

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 16 (1963)

**Heft:** 1-4

**Artikel:** Altägyptische Miszellen im Islam

**Autor:** Dubler, César E.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-145902>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 04.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# ALTÄGYPTISCHE MISZELLEN IM ISLAM

VON CÉSAR E. DUBLER

UNIVERSITÄT ZÜRICH

*Richard Weiß zum Andenken*

Als Muḥammad zu Beginn des 7. Jahrhunderts in Form seiner neuen Lehre den strengen Monotheismus predigte, ist dieser in den breiten Massen des Volkes nicht völlig durchgedrungen; denn neben dem allmächtigen Allāh haben schon damals alte, vorislamische Glaubelemente im Heiligenkult und in den Geistervorstellungen der Muslime Zuflucht gefunden. Die wichtigsten dieser unsichtbaren Wesen waren und sind die Ğinn, die sehr oft mit dem einst jüdisch-christlichen Šayṭān gleichgesetzt wurden, wobei innerhalb des Islams von ihm noch die Vorstellung der Vielzahl bestand, wie es allein schon der arabische gebrochene Plural al-Šayāṭīn belegt. Diese aber waren, wie eindeutig aus dem Koran und den frühen Gebeten hervorgeht, in ihrem Wirken mit den Ğinn identisch<sup>1</sup>. An ihnen haften, bis in die Gegenwart, alte Vorstellungen, die sich in Ägypten teils über die Jahrtausende verfolgen lassen, und gegen ihr Treiben werden überlieferungsgemäß die Amulette als wirksames Schutzmittel eingesetzt<sup>2</sup>. Eine weitgreifende, einigermaßen erschöpfende ideengeschichtliche Darstellung der Ğinn und ihres Wesens aus dem islamischen Schrifttum, wie aus dem Volksglauben der Muslime fehlt immer noch; dabei wäre sie gerade heute sehr erwünscht, da auch hier das hergebrachte Überlieferungsgut, wie fast überall auf der Erde, im raschen Schwinden begriffen ist<sup>3</sup>.

1. I. Goldziher, *Abh. zur Arab. Philologie*, Leiden 1896, Bd. I, S. 106 ff.

2. R. Kriß, H. Kriß-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. II, Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Wiesbaden 1962, beginnt seine Ausführungen S. 1: «Das alte Ägypten, das klassische Land der Amulette, hat den islamischen Amulettbrauch stark beeinflusst.»

3. Sehr ungenügend ist E. Zbinden, *Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube*, Bern und Stuttgart 1953. Einige Bemerkungen dazu machte ich in *Studia Islamica*, VII (1957), S. 57 ff. Vom Standpunkt der Islamkunde aus sind die Feststellungen von I. Goldziher [vgl.

Altägyptische, oft ortgebundene Relikte findet man im Niltal verhältnismäßig häufig; sie lassen sich noch in der Gegenwart mehr oder minder klar festhalten, wenn auch nur in seltenen Fällen genau auf ihren geistigen Ursprung hin identifizieren. Dies gilt ebenfalls für die altägyptischen Seelenbegriffe, von denen *Ach*, *Ba* und *Ka* die wichtigsten sind. In der Volksvorstellung haben die beiden ersten Vogelgestalt angenommen<sup>4</sup>. Weiter scheint der *Ba* am meisten der griechischen Psyche zu entsprechen. Das bei den Kopten erhaltene Wort für *Ach* bedeutet hingegen «Dämon, Gespenst» – ein Wandel, wie er ähnlich auch bei den Muslimen festzustellen ist –, während der christliche Begriff «Seele» mit einem griechischen Fremdwort wiedergegeben wird. Der *Ba* lebt im heutigen Volksglauben der Nilbauern noch eindeutig weiter: wenn sie nämlich kleine, grüne Vögel über den Gräbern herumflattern sehen, so nehmen sie an, daß es die Seelen der dort bestatteten Toten sind<sup>5</sup>. Viel bedeutsamer ist aber der *Ka*, jene Kraft, die vom Urgott ausging, die Voraussetzung für das irdische Dasein bildete und für das Jenseits als Notwendigkeit von den alten Ägyptern erachtet wurde. Seiner Erhaltung galt der ganze komplizierte Apparat des Totenkultes: das Grab als Wohnhaus, das Ritual als transformierendes Element und die ins Grab gelegte *Ka*-Statue als dauernder Träger der Ewigkeitswerte. Das Unvergängliche im Menschen sollte erhalten werden – darunter war die Mumifizierung des sterblichen Leibes nur ein Versuch unter vielen – und diese Vorstellung, die auf anderer Ebene auch den Osirisglauben durchzog, machte die Hoffnung des ägyptischen Menschen aus,

S. 107, Note 1, S. 109, Noten 7 u. 8 und z. B. ZDMG, 45 (1891), S. 685] immer noch grundlegend. Notgedrungen unvollständig ist der Artikel Djinn in der Enzyklopädie des Islam, I (erste Auflage), S. 1091.

4. L. Klebs, *Der ägyptische Seelenvogel*, ZÄ, 61 (1926), 104; E. Otto, *Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter*, ZÄ, 77 (1941/2), 78, wobei *Ba* Storchen- und *Ach* Ibis-Gestalt annahm.

5. Muḥarram Kamāl, *Āthār ḥaḍārat al-farā ‘ina fī ḥayātinā ’l-ḥāliyya* (Spuren der Pharaonenkultur in unserem gegenwärtigen Leben), Kairo 1956, S. 29. – Ähnlich äußert sich W. S. Blackman, *Les Fellahs de la Haute-Egypte*, Paris 1948, S. 107, die von grauen Vögeln berichtet.

daß die Kraft des Ka imstande sei, die Fortdauer des Lebens in der transzendenten Welt zu gewährleisten<sup>6</sup>. Davon haben sich aber im Volke bis zur Gegenwart nur Bruchstücke erhalten, wie es die immer seltener werdende Sitte belegt, mit dem Toten eine kleine Statue zu beerdigen; auch Überreste der Speisung des Ka finden sich, wenn auf den Gräbern Nahrungsmittel niedergelegt werden, oder in denselben Ideenkreis gehört wohl ein sonderbarer Brauch der Nilschiffer aus der Gegend von Tell el-Amarna, wenn sie Brotstücke ins Wasser werfen, die von Vögeln aufgegriffen und angeblich auf dem Grabe des in der Nähe beigesetzten Šaykh Sa'îd, dessen Seele sie sein sollen, niedergelegt werden; da dieser Šaykh sonst recht unbekannt ist, sieht es danach aus, als liege hier eine rituelle Verfallsform der Ka-Speisung vor<sup>7</sup>.

