

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 18

---

# Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft

— von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1923 —

von  
Doris Behrens-Abouseif



2017

SA

1302

SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

1972

## ISLAMKUNDLICHE MATERIALIEN

1. Josef Matuz, Herrscherurkunden des Osmanensultans Süleymān des Prächtigen. Ein chronologisches Verzeichnis.
2. Klaus Schwarz, Verzeichnis deutschsprachiger Hochschulschriften zum islamischen Orient (1885 – 1970). Deutschland – Österreich – Schweiz.

## ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN

1. Ulrich Haarmann, Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit. Freiburg 1970. 288 + 117 S. arab. Text.
2. Peter Antes, Prophetenwunder in der Ašarīya bis al-Ğazālī (Algazel). 1970. 138 S.
3. Elke Eberhard, Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften. 1970. 257 S. (mit 10 S. arab. Text)
4. Dariusch Bayat-Sarmadi, Erziehung und Bildung im Shahname von Firdousi. Eine Studie zur Geschichte der Erziehung im alten Iran. 1970. 240 S.
5. Erika Glassen, Die frühen Safawiden nach Qāzī Ahmad Qumī. 1970. 246, 127 S. pers. Text.
6. Marianne Schmidt-Dumont, Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien – nach dem Tārīh al-Ğiyātī. 1970. 250, 57 S. arab. Text.
7. Klaus Schwarz, Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache. 1970. 218 S. mit 19 Tafeln.
8. Horst-Adolf Hein, Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik. 1971. 207 S., mit 5 Tafeln.
9. Giselher Schreiber, Der arabische Dialekt von Mekka. Abriß der Grammatik mit Texten und Glossar. 1971. 144 S.
10. Cherifa Magdi, Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem Kitāb at-taḥrīr fī ‘ilm at-tafsīr des Ḏiyā’ ad-Dīn al-Ğazīrī. (7./13. Jahrhundert). 1971. 135 S., 72 S. arab. Text.
11. Manutschehr Amirpur-Ahrandjani, Der aserbeidschanische Dialekt von Schahpur. Phonologie und Morphologie. 1971. 148 S.
12. Djalal Khaleghi Motlagh, Die Frauen im Shahname. Ihre Geschichte und Stellung unter gleichzeitiger Berücksichtigung vor- und nachislamischer Quellen. 1971. 235 S.

**Doris Behrens-Abouseif · Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft**



**ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 18**

---

**KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU**



# **Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft**

**— von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1923 —**

**von  
Doris Behrens-Abouseif**



**KLAUS SCHWARZ VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU**

**1972**



17 SA 1302

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i. Br.

	<u>Inhaltsverzeichnis</u>	Seite
	<b>Inhaltsverzeichnis</b>	1
I.	Die Kopten zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert	
A)	Der Sonderstatus der Kopten	3
B)	Der zahlenmässige Anteil der Kopten	7
C)	Die charakteristischen Berufe der Kopten	9
D)	Einfluss des Islam	12
II.	Kyrill IV. und Sa'īd Pascha	
A)	Kyrill IV.	15
B)	Konflikt mit dem Vizekönig	16
III.	Die Epoche Ismā'īls	
A)	Die Politik Ismā'īls gegenüber den Kopten	24
B)	al-Waṭan	25
IV.	Die nationale Bewegung	28
V.	Die Missionen und die Kopten	
A)	Die katholische Missionsarbeit	37
B)	Die protestantische Missionsarbeit	38
VI.	Der Streit um Reformen	41
VII.	Unter dem Besetzungsregime	
A)	Die Besetzung und die Kopten	46
B)	Die Nationalpartei	51
C)	Buṭrus Gālī	63
D)	Der koptische Kongress	70
E)	Der ägyptische Kongress	73
F)	Die neue Politik der Kopten	79
G)	Die Kopten und der ägyptische Liberalismus	85
VIII.	Die Revolution	89
IX.	Die Verfassung von 1923 und die koptisch-muslimischen Beziehungen	93

X.	Das koptische Bildungswesen	
A)	Um die Mitte des 19. Jahrhunderts	96
B)	Die koptischen Schulen zur Zeit Ismā‘ils	99
C)	Die Missionsschulen	101
D)	Die Rolle der Bildung im koptisch-muslimischen Konflikt	102
XI.	Der Patriarch und das Gemeindeleben	106
	Zu den Quellen	112
	Literaturverzeichnis	I
	Register	VI

### I. Die Kopten zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert

Die folgende Untersuchung über die Geschichte der Kopten in Ägypten und ihre Stellung in der ägyptischen Gesellschaft zwischen dem 18. Jahrhundert und dem ersten Weltkrieg zeigt – hier sei das Ergebnis vorweggenommen – den Übergang von der autonomen koptischen Milla zur Integration der Kopten in die moderne ägyptische Gesellschaft. Freilich war dieser Übergang auch am Ende des zweiten Weltkriegs in einem gewissen Sinne noch nicht abgeschlossen. Erst mit Jahresanfang 1956 verlor die koptische Gemeinschaft mit der Abschaffung der religiösen Gerichtshöfe ihren Sonderstatus auf dem Gebiet der Rechtsprechung<sup>1)</sup>. Ein letzter Rest ihrer Milla-Autonomie besteht sogar heute noch im koptischen Familienrecht fort<sup>2)</sup>.

A) Der Sonderstatus der Kopten – wie überhaupt der nichtmuslimischen anerkannten Gemeinschaften im islamischen Herrschaftsgebiet – bestand von altersher<sup>3)</sup>. Im 19. Jahrhundert wurden den Nichtmuslimen im Osmanischen Reich einige Rechte durch mehrere Dekrete, darunter der Hatt-i-Sarif von Gülhâne 1839 und der Hatt-i-Humâyûn 1856, garantiert. Die bekanntesten wesentlichen Aspekte der Autonomie der Kopten waren die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten, die Verwaltung der Kirchengüter und der frommen Stiftungen (Waqf), eigene Schulen, eigenes Recht und eine eigene Gerichtsbarkeit in den Personalstatutsangelegenheiten<sup>4)</sup>.

---

1) Gesetz Nr. 462/1955 vom 21.12.1955

2) Dieses Familienrecht soll auch nach den letzten Reformplänen nicht völlig abgeschafft werden, sondern zu einem für alle Nichtmuslime gemeinsamen Sonderrecht entwickelt werden.

3) Das Milla-System existierte schon in der vorislamischen Zeit im sassaniden- sowie im byzantinischen Reich. Gibb & Bowen I, 2 S. 212 f.

4) Zur Autonomie der Milla im Osmanischen Reich im allgemeinen s. Hourani, Minorities S. 18 ff.

Für die Ordnung der Gerichtsbarkeit fand in Aegypten die dort seit der osmanischen Herrschaft offizielle hanefitische Lehre Anwendung, die den *Dimmi*s untereinander eigene Gerichtsbarkeit zuerkennt<sup>5)</sup>. Der Patriarch und der Klerus zogen dabei häufig die Notabeln der Gemeinde zu Rate<sup>6)</sup>.

Allerdings waren die Urteile des Patriarchen und des Klerus nicht endgültig und konnten vor dem *Qādī* angefochten werden<sup>7)</sup>.

Es wird berichtet, der *Qādī* habe meistens das Urteil des Patriarchen bestätigt<sup>8)</sup>. In strafrechtlichen Fällen konnten der Patriarch und der Klerus Strafen verhängen<sup>9)</sup>. Wahrscheinlich hatten auch die Oberhäupter der koptischen Zünfte wie ihre muslimischen Kollegen das Recht zur Verhängung von Körper- und Geldstrafen<sup>10)</sup>. In Zivilstreitigkeiten genügte es im Verhältnis zwischen der koptischen Gerichtsbarkeit und dem *Qādī*, dass sich eine der beiden Parteien an den *Qādī* wendete, damit dieser die Entscheidungskompetenz erhielt<sup>11)</sup>. In Strafrechtsprozessen schien in Aegypten die Meinung Muḥammad aš-Šaybānīs und Abū Yūsufs, Schüler Abū Ḥanīfas, zu gelten, wonach der *Qādī* hier nur als Schiedsrichter urteilen kann, d.h. nur bei Zustimmung auch des Beschuldigten<sup>12)</sup>. Bei gemischten (muslimisch-koptischen) Parteiverhältnissen konnte der Muslim beim Patriarchen Klage erheben; umgekehrt durfte sich der Kopte

---

5) Zaydān S. 595 ff. Rechtsgrund hierfür ist ein *Qiyās*, d.h. ein als Quelle für das islamische Recht dienender Analogieschluss von einem durch ausdrückliche Ueberlieferung geregelten Fall auf einen ähnlichen Sachverhalt: Da ein *Dimmī* gegen einen anderen *Dimmī* Zeugnis ablegen könne, sei er auch in der Lage für ihn Recht zu sprechen.

6) Sidarouss S. 346

7) Lange S. 128 f.; de Chabrol, DE<sup>2</sup> Bd. XVIII, 1. Teil S. 17 f.

8) DE<sup>2</sup> aaO

9) Ibid.

10) Baer, Guilds S. 89 (für die Zünfte im allgemeinen)

11) Zaydān S. 572; wie die Muslime durften auch die Kopten sich vor dem *Qādī* durch Zahlung einer bestimmten Geldsumme dem Strafvollzug entziehen. DE<sup>2</sup> aaO

12) Anderer Meinung ist Abū Ḥanīfa selbst: Es genügt Klageerhebung beim *Qādī*, damit dieser selbst in Streitigkeiten unter Nichtmuslizen auch bei Widerspruch des Beschuldigten urteilen kann. Zaydān aaO

nur an den Qādī wenden - er hatte also kein Wahlrecht<sup>13)</sup>. Eine Mischehe zwischen einem koptischen und einem christlichen, nichtkoptischen Partner durfte nur vor dem Qādī geschlossen werden; allerdings wurde sie von keiner Kirche anerkannt<sup>14)</sup>.

Neben der autonomen Rechts- und Religionsgemeinschaft der Milla, an deren Spitze der Patriarch stand, gab es die Zünfte, die eine bedeutende Rolle in der Regelung der Beziehungen zwischen dem Herrscher einerseits und den Gewerbetreibenden andererseits spielten, und die nach Religion getrennt waren<sup>15)</sup>. Das Oberhaupt der koptischen Finanzbeamten (Sarrāfbāšī) galt im 18. und im 19. Jahrhundert als Oberhaupt aller koptischen Zünfte und der Kopten überhaupt; er wird bei Ḡabartī Ra'īs al-Aqbāt und auf Urkunden Sultān al-Qibṭ genannt<sup>16)</sup>. Er war es, der im Jahre 1704 von der Azhar ein teuer erkauftes Fatwā erhalten konnte, das den Kopten zum ersten Mal seit Jahrhunderten die Pilgerfahrt nach Jerusalem gestattete<sup>17)</sup>. Es war der Ra'īs al-Aqbāt, der in einem Falle die Zahlung der ḡizya-schuld an den Staat für seine Glaubensgenossen selbst übernahm, um ihnen die diskriminierende Behandlung seitens muslimischer Steuereintreiber zu ersparen<sup>18)</sup>. Ausserdem, als im Jahre 1803 der Mamluk Ibrāhīm Bāy von den Kopten die Zahlung einer Summe von 1 400 Kfīs verlangte, konnte Mu'allim Girgis al-Ġawharī, der damalige Ra'īs al-Aqbāt und hoher Finanzbeamte, seinerseits den anderen nichtmuslimischen Gemeinden des Landes einen Teil dieser Summe auferlegen, so dass seine Glaubensgenossen nur noch 900 Kfīs aufbringen mussten<sup>19)</sup>. Dieses zeigt gleichzeitig die höhere Stellung der Kopten im Vergleich zu den anderen Nichtmuslimen Aegyptens.

