī bei Haarmann (wie Anm. 16) S. 204 f. (türk. Text) und S. 216 f. (dt. Übers.).

<sup>26</sup> Johannes Helffrich, Kurtzer und warhafftiger Bericht von der Reis aus Venedig nach Hierusalem, von dannen in Aegypten, auff den Berg Sinai, Alcair, Alexandria und folgendes wiederumb gen Venedig (Leipzig 1579); Helffrichs Beschreibung – und ein Holzschnitt – der Sphinx sind reproduziert bei C. W. Ceram, *Götter, Gräber und Gelehrte im Bild* (London 1957) S. 87 f. Helffrich weilte in Gize am 13. Dezember 1565; sein Tagebuch erschien 1579 und diente offenbar dem Polen Nikolaus Christoph Radziwiłł ‚Sierotka‘ als Vorlage, der zwischen 1582 und 1584 das Heilige Land und Ägypten besuchte und in seinem Sphinxbericht einen unbekanntenen Gewährsmann (*chcą niektórzy*) nennt, s. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł ‚Sierotka‘, *Podróż do ziemi świętej Syrii i Egiptu 1582–1584*, hrsg. v. Leszek Kukulski (Warschau 1962) S. 154. – Benoît de Maillet (1656–1738), *Description de l'Égypte, composée sur les Mémoires de M. de Maillet par M. l'Abbé le Mascrier* (Paris 1735) Bd. I, S. 222, verwirft in seinem Reisebericht Helffrichs Bericht als unsinnig.

<sup>27</sup> Ad-Dimašqī (wie Anm. 13) S. 43 (Edition), S. 45 (Übers.). Diesen Beleg zitiert und kommentiert D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* Bd. II (St. Petersburg 1856, Amsterdam 1965) S. 393 f., 684 § 85.

<sup>28</sup> Anonymus Berlin 6114 (Sprenger 195) fol. 30 b; al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, Bd. II, hrsg. v. Gaston Wiet, in: *MIFAO* (s. Anm. 10) 33 (1913) S. 159.

in dieser Überlieferung ist erstaunlich. Zur Sphinx wallfahrteten die Sabier, ihr brachten sie Räucherwerk dar und opferten sie dem Mond geweihte weiße Hähne<sup>29</sup>, die magischen Künder des Tages, die durch ihren Schrei die bösen Geister der Nacht vertreiben und Licht und Leben symbolisieren<sup>30</sup>. Wir kennen sogar den Wortlaut des liturgischen Beginns ihrer Gebete an die Sphinx: „Balhüb, wir geben dir unsere Gelübde und unsere Huldigung, erhöre uns!“<sup>31</sup>. In einer anonymen Überlieferung wird berichtet, nicht Ašmūn, sondern dessen Bruder Atrīb sei an der Stelle begraben worden, wo sich heute die Sphinx erhebt. Dämonen sollen seinen auf einer Insel im Meer beigesetzten Leichnam nach Gize in die Nähe der Gräber seiner Vorväter gebracht haben. Als Mönch verkleidet, zeigte der Satan dem Volk von Ägypten das neue Grab; man grub den Körper aus und setzte die Mumie auf einen Thron. Als der Satan aus seinem Mund zu sprechen begann, fielen sie vor ihm hin und beteten ihn an<sup>32</sup> – eine weitere Variation des Motivs der sprechenden Sphinx.

Ein Chronist aus dem Ägypten des 14. Jhs. spricht von der Sphinx als einem gewaltigen roten Götzen mit dem Namen Bahüh, der vor der Sintflut, der Scheidelinie der pharaonischen Geschichte aus der heilsgeschichtlichen Perspektive des islamischen Mittelalters, als Sonnenidol auf der Spitze der Cheopspyramide stand. Die Sintflut zertrümmerte sie und stürzte sie herab, so daß heute nur noch Bruchstücke (*ātār*) und der Kopf übrig seien<sup>33</sup>. In der arabischen Pyramidenliteratur ist mehrfach von kupfernen – also roten – Standbildern auf der Spitze der Pyramiden die Rede, die sich drehen und in die Richtung der Gestirne weisen – ein bekanntes Leitmotiv aus Tausendundeiner Nacht –, von der Sphinx ist dort von dieser einen Ausnahme abgesehen allerdings nirgends die Rede<sup>33a</sup>.

Diese letztere Überlieferung ist auch noch aus einem anderen Grunde wichtig. Sie dokumentiert die Erinnerung an die altägyptische Sphinx von Gize, die nicht nur die beherrschende Gottheit der Gegend, sondern auch ein Bildnis der Sonne war. Abū Gaʿfar al-Idrīsī spricht in seinen leider so lapidar geratenen *Aperçus* über die Sphinx davon, daß die aufgehende Sonne ihre ersten Strahlen genau zwischen die Augen des Monuments, „ihres höchsten Götzen“ (*šanamuhā al-akbar*), werfe<sup>34</sup>. Diese Assoziation der Sphinx mit

---

<sup>29</sup> Zum Topos des weißen Hahnes, der die bösen Geister der Finsternis vertreibt s. Edouard Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord (La Société musulmane du Maghreb)* (Algier 1909) S. 463 und Oskar Rescher, *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*, in: *Der Islam* 9 (1919) S. 26 und Anm. 3 (mit reichhaltiger Literatur). Fritz Meier, *Nizāmī und die Mythologie des Hahns*, in: *Colloquio sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno* (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Leone Caetani) (Rom 1977) S. 55–114, besonders 66–70, 79.

<sup>30</sup> Anonymus Berlin 6114 (wie Anm. 28) fol. 30 b; al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* (wie Anm. 10) S. 159. Siehe auch Ibn Zāhira (15. Jh.), einen Epitomator al-Maqrīzī's, *al-Faḍā'il al-bāhira fī maḥāsīn Miṣr wal-Qāhira* (Kairo 1969) S. 154, 10; er zitiert die Sabier (aš-Šābi'a) mit den Worten: „zu dir, Sphinx, sind wir gewallfahrtet“ (zitiert auch von Šams ad-Dīn Muḥammad b. Abī s-Surūr al-Bakrī (st. ca. 1650), *al-Kawākib as-sā'ira fī aḥbār Miṣr wal-Qāhira*, vgl. Howard Vyse, *Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837*, Bd. II (London 1840) S. 360 f.