Aber bereits im letzten Jahrhundert hat G. Maspero zutreffend festgestellt, daß der alte Ka unter der ägyptischen Landbevölkerung als Ġinn weiterlebt. – Selbst gebildete Muslime der Neuzeit scheuen sich heutzutage nicht mehr zu sagen, daß an gewissen islamischen Heiligräbern einst Osiriskultstätten bestanden hätten, wie z. B. an einem zwischen Aßwan und Philae gelegenen Orte, wo sich dies eindeutig nachweisen läßt<sup>8</sup>.

Damit hat man jedoch den gemeinislamischen Walî-Kult berührt, der gerade im Niltal eine sehr vielfältige Ausgestaltung gefunden hat; einmal an den großen Friedhöfen, wie dem von Qarâfa in Kairo oder an denjenigen von Esne und Aßwan; zum anderen aber an den zahlreichen auf einen Namen festgelegten Gedenkstätten von islamischen Heiligen den ganzen Flußlauf entlang, tief bis in den Sudan. Dabei bergen diese Gräber meist gar nicht die Gebeine der Angebeteten, sondern sie wirken nur, wie es auf arabisch heißt, «bi'l-išâra» = durch den Hinweis

6. U. Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, Ägyptol. Forsch., Heft 19, Glückstadt 1956.

7. I. Goldziher, *L'oiseau représentant l'âme dans les croyances populaires des musulmans*, Arabica, VII (1960), 259. – Man vgl. S. 108, Note 4, und gleichzeitig sei auch auf das allgemeine Problem der Anschauung des Seelenvogels hingewiesen.

8. I. Goldziher, *Etudes Islamologiques*, Arabica, VIII (1961), 249, 256.



(auf den betreffenden Heiligen)<sup>9</sup>. An diesen Heiligengräbern, wie noch an anderen Erscheinungen erkennbar, lebt der altägyptische Totenkult im heutigen Ägypten weiter<sup>10</sup>, wenn er auch manchmal durch das Dazutun der christlichen Kopten und der Muslime sehr entstellt erscheint.

Erweisen sich hiermit die Ġinn und die islamische Heiligenverehrung als Erben einer früheren Gedankenwelt, so gelten die folgenden Betrachtungen einigen andersgearteten, altägyptischen Miszellen, die wahrscheinlich durch die Kopten vermittelt wurden, den Muslimen zukamen und im arabischen Schrifttum eine allgemeine Verbreitung innerhalb des Islams fanden.

### *Die Seelenwaage*

Die ägyptische Idee vom Gericht über die Toten, dem meist der Sonnengott Re vorstand, geht ins Alte Reich zurück<sup>11</sup>; bei der anschließenden Ausbreitung des Osiriskultes wurde Re durch Osiris ersetzt<sup>12</sup>; die bildlichen Darstellungen des Vorganges erfolgten jedoch erst im Neuen Reich (Abb. 1). Die zentrale Handlung, die wiedergegeben wurde, ist

9. Auf die zahlreichen Sayyida Nafisa-Heiligtümer z. B. habe ich hingewiesen in: *Über islamischen Grab- und Heiligenkult*, Schweizer Archiv für Volkskunde, 56 (1960), Heft 4.

10. Dazu gehört vor allem die schon von Muḥammad nicht gebilligte Totenklage; vgl. P. Kahle, *Die Totenklage im heutigen Ägypten*, Göttingen 1923; M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*, Wien und Leipzig 1941. – Ein sehr eindrückliches Beispiel der Persistenz schildert A. Fakhry [vgl. S. 112, Note 16 in seiner Einleitung S. 2: «Wir wissen, daß die Ägypter der 26. Dynastie (6. Jahrhundert v. Chr.) die Gräber der 6. Dynastie (24. Jahrhundert v. Chr.) für sich nachahmten. Aber es ist gar nicht nötig, so weit zurückzugehen. Vor einigen Jahren besuchte ich den Muslim-Friedhof der Stadt Minia auf dem gegenüberliegenden Nilufer, Zawiyat al-amwât genannt. Dabei war es erstaunlich festzustellen, daß die Muslime ihre Toten weiterhin in einem Teil des altägyptischen Friedhofs bestatteten, trotzdem er überfüllt ist. Zahlreiche Steine trugen eingravierte Zeichen, die uns aus der koptischen Kunst vertraut sind. Die Herstellung derselben lag in Händen einer Familie, deren Mitglieder ohne weitere Vorlagen arbeiteten und das Gewerbe bereits seit Jahrhunderten vom Vater auf den Sohn weitergaben ...»

11. J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt u. Hamburg 1935.

12. A. Scharff, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch., phil. hist. Klasse, Jahrgang 1947, Heft 4; W. Westendorf, *Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens*, Mitt. d. Inst. f. Orientforschung, II (1954), 165.