---

13) DE<sup>2</sup> aa0; Lane aa0

14) Lane S. 548

15) Baer, Guilds S. 6 und 29; s. auch anonymen Aufsatz in Das Ausland Stuttgart und Tübingen Nr. 121 und 122 vom 1. und 2.5.1838

16) Iskārūs I S. 319 f., 265

17) Ḡabartī I S. 195

18) Ibid. IV S. 232

19) Wiet S. 151

Symptomatisch für seine Autorität ist es auch, dass einmal bei einem Besuch in Aegypten der Sultan dem Ra<sup>is</sup> al-Aqbāt als persönliche Belohnung den Bau einer neuen Kirche gestattete und ihm gegenüber die Befreiung der Mönche von der Gizya ausgesprochen hatte<sup>20)</sup>. Es war der Ra<sup>is</sup> al-Aqbāt, der die Restaurierung von Kirchen und Klöstern beantragte; er liess auch Kirchen bauen und errichtete fromme Stiftungen<sup>21)</sup>. Aufgrund dieser Stellung hatte er auch das Amt des Aufsehers (Nāzir) über die Kirchen von Kairo inne<sup>22)</sup>.

Im Steuerwesen hatten die Kopten im Unterschied zu ihren muslimischen Mitbürgern die Kopfsteuer (Gizya) zu zahlen. Diese Steuer, deren Basis im islamischen Kriegsrecht als Gegenleistung für den Schutz ihres Lebens liegt, wurde in Aegypten zur Zeit Lanes den erwachsenen männlichen Einwohnern in Kairo und den Grossstädten auferlegt, und zwar 36 Piaster pro Jahr für die Wohlhabenden, 18 für die Angehörigen der Mittelschicht und 9 Piaster für die Armen, eine im islamischen Recht vorgesehene Abstufung<sup>23)</sup>. Auf dem Lande wurden nicht die einzelnen männlichen Einwohner, sondern die Familien als ganzes besteuert<sup>24)</sup>.

Das gesamte Aufkommen der Gizya zur Zeit Muhammads 'Alīs scheint eine verhältnismässig geringe Belastung gewesen zu sein; denn nach Bowring betrug es im Jahre 1832 6 000 Pfund, während das Gesamteinkommen des koptischen Bevölkerungsanteils auf 60 000 geschätzt wurde<sup>25)</sup>. Allerdings wurden die Kopten manchmal zu zusätzlichen Zahlungen gezwungen<sup>26)</sup>.

---

20) Mubārak VI S. 72

21) Ibid. S. 85

22) Iskārūs I S. 256. Noch unter dem Ghediven Ismā'īl ist der Chef der koptischen Sekretäre (Bāškātib) im Finanzministerium das Oberhaupt der Kopten (Zā'im, Ra<sup>is</sup>fs), dessen Zustimmung bei wichtigen Entscheidungen innerhalb der Gemeinde erforderlich ist. Vgl. al-Ahrām 30.12.1927

23) EI Djizya

24) Lane S. 547 f.

25) Bowring S. 44 f.

26) Gabartī II S. 128

Gelegentlich übernahm der Patriarch als Haupt der Milla die Eintreibung der Steuer von seiner Gemeinde selbst, so zur Zeit der Mamluken und unter der französischen Besatzung, auf die gleiche Art, wie es das Oberhaupt einer Zunft tat<sup>27)</sup>. Als Dimmis waren die Kopten im Einklang mit einer islamischen Tradition von der Wehrpflicht befreit bzw. ausgeschlossen<sup>28)</sup>. Die seit altersher bestehende, jedoch nicht immer befolgte Kleiderordnung, die den Kopten u.a. weisse und farbige Turbane untersagte, sowie das Verbot Pferde zu reiten und Waffen zu besitzen, wurden von den Franzosen im Jahre 1798 aufgehoben<sup>29)</sup>. Sie gestatten ihnen außerdem ihre religiösen Zeremonien öffentlich auszuüben. Der sonst in der Religionsfrage als tolerant geltende Muhammed 'Ali gewährte diese Freiheit weiterhin den Europäern, die allerdings bei ihm eine Sonderstellung genossen; die Kopten dagegen scheinen durch den ihnen gestatteten Besitz von Waffen und durch die Benutzung von Pferden als Reittiere Anstoss erregt zu haben. Noch im Jahre 1817 wurden die alten Vorschriften für Kopten und Griechen neu bekräftigt; eine Massnahme, die Ġabarti, ein streng gläubiger Muslim zwar begrüßt, der er jedoch keine Chance auf Verwirklichung einräumt<sup>30)</sup>. Allerdings durften die Christen unter Muhammed 'Ali zum ersten Mal ihre Kirchenglocken läuten lassen<sup>31)</sup> und das Kreuz öffentlich tragen ( s.u. ).

B) Der zahlenmässige Anteil der Kopten an der Gesamtbevölkerung scheint seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts kaum von den heute bestehenden Verhältnissen abzuweichen. Nach Lane bildeten sie

---

27) Mubārak VI S. 83; Shaw S. 160

28) s. Kapitel II

29) Taġir S. 309

30) Ġabarti IV S. 309

31) Fargeon S. 160; Sabry S. 226

1/14 der Gesamtbevölkerung, davon 10 000 in Kairo. Das gleiche Verhältnis ergibt sich aus den Volkszählungen von 1910 und 1937<sup>32)</sup>.

Offensichtlich waren schon im 19. Jahrhundert die bisher zwischen den Wohngebieten der Kopten und Muslime bestehenden Grenzen weitgehend aufgelockert. Schon im Bericht der französischen Expedition in Aegypten bemüht sich Jomard, die in Europa verbreiteten und "der Wahrheit nicht entsprechenden Vorstellungen" über das Zusammenleben von Christen und Muslimen zu berichtigten. Er berichtet über die Bewegungsfreiheit aller Nichtmuslime in der Stadt als gewohnte Selbstverständlichkeit, über die Verteilung der Kopten-, Juden- und Griechenviertel auf ganz Kairo ohne besondere Schutzmauern. "Jede Gemeinde hat ihre eigenen Kirchen, wo sie ihren Glauben friedlich und ungestört ausübt"<sup>33)</sup>. Jomard berichtet ausserdem dass, der Rapis al-Aqbât, Mucallim Gawharî, in einem Palais im vornehmen Viertel Birkat al-Fîl wohne, d.h. neben den anderen Notabeln des Landes und nicht etwa in einem christlichen Viertel<sup>34)</sup>.

Aehnlich ist die Schilderung des britischen Konsuls in Aegypten im Jahre 1858, wonach die Kopten, sich früher in eigenen Vierteln mit eigener Selbstverteidigung konzentriert hätten; nunmehr jedoch hätten sie sich zerstreut, und sogar in den rein christlichen Vierteln seien ihre Selbstverteidigungskorps in Vergessenheit geraten<sup>35)</sup>.

Um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert stellten die Kopten weniger als 2% in 30 der 40 Regierungsbezirke (Markaz) im Delta, jedoch 20% der Bevölkerung in 9 der 37 Bezirke Oberägyptens<sup>36)</sup>. In den Provinzen Asyût, Girgâ, Minyâ und Qinâ

---

32) Lane S. 535; Mutamar Miṣrî S. 193; Baer, Population S. 50

33) Jomard, DE<sup>2</sup> Bd. XVIII, 2.Teil S. 327

34) Ibid. S. 333

35) Baer, Social Change S. 144

36) Bericht Gorsts bei Michail S. 50 f.

war und ist ihr zahlenmässiger Anteil am grössten; auch in Fayyūm sind sie stark vertreten<sup>37)</sup>. In Asyüt repräsentieren sie nach einer offiziellen Statistik vom Jahre 1910 21,5% der Einwohner<sup>38)</sup>. Im allgemeinen ist der Prozentsatz der Kopten in den Städten höher als ihr Verhältnis zur Gesamtbevölkerung<sup>39)</sup>. Am Ende des 19. Jahrhunderts gab es nur 12 Dörfer mit weniger als 10 muslimischen Bewohnern, jedoch lebten Christen und Muslime innerhalb eines Dorfes meist in getrennten Bezirken. Innerhalb Kairos gab es im Jahre 1897 von 195 Strassenbezirken (*Šiyāḥa*) 56, in denen weniger als 10 Kopten lebten. Sogar bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts hatten einige Stadtbezirke eine rein islamische Bevölkerung wie Sayyida Zaynab und Halifa in Kairo und Mīnā al-Baṣal in Alexandrien<sup>40)</sup>.

C) Die charakteristischen Berufe der Kopten in den Städten gehören zwei völlig von einander verschiedenen Bereichen an, nämlich einerseits dem öffentlichen Dienst und andererseits dem Handwerk. Im öffentlichen Dienst hatten die Kopten das Finanzwesen als Monopol inne; hier sind zu nennen die Berufe des Finanzmaklers (*Sarrāf*), des Steuereintreibers und des Schreibers. Seit der Eroberung Aegyptens durch die Araber hat der Staat die koptischen Beamten nie ganz entbehren können trotz mehrfacher Versuche, sie durch Muslime zu ersetzen. Ein ägyptischer Rechtsglehrter aus dem Mittelalter, Ibn an-Naqqāš, versuchte sogar anhand des Korans nachzuweisen, die Beschäftigung von Nichtmuslimen im Staatsdienst, insbesondere von Kopten, die ja für ihre Unehrlichkeit bekannt seien, verstossen gegen den Islam<sup>41)</sup>.

Zu Beginn der französischen Okkupation flüchteten die osmanischen Staatsbeamten aus Aegypten und überliessen ihren Platz den Kopten,

---

37) Lane S. 535

38) Mu'tamar Miṣrī S. 193

39) Lane aaO; Baer, Population S. 97

40) Baer, Social Change S. 146

41) Journal Asiatique 1851 Bd. XVIII S. 417 ff. und 1852 Bd. XIX 97 ff.

die die gesamte Finanzverwaltung übernahmen. Sie nutzten anscheinend die Gelegenheit aus, um sich zu bereichern<sup>42)</sup>, und bald war die Zunft der Ṣarrāfiū fest in koptischer Hand<sup>43)</sup>. Ihr Oberhaupt, der Ṣarrāfbāšī, war gleichzeitig der Verwalter der gesamten ägyptischen Finanzen und weiter im Laufe des 19. Jahrhunderts einer der mächtigsten Männer Aegyptens<sup>44)</sup>. Bezeichnend ist die Bedeutungsverengung des Titels Mu‘allim, der ursprünglich eine Anrede für alle Kopten des Mittelstandes war, aber schliesslich zu einer Bezeichnung für den Ṣarrāf des Dorfes geworden ist<sup>45)</sup>.

Die von den Kopten bevorzugten freien Gewerbe waren Gold- und Silberschmied, Weber, Schneider und Tischler. Zur Zeit der französischen Expedition soll in Oberägypten die Mehrzahl aller Weber, Schmiede und Tischler aus Kopten bestanden haben.

Als Kaufleute scheinen sich die Kopten weniger als die Juden Aegyptens betätigt zu haben. Bemerkenswert ist die starke Stellung der Kopten im öffentlichen Dienst des islamisch regierten Aegyptens, während sich Minderheiten in aller Welt den freien Berufen mit Vorliebe zuwenden. Einer der Gründe hierfür könnte darin liegen, dass die koptischen Beamten ihre Söhne mit in den Diwan mitnahmen<sup>46)</sup>. Auf diese Weise blieben die Kenntnisse der Verwaltungstechnik auf die traditionellen Beamtenkreise beschränkt. Die koptischen Schreiber hielten sehr darauf, ihre Kenntnisse wiederum nur an Kopten weiterzugeben<sup>47)</sup>. Ob sie darüber hinaus tatsächlich von einer geheimen Schrift Gebrauch gemacht haben, wie oft berichtet wird<sup>48)</sup>, oder sich nur den Anschein gaben, das zu tun, ist nicht mehr nachzuweisen. Vielleicht hängen diese Berichte mit der Fest-

---

42) Girard, DE<sup>2</sup> Bd. XVII S. 194

43) Heyworth-Dunne, Introduction S. 87; Clot II S. 139

44) Gabart I S. 195, II S. 278, IV S. 130, 134, 324

45) Lane S. 553 Anm. 1

46) Dor S. 183

47) Guémard S. 264

48) Ibid.; Harcourt S. 57f.; EI<sup>2</sup>, Kibṭ

stellung Lanes zusammen, die koptischen Beamten schrieben eine ganz andere Schrift als die Muslime oder die anderen Christen des Landes. Auch Girard berichtet, die Kopten benutzten die koptische Schrift um arabisch zu schreiben<sup>49)</sup>. Jedenfalls zeigen Gerüchte dieser Art, wie streng sich die koptischen Beamten nach aussen hin abschlossen. Ihre gut organisierten Zünfte halfen den Kopten vor allem im 18. und 19. Jahrhundert, ihren Einfluss zu behalten. Hinzu kommt ihr Fleiss, der sie nach vielen Berichten vor ihren muslimischen Landsleuten auszeichnete und der für sie als Minderheit lebensnotwendig war.