<sup>31</sup> Al-Ḥaṭīb al-Gauharī aš-Šairafī (st. 1495), *ad-Durr at-tamīn al-manzūm fī mā warada fī Miṣr wa-ahlihā (wa-a'mālihā) min mauḡūd wa-ma'dūm (bil-ḥuṣūṣ wal-'umūm)*, vgl. Brockelmann II 43 (53) S II 41; Chwolohn (wie Anm. 27) Bd. II, S. 636 § 28 zitiert das Gebet in deutscher Übersetzung nach Langlès, *Notes et éclaircissements zu Frédéric-Louis Norden, Voyage d'Égypte et de Nubie* (Paris 1798) (Sphinxkapitel bei Langlès-Norden, Bd. III, S. 337–351).

<sup>32</sup> Anonymus Berlin 6114 (wie Anm. 28) fol. 30 a–b; al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* (wie Anm. 10) S. 158 f. (verkürzte Fassung!).

<sup>33</sup> Al-Ḥasan b. Abī Muḥammad aš-Šafadī (14. Jh.), *Nuzhat al-mālik wal-mamlūk fī muḥtaṣar sīrat man waliya Miṣr min al-mulūk* (Hs Paris Ar. 1706) fol. 31 a.

<sup>33a</sup> Der Fatimidenwesir al-Afḍal (st. 1121) ließ auf der Cheopspyramide in den sogenannten Brandnächten (*layālī al-wuqūd*) lodernerde Feuer entzünden. Siehe al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 25b.

<sup>34</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 105 b.

der Sonne schafft darüber hinaus eine Verbindung zu den allgegenwärtigen Sphingen der mittelalterlichen islamischen Kunst, die freilich nicht auf altägyptische Prototypen zurückgehen; ikonographisch lassen sie sich vielmehr ausschließlich auf achämenidische und sassanidische Formen zurückführen<sup>35</sup>, namentlich auf die riesigen Tierfiguren und -reliefs von Persepolis, sogar dann, wenn sie auf ägyptischen Kunstgegenständen gefunden wurden<sup>36</sup>: Die doppelt geflügelten Sphingen der islamischen Kunst erscheinen gewöhnlich in Gemeinschaft mit einem fliegenden Vogel, der sich aus der geflügelten Sonnenscheibe des alten Persiens entwickelt hatte.

\*

Trotz aller Voreingenommenheiten durch das koranisch-heilsgeschichtlich düstere Bild von den Pharaonen und ihrem Heidentum dürften sich die arabischen Autoren des Mittelalters, die über die *ʿaḡāʾib* Altägyptens schrieben, des pharaonischen Ursprungs dieser Überlieferungen (und des kontinuierlichen Weiterlebens wenigstens eines Teiles davon im Volksglauben der ländlichen Bevölkerung des Landes) bewußt gewesen sein.

Eine Sphinxtradition erweist sich sogar als relevant für die Sozialgeschichte Ägyptens im späten Mittelalter: Vor dem einfachen Volk bzw. den Kopten – interessanterweise sind beide Begriffe in der Überlieferungsgeschichte als weitgehend synonym betrachtet und darum ausgetauscht worden – galt die Sphinx als Talisman, der das Fruchtland von Gize und den Nil vor den Sandstürmen und Wanderdünen der libyschen Wüste abschirmen sollte, in denen schon reiche Städte versunken seien<sup>37</sup>. Die Sphinx war in dieser apotropäischen Funktion, die auf wohlbekannte pharaonische Vorstellungen zurückgeht, nicht allein. Genau auf dem gegenüberliegenden Nilufer ragte in der Nähe der Muʿallaqa-Kirche von Alt-Kairo bis in die ersten Jahre des 14. Jhs. hinein das Standbild einer Frau mit einem Kinde empor, wohl eine Darstellung von Isis mit dem Horusknaben, die nach volkstümlicher Auffassung die Geliebte *der*, oder hier sollte man puristisch nun wirklich sagen, *des* Sphinx war. Man nannte die Statue auch schlicht „die Herrin“ oder auch „die Waschfrau aus Pharaos Familie“<sup>38</sup>. Sie war nicht mehr intakt, angeblich weil auch sie dem Propheten Moses Widerstand geleistet hatte<sup>38a</sup>. Es handelt sich um ein Apotropaion gegen das Nilwasser, vor dem die dicht besiedelte Niederung am rechten Flußufer geschützt werden sollte. Auch diese Überlieferung weist ins alte Ägypten zurück. Dort war die Göttin Isis die Braut des in der Sphinx dargestellten Gottkönigs Chephren aus der vierten Dynastie. Isis war auch die Herrin des Nils und die Beschützerin seiner Ufer.

Während des späten 13. und des 14. Jhs. nun gingen fanatische Scheiche gegen einige besonders markante Denkmäler aus pharaonischer Zeit vor, in der Hoffnung, die Unwirk-

---

<sup>35</sup> Eva Baer, *Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art. An Iconographical Study.* (Oriental Notes and Studies Nr. 9. The Israel Oriental Society) (Jerusalem 1965) S. 21–25.

<sup>36</sup> Baer (wie Anm. 35) S. 3–8, 23; Tafel Nr. IV. Sphingen bewachen den Lebensbaum, und selbst das Reittier des zum Himmel fahrenden Propheten, *Būrāq*, läßt sich aus dem Prototyp der Sphinx herleiten, ebd. S. 56 ff. und jetzt Heinz Demisch, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Stuttgart 1978) Kap. VIII.

<sup>37</sup> Al-ʿUmarī (wie Anm. 20) S. 238, 6 zeichnet sich vor den zahlreichen anderen mittelalterlichen Autoren, die von der apotropäischen Funktion der Sphinx berichten, durch eine ungewöhnlich deutlich artikulierte Skepsis gegenüber derlei Aberglauben aus. Er kannte die Örtlichkeiten und hat z. B. selbst die Cheopspyramide bestiegen, ebd. S. 236, 11 ff.