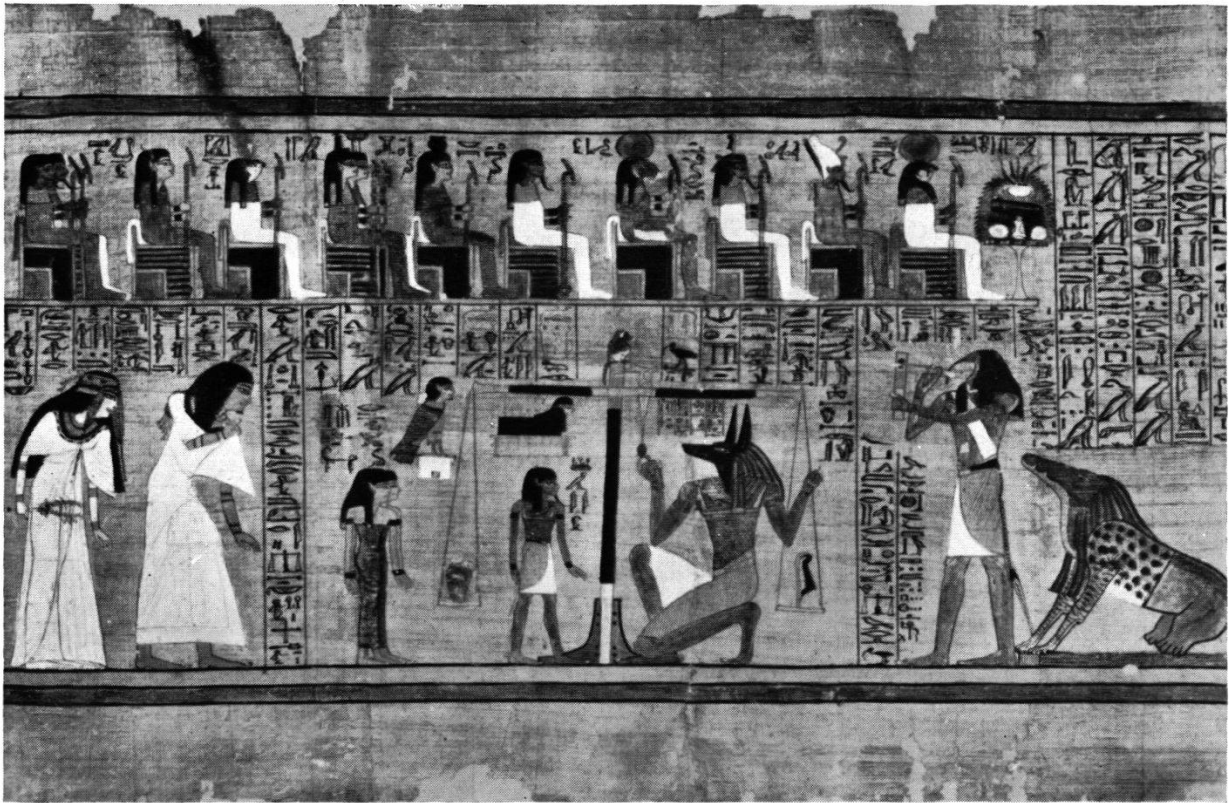


Abb. 1. Brit. Mus., Papyrus 10470, Blatt 3. 18. Dynastie, um 1450 v. Chr.



Abb. 2. Freske aus der «Friedenskapelle» der koptischen Nekropole von Bagawät bei der Oase Kharga

das Abwägen des Herzens als Sitz der Seele des Verstorbenen gegen eine Straußenfeder, das Symbol der Maat, wobei der Gott Toth als Schreiber wirkt und Anubis die Waage bedient. Die Maat entsprach Wahrheit und Gerechtigkeit zugleich, sie stand also im Gegensatz zu Unordnung und Lüge. Vorerst handelte es sich nicht um einen ethischen Begriff, sondern ein Gedanke der Ordnung lag zugrunde; daher galt die Göttin Maat auch als Tochter des Re, die im Totengericht die Prüfung der einwandfreien, «richtigen» Lebensführung des Menschen gewährleistete. Doch nicht nur für diesen war sie maßgebend, sondern darüber hinaus führte sie auch dem Gotte eine sein Wesen bestimmende Kraft zu, denn, um die ihr dargebrachten Opfer zu begründen, sagt man: «Ich weiß, daß er von ihr lebt»<sup>13</sup>. Abgesehen von der ideengeschichtlichen Entwicklung, scheint der Kult der Maat zur Zeit Alexanders des Großen in Theben durch einen Tempelsichergestellt zu sein<sup>14</sup>. – Dabei wird in späten Texten der Dual Maatî gebraucht, womit aber nicht eine Begriffsverdoppelung gemeint war, sondern der fragliche Begriff und sein Gegenteil sollten umschrieben werden, wie z. B. «Wahrheit und Lüge». So würde die Bezeichnung des Totengerichtshofes als «die Halle der beiden Maat» den Sinn von «die Halle von Wahrheit und Lüge» ergeben. Es ist in diesem Zusammenhange interessant, darauf hinzuweisen, daß eine derartige Verwendung des Duals im Arabischen nicht selten ist, wie z. B. :

al-qamarâni = die beiden Monde = Sonne und Mond  
 al-mašriqâni = die beiden Osten = Ost und West  
 al-abawâni = die beiden Väter = die Eltern u. a. m.

Dazu kommt noch, daß auch das Koptische derartige Bildungen kennt<sup>15</sup>.

Jedenfalls ist Anschauung und Begriff der altägyptischen Herz- bzw. Seelenwaage von den Kopten übernommen und im Bilde festgehalten

13. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1959, S. 430 ff.

14. A. Varille, *Inventaire d'objets culturels d'un temple thébain de Maat*, Bull. Inst. Franç. d'Arch. Orientale, 41 (1942), 135.

15. Man vgl. L. Stern, *Hieroglyphisch-koptisches*, ZÄ, 15 (1877), S. 72 ff. und hier besonders S. 83.

worden, wie es die Fresken der Kuppel der sogenannten Friedenskapelle der christlichen Nekropole von Bagawât bei der Oase von Kharga offenbaren (Abb. 2). Hier, in der westlichen Wüste, hatten sich alte Bräuche über die Jahrtausende erhalten, wo im 3. Jahrhundert Christen und Heiden friedlich nebeneinander lebten, wenn auch dieser abgelegene Ort von den nun folgenden Glaubenswirren nicht verschont blieb. Immerhin scheint sich bis ins 7. Jahrhundert unter den christlichen Kopten der dortigen Gegend ein gewisser Wohlstand erhalten zu haben, so daß die Grabkapellen schön und reich ausgestattet wurden, ohne dabei ihren bodenständigen – koptischen – Wesenszug einzubüßen. Erst nach der Eroberung des Niltals durch den Islam muß die Siedlung mehr und mehr verfallen sein<sup>16</sup>. Hier, unter den Christen, ist auf ägyptischem Boden der umfassende Begriff der Maat einseitig zur Gerechtigkeit geworden; das hinderte aber nicht, daß der alte Gedanke des Wägens von den Kopten auch anderweitig festgehalten wurde. In der einst klosterreichen Gegend des Wâdî Ḥabîb im Natrontal von Unterägypten fand sich der Ortsname arab. mîzân al-qulûb = die Waage des Herzens, was eine getreue Übersetzung des Koptischen Šihêt, Bezeichnung der Wüste mit dem berühmten Kloster des heiligen Makarios, darstellt. Bestand hier noch eine sinngemäße Beziehung zu den altägyptischen Gedanken von Seelenwaage und Maat, so ist die von den Kopten vermittelte Idee unter den Muslimen, völlig entstellt, zum unterhaltsamen Märchenstoffe geworden, dem sich anschließend zahlreiche arabische Autoren zugewandt haben. Um 1200 verfaßte Ibn Waṣîf Šâh, an Hand koptischer Angaben, eine legendäre Geschichte des alten Ägyptens. Dabei scheint sich von Mund zu Mund auch die Sage vom Wägen des Rechten und Unrechten erhalten zu haben, denn der legendäre Pharao Aqsâmus ließ angeblich zahlreiche Bauten errichten und stellte «eine Waage her, die die Menschen beobachten sollten; ihre Schalen waren aus Gold, die Aufhängung aus Silber, Schnüre und Ketten aber golden. Er hängte sie im Sonnentempel auf und auf einer der Schalen stand geschrieben: ḥaqq =