Ein anderes Bild ergibt sich für die koptischen Bauern, die immerhin die Mehrheit der koptischen Bevölkerung stellten und die sich in ihrer ganzen Lebensart von der muslimischen Landbevölkerung nicht unterscheiden, so dass ein lange Zeit in Aegypten tätiger Europäer feststellen konnte, ein koptischer Bauer unterscheide sich weniger von einem muslimischen Bauer als von seinem Glaubensgenossen in der Stadt<sup>50)</sup>.

So wurden schon die Kleidervorschriften von den Kopten in den Dörfern viel weniger befolgt als in den Städten<sup>51)</sup>. Jedoch gab es auch auf dem Lande für die Kopten charakteristische Tätigkeiten wie z.B. die Haltung der künstlichen Brutanlagen<sup>52)</sup>, durch die die Aegypter schon im Altertum berühmt waren. Sie wurden noch am Ende des ersten Weltkrieges fast ausschliesslich von Kopten betrieben. Auch die Zahl von Bewässerungspumpen in Unterägypten, die von den Kopten unterhalten wurden, war höher als es ihrem Anteil der Gesamtbevölkerung entsprach<sup>53)</sup>.

---

49) Lane S. 553; Girard, DE<sup>2</sup> Bd. XVII S. 192

50) van Bemelen I S. 86

51) Lane S. 537; Watson S. 54

52) Lane S. 317; Autefage S. 8; Leeder S. 51 f.; Rozière/Rouyer, DE<sup>2</sup> Bd. XI S. 407

53) Baer, Landownership S. 63 f.

Der Grund hierfür liegt wahrscheinlich in den günstigeren Investitionsmöglichkeiten der Kopten wegen ihrer höheren Finanzkraft; sie waren eine wohlhabende Minderheit. Den koptischen Beamten wurde stets Geldgier und Korruption vorgeworfen, nicht nur seitens ihrer Landsleute, sondern auch von vielen Ausländern insbesondere von den französischen Besatzern. Als Folge der toleranten Politik Muḥammad ʿAlīs gab es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einige koptische Grossgrundbesitzer, die mehr als 2 000 Feddan besassen<sup>54)</sup>. Auch ihre Kirche war reich. Lane berichtet: "Das Eigentum, welches der Patriarch zur Verfügung hat, ist beträchtlich. Es besteht hauptsächlich aus Häusern. In der Regel, wenn in Kairo ein Kopte sein Haus verkauft, bietet der Patriarch darauf, und niemand wagt es, ihn zu überbieten, so dass der Eigentümer gezwungen ist, sein Grundstück bedeutend unter dem Wert loszuschlagen".<sup>55)</sup>

Der Patriarch wusste sich ausserdem der Bodenpolitik Muḥammad ʿAlīs zu entziehen, wenn sie ihm nicht passte<sup>56)</sup>. Auf der anderen Seite gab es kaum wirkliche Armut unter den Kopten<sup>57)</sup>. Das mag zum Teil an ihrem stark ausgeprägten Wohlfahrts- und Fürsorgebewusstsein gelegen haben.

D) Der starke Einfluss des Islam auf die koptische Gesellschaft einerseits und der zum grossen Teil gemeinsame ethnische Ursprung der muslimischen und der koptischen Aegypter andererseits sowie die gemeinsame Tradition haben dazu geführt, dass zwischen ihnen fast keine Unterschiede in den Sitten und Gebräuchen sowie in ihrer ganzen Lebensart bestehen. In Zauberangelegenheiten wenden sich die Kopten und Muslime gleichermaßen an den Priester oder den Ṣayḥ, je nach deren Spezialgebiet<sup>58)</sup>, und sie verehren sogar gemeinsame Heilige<sup>59)</sup>.

---

54) Ibid.

55) Lane S. 539

56) Strothmann S. 23

57) Butcher II S. 427 f.

58) Lane S. 241; Blackmann S. 182, 190

59) Blackmann S. 215

Muslime malen das Kreuz, um böse Geister zu verjagen<sup>60)</sup> und feiern Feste koptischen Ursprungs<sup>61)</sup>. Der Islam konnte sogar in den Kernbereichen der vom christlichen Dogma am stärksten geprägten Gesellschaftsordnung der Kopten eindringen: Trotz der strengen Vorschriften des eigentlichen koptischen Rechtes war die Scheidung einfach zu erreichen<sup>62)</sup>. Man konnte sogar die Scheidungsbedingungen in den Ehevertrag aufnehmen<sup>63)</sup>. Nach einem anderen Bericht genügte das gegenseitige Einverständnis der Ehegatten zur Herbeiführung der Scheidung<sup>64)</sup>. Bei dieser liberalen Praxis soll das Interesse des Patriarchen an Scheidungsgebühren eine Rolle gespielt haben<sup>65)</sup>. Auch heißt es, die koptischen Priester hätten zur Zeit Muḥammad ‘Alīs die den Schiiten bekannte Mut‘a- (Zeit-) Ehe begünstigt<sup>66)</sup>. Die koptischen Frauen lebten in abgeschlossenen Harems und trugen den Schleier<sup>67)</sup>. Die Trennung der Geschlechter wurde auch in den Kirchen (wie in den Synagogen) befolgt, wo den Frauen auf einer Empore oder in einem durch Gitter abgetrennten Teil der Kirche ein Platz zugewiesen war<sup>68)</sup>. Wie die Muslime zogen auch die Kopten ihre Schuhe vor Betreten der Kirche aus<sup>69)</sup>. Sie liessen ihre Söhne beschneiden, nachdem sie mit der Uebernahme des Christentums diese Sitte aufgegeben hatten<sup>70)</sup>. Allerdings unterschied sich (und unterscheidet sich immer noch) ein Teil der Kopten durch die Herkunft ihrer Namen. Sie trugen koptische, biblische oder arabisierte griechische, lateinische, persische sowie (bis in die jüngste Zeit) französische und englische Namen. Neben diesen charakteristischen

---

60) Lane S. 229 Anm. 1

61) Ibid. S. 494

62) Fowler S. 211

63) Bowring S. 8

64) Tāqīr S. 266

65) Bowring aaO

66) St John S. 382 f.

67) van Bemelen I S. 88; de Chabrol, DE<sup>2</sup> Bd. XVIII, 1. Teil S.19; Bowring aaO; Watson S. 437

68) Boktor S. 76

69) Lane S. 543; Clot II S. 136

70) Lane S. 541

Namen aber hatten die Kopten vor allem im öffentlichen Dienst einen zusätzlichen religiös neutralen Namen für den Gebrauch im täglichen Arbeitsleben<sup>71)</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser Tatsachen ist die Bemerkung Cromers zu verstehen, die Kopten unterschieden sich von den ägyptischen Muslimen allein durch ihren Glauben<sup>72)</sup>. Allerdings bedarf diese Bemerkung insofern einer Korrektur, als zwar fast keine ethnischen und kulturellen, wohl aber, wie oben gezeigt, gewisse soziale Unterschiede bestanden.

---

71) Butcher II S. 423; vgl. Heuser, die Personennamen der Kopten  
72) Cromer II S. 206

### III. Kyrill IV. und Sa'īd Pascha

A) Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird das Schicksal der Kopten und ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt entscheidend geprägt durch einen ihrer bedeutendsten Patriarchen; man kann ihn sogar als eine der hervorragendsten Gestalten des kulturellen Lebens des modernen Aegyptens bezeichnen.

Kyrill IV.<sup>73)</sup> genannt Abū 'l-Islāḥ (Vater der Reformen), wurde als Dāwūd in der Provinz Gīrgā im Jahre 1806 geboren. Nach einem schnellen Aufstieg in der Hierarchie und nach vielen Streitigkeiten zwischen dem konservativen Klerus und den drängenden Laien, wurde er im Jahre 1854 als Kandidat der Reformpartei zum Patriarchen gewählt. Er gründete vier neue Schulen, darunter eine in Ḥārat as-Saqqāyīn als erste von Aegyptern gegründete Mädchenschule. Um das Ansehen seiner Schulen zu fördern, die zunächst auf Widerstand in der Bevölkerung gestossen waren, wählte er seine Chorknaben aus den Schülern aus. Zur Neuorganisation der chaotischen Verwaltung des Patriarchats schuf er ein neues Verwaltungamt (Diwan), dessen zwei Abteilungen für die frommen Stiftungen und den Schriftverkehr einerseits und die religiöse Arbeit andererseits zuständig waren. Ausserdem veranlasste er die Errichtung einer Fachschule für den Klerus und gab persönlich bei allen Gelegenheiten Mönchen und Priestern Unterricht. Er gründete auch zum ersten Mal ein Register für die frommen Stiftungen und setzte feste Gehälter für die Priester aus, wobei er die Gehaltsberechtigung an die Forderung guter Kenntnisse der koptischen Sprache knüpfte. Kyrill IV. richtete ausserdem eine arabische Druckerei ein. Sie wurde aus Europa eingeführt und mit einem grossen Zeremoniell und singenden Chorknaben im feierlichen Ornat im Hafen von Alexandrien

---

73) Rūfayla S. 305 ff.; Manassā S. 660 ff.; Iskārūs II S. 59 ff.; Ṣārūbīm IV S. 127 ff.; Evetts S. 3 ff.; Strothmann S. 24 ff.

und am Bahnhof von Kairo empfangen. Kyrill erhielt von Sa‘id Pascha die Erlaubnis, vier Kopten an der Druckerei von Büläq ausbilden zu lassen. Allerdings konnte die Druckerei erst im Jahre 1866, d.h. nach dem Tode Kyrills, in Betrieb gesetzt werden.

B) Kyrill IV. war nicht nur ein Patriarch, sondern auch ein Politiker. Es konnte nicht ausbleiben, dass die Tätigkeit dieses ideenreichen Reformators sich politisch auswirken würde, so dass er in Konflikt mit dem Vizekönig geriet. Zum ersten Mal kam es zu Differenzen zwischen ihm und Sa‘id Pascha (1854-63), als die Frage der Militärpflicht für die Kopten auftauchte. Zwar hatte sich während der französischen Besatzung eine bewaffnete koptische Legion unter der Führung des Generals Ya‘qūb den Franzosen zur Verfügung gestellt, jedoch hatte sich die islamische Staatsführung niemals der Kopten als Soldaten bedient. Das ist in Ägypten speziell um so weniger verwunderlich, als sich dort bis zur Zeit Muhammads ‘Alīs das Militär hauptsächlich aus landesfremden Truppen rekrutierte. Nachdem Muhammads ‘Alī zum ersten Mal ägyptische muslimische Bauern in seinen syrischen Kriegen eingesetzt hatte, sollte es nicht mehr lange dauern, bis man auch an die militärische Heranziehung der Kopten dachte. Kurz vorher - 1847 - sah der Entwurf eines osmanischen Gesetzes die Einführung der Wehrpflicht für die christlichen Untertanen des Osmanischen Reiches vor, verband jedoch diese Bestimmung mit ihrer Befreiung von der *Gizya*<sup>74)</sup>. Die enge Verbindung zwischen *Gizya*-Pflicht und Befreiung vom Wehrdienst ist eine alte islamische Tradition, die auch von den Osmanen befolgt worden ist<sup>75)</sup>. Sie zeigte sich auch in

---

74) Gibb & Bowen I,2 S. 252 Anm. 1

75) Tabarī V S. 250, 254, 256, 257; Balāduri S. 217; EI<sup>2</sup>, Djizya. Zu Unrecht behaupten Gibb & Bowen (I,2 S. 252), es gebe keinen Zusammenhang zwischen beiden.

den beiden Firmanen Sa'ids um die Jahrhundertwende 1855/56 : Im Dezember 1855 wurde die Ģizya offiziell aufgehoben. Einen Monat danach wurde durch einen zweiten Firman der obligatorische Wehrdienst für die Kopten eingeführt<sup>76)</sup>. Schon ein Jahr vor der formellen Aufhebung der Ģizya erklärte Sa'id den Verzicht auf die Summe von 15 000 Pfund fällige Ģizya-Schulden<sup>77)</sup>.