<sup>38</sup> Vgl. die Belege bei Wiet, *L’Égypte de Murtadi* (wie Anm. 3) S. 95, Anm. 2 und 4. Der wichtigste edierte Text, in dem von der *surrīyat Firʿaun* die Rede ist, ist al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* (wie Anm. 10) S. 156 f. (§§ 4 und 5). Die Bezeichnung *as-sayyida*, „Herrin“, verwendet nur al-Harawī (wie Anm. 10) S. 96; siehe auch *Dāʾirat al-maʾārif* (= Enzyklopädie) Bd. V (Beirut 1964) S. 192a–b.

<sup>38a</sup> Al-Muqaddasī (wie Anm. 24) S. 211, 4.

samkeit dieser Talismane und damit den verfluchten heidnischen Aberglauben des primitiven Volkes zu entlarven. Von einem Scheich, der im ausgehenden 13. Jh. demonstrativ mit seinen Schuhen (*lālaka*) auf die Sphinx einschlug, wird noch in anderem Kontext die Rede sein. 1311 wurde die genannte „Liebste der Sphinx“ von einem schatzsuchenden Emir namens Gānbulāt niedergehauen und in Stücke zerbrochen, die als Spolien in al-Malik an-Nāṣir's neuer Moschee ganz in der Nachbarschaft weiterverwendet wurden<sup>39</sup>. Geradezu erleichtert betonen Ibn Duqmāq und al-Maqrīzī, zwei ägyptische Chronisten des 15. Jhs., nichts Schlimmes sei nach der Zerstörung der Statue geschehen, alle Warnungen vor den Folgen eines solchen Sakrilegs seien eitel Lüge gewesen, bzw. das böse Auge des Götzen habe seine Kraft eingebüßt, wenn auch nur Gott letztlich die Wahrheit kenne<sup>40</sup>. Kurz nach 1350 ließ der starke Mann des Mamlukenregimes, der Emir Šaiḥū, die berühmte monolithische Kapelle aus grünem Granit aus Memphis abtransportieren<sup>41</sup>. Auch sie zerbrach und wurde in Schwellen und Säulenpostamente für den Derwischkonvent und die Freitagsmoschee dieses Emirs zerlegt, wo sie noch heute zu sehen sind; solche pharaonischen Moscheeschwellen, wie sie immer wieder im islamischen Kairo anzutreffen sind, erfüllten einen doppelten Zweck: mit ihnen gelangte etwas von der alten heidnischen Zauberkraft in das neue, islamische, Heiligtum; zugleich aber beruhigten sie das religiöse Gewissen derjenigen, die über sie in die Moschee traten, hatten sie doch das Gefühl, wie Creswell es formuliert, „that they were trampling on idolatry“<sup>42</sup>.

Wie die verfügbaren Texte dokumentieren, erreichte diese Bewegung um die Mitte des 14. Jhs. ihren Höhepunkt, und die Zeitgenossen scheinen sich der Krise durchaus bewußt gewesen zu sein. Welches die Gründe für diese Entwicklung waren, läßt sich vorläufig nur ahnen. Die Angst der Zeit, gespeist von den häufigen Naturkatastrophen wie Hungersnöten und Überschwemmungen und den immer wiederkehrenden Heimsuchungen des Schwarzen Todes, denen ein großer Teil der ländlichen Bevölkerung und der sprichwörtliche Reichtum des Landes zum Opfer fielen, und schließlich auf einer ganz anderen Ebene der neue islamische Fundamentalismus und Rigorismus, der sich als Antwort auf die christlich-fränkische Bedrohung und den grassierenden religiösen Libertinismus zu Beginn des 14. Jhs. herausgebildet hatte und mit den Namen Ibn Taymīya und Ibn Qayyim al-Gauzīya untrennbar verbunden ist, alle diese Faktoren dürften eine wichtige Rolle bei der Entstehung dieser bilderstürmerischen Umtriebe gespielt haben. Das 14. Jh. hatte mit der Wiedergeburt kabbalistischer und apokalyptischer Ideen begonnen. In seiner Verzweiflung kehrte das Volk zu den alten Idolen und Symbolen zurück, besonders die Landbevölkerung, für die die Heiligenverehrung seit eh und je der normale und natürliche Ausdruck religiöser Empfindungen war. Gerade jetzt, in einer Zeit antiorthodoxen Aufbegehrens, aber fühlten sich die strengen Wächter des reinen Gesetzesislams aufgerufen, diese gefährliche Entwicklung zu steuern, die man als Repaganisierung vorislamischer Denkmäler oder aber als Monumentalisierung heidnischer oder halb-heidnischer Vorstellungen deuten kann. Die heidnische Unterströmung im ägyptischen Volksglauben machte

<sup>39</sup> An. Berlin 6114 (wie Anm. 28) fol. 30a, al-Maqrīzī (wie Anm. 10) S. 157; Ibn Duqmāq (st. 1406), K. al-Intiṣār li-wāsiṭat 'iqd al-amṣār, Bd. IV (Būlāq/Kairo 1893) S. 21. Eine Straße Kairos war nach diesem Monument benannt: *zuqāq aṣ-ṣanam*, „Götzengasse“, ebd. S. 21 f.

<sup>40</sup> Al-Maqrīzī, S. 157; Ibn Duqmāq, S. 22.

<sup>41</sup> Literatur zusammengestellt bei Wiet (wie Anm. 3) S. 93, Anm. 2. Den ausführlichsten Bericht über diesen Bau gibt 'Abd al-Laṭīf (wie Anm. 21) S. 139 ff. Silvestre de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-allatiph, médecin de Bagdad* (Paris 1810) S. 248, Anm. 65.

<sup>42</sup> A. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt. II. The Ayyubids and Early Bahrite Mamluks A. D. 1171–1326* (Oxford 1959) S. 101. Eine Studie über altägyptische, antike und islamische Spolien in mamlukischen Bauten bereitet Viktoria Meinecke-Berg, Hamburg, vor.

sich immer stärker bemerkbar, und um so heftiger – und unpopulärer – mußte die Reaktion der Gesetzeshüter sein, wenn es auch immer Stimmen der Mäßigung gab<sup>42a</sup>.