16. A. Fakhry, *The Necropolis of al-Bagawât in Kharga Oasis*, Cairo 1951.



Recht, und auf der anderen bâtil = Übel, während unter den beiden Schalen Edelsteine lagen, die die Namen der Fixsterne eingraviert trugen. (Bei einem Streite) traten der Verletzer und der Verletzte herbei; jeder ergriff einen Edelstein; flüsterte auf ihn ein, was jeder wollte und legte je einen auf jede Waagschale. Da senkte sich diejenige des Verletzers, und es hob sich die des Verletzten. Wer eine Reise machen wollte (und zu erfahren wünschte), ob sie gut oder schlecht ausfallen werde, konnte ebenso verfahren. Als Bukht Naşar (die islamische Form des biblischen Nebukadnezar) kam, nahm er die Waage nach Babel mit<sup>17</sup>». Mit geringfügigen Varianten hat sich derselbe Bericht in verschiedenen Handschriften und bei späteren Autoren erhalten<sup>18</sup>. Dabei gibt der arabische Ausdruck ḥaqq den umfassenden Begriffsinhalt der Maat gut wieder; und weiter ist die Feststellung, daß diese Waage im Sonnentempel aufgehängt wurde, gewiß eine Reminiszenz der Abhängigkeit der Maat vom Sonnengott Re. Diese ideologisch richtigen Angaben sind sicherlich der mündlichen, korrekten, lokalen Überlieferungsweise zu verdanken, bei der die Nachrichten über die Jahrhunderte von Generation zu Generation weitergegeben wurden; denn unter den griechischen Autoren haben sich keine bestimmten Nachrichten vom Totengericht und von der Rolle, die die Maat dabei spielte, erhalten. Vielleicht schon die Kopten, mit größerer Wahrscheinlichkeit aber erst die Muslime, haben die Erzählung von der Gerechtigkeitswaage durch die Verbindung mit Bukht Naşar<sup>19</sup> in die ihnen zugängliche alte Überlieferung miteinbezogen und dadurch die Voraussetzung für eine weiträumige Verbreitung derselben geschaffen. Jedenfalls war schon bald nach Ibn Waşîf Şâh seine aus koptischen Angaben zusammenge-

17. Aus Manuskript Brit. Mus., Or. 1526, fol. 102 rectus/versus, beschrieben von Ch. Rieu, *Suppl. to the catal. of Arabic Ms. in the Brit. Mus.*, London 1894, S. 468.

18. F. Wüstenfeld, *Die älteste ägyptische Geschichte nach den Zauber- und Wundererzählungen der Araber*, Orient und Occident, I (1862), S. 326 ff., besonders S. 338. Die getreuesten späteren Wiedergaben entstammen al-Maqrîzî, von dem noch zu sprechen sein wird. Vgl. S. 114 u. 115.

19. *Encyclop. de l'Islam*, I (nouv. éd.), 1337. Über Bukht Naşar siehe S. 117.

schriebene Geschichte in al-Andalus, im islamischen Spanien, bekannt, denn der kastilische König Alfons X., der Weise, hat sie im 13. Jahrhundert bei der Abfassung seiner *General Estoria*, einer Universalgeschichte, in spanischer Übersetzung benützt. Ungefähr zwei Jahrhunderte später fand der Text des Ibn Wašîf Šâh in dem großen Geschichtswerk des Maqrîzî Aufnahme, und dabei auch die hier betrachtete Episode<sup>20</sup>, die ein Muslim, an Hand einer volkstümlichen Überlieferung der Kopten, niedergeschrieben hatte. Doch nach so vielen Jahrhunderten hatte sich nur noch wenig des einst festgefügtten altägyptischen Gedankengutes erhalten.

*Einige altorientalische Herrschernamen bei Ibn Wašîf Šâh*

Immer wieder haben im Mittelalter arabische Autoren versucht, ihre Kenntnisse der alten Geschichte durch die Verwendung von Angaben der Kopten zu erweitern, da diese im Rufe standen, über ein großes antikes Wissen zu verfügen. So berichtet im 10. Jahrhundert der Polygraph al-Mas'ûdî<sup>21</sup> von Aḥmad ibn Ṭulûn (gest. 883), dem Herrscher Ägyptens, daß er nach dem Jahre 260 der Hidschra (874 n. Chr.) von einem weisen, angeblich 130jährigen Kopten gehört habe, den er an seinen Hof bringen ließ, um sich von ihm aus der Vergangenheit seines Volkes berichten zu lassen. Der Greis erzählte dem Sultan zahlreiche Einzelheiten über Bauten und Pyramiden, ehemalige Herrscher, großangelegte Siedlungen und gewaltige Naturkatastrophen. «Man befragte ihn auch über die Schrift auf den Pyramiden und Tempeln, die unlesbar sei; worauf er sagte: ,Die Gelehrten und diejenigen, die diese Schrift kannten, sind verschwunden. Ägypten wurde von fremden Völkern besetzt, so daß die griechische Schrift und Buchstaben vorherrschend wurden. Die Kopten, im Maße wie sie diese kennen lernten, gebrauchten sie, indem sie dieselben mit ihren eigenen Buchstaben ver-

20. al-Maqrîzî, *Khitât*, ed. Bulaq 1270 H., Bd. I, S. 37; ed. G. Wiet, Le Caire 1911, vol. I, S. 160-1, der in seiner Note 19 weitere Bibliographie angibt. Vgl. auch S. 111, Note 15, L. Stern, ... bes. S. 80 ff.