Die Einführung der Wehrpflicht stiess auf grosse Empörung in der koptischen Bevölkerung, die bisher wegen dieser Freistellung von den Muslimen beneidet worden war<sup>78)</sup>. Zweifelhaft ist, ob diese Empörung durch mehr als den Zwang zum gewöhnlichen Militärdienst hervorgerufen worden war. Nach europäischen Berichten sollen die koptischen Soldaten unter Anwendung von Gewalt zum Religionsübertritt gezwungen sowie an der Ausübung ihrer Glaubenspflichten gehindert worden sein<sup>79)</sup>. Dieser Behauptung, die von den meisten koptischen Quellen nicht bestätigt wird, steht die Aussage Merruaus, eines zeitgenössischen Beobachters gegenüber, wonach Sa'id ein toleranter Herrscher sei und die Kopten in der Armee frei ihren religiösen Pflichten nachkämen<sup>80)</sup>. Es ist trotzdem nicht verwunderlich, dass die Kopten gegen die Einberufung zum Militär opponierten, nachdem sie, wie gesagt, wegen ihrer Freistellung vom Militärdienst beneidet worden waren. Ausserdem hatten sie schon grossen Widerstand gegen das Militär gezeigt, als ihr Glaubensgenosse der General Ya'qūb zur Zeit der französischen Expedition eine koptische Legion schaffen wollte, und zwar mit dem Argument, die Familien seien auf das Hand-

---

76) Tāgīr S. 238

77) Ibid. S. 255

78) Lane S. 548

79) Butcher II S. 379 ff.; Fowler zit. bei Tāgīr S. 236; Strothmann S. 28

80) Merrua S. 43 f. ein anderer nicht unbedingt muslimfreundlicher Augenzeuge, der Missionar Watson, berichtet ebenfalls von der ausgesprochenen Toleranz Sa'ids in der Religionsfrage S. 37

werk der Männer für ihren Lebensunterhalt angewiesen<sup>81)</sup>.

Dabei waren die Kopten nicht die einzigen, die dem Vizekönig ihren Unmut in der Wehrpflichtsfrage zeigten; Sa'īd musste noch die Söhne der Šuyūh<sup>82)</sup> (der islamischen Geistlichen) und die Beduinen zu den Waffen zwingen.

Die Opposition der Kopten gegen den Wehrdienst zur Zeit Sa'īds führte zur seltsam anmutenden, gegen Kyrill IV. gerichteten Beschuldigung, dieser verwende seine neuen Schulen als Rekrutierungsstätte für Soldaten; die bei der Einrichtung der Schulen eingelieferten Kisten enthielten nicht Bücher und sonstiges Schulmaterial, sondern Waffen.<sup>84)</sup>

Die Haltung Kyrills zur Wehrpflichtsfrage ist nicht ganz klar. Von einer Seite<sup>85)</sup> wurde von ihm behauptet, er habe sich den Einfluss des britischen Konsuls zunutze machen wollen, um bei Sa'īd gegen die Einführung der neuen Belastung zu intervenieren. Nach einer anderen Quelle soll sich der Patriarch gegen diese Unterstellung verwahrt haben mit der Beteuerung, er sei niemals so feige gewesen, für die Kopten die Befreiung vom "vaterländischen Dienst" im Militär zu verlangen.<sup>86)</sup>

Jedenfalls gab es in dieser Frage eine Intervention von Seiten der ausländischen Mächte. Der französische Konsul schlug Kyrill eine Abmachung vor, wonach er sich für die Kopten beim Pascha verwenden wolle, während der koptische Patriarch seinerseits seinen Einfluss beim Kaiser von Aethiopien für die Wiederzulassung des Jesuitenordens geltend machen solle.<sup>87)</sup>

---

81) Gabartī III S. 196

82) Merruau S. 27

83) Ibid. S. 34

84) Šarūbīm IV S. 130 ff.

85) Manassā S. 717; Butcher aaO

86) Rūfayla S. 320 f.

87) Butcher II S. 381

Kyrill lehnte dieses Angebot ab. Grössere Wirkung war dem britischen Eingreifen beschieden; denn es steht fest, dass Sa'īd wegen einer über die anglikanischen Missionare ausgeübten Intervention bald nachgeben und die Kopten wieder von der Wehrpflicht befreien musste<sup>88)</sup>. Nicht geklärt ist, ob das britische Vorgehen direkt auf Kyrill IV. zurückzuführen war. All diese Tatsachen aber sprechen eher für als gegen einen Vorstoss Kyrills zur Abschaffung der Wehrpflicht.

Einerseits stand der Patriarch, wie erwähnt, unter starkem Druck seiner Gemeinde, andererseits lässt sich die Einmischung von zwei ausländischen Mächten zugunsten der Kopten kaum anders erklären. Hinzu kommt, dass schon anlässlich der Patriarchenwahl 1853/54 die Engländer ihren Einfluss für Kyrill geltend gemacht hatten, und zwar auf dem gleichen Weg, nämlich über die anglikanischen Missionare. Schon damals hatte diese Einmischung zu einer Krise im Verhältnis zwischen dem damaligen Pascha, „Abbās I. (1849-54), einerseits und Kyrill und seinen Anhängern andererseits geführt. „Abbās war gegen die Wahl Dāwūds, den er beschuldigte, verdächtige Beziehungen zum Kaiser von Aethiopien zu unterhalten“<sup>89)</sup>. Er rächte sich nach der Wahl Kyrills, indem er mehrere koptische Beamte aus dem Staatsdienst entliess<sup>90)</sup>. Für das Verhältnis zwischen Kopten und Muslimen konnte diese einseitige Unterstützung der Dīmmīs und ihrer Privilegien seitens christlicher Mächte nur schädlich sein. Kyrills Forderung an Sa'īd nach Gleichberechtigung für die Kopten in der Besetzung von Führungsstellen sowie von Posten in der örtlichen Verwaltung und bei der Aufnahme in die militärische Ingenieurschule und die Aerzteschule blieben unbeachtet.

---

88) Butcher II S. 381

89) Ḥārūbīm IV S. 129 ff.

90) Ibid.

91) Ibid. S. 119 ff.

Mit einer Krise zwischen Kopten und Sa‘id endete auch die Mission Kyrills in Aethiopien, wo er bei der Beilegung von Grenzstreitigkeiten zwischen der ägyptischen Regierung und dem Kaiser vermitteln sollte.<sup>91)</sup> Nach Šärübīms Darstellung war Kyrill auch beauftragt, den Kaiser zur Entlassung der britischen Militärmission zu bewegen und an ihrer Stelle ägyptische Militärberater anzubieten. Die Engländer, denen dies zu Ohren gekommen sein muss, denunzierten Kyrill beim Pascha mit der Behauptung, dieser treibe in Aethiopien eine verräterische Politik. Eine solche Denunziation konnte bei Sa‘id auf offene Ohren rechnen, da die Beziehungen des koptischen Patriarchen zum Kaiser von Aethiopien von den islamischen Herrschern Aegyptens immer mit Misstrauen beobachtet worden waren.<sup>92)</sup> Ausserdem hatte Kyrill schon das Misstrauen ‘Abbās’ in dieser Angelegenheit geweckt. Als Sa‘id erbittert ägyptische Truppen gegen die äthiopische Grenze in Marsch setzte, benutzten die Engländer die Gelegenheit, um Kyrill auch beim Kaiser zu diskreditieren. Das führte wiederum zur Gefangennahme Kyrills, der nur auf Intervention der Mutter des Kaisers hin der Exekution entgangen sein soll. Bei seiner Rückkehr feierten die Kopten ihren Patriarchen mit stürmischen Sympathiekundgebungen, bei denen das Kreuz öffentlich getragen wurde. Sa‘id, dessen Verhältnis zum Patriarchen immer gespannter wurde, befahl ihn zu sich und verlangte eine Erklärung dafür; der Patriarch verteidigte sich mit dem Hinweis darauf, dass schon zur Zeit Muhammads ‘Alīs bei einer bestimmten Gelegenheit im Jahre 1845 das Kreuz öffentlich getragen worden sei.<sup>93)</sup>

---

91) Ibid. S. 119 ff.

92) Denn einerseits war das abessinische Hochland mit den für Aegypten lebensnotwendigen Nilquellen nie Teil des islamischen Herrschaftsgebiets geworden, andererseits erstreckte sich die religiöse Autorität des koptischen Patriarchen auf Abessinien, dessen Metropolit er einzusetzen hatte.

93) al-Yaqṣa IV 1927 S. 286

Latentes Misstrauen, geschürt durch ausländische Einmischung, kennzeichnet die letzte Phase der Beziehungen zwischen dem koptischen Patriarchen und dem ägyptischen Pascha. Kyrill IV. war bekannt für seine Bemühungen um Zusammenarbeit und sogar Vereinigung mit den anderen bedeutenden Kirchen Aegyptens. Während er in Büs mit dem griechisch-orthodoxen und mit dem armenisch-gregorianischen Patriarchen über Fragen der Einheit verhandelte befahl ihn Sa'íd zu sich. Auch hier war nach Šärübim<sup>94)</sup> eine Intrige der Engländer im Spiel, die Sa'íd Andeutungen über mögliche Absichten Kyrills, eine Kirche unter russischen Schutz zu stellen, gemacht haben sollen<sup>95)</sup>. Erst nach mehrfacher vergeblicher Aufforderung gehorchte Kyrill. Er traf krank am Hofe ein. Der Pascha schickte ihm seinen eigenen Arzt; der Patriarch starb kurz darauf im Januar 1861. Das problematische Verhältnis zwischen Kyrill und Sa'íd hat einige europäische Beobachter zu der von keiner einheimischen Quelle bestätigten Annahme verleitet, Kyrills Tod sei von Sa'íd veranlasst worden. Dieselben Beobachter werfen Sa'íd darüber hinaus antichristliche Tendenzen und islamische Missionierungsbestrebungen vor<sup>96)</sup>. Was den Tod Kyrills angeht, so wird heute seine Ursache, ob Krankheit oder Mord, nicht mehr festzustellen sein. Jedoch lassen sich einige konkrete Massnahmen Sa'íds nicht mit der Vorstellung eines religiösen Fanatikers vereinbaren, so z.B. die Einsetzung eines christlichen Gouverneurs für Massaua<sup>97)</sup>, die Entsendung des ersten koptischen Stipendiaten nach Europa<sup>98)</sup> und die finanzielle Unterstützung für christliche Missionen<sup>99)</sup>. Auch hatte er nach einer

---

94) Šärübim IV S. 119 f.

95) Vgl. Strothmann S. 31

96) S. Anm. 79

97) Merrua S. 34

98) Heyworth-Dunne, B.S.A.C. S. 104

99) Dor S. 125

anderen Quelle<sup>100)</sup> einigen Šuyūb der Azhar nach einer blutigen Christenverfolgung in Ğidda erklärt: "Ich bin nicht der Gouverneur von Ğidda, ich bin Sa‘īd, der Vizekönig von Aegypten. Sollte es Christenverfolgungen in Kairo geben, werdet ihr eure Köpfe verlieren". Zur Schonung der koptischen Gefühle untersagte er die bei den Muslimen üblichen feierlichen Demonstrationen anlässlich des Uebertrittes eines Christen zum Islam<sup>101)</sup>. Auch ist seine Haltung in der Wehrpflichtsfrage kein Zeichen von religiösem Fanatismus; Sa‘īd wollte das türkische Element in Aegypten zurückdrängen, um sich selbstständig zu machen; so suchte er neue Rekrutierungsquellen für seine Armee, für die er immer besonderes Interesse zeigte<sup>102)</sup>. Sogar die muslimischen Beduinen konnten sich der Einberufung zur Armee nicht entziehen: Aber im Unterschied zu den Kopten, die bei den ausländischen Mächten Hilfe fanden, wurde der Widerstand der Beduinen von der Armee, die unter der persönlichen Führung Sa‘īds stand, blutig niedergeschlagen, und die Beduinen wurden in die Armee gezwungen<sup>103)</sup>.