1372/1373 wurde die Chephrenpyramide aufgebrochen<sup>43</sup>. Im Jahre 1378, zwei Jahre nach einer grauenvollen Hungersnot, zerstörte und plünderte ein Eiferer, der Freitagsprediger von Aḥmīm in Oberägypten, den Tempel von Panopolis, der für die mittelalterlichen Muslime der Inbegriff pharaonischer magischer Architektur war<sup>44</sup>. Diesmal aber erreichte nach der Volkstradition der Fluch des Tempelgeistes den Übeltäter. Er starb plötzlich und seine Stadt verfiel und verarmte von diesem Tage an<sup>45</sup>. In demselben Jahr 1378 erwarb ein frommer Scheich aus dem ältesten und angesehensten Kairoer Derwischkloster, ein gewisser Šā'im ad-dahr, zu deutsch: „jemand, der die ganze Zeit fastet“, traurige Berühmtheit. Er hatte seinen Feldzug gegen die Gesetzlosigkeit damit begonnen, daß er eine von dem Mamlukensultan Baibars mit seinem Wappentier, einem steinernen Löwen, geschmückte Brücke zerstört hatte. Jetzt richtete er seinen ikonoklastischen Zorn gegen die Sphinx, die als bildliche Darstellung eines Lebewesens den religiösen Vorschriften des Islams Hohn sprach, also verboten, *munkar*, war, und beschädigte ihre Nase und ihre Ohren bzw. was davon noch übriggeblieben war<sup>46</sup>. Mit dieser Tat reihte er sich, ganz gewiß entgegen seinen Intentionen, den Vandalen ein, die auf der Suche nach verborgenen Schätzen aus alter Zeit die pharaonischen Denkmäler beschädigten oder ganz zerschlugen.

Von dieser Zeit an, so berichtet al-Maqrīzī im 15. Jh., kam der Sand über das Land von Gize, und das Volk schrieb diese Katastrophe der ruchlosen Tat des Scheichs zu. Die Sphinx

<sup>42a</sup> Von der Toleranz sunnitischer religiöser Autoritäten gegenüber der ansteigenden Flut des Okkultismus handelt Armand Abel, *La place des sciences occultes dans la décadence*, in: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris 1957) S. 291–318; seiner Interpretation widerspricht John W. Livingston, *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: A Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation*, in: *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971) S. 96–103.

<sup>43</sup> Ibn 'Abd as-Salām al-Manūfī (wie Anm. 15) fol. 49b–50a. Er stützt sich auf seinen wichtigsten Gewährsmann, Zain ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān ar-Rašīdī (st. 1400/1401); der Titel seiner nicht erhaltenen Lobsschrift auf die 'aḡā'ib Ägyptens: ar-Rauḍ an-naḍir waz-zahr al-'aṭir (Ibn 'Abd as-Salām fol. 2 a). In diesem Text wird die Chephrenpyramide mit unüblicher Genauigkeit beschrieben als die „große mittlere Pyramide von Gize“.

<sup>44</sup> Zur mittelalterlichen Literatur über Aḥmīm und die Zerstörung des Tempels s. Gaston Wiet (wie Anm. 3) S. 103–110 und Haarmann (wie Anm. 16) S. 167, Anm. 33. Nachzutragen wäre al-Waṭwāt al-Warrāq al-Kutubī (st. 1318), *Manāhiḡ al-fikar wa-mabāhiḡ al-'ibar*, (Hs Berlin 6045) S. 543 f.; Anonymus Berlin 8469 (Petermann I 175, Sammel-Hs) fol. 71 b (nach al-Waṭwāt); al-Būnī (st. 1225), *Šams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif* (Kairo 1319/1901–1902, Lithographie) Bd. III, S. 86. – Ibn Baṭṭūṭa (st. 1377), *Riḥla* (= *Tuḥfat an nuzzār fī garā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib al-asfār*) (Beirut 1379/1960) S. 51 weicht in seiner Darstellung der Zerstörung des Tempels von Aḥmīm von den übrigen Texten ab; er läßt den Prediger von Aḥmīm reich werden, angeblich durch das magische Wissen, das er durch sein ständiges Herumlungern (*mulāzama*) in dem Tempel erworben habe. Die Schilderung Ibn Gubairs (st. 1217) ist besonders ausführlich und originell; vgl. die Studie Serge Sauneron, *Le temple d'Aḥmīm décrit par Ibn Jobeir*, in: *BIFAO* 51 (1952) S. 123–135. Siehe auch Gabriel Ferrand, *Les monuments de l'Égypte au XIIe siècle d'après Abū Ḥamid al-Andalusī*, in: *Mélanges Maspéro III* (1935–1940) S. 65–66.

<sup>45</sup> Siehe auch die noch immer unübertroffenen Bemerkungen Silvestre de Sacys, *Observations sur l'origine du nom donné par les Grecs et les Arabes aux Pyramides d'Égypte*, in: *Magasin Encyclopédique* VI (1801) S. 480.

<sup>46</sup> Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* (wie Anm. 10) S. 157; Ibn 'Abd as-Salām (wie Anm. 15) fol. 52 a (nach ar-Rašīdī, einem Zeitgenossen des Ereignisses); Gelālzāde Šāliḡ Čelebī (st. 1565, s. auch Anm. 18), *Tārīḡ-i ḡedīd-i Mišir* (Hs München Turc. 70) fol. 153 b. Al-Maqrīzī's Version hat Else Reitemeyer, *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber* (Leipzig 1903) S. 100 ins Deutsche übersetzt.

war mächtiger noch als andere Götzenbilder. Sich an *ibr* zu vergehen, zog unweigerlich Rache nach sich. Bei ar-Rašīdī, einem zeitgenössischen Autor von der Mittelmeerküste, hieß es in einem Anachronismus, der Attacke auf die Sphinx sei prompt der Angriff der verruchten Franken unter König Peter von Zypern auf Alexandria gefolgt<sup>47</sup>. In einem anonymen Gedicht, das wenigstens ins frühe 13. Jh. zurückgeht, werden gar die Pyramiden als Sieger über die Sinne all dieser – sc. bigotten und fanatischen – „Neinsager“ (*ulū n-nahy*) gepriesen, die blindlings die alten Monumente zu vernichten trachten<sup>48</sup>.