21. Mas'ûdî, *Les Praiersi d'or* ..., 9 vols., Paris 1861-76, Bd. II, S. 372 ff.



mischten, so daß eine Schrift entstand, die Griechisches und Altkoptisches zugleich enthielt. Darüber entschwand ihnen die Schrift ihrer Vorfahren'. Über die ersten Einwohner Ägyptens befragt, meinte er: ‚Der erste, der sich hier niederließ, war Miṣr, Sohn des Biṣraym, Sohn des Ham, Sohn des Noa'. Daraufhin ging er zur Genealogie der drei Söhne des Noa über.› – Durch diesen Bericht aus der Zeit des ersten Tulûniden ersieht man mit Deutlichkeit die einwandfreien Vorstellungen, die dieser Alte aus dem 9. Jahrhundert von der koptischen Schrift hatte. Darüber hinaus ist anzunehmen, daß seine Angabe über die Hieroglyphen ebenfalls korrekt ist, so daß, nach seiner Aussage, die Lesung derselben in einer nicht allzu fernen Vergangenheit verlernt worden war. Hingegen ist seine Auskunft über die alten Herrscher, die er lediglich mit der biblischen Gestalt des Noa in Verbindung bringt, eher bescheiden, so daß die historischen Kenntnisse dieses greisen koptischen Gewährsmannes aus dem 9. Jahrhundert sich höchstens als ein miszellenhaftes Wissen darstellten. Mochte nun drei Jahrhunderte später auch Ibn Waṣîf Ṣâh über ein solches Wissen verfügen, das dabei noch viel weitgehender ins Märchenhafte entstellt erscheint, so entwickelte er hingegen, an Hand schriftlicher und mündlicher Angaben der Kopten, einen ganzen Stammbaum von legendären Pharaonennamen, die er in vielfältiger Weise mit den alttestamentlichen Personen und Daten um die Zeit der Sintflut in Beziehung setzte. Diese angeblich historischen Feststellungen des Ibn Waṣîf Ṣâh sind dann, weitere zwei Jahrhunderte später – d. h. um 1400 – durch Maqrîzî erweitert worden. Aber nicht genug damit, denn in der gleichen Art der Überlieferung halten sich die Nachrichten von *L'Egypte de Murtadi fils du Gaphiphe*, die Pierre Vattier aus einem arabischen Manuskript ins Französische übersetzte, und die 1666 erstmals im Drucke erschienen<sup>22</sup>.

Gewiß haben die zahlreichen Hinweise auf die Heilige Schrift und der christliche Anstrich der koptischen Gewährsleute des Ibn Waṣîf Ṣâh dazu beigetragen, daß Alfons der X., der Weise, von Kastilien, bei der

22. Neuausgabe in Faksimile, mit einem Vorwort von G. Wiet, Paris 1953.

Abfassung seiner Weltgeschichte sich, wie bereits vermerkt, gerade für diesen arabischen Text entschied<sup>23</sup>. – Abgesehen von der bisher ins Auge gefaßten Reihe, gab es aber auch noch andere altägyptische Herrscherlisten, die mehr oder minder legendär waren und schriftlich festgehalten wurden, wie z. B. aus der Ptolemäerzeit die im Wesentlichen historisch treue, griechisch erhaltene des Manetho<sup>24</sup>. Hingegen hatte einige Jahrhunderte früher Herodot mehr volkstümliche, miszellenhafte Daten aus dem Niltal in seinem Geschichtswerke registriert.

An Hand der Angaben aus all den Quellen entsteht ein recht verworrenes und kompliziertes Bild von Pharaonennamen. Diese waren außerdem noch in verschiedenen Schriften und Lautsystemen erhalten, so daß sich zum geschichtlich-legendären Wirrwarr auch noch alle möglichen philologischen Schwierigkeiten gesellten. Allein schon die unterschiedlichen Transkriptionen machen es sehr schwer, die einzelnen Namen richtig miteinander in Beziehung zu setzen. Hinzu kommen die ungleichförmigen historiographischen Überlieferungsreihen, die bei der Eingliederung der Herrscher eine Rolle spielten und für die Ermittlung ihrer Namen noch eine weitere Erschwerung boten<sup>25</sup>.

Faßt man im besonderen die arabischen Quellen ins Auge, so muß ganz allgemein die anachrone Art der Betrachtung der vorislamischen Zeit durch die Muslime berücksichtigt werden, wodurch die Identifikation der Pharaonennamen nochmals erschwert wird. Eine genaue Prüfung ihrer arabischen Schriftbilder ergibt jedoch, daß sehr getreue Wiedergaben der ägyptischen Laute neben willkürlichen graphischphonetischen Umbildungen stehen. Andererseits ist an zahlreichen Endungen der arabisch festgehaltenen Namen der Einfluß des Griechischen unverkennbar.

23. Vgl. S. 114. Der aus Ägypten stammende arabische Autor heißt im Kastilischen Alguazif; auf diese Quelle habe ich hingewiesen in: *Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General*, Vox Romanica, XII (1951), S. 120 ff., besonders S. 142.

24. Manetho, ed. W. G. Waddell, The Loeb Classical Library, London and Cambridge (Mass.) 1948; W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, Akademie-Verlag, Berlin 1956.

25. Summarisch habe ich darauf hingewiesen in: *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam*, Studia Islamica, VII (1957), bes. S. 70.