Nach Sabrys Darstellung war Sa‘īd ein ägyptischer Nationalist, der die Dichter anhielt, patriotische Lieder zu schreiben, und der durch eine seiner Reden ‘Urābī beeinflusst haben soll, später gegen die türkische Präsenz aufzustehen. Zu seiner Zeit wurden die Begriffe Nation und Vaterland zum ersten Mal in der Literatur gebraucht<sup>104)</sup>.

---

100) Watson S. 106

101) Tāqīr S. 237

102) Sammarco IV S. 27

103) Ibid.

104) Šārūbī IV S. 111 f. Bemerkenswert ist es, dass er die Vorfälle um die Wehrpflicht für die Kopten mit keinem Wort erwähnt.

All diese Umstände zusammen sowie die Geisteshaltung Sa'ids, der dem Abendland und der Moderne aufgeschlossener gegenüberstand als sein Vorgänger 'Abbās I., sprechen gegen diese Wertung. Vielleicht zeigt die Empfehlung, die Sa'id an Demetrius II., den Nachfolger Kyrills IV., richtete, die selbständige Rolle, die der Reformpatriarch zu spielen versucht hatte; er sagte ihm: " Mach' es nicht wie dein Vorgänger! Sooft du ein Anliegen hast, sprich mit mir darüber. Ich werde dir bei der Durchführung helfen."<sup>106)</sup> Auch 'Abbās' Widerstand gegen die Wahl Kyrills zum Patriarchen deutete auf die Furcht vor einem Mann, der sich vielleicht nicht mit seiner religiösen Rolle begnügen würde.

Allerdings sind diese Reibungen nicht verwunderlich in der damaligen Gesellschaft, die sich noch nicht zur Nation im heutigen Sinne, sondern zur islamischen Umma bzw. zur Milla bekannte. Ein bezeichnendes Beispiel hierfür ist die Spannung zwischen Christen und Muslimen in Aegypten - wie im übrigen Osmanischen Reich - während des Krim-Krieges (1853-1856), als die Sympathien der Christen auf Seiten der Russen lagen so wie die der Muslime auf Seiten der Osmanen.<sup>107)</sup> Aehnlich waren die Spannungen anlässlich einer Christenverfolgung in Gidda im Jahre 1858.<sup>108)</sup>

---

106) Strothmann S. 32

107) Watson S. 79 f.

108) Ibid. S. 104 f.

### III. Die Epoche Ismā‘ils (1863-79)

A) Die Politik Ismā‘ils, auch gegenüber den Kopten, lässt sich am besten mit dem ihm zugeschriebenen Wort zusammenfassen, er wolle aus Aegypten "einen Teil Europas" machen. Diese Politik stiess auf eine infolge der Reformen Kyrills IV. gestiegene Aufnahmebereitschaft der koptischen Bevölkerung. Die Kopten selbst betrachteten die Epoche Ismā‘ils als ihre goldene Zeit<sup>109)</sup>. Die wachsende Rolle des Kapitals bot den schon immer im traditionellen Geldwechsel erfahrenen wohlhabenden Kopten neue Betätigungsmöglichkeiten; dazu trug ihre günstige finanzielle Lage bei. Eine neue Generation von Geschäftsleuten und Paschas entstand bald unter ihnen. Nicht nur duldet Ismā‘il koptische Beamte an höheren Stellen der Lokalverwaltung, er beschäftigte ebenfalls Kopten in ausgesprochenen Ehrenämtern in seinem Hofstaat<sup>110)</sup>. Seine Anerkennung der Abschlussprüfungen der koptischen Schulen machte die Kopten für die Aufnahme in neue Posten wettbewerbsfähig mit den Absolventen der staatlichen Schulen<sup>111)</sup>. Für die politische Emanzipation der Kopten bringt der Zusammentritt der ersten ägyptischen Volksvertretung, des Maġlis Šūrā an-Nuwāb, im Jahre 1866 einen weiteren und entscheidenden Fortschritt. Art. 2 und 4 des entsprechenden Wahlgesetzes<sup>112)</sup> (*Lā’iha Asāsiyya*) unterscheidet bei der Ordnung des passiven bzw. aktiven Wahlrechts nicht nach der Religion oder Konfession. Tatsächlich sind schon bei den ersten Wahlen (erst eine Dekade nach offizieller Abschaffung der Ġizya!) koptische Bürgermeister ('Umda) als Abgeordnete gewählt worden, sogar in Wahlkreisen, wo die Kopten

---

109) Tādrus I S. 171, II S. 52 f.; Muṭamar Qibṭī S. 2 f.;  
Qallīnī I. S. 32

110) Qallīnī I. S. 32 Anm. 106; Tāgīr S. 243

111) Tāgīr S. 240 f.

112) Rāfi‘ī, Ismā‘il II S. 287 f.

nicht die Mehrheit der Bevölkerung bildeten<sup>113)</sup>. Aus den Listen der Abgeordneten lassen sich mindestens 3 von insgesamt 75 Namen mit Sicherheit als koptisch identifizieren<sup>114)</sup>. Unter der Regierung Ismā‘ils erscheint es als selbstverständlich, dass koptische Soldaten, Offiziere und Zivilangestellte in der Armee und der dazugehörigen Verwaltung dienen. Mit Stolz erwähnt die koptische Zeitung al-Waṭan die Mitwirkung von Kopten in den auf Kreta, auf dem Balkan, in Aethiopien und im Sudan geführten Kriegen<sup>115)</sup>. Auch der Chedive wies gern auf diese Zeichen der Emanzipation in seinem Lande hin<sup>116)</sup>. Mehr als ein Beispiel illustriert die liberale Politik Ismā‘ils; In der für den Bau einer Strasse vorgesehenen Trasse lag eine koptische Kirche, die abgerissen werden sollte. Der Chedive zog den Patriarchen in dieser Angelegenheit zu Rate und versprach ihm eine grosszügige Entschädigung; als dieser jedoch einwandte, der Abriss einer Kirche bedeute ein schlechtes Omen, verzichtete der Chedive auf den Abriss<sup>117)</sup>. Anlässlich des beabsichtigten Uebertrittes eines Kopten zum Islam ging Ismā‘il in der Schonung der Gefühle der koptischen Bevölkerung noch weiter als Sa‘id und bestimmte, dass der Uebertritt nur gültig sei, wenn er vor Notabeln und Priestern der bisherigen Gemeinde des Konvertiten erklärt werde mit dem ausdrücklichen Zusatz, dass dieser Schritt aus freien Stücken erfolge<sup>118)</sup>.

B) In diesem aufgeschlossenen Klima waren alle Voraussetzungen für eine aktive politische Tätigkeit der Kopten vorhanden. So war es nur natürlich, dass im Jahre 1877 die Liste der

---

113) Tāqīr S. 242 f.

114) Rāfi‘ī, Ismā‘il II S. 82 ff., 109 ff., 149 ff.

115) al-Waṭan 22.3.1879

116) Tāqīr S. 237

117) Qallīnī I S. 35

118) Tāqīr S. 239

Periodika Aegyptens um eine koptische Zeitung in arabischer Sprache, al-Watan bereichert wurde.

Der Herausgeber von al-Watan, Mīḥā'il 'Abd as-Sayyid, liess sein Wochenblatt in der Druckerei von Kyrill IV. drucken<sup>119)</sup>. Schon der Titel (al-Watan= Vaterland) charakterisiert die Ansprüche der Zeitung. Der Begriff wurde in Aegypten in seiner modernen, vom Nationalismus geprägten Bedeutung, zum ersten Mal durch ein Werk 'Abd Allāh an-Nadīm, des späteren Sprachrohrs des 'Urābī-Aufstandes, mit dem Titel al-Watan bekannt. Der Begriff markiert den Beginn einer neuen intellektuellen Strömung, die den Boden für die Nationalpartei (Ḥizb Watānī) bereitete. Die Zeitung al-Watan verstand sich zunächst nicht, und das ist wichtig, als Organ für die Durchsetzung koptischer Interessen. Mehr noch, beim Studium der bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts einschliesslich der Epoche 'Urābis erschienen Nummern hat man sogar den Eindruck, als sei sich die Redaktion eines auf religiöse Unterschiede zurückgehenden Sonderstatus der Kopten nicht bewusst; der Begriff Kopten taucht in den ersten Jahrgängen kaum auf, und dann nur, um das Los der Kopten im Vergleich zu anderen Minderheiten im Osmanischen Reich und in der Welt zu preisen<sup>120)</sup>, Al-Watan ist bis zur Gründung des zweiten koptischen Zeitung, Ḥarīdat Miṣr, im Jahre 1896 die einzige Quelle zur Kenntnis der politischen Haltung der Kopten. In den Jahren 1877/78 bildet der russisch-türkische Krieg das Hauptthema in den Spalten al-Watans, die sich auf eine umfassende Dokumentation des Kriegsgeschehens spezialisiert. Die sachliche Berichterstattung unterscheidet sich nicht von der übrigen allgemeinen Haltung der Presse; von einer Partei-

---

119) Strothmann S. 97

120) 29.10.1887

nahme für die Russen aufgrund der Religion findet sich keine Spur<sup>121)</sup>.

Erst später fängt die koptische Zeitung an, sich mit ägyptischer Politik zu befassen. Die Bildung der Regierung Nūbārs im August 1878 wurde zunächst von al-Waṭan wie von der übrigen Presse begrüßt. Dann wurde das Blatt immer kritischer gegenüber der Regierung mit der Zuspitzung des Verhältnisses zwischen dem ägyptischen Parlament und den beiden ausländischen Ministern, deren wachsende Einflussnahme man mit Besorgnis zur Kenntnis nahm. Al-Waṭan machte sich zum Verfechter der verfassungsmässigen Rechte des Parlaments<sup>122)</sup>, insbesondere in der heiklen Frage der Finanzpolitik gegenüber den ausländischen Mächten<sup>123)</sup>. Als dann Ismā‘īls Position schwach wurde, trat al-Waṭan gegen ihn auf<sup>124)</sup>.

---

121) Vgl. oben S. 23

122) al-Waṭan 21.12. u. 28.12.1878, 4. u. 11.1.1879

123) 25.1. u. 1.2.1879

124) 5.7.1879

#### IV. Die nationale Bewegung

Weitaus weniger bekannt als die Rolle der Kopten zur Zeit des später zu behandelnden Unabhängigkeitskampf Aegyptens nach dem ersten Weltkrieg ist ihre Stellung während der Geburt der nationalen Bewegung zu Beginn des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts. Eine Beschreibung des koptischen Standpunktes wird erschwert durch das Fehlen von Namen koptischer Personen oder Organisationen zu dieser Zeit. Der Ansatzpunkt einer Darstellung muss daher umgekehrt von der Einstellung der nationalen Bewegung zur koptischen Minderheit gewonnen werden.