Der uns nun schon wohlbekannte Evliyā Čelebī schließlich schmückte die Story noch weiter aus. Bei ihm schleppten die empörten Einwohner von Gize den Scheich vor den Kadi. Der fromme Mann verteidigte im Verhör unbeirrt seine Tat unter Berufung auf die für jeden Muslim verbindliche Pflicht, das Unrechte – in diesem Fall die bildliche Darstellung eines Lebewesens – zu unterbinden. Das Volk aber nahm diese Entschuldigung nicht an, zerriß ihn vor dem Richter in Stücke und schleppte seinen Leichnam hinaus in die Wüste zur Sphinx, in deren Nähe sie ihn verscharren. Der Autor fügt hinzu, daß Besucher der Pyramiden und der Sphinx zum Zeichen der Verfluchung Steine auf sein Grab warfen<sup>49</sup>. Der Versuch konsequent gesetzestrußiger Männer, in einer Bastion des Un- und des Aberglaubens öffentlich die Einhaltung der Gebote des Islams zu erzwingen, war im Blut ertränkt worden. Der religiöse Fanatiker ging in die Geschichte nicht als Märtyrer ein, vielmehr zog er die Verwünschungen all derer auf sich, die nach ihm kamen.

\*

Einen abgeschlossenen Motivkreis bilden die Überlieferungen, die der Sphinx die Gabe zusprechen, als lebendiges Wesen (Evliyā Čelebī spricht von ihr als *zī rūḥ*, „beseelt“<sup>50</sup>) nicht nur sprechen, sondern auch Wünsche erfüllen zu können. Von ihrer angeblichen Fähigkeit, Diebe zu überführen und geraubtes Gut sicherzustellen, berichtet nicht nur Evliyā Čelebī, sondern auch Ibn Iyās in der oben erwähnten Anekdote über al-Ḥākīm, wenn es sich auch hier nicht um den berühmten Abū l-Haul selbst, sondern ein gleichnamiges, mit der Sphinx gewiß in der einen oder anderen Weise verbundenes kleines Idol handelt. Al-Idrīsī spricht von vielen ägyptischen Gelehrten, die behaupten, die Sphinx mache sich einen Spaß daraus, Leute in Amt und Würde zu stürzen und dem armen Habenicht zu Macht und Ansehen zu verhelfen<sup>51</sup>. In einer Anthologie von Yūsuf b. Lu'lu' b. 'Abdallāh aḍ-Ḍahabī (st. 1281) heißt es ausführlicher, ein jeder, der der Sphinx in das mit Zauberkraften bewehrte Auge geschaut habe, habe noch vor Ablauf des Jahres seine Pfründe verloren oder aber eine solche neu gewonnen, wenn er bisher mittel- und stellungslos war. Selbst Ibn Ṭūlūn wird –

<sup>47</sup> Ar-Rašīdī (s. Anm. 43) bei Ibn 'Abd as-Salām (wie Anm. 15) fol. 52 a. Über den Angriff auf Alexandria im Jahre 767/1365 s. Paul Herzsohn, *Der Überfall Alexandriens durch Peter I.* (Diss. Bonn 1886); Paul Kahle, *Die Katastrophe des mittelalterlichen Alexandria*, in: *Mélanges Maspéro III* (1940) S. 137–154; Etienne Combe, *Le texte d'al-Nuwairi sur l'attaque d'Alexandrie par Pierre I de Lusignan*, in: *Bulletin of the Faculty of Arts University of Alexandria III* (1946); 'Abd al-'Azīz Sālim, *Tārīḥ al-Iskandariya wa-ḥaḍāratihā fi l-'aṣr al-islāmī ḥattā l-fath al-'uṭmānī* [= *Geschichte Alexandrias und seiner Kultur in islamischer Zeit bis zur osmanischen Eroberung*] (Kairo 1961) S. 85–90.

<sup>48</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 62 b, 5.– Ibn 'Abd as-Salām fol. 53 a; zitiert auch bei Ibn Ḍahāira (wie Anm. 30) S. 156, –2.

<sup>49</sup> Evliyā Čelebī hrsg. und übers. bei Haarmann (wie Anm. 16) S. 205 f. (Text), 218 f. (dt. Übers.).

<sup>50</sup> Ebd. S. 203, 9 (Text), 216 (dt. Übers.).

<sup>51</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 105 a, 11–13.

selbstverständlich als Held, der den Zauber bricht – in diese Legende verwickelt<sup>52</sup>. An einem bestimmten Tag im Jahr hätten sich die Bewerber für ein hohes Amt am Sultanshofe nach Gize begeben und der Sphinx mit einem Rauchopfer ihre Wünsche vorgetragen, berichtet al-Idrīsī<sup>53</sup>. Ein paar Jahrzehnte später pflegte ein gottesfürchtiger und hochgelehrter Šūfī aus dem Orden der Suhrawardiya, ein gewisser Quṭb ad-Dīn al-Qaṣṭallānī (st. 686/1287), immer wieder mit seinen Schuhen gegen die Sphinx zu schlagen. Mit dieser Geste wollte er seine Verachtung gegenüber den Landsleuten demonstrieren, die zur Zeit der Frühjahrsäquinoktien zur Sphinx zogen, kostbares Räucherwerk wie Safflor (*bādāward*) und wilde Artischocke (*šukā'ā*), offenbar Lieblingsdüfte des Götzen, verbrannten, dreiundsechzig Mal hintereinander bestimmte magische Formeln murmelten und dann dem Idol ihre Wünsche nannten (*yā Abā l-Hawl if' al kadā . . .* „Sphinx, tue es“), die angeblich auch prompt erfüllt worden seien<sup>54</sup>.

Die lebendige und die leblose Sphinx begegnet uns außerdem, wen wird es überraschen, als geheimnisvoller Schatzhüter. Bekanntlich sind mit den Pyramiden von den Tagen des Abbasiden al-Ma'mūn bis hinein in mamlukische und osmanische Zeit zahlreiche Schatz- und Schatzhütersagen assoziiert.