Unter den von Ibn Waṣīf Ṣāh erwähnten Gestalten nimmt Bukht Naṣar eine Sonderstellung ein, da er für die Muslime des Mittelalters das typische Bild des altorientalischen Herrschers darbot. Bei genauem kritischem Zusehen erkennt man aber, daß Name und Person in gleicher Weise verworren und vielschichtig sind, da in ihnen verschiedene frühere Gestalten zusammenflossen: Züge biblisch-talmudischer Tradition finden sich neben iranischen und ägyptischen, die alle, bereits zu einer neuen Einheit verschmolzen, in den Angaben des Polygraphen Masʿūdī im 10. Jahrhundert ihren Niederschlag gefunden hatten. Jeremias und Jesaia, Nebukadnezar und Sencherib, Nebonid, Kyros und Kambyzes hatten etwas zum Bilde des Bukht Naṣar beigetragen. Ähnlich wie beim koranischen Propheten Dhū'l-Qarnayn<sup>26</sup> – dem Zweigehörnten, dem legendär weitergebildeten Alexander-Ammon –, verleitete die Fülle von einzelnen Zügen und unterschiedlichen Angaben, die für die arabischen Schriftsteller analytisch nicht mehr zu scheiden waren, sie sogar dazu, willkürlich zwei historische Personen und Epochen des Bukht Naṣar zu konstruieren. Sowohl in der Gestalt, wie auch im Namen, scheinen die mannigfachsten Elemente – mündlich-volkstümliche wie schriftlich-gelehrte – zusammengewirkt zu haben. Th. Nöldeke hat seinerzeit im ersten Bestandteil des Namens das syrische bokht = er hat erlöst, das bei Namenbildungen recht häufig mitwirkte, wie z. B. bei Isobokht oder Bokhtiṣu<sup>c</sup>, erkennen wollen<sup>27</sup>; aber es scheint, daß auch hier koptische Einflüsse nicht von der Hand zu weisen sind<sup>28</sup>. Sicher ist jedenfalls, daß die Kopten in ihrer retrospektiven, legendär-historischen Schau Kambyzes und Nebukadnezar gleichsetzten und dadurch bereits eine für den islamischen Bukht Naṣar sehr

26. Die muslimischen Schriftgelehrten griffen bei der Auslegung dieser sehr vielschichtigen Gestalt u. a. zur Annahme, es habe zwei historische Personen dieses Namens gegeben; die ältere sei die im Koran erwähnte, die jüngere sei mit Alexander dem Großen identisch; dazu vgl. E. García Gómez, in seiner Einleitung zu *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid 1929, S. XL.

27. Th. Nöldeke, *Ardachšīr i Pâpakan*, Beitr. z. Kunde der Indogerman. Sprachen, 4 (1878), S. 49, Note 4.

28. W. Spiegelberg, *Arabische Einflüsse in dem koptischen Kambysesroman*, ZÄ, 45 (1908), S. 83 ff.

wichtige Verbindung herstellten. Mag auch der koptische Kambyse-roman durch Herodot angeregt worden sein, mag er teils auf eigener, koptischer, Überlieferung fußen, die daher um so leichter in einen Aufruf zur nationalen Besinnung gegen den Islam ausmünden konnte<sup>29</sup>, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß er erst unter dem Einfluß der arabischen Sprache und damit unter der Herrschaft der Muslime entstanden ist. Nach all diesen Feststellungen treten nun aber die Angaben des Ibn Waṣīf Ṣāh über Bukht Naṣar in ein ganz neues Licht, da er neben dem einen Herrscher dieses Namens einen zweiten, genannt Bukht Naṣar al-Fārisī = Bukht Naṣar den Perser, kennt<sup>30</sup>. Dieser ist aber auf Grund des weiter oben gesagten lediglich innerhalb der koptischen Tradition sinngemäß deutbar. Dazu ist es erstaunlich festzustellen, daß sich unter den Kopten Oberägyptens diese Überlieferung mündlich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.

Trotz all der weiter oben angemeldeten Schwierigkeiten sind aber in den von Ibn Waṣīf Ṣāh auf arabisch festgehaltenen Königslisten einige altägyptische Namen deutlich zu erkennen, deren genaue Kenntnis wahrscheinlich die Kopten vermittelten.

1. M. NQÂ'WW.S<sup>31</sup> ist arabisch leicht verschrieben aus M. NQÂ'WR.S. Läßt man das aus dem Griechischen übernommene S am Wortende fort, so entsprechen die arabischen Schriftzeichen genauestens dem ägypt. Mn-K'w-R<sup>c</sup> = arab. Man-Qâ'w-Ra(s), was zu ägypt. Men-Kaw-Re = Mykerinos, dem Pharao der 4. Dynastie etwa um 2560 v. Chr., dem Erbauer der kleinen Pyramide von Ghiza, bestens paßt. Die arabische Schriftform legt darüber hinaus noch nahe, daß der altägyptische Knacklaut mit hartem Stimmeinsatz sich bis tief ins Mittelalter erhalten hatte.

29. G. Möller, *Zu den Bruchstücken des koptischen Kambyse-romans*, ZÄ, 39 (1901), S. 113; H. Grapow, *Untersuchungen über Stil und Sprache des koptischen Kambyse-romans*, ZÄ, 74 (1938), 55; L. Jansen, *The Coptic Story of Cambyse's Invasion of Egypt*, Oslo 1950, der auch auf die Beziehungen desselben mit den historiographischen Angaben des Johann, Bischof von Nikiu (um 700 n. Chr.), hinweist, dessen Chronik jedoch nur auf Äthiopisch erhalten ist.

30. Vgl. S. 113, Note 17, Fol. 86 versus des Ms.

31. Vgl. S. 113, Note 18, S. 332.

Von diesem verraten die griechischen Transkriptionen nichts, denn Herodot erhielt Μυχερῖνος und Manetho Μενχερης, aus denen eine Mischform entstand, die Artemidor von Ephesus bildete, und die sich bei Doidor als Μενχέρινος erhielt. Es ist auffällig, wie das Arabische hier phonetisch genau dem Ägyptischen zu entsprechen vermochte.

2. Ṭûṭys<sup>32</sup> kann arabisch sehr leicht verschrieben sein aus Ṭûṭm.s. Dies wäre die Umschrift von Dhwtj-mś(w), einer altägyptischen, über das Koptische vermittelten Nisbenform, in der Bedeutung: ‚zu Toth gehörig‘. Diese Form kommt als Personennamen recht häufig vor und am bekanntesten sind die Thutmosis, mehrere Pharaonen der 18. Dynastie um 1500 v. Chr. – Bei dieser arabischen Umschrift ist es immerhin wahrscheinlich, daß die griechische Namensform Τυθμώσης gekürzt vorlag.

3. N. Q. Râws<sup>33</sup>: Läßt man das aus dem Griechischen übernommene S am Wortende weg, so kann man die arabischen Schriftzeichen folgenden ägyptischen Lautwerten gegenüberstellen: Nj-Kʷ-R<sup>c</sup> = Besitzer des Ka ist Re<sup>34</sup>. Erläuternd wäre hinzuzufügen, daß die ganze arabische Endung -âws wahrscheinlich griechisch ist; immerhin wäre es möglich, daß das arabische W den ägyptischen Plural wiedergäbe. In diesem Falle würde die im arabischen Texte an anderer Stelle als N. Q. Râs<sup>35</sup> festgehaltene Form einen Singular der obigen darstellen. Mit dieser bezeichnet Ibn Waṣîf Šâh den ältesten Sohn des erstgenannten Herrschers.