Die drei in der ägyptischen nationalen Bewegung zusammenfließenden Strömungen werden verkörpert durch Muḥammad ‘Abdu als Führer der islamischen Reformbewegung, durch Muḥammad Ṣarīf Pascha, den Protagonisten der demokratisch-konstitutionellen Richtung, und ‘Urābī, Führer zunächst der Armee und schliesslich der Massen im Aufstand gegen die ausländische Präsenz. Es ist nicht einfach, die Stellung der nichtmuslimischen Minderheiten im Staatsbild Muḥammad ‘Abdus zu erkennen. Er selbst, mehr islamischer Reformtheologe als Staatstheoretiker, hatte keine Veranlassung auf die religiös-konstitutionellen Probleme, die sich aus dem Zusammenleben mit Nichtmuslimen ergeben, einzugehen. Er gab selber zu, nur im Namen des Islam zu sprechen, da die Nichtmuslime eine sehr geringe Anzahl im Lande darstellten<sup>125)</sup>. Allerdings sah er im Gegensatz zum Panislamisten Gamāl ad-Dīn al-Afġānī das aus gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen Interessen trotz Glaubensunterschiede

---

125) Ridā II S. 390

gewachsene Vaterland als Grundlage für die Einheit der Nation.<sup>126)</sup> Er führte jedoch diese Idee, die in letzter Konsequenz die völlige Integration der Kopten in den ägyptischen Staat vollendet hätte, nicht weiter. Sein Ideal blieb die goldene Zeit des Islam, die er in den Anfängen, in der "demokratischen" Regierung ‘Umars, sah.<sup>127)</sup> Aus dieser von ihm geforderten Rückbesinnung auf den islamischen Staat ergibt sich für Muḥammad ‘Abdu auf der einen Seite die Möglichkeit, den nicht-muslimischen Minderheiten entgegen aller Diskriminierung späterer Zeiten mit Toleranz und Liberalität entgegenzutreten. Er selbst unterhielt ausgesprochen gute und freundschaftliche Beziehungen zu nichtmuslimischen Kreisen, mit denen er auch politisch zusammenarbeitete. Mit Afgānī verkehrte er in einem heterodoxen Kreis, in dem vor allen Humanitätsideale galten.<sup>128)</sup> So arbeitete er häufig mit dem christlichen Syrer Adīb Ishāq und mit dem jüdischen Journalisten Ya‘qūb Ṣannū‘a zusammen. Zum Hörerkreis von Muḥammad ‘Abdu gehörte auch der spätere Herausgeber der Zeitung al-Waṭan, der Kopte Ibrāhīm al-Ġundi.<sup>129)</sup> Bemerkenswert ist ferner, dass Muḥammad ‘Abdu bei der Gründung des koptischen Wohlfahrtsvereins, Ġam‘iyat al-Masā‘i al-Ḩayriyya, im Jahre 1881 eine Ansprache hielt.<sup>130)</sup> Später schaltete er sich ein, um die Kopten vor den Folgen heftiger Angriffe der muslimischen Presse auf Buṭrus Ġālib zu schützen.<sup>131)</sup> Auf der anderen Seite hielt Muḥammad ‘Abdu am Vorrang des Islam im gemeinsamen demokratisch regierten Vaterland fest; für ihn galt neben der Nationalität (Blut- und Rassenverwandt-

---

126) Ibid. S. 194

127) Ibid. S. 199

128) Kedourie S. 18 f.

129) Kaylānī, Adab S. 25

130) Strothmann S. 40

131) Rida I S. 289

schaft: "Damm" bzw. "Gins") als Kriterium zur Besetzung höchster Staatsämter die Religion, "deren Band so mächtig ist wie das der Rasse, wenn nicht noch mächtiger"<sup>132)</sup>. So forderte er auch ein anderes Mal ein muslimisches Staatsoberhaupt für Aegypten<sup>133)</sup>. Alles in allem scheint es, als habe Muḥammad Ḥabīb gegen-über den Nichtmusilim mehr den Geist der Toleranz als den der Integration vertreten. Seine Schüler und Nachfolger Muḥammad Raṣīd Riḍā und Muḥammad al-Ġazālī legten grösseres Gewicht auf die islamische Orthodoxie.

Was die Konstitutionalist anbelangt, so liess ihr modernes Staatsideal keinen Spielraum für eine religiöse einseitige Tendenz. Tatsächlich bildeten syrische Christen, beeinflusst von Gedanken der französischen Revolution, den aktiven ideologischen Kern dieser Bewegung.

Urābīs Einstellung zu den Christen ist durch zeitgenössische europäische Berichte - vor allem der europäischen Presse Aegyptens - über den mit Urābīs Namen eng verbundenen Volksaufstand ins Zwielicht geraten. Hierin wurde er als Despot, Rädelsführer und religiöser Fanatiker hingestellt. Urābī persönlich ist jedoch nur als Vorkämpfer des erwachenden ägyptischen Nationalismus und exponiertester Führer der nationalen Bewegung anzusehen. Ihm ging es zunächst darum, die Armee vom nichtägyptischen, türkischen und tscherkessischen Offizierkorps zu befreien. Später erweiterte er die Arena seines politischen Kampfes mit der Zuspitzung des Verhältnisses zu den beiden hauptsächlichen Interventionsmächten, Frankreich und England. Allerdings büsst Urābī wegen radikaler Elemente in seiner Gefolgschaft die Mitwirkung der zunächst für ihn engagierten syrischen Christen ein<sup>134)</sup>. Er selbst, kein Fanatiker, konnte aber diese Exzesse nicht unter Kontrolle bringen.

---

132) Ibid. II S. 298 f.

133) Blunt, Diaries S. 624 f.

134) Ḥabīb S. 121 f.

Sein Sprachrohr *«Abd Allāh an-Nadīm* versuchte noch, jedoch erfolglos, die Auswanderung syrischer Journalisten aufzuhalten<sup>135)</sup>. Dass unter den Anhängern *«Urābīs* einige den Widerstand gegen die ausländische Bedrohung mit dem Kampf gegen die "Ungläubigen" gleichsetzten und dementsprechend Begriffe wie "heiligen Krieg" im Munde führten, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass bei den blutigen Ereignissen im Jahre 1882 nicht die Kopten unter den Opfern zu finden waren. Die Opfer der mehrfach berichteten Christenverfolgung waren Ausländer. Zwar schreibt R. Strothmann von Verfolgungen der Kopten<sup>136)</sup>, jedoch macht gerade sein Gewährsmann, der Kopte *Šārūbīm*, einen deutlichen Unterschied zwischen den "*Nasārā*", die tatsächlich verfolgt wurden, zu denen nach seiner Terminologie die Kopten nicht gehören, und den "*Qibṭ*" und "*Aqbāṭ*", über die er in diesem Zusammenhang nichts sagt. Die Beschreibungen *Šārūbīms* beziehen sich ausdrücklich auf Engländer, Griechen und Syrer<sup>137)</sup>. Allerdings mag ein enger Kontakt mit Ausländern zu dieser Zeit für die Kopten reichlich kompromittierend gewesen sein; es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass sie in dieser chaotischen Situation um ihr Leben gefürchtet haben. Die koptische Zeitung *al-Wāṭan* betonte darüber hinaus, und zwar zu einer Zeit, wo sie unbehindert antinationalistisch schreiben konnte und schrieb, die Kopten seien niemals zu Schaden gekommen; versehentliche Uebergriffe seien bestraft worden<sup>138)</sup>. Für diese Erkenntnis spricht auch, dass Cromer die Kopten - neben den Fallāḥīn, *Šuyūḥ*, und *«Umād* - als mögliche Verbündete *«Urābīs* erwähnt, während er die Europäer Chediven, die Syrer und Armenier von vornherein ausschliesst. Dass er nach näherer Untersuchung dann die Kopten doch aus

---

135) Ibid. S. 123 f. *«Abd Allāh an-Nadīm* war auch unter den Rednern bei der Eröffnung des koptischen Wohlfahrtsvereins.  
(s.o. S.29) Tādrus II S. 85

136) Strothmann S. 39

137) *Šārūbīm* IV S. 325

138) 19.8.1893

aus der Liste streicht, auf die sich 'Urābī im Falle eines Erfolges hätte stützen können, liegt nach Cromer in erster Linie an zu geringer politischer Stärke der Kopten und erst in zweiter Linie an religiösen Ursachen. Nur die 'Ulamā' bleiben schliesslich für Cromer die einzigen, mit denen 'Urābī sich hätte verbünden können.<sup>139)</sup>

Eines der militantesten Revolutionsblätter schrieb 1881, es sei belanglos, ob das Staatsoberhaupt Christ oder Muslim sei, solange er nur Ägypten nach "Ginsiyya" und "Waṭaniyya" - etwa nach (tatsächlicher und geistiger) Herkunft und Nationalität - sei.<sup>140)</sup> Nach der Darstellung des Augenzeugen Blunt unterstützten die Kopten 'Urābīs Bewegung, die ihnen in ihrem Programm die gleichen Rechte vor dem Staat und vor dem Gesetz wie den Muslimen garantiert hatte.<sup>141)</sup> Auch der Missionar Watson spricht von einer Hilfe der Kopten für die Aufständischen.<sup>142)</sup>

Sogar der Patriarch gehörte neben Ahmad 'Urābī zu den Unterzeichnern der Lā'iha Waṭaniyya<sup>143)</sup>, eines Manifests einer Gruppe von Nationalisten vom 24.10.1879, in dem u.a. die Bildung einer rein ägyptischen Regierung ohne ausländische Minister gefordert wurde. Mit den übrigen Unterzeichnern, die sich aus 'Ulamā', Abgeordneten, Notabeln und Kaufleuten, Angestellten, Beamten und Offizieren zusammensetzten und sich "Nationale Partei" (Ḥizb Waṭanī) oder "Nationaler Verein" (Ǧam'iyya Waṭaniyya) nannten, nahm der Patriarch an der Veranstaltung teil, die anschliessend an die Unterzeichnung des Manifests beim Chediven stattfand.<sup>144)</sup>

Noch später, und zwar 1882, während 'Urābī gegen den Willen des Chediven Tawfīq seine Truppen zum Widerstand gegen die Engländer

---

139) Cromer I S. 324 f.

140) al-Mufid 24.10.1881

141) Secret History S. 153, 164, 169, 204, 327, 352, 383, 559

142) S. 352

143) Rāfi'i, Ismā'il II S. 184

144) Nicht zu verwechseln mit der unter dem gleichen Namen bekannten Partei Muṣṭafā Kāmils

145) Rāfi'i, Ismā'il II S. 191

vorbereitete, unterzeichnete Kyrill V. mit einer Anzahl von hohen koptischen Beamten eine Erklärung gegen die vom Che

146)

diven beschlossene Absetzung «Urābī». Dies sowie die Zahlungen von koptischen Spenden für den «Urābī-Aufstand mögen nur Gesten sein, die nicht mehr als eine formale routine-mäßige Bedeutung haben, jedoch zeigen sie, dass man davon ausging, dass die Kopten zur «Urābī-Bewegung offiziell dazu gehörten.

All das besagt jedoch nicht, dass der koptische Bevölkerungs- teil während dieses Stadiums aktiv an der nationalen Bewe- gung mitgewirkt habe; zum einen war die Aufnahme von Kopten in die Armee noch zu jungen Datums, als dass «Urābī von kop- tischen Offizieren wesentliche Unterstützung hätte erfahren können. Zum anderen konnte man mit den von den islamischen Denkern vertretenen Ideale die Kopten nicht für sich gewinnen. Die Kopten waren verständlicherweise auch nie Freunde des Panis- lamismus. Dessen Bestrebungen müssen befremdend auf sie gewirkt haben. Am ehesten hätte ihnen der konstitutionelle Flügel ein eigenes Tätigkeitsfeld bieten können. Schon anfangs wurde erwähnt, dass al-Wātān sich zunächst für einen parlamentari- schen Nationalismus engagierte; auch Šārūbī berichtete po- sitiv über den von Šarīf eingeschlagenen Kurs. Ebenso müsste eigentlich das Beispiel ihrer syrischen Glaubensgenossen, die - wie bereits erwähnt - diese Richtung besonders stark prägten, zu der Annahme verleiten, die Kopten seien ebenfalls hier stark vertreten gewesen. Anders als auf kirchlichem Gebiet<sup>147)</sup> scheint es zu dieser Zeit keine politischen oder kulturellen Beziehungen zwischen Kopten und Syrern gegeben zu haben;

---

146) Rāfi‘f, Tawra S. 439 ff.

147) Strothmann S. 61 f.

Mit Empörung reagierte al-Watan auf einen Artikel in der syrischen Zeitung *Mir'āt aš-Šarq*, in dem die Kopten als decadent und rückständig geschildert werden<sup>148)</sup>.