Die beiden uns erhaltenen Schatzsagen mit der Sphinx als Quelle magischen Reichtums kursierten ebenfalls um die Wende des 13. und 14. Jhs. in Kairo; überliefert hat sie uns Ibn ad-Dawādārī, ein Chronist, der sich ganz besonders für das volkstümliche Milieu Ägyptens interessiert hat<sup>55</sup>. In beiden Fällen wird ein unbedeutender armer Teufel durch die Sphinx zum Krösus. In der ersten Sage wird der Held in einem dreifachen Traum aus dem Fayyum zum „Ohr der Sphinx“ gerufen, in dem der versprochene Schatz versteckt sei. In Gize angelangt, findet er nicht, was er sucht, irrt ratlos umher und fällt jetzt einem patrouillierenden mamlukischen Reiter auf, der ihn zur Rede stellt und bedroht. Jetzt muß er die Verheißung des Traumes preisgeben, will er sein Leben retten; der Soldat aber lächelt nur verächtlich, als er die Geschichte vernimmt, steigt zur Sphinx hoch, greift ins Ohr des Götzen und wird von einer Sandvipere gebissen, die sich dort ihr Nest gebaut hat. Er fällt tot zu Boden; der glückliche Fayyūmī aber nimmt die kostbare Rüstung des Mamluken an sich und wird ein reicher Mann. In der zweiten Geschichte, die mit der ersten in einer sehr bewegten Rahmenhandlung verbunden ist, überwuchern magische Requisiten das Geschehen: Der von seinen Gläubigern gehetzte Held findet im Staube einen Zettel aus einem Wunder- oder Traumbuch mit der Anweisung, nach einem bestimmten, dort geschilderten Ritual vor der Sphinx kostbare Spezereien zu verbrennen; dann werde auf der Zunge der Sphinx eine Münze erscheinen, die solle er herunternehmen und auf eine Waage legen. Wenn er dies tue, werde auf der anderen Waagschale ein zweiter Dinar erscheinen; den solle er zu dem ersten tun, worauf zwei Dinare auf der anderen Waagschale erscheinen würden, und so werde es ohne Ende weitergehen.

Mit den reichen volkskundlichen und literarischen Assoziationen dieser beiden Schatz-

<sup>52</sup> Ibn 'Abd as-Salām al-Manūfī (wie Anm. 15) fol. 52 b, nach Yūsuf b. Lu'lu' b. 'Abdallāh ad-Dahabī (st. 1281), einem populären syrischen *adīb* und Poeten mamlukischer Abstammung; seine von Ibn 'Abd as-Salām als Quelle genannte *taḍkira* scheint nicht erhalten zu sein. Ausführliche Angaben über Yūsuf b. Lu'lu' bei al-Yūnīnī (st. 1326), K. *Ḍail mir'āt az-zamān*, Bd. IV (Hyderabad 1961) S. 134–140, Nekrologe des Jahres 680 H.

<sup>53</sup> Al-Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 105 a, 14–16.

<sup>54</sup> Ḥalīl b. Aibak aṣ-Ṣafadī (st. 1363), K. *al-Wāfī bil-wafayāt* Bd. II hrsg. v. Sven Dederling (Bibliotheca Islamica, Bd. 6 b) (Wiesbaden 1974) S. 133, 8–15 (Vita Nr. 480, Scheich Quṭb ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Qaṣṭallānī); zitiert in leicht veränderter Form auch bei Ibn al-Furāt (st. 1405), *Tārīḥ*, Bd. VIII (Beirut 1939) S. 60, 14–22 (Nekrologe des Jahres 686 H.).

<sup>55</sup> Ibn ad-Dewādārī, *Kanz ad-durar wa-ḡāmi' al-ḡurar*, Bd. I (Hs Aya Sofya/Istanbul 3073) S. 193 Mitte–194 Ende, S. 195, 12–196, 4.

sagen können wir uns hier nicht befassen<sup>56</sup>. Für uns sind sie von Interesse, weil sie die Sphinx in den Mittelpunkt dieses eigenartigen, von alters her in Ägypten, dem Land der mit Schätzen überladenen Tempel und Gräber, populären Metiers der Schatzgräberei rückten. Der Bagdader Arzt und Polyhistor ‘Abd al-Laṭīf (1162–1231), einer der sorgfältigsten Beobachter der Pyramiden und der Sphinx, fügt Elemente aus beiden Sphinxgeschichten Ibn ad-Dawādārīs zusammen, wenn er seinen raffgierigen und ungläubigen ägyptischen Zeitgenossen vorwirft, für sie sei jede alte Statue der Hüter eines dort vergrabenen Schatzes aus heidnisch-pharaonischer Zeit, zugleich aber auch der unversöhnliche Rächer an jedem, der sich an diesem ihm anvertrauten Gut vergreifen wolle<sup>57</sup>. Die in der ganzen islamischen Welt notorischen ägyptischen Schatzgräber, *maṭālibīyūn*<sup>58</sup> oder auch kurz *aṣḥāb al-mīm*<sup>59</sup> genannt, waren seit den Anfängen arabischer Herrschaft über Ägypten ungeliebte und beargwöhnte, aber wirtschaftlich und – so wissen wir es wenigstens von der Fatimidenzeit<sup>60</sup> – auch politisch unentbehrliche Stützen des ägyptischen Staates.

\*

Fassen wir zusammen. Die Hinterlassenschaft Altägyptens lebt in islamischer Zeit, intensiver sogar, als man bisher annehmen durfte. Die steinernen Zeugnisse der pharaonischen Vergangenheit haben im Volksglauben bis ins 19. Jh. hinein, wie wir aus zeitgenössischen Berichten wissen, ihren festen Platz behauptet. Diese Denkmäler standen außerhalb der Normen des islamischen Glaubens und Gesetzes, doch gleichzeitig in enger dialektischer Verbindung damit. Sie verkörperten die Kluft zwischen dem Gesetzesislam und der volkstümlichen synkretistischen Religiosität, die im übrigen sehr wohl beide in ein und derselben Person vereinigt gewesen sein mögen. Die Achtung, die muslimische Beobachter den alten Götzenbildern wie auch den okkulten Wissenschaften entgegenbrachten, wuchs sogar noch beträchtlich im Spätmittelalter. In Ägypten war, wie wir feststellen konnten, das 14. Jh., das Zeitalter der Pest, die maßgebliche Zäsur. Das heidnische Erbe war wieder zu einem wichtigen Element im volkstümlichen religiösen Leben der Ägypter geworden.