Durch die bereits angedeutete Ausbreitung des Textes von Ibn Waṣîf Šâh, der sich außerdem in zahlreichen Fassungen erhalten hat<sup>36</sup>, konnten

32. Vgl. S. 113, Note 17, Fol. 47 versus des Ms. und Note 18, S. 336.

33. Vgl. S. 113, Note 17, Fol. 75, 79 vers. des Ms. und Note 18, S. 329.

34. H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Bd. I, Glückstadt 1935, S. 180, Nr. 23.

35. Vgl. S. 113, Note 17, Fol. 77 rect., 79 vers. des Ms.

36. C. Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Lit.* (2. Aufl.), Bd. I, S. 409 und Suppl. I, S. 574; weiter vgl. die neue Beschreibung der Handschrift aus dem Asiatischen Museum von Leningrad im *Katalog der arabischen Handschriften des Instituts der Völker Asiens*, Akademie der Wissenschaften, Lieferung 2 von A. J. Michailowa, Geographische Schriften, Moskau 1961, S. 17 (auf russisch).



diese ägyptischen Namen, wenn auch teilweise im arabischen Schriftbilde sehr entstellt, durch die Muslime eine weltweite Ausbreitung innerhalb des Islams erfahren.

### *Muhammads christliche Trinitätslehre*

Da Muhammads Lehre von der christlichen Dreifaltigkeit im Koran niedergelegt ist, gehört sie zur allislamischen Begriffswelt<sup>37</sup>. Sie entspricht aber nicht dem herkömmlichen, christlichen Dogma, und daher erhebt sich die Frage nach dem Ursprung von Muhammads Auffassung. Es scheint nun, daß auch hier eine ursprünglich ägyptische Prämisse vorliegt, die aber in ganz anderer Art als in den bisher behandelten Beispielen altes Erbgut aus dem Niltal der Anschauung der Muslime einverleibte.

Es ist davon auszugehen, daß der Koran wohl in erster Linie als liturgischer Text verstanden sein muß, wobei Muhammad für seine Ausgestaltung vor allem von christlichen Missions- und Gemeindepredigern, aber meist nicht unmittelbar, abhängig war. Dadurch wurde weitgehend ein volkstümliches Laienwissen der Christen in das Heilige Buch der Muslime getragen, viel weniger hingegen genaue Angaben aus Bibel oder Apokryphen<sup>38</sup>. Dazu kam noch, daß vor dem Auftreten des Propheten Muhammad in erster Linie die Lehren der Monophysiten, die viel mehr emotiv als intellektuell ausgerichtet waren, auf der arabischen Halbinsel Verbreitung gefunden hatten<sup>39</sup>. Diese und andere, weitgehend sektiererische Anschauungen der Ostkirche, meist unklar und volkstümlich weitergegeben, sind dann vom arabischen Propheten aufgefangen und verarbeitet worden. Erlebten durch ihn die christlichen Grundlehren auch eine fundamentale Umdeutung, so hat das Zuwenden

37. Allgemein vgl. H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Cahiers Théologiques No. 46, Paris 1960, S. 77; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Adm. Neue Ztschr. f. Missionswissenschaft, Schöneck/Beckenried 1951, S. 51; N. Ahmad, *Jesus im Qurân ...*, Ahmadiyya-Mission, Zürich 1952.

38. E. Gräf, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran*, Vortrag der XV. deutschen Orientalistentagung, Göttingen 1961, ZDMG, 111 (1961), S. 396.

39. H. Grégoire, *Mahomet et le Monophysitisme*, Mélanges Charles Diehl, vol. I (Hist.), Paris 1930, S. 107–119.



Muhammads zum inneren Anliegen der monophysitischen Seelenhaltung doch sehr gewichtige Folgen gezeitigt, indem damit die Voraussetzung für den künftigen Siegeszug des Korans unter der Bevölkerung Syriens und vor allem Ägyptens geschaffen war.

Schon lange vor Christus hatte sich vom Niltal aus die Verehrung der Götter-Dreiheit Osiris-Isis-Horus ausgebreitet, so daß Lehre und Kultbräuche der ägyptisch-hellenistischen Mysterienvorstellung auch unter den Juden Aufnahme fanden<sup>40</sup>. Diese volkstümlichen Anschauungen lagen bei der Propagierung des Christentums bereits vor, und hier bot sich Isis als Vorbild für die Verehrung der Maria geradezu an, wenn sie auch gewiß nicht aus dieser einen Wurzel allein herzuleiten ist, aber das Muster machte sich so stark geltend, daß man geraume Zeit während der Spätantike von einer Isis-Maria-Anbetung reden darf. Dabei sind auch die Darstellungen in der bildenden Kunst sehr sprechend, indem gerade die Wiedergabe des Kindes auf dem Frauenschoße die innige Beziehung der Gestalten belegt. Die Isis als Mutter des Horus wird viel mehr hervorgehoben als die Vaterschaft des Osiris; dadurch wurde es im Niltal üblich, sie als ägypt. mwt nṯr = Mutter Gottes, zu bezeichnen. Dieser Sprachgebrauch ist in Ägypten von den Christen während des 3. Jahrhunderts auf Maria übertragen worden. Die ikonographische Entwicklung des Madonnenbildes fällt dabei nicht zufällig in ungefähr dieselbe Zeit, in der das Einsiedlerwesen und Mönchtum aufkommt, um nun seine erste Blüte zu erleben; doch dabei lassen sich deutliche Einflüsse der Isisgemeinden keinesfalls leugnen. Aber die Beziehungen zwischen Isis und Maria gingen im Volke viel weiter, indem sie sich auf fromme Sagen, die über beide erzählt wurden, und auf den Glauben und das Brauchtum, die sich an beide anschlossen, ausdehnten<sup>41</sup>. – Wie weit ist daneben und parallel dazu der spätere christliche Reliquienkult aus den Osirisgedenkstätten hervorgegangen? – Jedenfalls liegen hier syn-

40. R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart 1956, S. 248.

41. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, herausgegeben von B. Spuler, 8. Bd., Religion, 2. Abschnitt, *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden u. Köln 1961.

kretistische Glaubensformen vor, die im Volke außerordentlich persistent waren. Viele Gemeinden dienten einem Gotte und einer Göttin, einem Paare, mit einem göttlichen Sohne, und das meist verbreitete Vorbild dazu boten Osiris und Isis mit dem Horusknaben. In den verworrenen dogmatischen Auseinandersetzungen der Ostkirche spielten diese Anschauungen mit hinein und gaben der christlichen Trinitätslehre eine neue Wendung, indem der Heilige Geist durch Maria ersetzt wurde. Dies erfolgte um so leichter, als das semitische Wort – besonders hebräisch und aramäisch, aber auch arabisch – für «Geist» meist weiblichen Geschlechtes ist.