Es gab ausserdem die Freimaurerlogen, die ein politisches Tätigkeitsfeld für Liberale und Unabhängige aller Bekennisse boten. Man konnte allgemein frei diskutieren. So konnte ein syrischer christlicher Journalist, Farāḥ Antūn, dem Islam in einem Zeitungsartikel Mangel an Aufgeschlossenheit vorwerfen, worauf Muḥammad ‘Abdu mit einer Apologie des Islam antwortete<sup>149)</sup>. Der jüdische Journalist Ya‘qūb Ṣannū‘a gründete mit der Unterstützung von Ḥafṣānī das oppositionelle Blatt *Abū Naqqāra*<sup>150)</sup>. In seinem ersten Leitartikel vertrat er die Auffassung, religiöse Unterschiede seien für Ägypten belanglos geworden, und verkündete, alle Menschen seien Brüder im Geiste der Humanität<sup>151)</sup>. Und es war ein Syrer – Salīm an-Naqqāš – Mitautor des Buches "Miṣr li 'l-Miṣriyyīn", der den Ruf "Ägypten den Ägyptern" erfand<sup>152)</sup>.

Über die Mitwirkung von Kopten in diesem politisch-intellektuellen Milieu erfahren wir jedoch zu dieser Zeit noch nichts. Der Grund für diese politische Abstinenz mag in der Fixierung ihrer Ziele auf die Erhaltung und Erweiterung ihres Besitzstandes zu sehen sein. Auch ihre berufliche Ausbildung war hierauf zugeschnitten. Typisches Endprodukt dieser Ausbildung waren dementsprechend mittlere oder gehobene Beamte. So finden wir in den Listen der von Muḥammad ‘Alī entsandten Stipendiaten keinen einzigen koptischen Namen, obwohl Griechen, Syrer

---

148) al-Watan 22.3.1879; *Mir'āt aš-Šarq* Nr. 6

149) Adams S. 89 f.; Hourani, Arabic Thought S. 148 f.

150) ‘Abdu S. 242 f.

151) Kedourie S. 19

152) Harris S. 52. Das oben erwähnte Buch erschien in Kairo im Jahre 1886

Aethiopier und Armenier darunter vertreten waren<sup>153)</sup>. Auch unter Sa'īd und Ismā'īl studierten auf Kosten des Staates nur vier Kopten im Ausland<sup>154)</sup>. Die in der Zeit Ismā'īls herangewachsene Generation von Natur- und Gesetzeswissenschaftlern und anderen Intellektuellen hat keinen einzigen bekannten Kopten in ihren Reihen<sup>155)</sup>. Auch wurden die neugegründeten ägyptischen Hochschulen von den Kopten erst später besucht<sup>156)</sup>. Eben diese berufständischen Interessenpolitik und die dadurch mitverursachte geistige Isolierung der Kopten machte sie - im Unterschied zu anderen Christen des Orients - unfähig, zu Beginn der nationalen Bewegung einen aktiven Beitrag zu leisten. Nicht, als hätten die Kopten hierzu keinen Grund gehabt: Der wachsende ausländische Einfluss führte zur Uebernahme durch Ausländer von Posten und Gewerben, in denen die Kopten stark vertreten waren. So kamen die Eisenbahnverwaltung und das Finanzministerium in europäische Hände. Rivers Wilson, der Finanzminister in Nūbārs Regierung, war bekannt für seine Personalpolitik, die die Ausländer auf Kosten der Aegypter stark begünstigte<sup>157)</sup>. Die koptische Zeitung al-Wāṭan führte eine langjährige Kampagne gegen diesen Einbruch in die Domänen der "gebildeten Söhne des Vaterlandes"<sup>158)</sup>. Der koptische Beitrag - und das ist m.E. entscheidend zur Bewertung ihrer Rolle in diesem Stadium der nationalen Bewegung - ging jedoch nicht über die Artikulierung der Sorge über die berufliche Zukunft<sup>159)</sup>. der "Söhne des Vaterlandes" hinaus.

Al-Wāṭan war durchaus nicht weniger fremdenfeindlich als viele andere Zeitungen. Als Organ der nationalen Bewegung kann man die Zeitung aber nicht betrachten. Dafür ist ihre

---

153) Mu'tamar Miṣrī S. 83 f.

154) Ibid.

155) Vgl. Rāfi'i, Ismā'īl I S. 242 ff.

156) Mu'tamar Miṣrī S. 85

157) Rāfi'i, Ismā'īl II S. 168

158) 30.11.1878

159) Strothmann S. 97

Haltung oft zu widersprüchlich. Beispiele hierfür sind ihre starke Sympathie für Muṣṭafā Riyāḍ - der als der verkörperte Feind der Nationalisten galt - eine Sympathie, die sich nicht mit dem erwähnten von der Zeitung verfolgten freiheitlichen Kurs vereinbaren lässt. Auch ihre wechselhafte Haltung gegenüber der britischen Besetzung des Landes ist typisch dafür.

Alles in allem ergibt sich für diesen Zeitpunkt hieraus, dass die Kopten noch unter Beibehaltung jahrhundertealter *Dīmmī*-Mentalität zunächst auf Absicherung und - unter den neuen ihnen gebotenen Möglichkeiten - Verbesserung ihrer unmittelbaren Existenzmöglichkeiten in einer über 90% muslimischen Gesellschaft bedacht waren.

---

V. Die Missionen und die Kopten

A) Die katholische Missionsarbeit<sup>160)</sup>, die im 16. Jahrhundert zunächst mit den italienischen Franziskanern begann, dann durch die Jesuiten fortgesetzt wurde, stiess bei den Kopten auf grossen Widerstand. Das ist um so verständlicher, als die katholischen Missionen - im Unterschied zu den protestantischen, die zunächst eher die Reformierung der koptischen Kirche selbst anstrebten - die Gewinnung von Proselyten zum Ziel hatten. Am Ende der katholischen Bestrebungen stand die Union mit Rom. Dieses konnte für die Kopten, vor allem den Klerus, nur die Gefahr der Spaltung bedeuten.

Die katholische Mission stand zunächst unter dem Schutz Venedigs, später Österreichs. Im Jahre 1731 besassen die unierten Kopten neun Pfarreien in Oberägypten; 1741 wurde zum ersten Mal ein koptisch-katholischer Bischof, Athanasios, der in Kairo residierende Bischof von Jerusalem, für die 2000 Seelen der Gemeinde eingesetzt. Athanasios starb 1750 jedoch als Monophysit. 1824 wurde ein koptisch-katholischer Patriarch ernannt, der sein Amt nicht ausüben konnte; er blieb in Rom, wo auch viele andere koptische Kleriker aus Ägypten und Äthiopien Zuflucht suchen mussten, so Raphael Tūhī (gest. 1787), ein koptischer Kleriker und Gelehrter, der in Rom gelebt hat. Im Jahre 1738 erwirkten 24 koptische Notabeln von der Regierung einen Erlass gegen den Uebertritt zum Katholizismus, und 1794 wurde durch gegenseitige Vereinbarung die Mischehe zwischen unierten und Alt-Kopten verboten. 1895 wurde wieder ein koptisch-katholischer Patriarch ernannt, der im Jahre 1908 zurücktreten musste, was zu einem Rückgang in der Zahl der unierten Kopten führte.

Die Katholiken wurden von ihrer Schutzmacht finanziell stark unterstützt. Bis zur Schaffung der gemischten Gerichts-

---

160) Graf III S. 75 ff.; Butcher II S. 341 ff.; Strothmann S. 78 ff.

höfe 1876 genossen die unierten Kopten die Rechtsprivilegien, wie sie den Oesterreichern nach den Kapitulationen zustanden<sup>161)</sup>. Vergeblich versuchte der österreichisch-ungarische Konsul nach 1876, den unierten Kopten diese Privilegien zu erhalten.

B) Um die Mitte des 18. Jahrhunderts kamen die ersten Protestanten nach Aegypten, nämlich die Herrnhuter Missionare. Sie wirkten 12 Jahre unter den Kopten, hauptsächlich in Kairo und Bahnsā<sup>162)</sup>. Ihre Arbeit stellten sie 1782 ein. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kamen die Anglikaner zum ersten Mal.<sup>163)</sup> William Jowett, der Aegypten 1819 und 1820 besuchte, bekam einen Empfehlungsbrief vom Patriarchen; dieser lehnte es jedoch ab, ihm eine Liste der Gemeinden seines Patriarchats zu geben.<sup>164)</sup> Im Jahre 1831 erzählte Lieder (von der Christian Mission Society), der Patriarch habe ihnen ein schönes modernes Haus bauen lassen.<sup>165)</sup> Um diese Zeit gab es nur fünf Kopten in den anglikanischen Schulen. 1842 verliessen die Anglikaner Aegypten. Sie scheinen während ihres ersten Aufenthalts friedliche Beziehungen mit den Kopten unterhalten zu haben. Sie hatten damals noch nicht das Ziel, eigene Gemeinden zu gründen. Der koptische Patriarch Kyrill IV. hörte sich vor seiner Weihe regelmässig Liders Biebellesungen an.<sup>166)</sup> Viele von seinen Mitarbeitern wurden von den Anglikanern ausgebildet.<sup>167)</sup> Das Ziel der anglikanischen Missionare scheint sich darauf beschränkt zu haben, die "Freundschaft des Klerus zu erlangen".<sup>168)</sup>

---

161) Arminjon S. 918

162) Boutros S. 3 ff.

163) Watson S. 31 ff.

164) Boutros S. 7

165) Ibid. S. 114

166) Simayka S. 735

167) Strothmann S. 85

168) Watson S. 33

Im Jahre 1854 war die amerikanische Mission nach Kairo gekommen und hatte 1865 zum Ärger des Patriarchen ihre Arbeit in der "Hauptstadt der Kopten" Asyüt begonnen. Inzwischen hatte sich die Lage verändert. Bei dem Vizekönig und späteren Chediven Ismā‘il (1863-1879) und dem Patriarchen Demetrius (1862-1870) konnten die Protestanten keine Ermutigung finden wie seitens Kyrills IV. und Sacīds, der von der amerikanischen Mission als ihr Schutzpatron angesehen wurde<sup>169)</sup>. Demetrius sah in der Arbeit der amerikanischen Mission eine ernste Gefahr für die Einheit seiner Gemeinde. Der Patriarch brach daher auf einem Dampfer, der ihm von der Regierung zur Verfügung gestellt worden war, zu einer Reise nach Oberägypten auf<sup>170)</sup>. Regierungsbeamte unterstützten ihn auf seiner Reise, indem sie ihm Listen mit Namen der koptischen Protestantten besorgten. Der Patriarch liess nach protestantischen Angaben einige von ihnen durch Soldaten schlagen oder ins Gefängnis stecken<sup>171)</sup>. Er liess einen Bann in allen Kirchen verlesen, um die Kopten sehr scharf vor der protestantischen Propaganda zu warnen<sup>172)</sup>. Er mahnte seine Gemeinde darüber hinaus, kein Land an Protestantten zu verkaufen<sup>173)</sup>. Die Regierung schloss sich den Massnahmen der koptischen Kirche an, indem sie eine Zeitlang der Mission Schwierigkeiten beim Bau von Kirchen bereitete. Offensichtlich war die Amtshilfe Ismā‘ils für den koptischen Patriarchen und damit die Benachteiligung der Protestantten durch seine Erkenntnis bedingt, dass dem nicht zuletzt durch seine Politik geförderten ständig wachsenden Einfluss der Ausländer ein Riegel vorgeschoben werden müsse, d.h. die gleiche Erkenntnis, die ihn auch zur Unterstützung der Nationalisten bewog. Aber auch hier wie

---

169) Ibid. S. 333

170) Ibid. S. 199 ff.

171) Ibid. S. 202

172) S. auch zur koptischen Kritik an der protestantischen Lehre : Manassā S. 721 f. und Na‘ūm II S. 464 ff.

173) Watson S. 299

in der grossen Politik kam seine Besinnung zu spät. Auf Einspruch des amerikanischen Generalkonsuls in Konstantinopel musste die ägyptische Regierung die von ihr betriebene Begünstigung der nationalkoptischen Kirche einstellen<sup>174)</sup>. Die neue protestantische Gemeinde hatte im Jahre 1880 sechs ägyptische Pastoren, 161 Mitarbeiter und 985 Kommunikanten. Im Jahre 1898 begann die amerikanische Mission ihre Arbeit im Sudan.