Die Sphinx, auf der sich noch mit Mühe die Schatten Altägyptens, des Gottkönigs Chephren und des alten Sonnenkultes erkennen lassen, scheint die Phantasie des Volkes besonders beflügelt und auch befriedigt zu haben. Die Sphinx verkörperte die religiöse Anomalie. Zwar stand sie klar außerhalb der Grenzen des Islams, dennoch war sie ein neuer Schrein geworden, um den sich die Menschen scharten. Gerade die verbotenen menschlichen Züge der Sphinx scheinen das Volk angezogen zu haben, jedenfalls übte sie mehr Macht aus als die sehr viel gewaltigeren, nach islamischer Doktrin jedoch unverfänglichen und neutralen Pyramiden. Schon im 12. Jh. wird in dem ersten<sup>61</sup> (von zweien<sup>62</sup>)

<sup>56</sup> Dieser Gegenstand wird separat in einem Beitrag zu einer geplanten Festschrift unter dem Titel: Der Schatz im Haupte der Sphinx, behandelt werden.

<sup>57</sup> ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (wie Anm. 19) S. 161.

<sup>58</sup> al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, hrsg. v. Gaston Wiet, Bd. I, in: MIFAO 30 (1911) S. 175–182.

<sup>59</sup> Diesen Namen gibt al-Gaubarī (st. nach 1257) den Schatzsuchern in seinem *K. al-Muḥṭār fī kaṣf al-asrār wa-hatk al-astār*, vgl. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften* Bd. V (Berlin 1893) S. 86 b und 87 a (Kapitel 9 bzw. 11 der Berliner Handschrift 5563). Stefan Wild bereitet eine deutsche Übersetzung dieses Textes vor.

<sup>60</sup> Wiet (wie Anm. 3) S. 79. – Der geheimnisvolle Fatimide al-Ḥākim bi-amr Allāh (st. 1021) soll selbst – neben einem Lehrbuch der Goldmacherkunst und einem Zauberbuch – einen Wegweiser zu verborgenen Schätzen verfaßt haben; siehe den Hinweis von B. Heller in J. Bolte – G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Bd. IV (Leipzig 1930) S. 393.

<sup>61</sup> Abū Mansūr Zāfir al-Ḥaddād al-Iskandarīs (st. 1135) berühmte *badīha* über die Pyramiden und die Sphinx wird von vielen Autoren zitiert; s. vor allem ‘Alī b. Zāfir al-Azdī al-Ḥazraġī

uns überlieferten mittelalterlichen arabischen Sphinxgedicht das Götzenbild der Sphinx mit dem Sittenwächter verglichen, der die beiden Liebenden, die Cheops- und die Chephrenpyramide, schönede trennt. Um 1600, in Muṣṭafā ʿAlī's Kairoer Tagebuch<sup>63</sup>, und im 17. Jh. in dem farbigen und unterhaltsamen Reisebericht Evliyā Čelebī<sup>64</sup>, in dem Dichtung und Wahrheit kaum löslich vermischt und zu einem Meisterwerk türkischer Prosa zusammengefügt sind, erscheint die Sphinx gar als das dominierende und allgegenwärtige Monument von Gize, und zwar auf Kosten der Pyramiden und der Mastabas. ʿAlī und Evliyā Čelebī verleihen den Geistern der drei Pyramiden, von denen in älteren Quellen auch schon öfters die Rede war, die drei geläufigen arabisch-koptischen Namen der Sphinx. Der Geist der Cheopspyramide heißt Balhīb, der Geist der Chephrenpyramide Balhūba und der Wächter der Mykerinospyramide – die Araber nennen sie die gestreifte oder gescheckte Pyramide – endlich heißt Abū l-Haul. Evliyā scheint die Sphinx geradezu zu beleben und zum Herrn über das Zauberreich von Gize zu küren, so wie es in pharaonischen Zeiten auch schon gewesen war.

Ja, die Sphinx verkörpert darüber hinaus den Widerstand der alten magischen Überlieferungen gegen die Attacken von seiten muslimischer religiöser Eiferer. Erinnern wir uns des Loses des armen Derwishes, der im 14. Jh. die Sphinx verstümmelte. Die Chronisten charakterisieren ihn als üblen Fanatiker. Evliyā Čelebī, ein gewiß frommer und rechtschaffener Mann, nennt ihn gar schlecht und verdorben. Der Derwisch wird umgebracht. Das Idol aber, in dessen Schatten sein Leichnam verscharrt und von den Passanten verflucht wird, triumphiert, stolzer noch als in den ersten Jahrhunderten des Islam. Die Sphinx hat jetzt ihre neue und zugleich uralte Funktion eines Platzes öffentlicher Verehrung wiedergewonnen. Und die Autoren, die davon mit oder ohne Übertreibung berichten, haben nichts dagegen einzuwenden. Sie können es sich ohne weiteres vorstellen, ein guter und gerechter Muslim zu sein und zugleich dem alten Aberglauben anzuhängen. Und siehe da, diese Toleranz gegenüber den Symbolen der *ğāhiliya* ließ sich mit der *šariʿa* vereinbaren und sogar rechtfertigen. Ar-Rašīdī aus dem späten 14. Jh. berichtet im Kontext der Šāʿim ad-Dahr-Geschichte<sup>65</sup>, zu seiner Zeit sei es – trotz oder wohl eher wegen der neuen Popularität der heidnischen Monumente – die herrschende Meinung, man dürfe nichts gegen die Pyramiden und die anderen herrlichen Überreste aus vergangener Zeit unternehmen, „haben sich doch auch ehrwürdige Prophetengenossen in Gize niedergelassen, ohne den Pyramiden oder der Sphinx etwas anzutun“<sup>66</sup>. Und diese seien nun wahrlich – damit wendet er sich voller Unmut gegen den Anspruch der schon genannten *ulū n-nahy*, jener bigotten und intransigenten Rigoristen vom Schlage Šāʿim ad-Dahrs – frei von dem Verdacht, sich nicht mit allem Eifer für die Beseitigung des Unrechts (*al-munkar*) eingesetzt zu haben.

So blieb Gize heiliger Boden. Die Gräber der Pharaonen und einiger der besten Muslime sind dort vereint.