Nach Muḥammads Auffassung waren die drei göttlichen Personen – die drei «Götter», die von den Christen angebetet wurden –: Allâh, Jesus und Maria. Allerdings soll diese Lehre nicht von Jesus gepredigt worden sein, sondern sie wurde nachträglich von den Christen verfälscht, denn im Koran, Sure 5, Vers 79, heißt es: «Nicht ist der Messias, der Sohn Marias, etwas anderes als ein Gesandter; ihm gingen Gesandte voraus, und seine Mutter war aufrichtig. Beide aßen Speise.» Damit wollte Muḥammad ausdrücken, sie seien gewöhnliche, sterbliche Menschen, nicht göttliche Wesen, und Maria war, – ebenso wie Jesus – aufrichtig genug, dies zu bekennen und keine göttlichen Würden für sich in Anspruch zu nehmen. – Trotzdem Muḥammad in anderem Zusammenhange den Heiligen Geist mehrmals erwähnt, so ist ihm die Trinität Vater-Sohn-Geist nicht bekannt gewesen. Für ihn bestand sie also aus Allâh, dem Gott; Isâ, d. h. Jesus, dem Sohn; und Miryam, Maria, der Mutter. – Nach Sure 3, Vers 30–32, stand Miryam unter dem Schutze Allâhs, der sie der Pflege des Zacharias anvertraut hatte. Gleichzeitig war sie aber die Tochter des ʿImrân, dessen Namen identisch ist mit hebr. ʿAmrân, dem Namen des Vaters von Moses. Die Gleichsetzung von Jesu Mutter mit Aarons bzw. Mosis Schwester – nach dem Koran, Sure 19, Vers 29 –, beruht auf wörtlicher Auffassung einer allegorischen Auslegung des Alten Testamentes, da es in einem Hymnus des Syriers Rabbula heißt: «Auf dem Berge Horeb sah dich der

staunenswerte Prophet Moses, o heilige Jungfrau, als das Feuer im Dornbusch weilte und loderte, ohne daß dieser verbrannt wurde»<sup>42</sup>. Muḥammad beging hier nicht einen leichtfertigen Anachronismus, sondern dieser ist ihm vielmehr durch syrische Exegeten und Einsiedler nahegelegt worden. Dazu kam nun noch, daß er von geistigen Strömungen, die ihren Ursprung in Ägypten hatten, durchaus beeinflußbar war; man erinnere sich z. B. nur seiner engen Beziehungen zur koptischen Sklavin Miryam.

Hier scheinen nun die Etymologien der Namen, die in den einschlägigen Koranstellen arabisch erwähnt werden und auf hebräische Vorlagen zurückgehen, einen weiteren Hinweis zu liefern.

*Miryam* ist gar kein hebräisches Wort, sondern ägyptischen Ursprungs. Es ist gebildet aus äg. mry = lieben und imn = Ammon, was zum koptischen merit amun führte; d. h.

Miryam = Maria = Geliebte von Ammon.

*Moses*, Bruder von Miryam, steht wohl etymologisch in Beziehung zu äg. mšy, koptisch mise = gebären, erzeugen; d. h.

äg. mšy zu gr. Μωσῆς = Kind = Moses.

*Aaron*, Bruder des Moses, der koranische Hârûn, geht ebenfalls auf eine ägyptische Namenbildung zurück, und zwar auf äg. ʿrn = ʿaa ren, vom Stamme äg. ʿ = groß, und äg. rn = kopt. ran = der Name; d. h.

Aaron = arab. Hârûn = Groß ist der Name (des Gottes)<sup>43</sup>.

Abgesehen von der weiter oben angeführten wörtlichen Auffassung der allegorischen Auslegung des Alten Testamentes eines syrischen Christen, durch die Miryam anachron zur Schwester von Mûsà und Hârûn im Koran wurde, konnten sich die drei Namen in der synkretistischen Spätantike sehr leicht der ägyptischen Dreiheit Osiris–Isis–Horus

42. Vgl. S. 120, Note 38.

43. Ignaz Hösl, *Zur orientalischen Namenkunde: Maria – Moses – Aaron; eine philologische Studie*, Serta Monacensia, Babinger-Festschrift, Leiden 1952, S. 80–85.

anfügen und in dieser volkstümlichen Form der von Muḥammad ausgesprochenen Trinität Vorschub leisten. Es ergaben sich dabei folgende Gleichsetzungen:

Osiris = ʿaa ren = Aaron = Groß ist der Name (des Gottes) = Allāh;  
Isis = merit amun = Maryam = Geliebte von Ammon = Maria;  
Horus = mš zu Moses = das Kind und übertragen = Jesus, der Sohn.

Da die alte ägyptische Götterdreiheit in der ganzen spätantiken Welt in volkstümlicher Weiterbildung größte Verbreitung im Osten gefunden hatte, konnten derartige Gleichsetzungen das kausal nicht scharfe Denken und die wenig selektive Kompilationsart Muḥammads verhältnismäßig leicht beeinflussen. Dazu kam noch die persönliche Kontaktnahme mit der koptischen Sklavin Miryam, auf die im Koran, Sure 66, unmittelbar Bezug genommen wird, aber auch vielfache andere Wege, auf denen späte Nachklänge altägyptischer Anschauungen den arabischen Propheten erreichten. Sie fanden aber im Urislam nur noch als undefiniertes Volksgut Aufnahme, aus dem Muḥammad für seine Heilslehre Nutzen zu ziehen suchte und wußte.

All die verschiedenen Beispiele belegen, in welcher mannigfachen Form altägyptische Miszellen unter den Muslimen weiterzuleben vermochten und in wie hohem Maße der Islam als Sammelbecken älteren Geistesgutes eine Mischkultur entwickelt hat.