(st. 1216), K. Badāʿiʿ al-badāʿih (Būlāq 1278/1861) S. 136.

<sup>62</sup> Ein zweites Sphinxgedicht stammt von Aḥmad b. Muḥammad aš-Šihāb al-Manšūrī (st. 1482); über ihn as-Suyūṭī, K. Nazm al-ʿiqyān, hrsg. v. Hitti (New York 1927) S. 77 ff.; den Text zitiert as-Suyūṭī, Ḥṣn al-muḥādara (wie Anm. 10) Bd. I, S. 83 und ders., Tuḥfat al-kirām, übers. v. Nemoy (wie Anm. 5) S. 36.

<sup>63</sup> Muṣṭafā ʿAlī (st. nach 1599), Ḥālāt al-Qāhira min al-ʿādāt az-zāhira, hrsg. und übers. v. Andreas Tietze, Muṣṭafā ʿAlī's description of Cairo in 1599 (Wien 1975) S. 31, 100 und Tafel XII.

<sup>64</sup> Evliyā Čelebī bei Haarmann (wie Anm. 16) S. 193 (osman. Text) und 207 (dt. Übers.).

<sup>65</sup> Ar-Rašīdī bei Ibn ʿAbd as-Salām (wie Anm. 15) fol. 52 a–b.

<sup>66</sup> Ebd. fol. 52 a; vgl. auch schon Idrīsī (wie Anm. 5) fol. 17 a.

## Die Sphinx

### Einzelthemen und -motive der islamischen Sphinxüberlieferung

#### Äußeres

Herrliche Proportionen des Kopfes	‘Abd al-Laṭīf/13. Jh. → Idrīsī/13. Jh. → Maqrīzī/14.–15. Jh. → Ṭaḥṭāwī/‘Alī Mubārak/19. Jh.
Wunderbares Haar	Evliyā/17. Jh.
Vergleich des Kopfes mit einem äthiopischen Mönch	‘Umarī/14. Jh. → Suyūṭī/15.–16. Jh.
Geier im Ohr der Sphinx	Yāqūt/13. Jh. → Qazwīnī/13. Jh.
Rote Farbe	Idrīsī/13. Jh./Yāqūt/13. Jh. → Qazwīnī/14. Jh. → ‘Umarī/14. Jh. → Suyūṭī/15.–16. Jh.

#### Gaben der Sphinx

Sie spricht und weissagt die Zukunft	Evliyā/17. Jh.
Der Teufel spricht aus ihr	Muqaddasī/10. Jh. → (Evliyā/17. Jh.?)
Rache des verschmähten Moses	Evliyā/17. Jh.
<i>Abū l-Hawl</i> : Detektor von Diebesgut	Ibn Ḥallikān/13. Jh. → Ibn Iyās/16. Jh. → (Evliyā/17. Jh.)
Rache des überführten Diebes	Evliyā/17. Jh.
Eponymus der Pyramidengeister	‘Ālī/16.–17. Jh. → Evliyā/17. Jh.
Schatzhüter und -spender	Ibn ad-Dawādārī/14. Jh.
Sie nimmt und gibt Arbeit und Wohlstand	{ Anonyme Gewährleute → Idrīsī/13. Jh. { Yūsuf b. Lu’lu’/13. Jh. → (Rašīdī/14. Jh.) → Ibn ‘Abd as-Salām/15.–16. Jh.
Sie erfüllt Kairoer Bürgern unter dem Sternbild Widder Wünsche	mündl. Quelle/13. Jh. → Ḥalīl aṣ-Ṣafadī/14. Jh. → Ibn al-Furāt/14.–15. Jh.
Sandapotropaion (Pyramiden) (Sphinx)	Ibn al-Faqīh/9.–10. Jh. → Muqaddasī/10. Jh. (Gāhiz/9. Jh.) → Idrīsī/Yāqūt/Harawī/13. Jh. → Qazwīnī/13. Jh. → Ḥamdallāh Mustaufī/‘Umarī/14. Jh. → Maqrīzī/14.–15. Jh./Suyūṭī/15.–16. Jh.

#### Die Sphinx als Schrein

Die Sabier opfern der Sphinx	Anonym { → Maqrīzī/14.–15. Jh. → Ibn Zāhīra/15.–16. Jh. → Ibn Abīs-Surūr/16.–17. Jh. { → An. Berlin 6114/16.–17. Jh.
Ihr Gebet	(Anonym?) → Ṣairafī Gauharī/15. Jh.
Atrīb und der Teufel	Anonym { → Maqrīzī/14.–15. Jh. { → An. Berlin 6114/16.–17. Jh.
Abbild der Göttin Venus	Dimašqī/14. Jh.
Die Prophetengenossen als Kronzeugen gegen ikonoklastische Umtriebe	Idrīsī/13. Jh. → (Rašīdī/14. Jh.) → Ibn ‘Abd as-Salām/15.–16. Jh.
Der eifernde Sufi: Beschädigung der Sphinx	{ Maqrīzī/14.–15. Jh. { (Rašīdī/14. Jh.) → Ibn ‘Abd as-Salām/15.–16. Jh.
Rache: Vordringen der Wüste	Maqrīzī/14.–15. Jh.
Rache: Angriff der Franken auf Alexandria	(Rašīdī/14. Jh.) → Ibn ‘Abd as-Salām/15.–16. Jh.

*Ulrich Haarmann, Die Sphinx*

Lynchmord an Šā'im ad-dahr	Evliyā/17. Jh.
Sonnenidol: Die Sphinx auf der Cheopspyramide	al-Ḥaṣan aṣ-Šafadī/14. Jh.
Sonnenidol: Der erste Sonnenstrahl zwischen ihren Augen	Idrīsī/13. Jh.

*Sphinxgedichte*

1. Gedicht	Zāfir al-Ḥaddād/12. Jh. → Ibn Zāfir al-Azdī/13. Jh. → Idrīsī/13. Jh. → 'Umarī/14. Jh. → Maqrīzī/14.–15. Jh. / Suyūṭī/15.–16. Jh.
2. Gedicht	aṣ-Šihāb al-Manšūrī/15. Jh. → Suyūṭī/15.–16. Jh.