Mit der britischen Okkupation im Jahre 1882 kamen die Anglikaner nach Aegypten zurück, um dieses Mal auf einer neuen Basis zu arbeiten, mit dem Ziel, jetzt auch wie die Amerikaner neue Gemeinden zu gründen.

---

174) Ibid. S. 233 f.

## VI. Der Streit um Reformen

Der Erfolg der Missionen, die zahlreichen Uebertritte zu fremden Konfessionen und die verbesserten Bildungsmöglichkeiten führten unvermeidlich zu dem Wunsch junger gebildeter Kopten nach Reform der koptischen Kirche<sup>175)</sup> und ihres Verhältnisses zur Gemeinde. Diese jungen Reformer sahen mit Verachtung, wie unwissend und ungebildet ihr Klerus war und wie das Gut der reichen koptischen Kirche unkontrolliert verwaltet und sehr oft missbraucht wurde. Hinzu kamen gewisse Skandale um einige Kleriker, die die Unzufriedenheit nur noch steigerten. Nach dem Tode des Patriarchen Demetrius II. im Jahre 1870 beschlossen koptische Notabeln vor der Wahl des neuen Patriarchen, einen Plan zur Reform der koptischen Kirche vorzubereiten. Es ging darum, den Laien, wie schon Ibn al-‘Assāl<sup>176)</sup> im 13. Jahrhundert vorgesenen hatte, ein Recht auf Mitbestimmung in allen wichtigen Fragen zu gewähren.<sup>177)</sup> Alle Beschlüsse sollten schriftlich gefasst werden, was bisher nicht der Fall war; bisher hatten die Bischöfe bei Unstimmigkeiten unter sich die Entscheidung durch Los herbeigegeführt<sup>178)</sup>. In jedem Bistum sollte jetzt eine gemischte Vertre-

---

175) Über die Krise: Minqaryūs, al-Qawl al-Yaqīn, Sonderschrift mit ausführlichem Bericht; Rūfayla S. 329 ff.; Simayka S. 740 ff.; Butcher II S. 403 ff.; Strothmann S. 36 ff.; Sidarouss S. 346 ff.

176) as-Ṣāfi Abū ‘l-Faḍā’il, koptischer Kanonist und Polemiker in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts; seine beiden Brüder waren auch Gelehrte. EI, Ibn al-‘Assāl.

177) Der Ra’īs al-Aqbāt, dem wir im Zusammenhang mit Steuerzahlung begegnet sind (s.o.), hatte anscheinend im 18. Jhr. die Rolle eines Sprechers der koptischen Gemeinde nach aussen hin. Ob ihm auch Befugnisse als Laienvertreter zur Mitbestimmung in der Kirche und ihrer Verwaltung zustanden ist fraglich. Der einflussreiche Mu‘allim Ġawharī war zugleich Inspektor über die Kirchen von Kairo. Es ist aber anzunehmen, dass dieses Amt eher der persönliche Lohn für die starke finanzielle Unterstützung, die er der Kirche zuteil werden liess, als Ausfluss eines allgemeinen Mitbestimmungsrechts der Laien in der Kirche war.

178) Strothmann S. 37

tung des Klerus und der Laien unter dem Vorsitz des jeweiligen Bischofs geschaffen werden. Die Laienmitglieder sollten alle fünf Jahre gewählt werden und die Aufgabe haben, alle nicht-religiösen, insbesondere die finanziellen, Angelegenheiten zu überwachen, während die Kompetenz der Mitglieder aus dem Klerus auf die Behandlung religiöser Fragen beschränkt werden sollte. Das Projekt wurde von allen Bischöfen angenommen, und die ägyptische Regierung erkannte am 3. Februar 1874 den hiermit neu geschaffenen Maġlis Millī offiziell an. Am 1. November 1874 wählte der Maġlis nach Erlass eines entsprechenden Dekrets durch den Chediven den neuen Patriarchen Kyrill V. Bald danach fühlte sich der Patriarch, der zunächst mit der neuen Entwicklung einverstanden war, in seiner Autorität als geistiges Oberhaupt beeinträchtigt und boykottierte fortan alle Sitzungen. Von dieser Haltung liess er sich auch nicht trotz mehrfacher Klage des Maġlis bei der Regierung abringen, welche die Reformer zunächst unterstützte. Mehrere Versuche der Reformer, den Maġlis funktionsfähig zu erhalten, scheiterten an der starren Haltung des Patriarchen. Nach dem offen erklärtten Kampf zwischen Reformanhängern und Kyrill V. endete das Schicksal des dritten Maġlis im Jahre 1893 mit der triumphalen Rückkehr des verbannten Patriarchen nach Kairo, wo er jetzt die Unterstützung der neuen Regierung unter der Führung Riyād Paschas genoss.

Während seitens des Patriarchen Kyrill V. keine Bereitschaft zur Fortsetzung des progressiven Werks Kyrills IV. vorhanden war, machte sich gegen Ende der achtziger Jahre auf dogmatischem Gebiet der ehemalige Mönch Ibn Ġirgis al-Mas‘ūdī einen Namen als Schriftsteller; er zeichnete sich vor allem auch in der Frage der Priesterbildung aus.<sup>179)</sup>

Interessant im Zusammenhang mit dem Streit um Kirchenreform

---

179) Müller S. 224

ist der Wechsel in der Haltung Buṭrus Ḡālīs, der zunächst als eine Hauptfigur unter den Reformanhängern erschien, später nach seiner Uebernahme der Regierung aber, nur Gleichgültigkeit oder sogar Ablehnung gegenüber den Forderungen der Reformer oder gar der ganzen Gemeinde zeigte. Wie aus den Andeutungen Iskārūs in seiner Biographie<sup>180)</sup> des Muṣallim ḡawhari und aus der Kritik al-Watāns<sup>181)</sup> an Buṭrus Ḡālī zu verstehen ist, hatten die Kopten in Buṭrus Ḡālī einen Nachfolger für den Raḍīs al-Aqbāt erhofft, ein Sprachrohr der koptischen Gemeinschaft bei der Regierung. Diese Erwartungen konnte der koptische Minister und spätere Ministerpräsident nicht erfüllen. Wie noch zu zeigen ist, wäre er dann auf den Widerstand auch der Engländer gestossen.

Der zunächst intern anmutende Streit zwischen Reformanhängern und konservativen Kräften im Klerus und in der Gemeinde erhält einen politischen Akzent durch die Parteinahme ausserhalb der koptischen Gemeinschaft. Die Engländer und der Ministerpräsident Muṣṭafā Fahmī zeigten Sympathie für die Sache der Reformer<sup>182)</sup>, während der Nachfolger Fahmīs, Muṣṭafā Riyād, persönlich an Kyrill V. schrieb, um ihn auf seinen Patriarchenstuhl zurückzurufen. Regierungsdelegierte begleiteten den Triumphzug Kyrills, der dementsprechend mehrmals Hochrufe auf den Chediven und dessen Ministerpräsidenten in der Kirche ausbrachte<sup>183)</sup>. Nicht nur aus dem konservativen, sondern auch aus dem nationalistischen und oppositionellen Lager mischten sich Töne in die Unterstützung des Patriarchen. Das kam besonders deutlich zum Ausdruck im begeisterten Empfang<sup>184)</sup>, den die muslimischen Volksmassen dem zurückkehrenden Patriarchen bereiteten, da für sie die Reformer "von vornherein leicht europafreundlich erschienen"<sup>185)</sup>. Abd Allāh an-Nadīm

---

180) Iskārūs I S. 361;

181) al-Watān 3.9.1908

182) Cromer II S. 212 f.

183) al-Watān 8.2.1893

184) Ibid. 4.2.1893

185) Simayka S. 741

äusserte seine Sorge über die Spaltung unter den Kopten, die er auf den Verkehr mit den Ausländern und auf die Einmischung seitens europäischer Mächte zurückführte<sup>186)</sup>. Der Patriarch selbst versuchte, die Sympathie der Regierung zu gewinnen, indem er die Reformer der Kollaboration mit ausländischen Mächten bezichtigte<sup>187)</sup>. Er selbst hatte jedoch veranlasst, dass sich die Konsuln Russlands, Frankreichs, Englands und Italiens sowie die Pforte für seine Sache einschalteten<sup>188)</sup>, um seine vom Mağlis Millî am 22.7.1892 beschlossene und von der Regierung bestätigte Amtsenthebung zu verhindern. Al-Waṭān ergriff entschieden die Partei des Patriarchen während dieser Krise; sie beschuldigte die Ausländer, die koptische Gemeinde spalten zu wollen<sup>189)</sup>. Ihre Schwesternzeitung Miṣr stand dagegen auf der Seite der Reformanhänger.

Dieses war aber nicht der erste Zusammenstoss in der Neuzeit zwischen Reformanhängern und Konservativen. Schon bei der Wahl Kyrills IV. hatte die Mehrheit der reformfreudigen Laien gegen den Klerus und z.T. gegen den Pascha ʿAbbās I. zu kämpfen. Auch damals wurde der Zutritt zum Wahlort des Patriarchen wie später zum Mağlis Millî mit Gewalt erzwungen. Die konservative ägyptische Regierung unter ʿAbbās wie unter Riyād sah hinter dem Reformdrang eine Gefahr für die eigene Sicherheit, zumal der Wunsch nach Reformen immer durch den Kontakt mit der Aussenwelt zustandekam. Dieser Kontakt mit dem Ausland war den Nationalisten ebenfalls nicht weniger verdächtig.

Kommen wir nun auf das oben bereits erörterte Fehlen koptischer Namen in der Frühphase der ägyptischen nationalen Bewegung zurück: Ein weiterer Grund hierfür mag darin liegen, dass die Auseinandersetzungen um kirchliche Reformen innerhalb der koptischen Gemeinde etwa gleichzeitig mit der ägyp-

---

186) Anthologie litt. ar. contemp. S. 51

187) Simayka S. 741

188) Ibid. S. 743; Minqaryūs S. 133 f.

189) 2.2.1893

tischen nationalen Bewegung begannen. So führte die allgemein stärker werdende Forderung nach Mitwirkung des Volkes bei wichtigen Entscheidungen nicht nur zur Schaffung des ersten Parlaments, sondern acht Jahre später innerhalb der koptischen Gemeinde zum Maǵlis Millī. Die Krise, die aus dem Scheitern dieses Versuches entstand, nahm ein so grosses Ausmass an, - man braucht nur die damalige koptische Presse zu betrachten - dass sie mit Sicherheit dazu beigetragen hat, die Milla wieder in den Vordergrund des koptischen Lebens zu stellen und zwar, auf Kosten ihrer Mitwirkung an politischen Fragen.

---

## VII. Unter dem Besetzungsregime

### A) Die Besetzung und die Kopten

Der erste direkte Kontakt zwischen Aegypten und dem Abendland kam durch den französischen Feldzug zustande. Die Kopten befanden sich damals zum ersten Mal wieder unter der Herrschaft einer christlichen Macht. Bonaparte selbst begünstigte sie jedoch keineswegs; wie bekannt, versuchte er alles, um die Sympathie der muslimischen Bevölkerung durch eine islamfreundliche Politik zu erwerben. Ausserdem hielt er nicht viel von den Kopten, die er in seinem Buch "Campagne d'Egypte et de Syrie" des Betruges und der Unerlichkeit bezichtigte<sup>190)</sup>. Er soll ausserdem seinen Mitarbeitern befohlen haben, lieber die Muslime zu begünstigen, da die Christen in jedem Falle auf der Seite der Franzosen stünden<sup>191)</sup>. Nach der Flucht vieler Türken aus Aegypten zu dieser Zeit traten die Kopten an ihre Stelle in der Verwaltung. So hatten sie die Möglichkeit, sich zu bereichern. Unter den Nachfolgern Bonapartes bildeten sie trotz des Widerstandes des Patriarchen<sup>192)</sup> und der Bevölkerung<sup>193)</sup> eine koptische Legion im Dienste der Franzosen. Viel Misstrauen und Argwohn wuchsen dadurch auf muslimischer Seite<sup>194)</sup>. Aber die Kopten behielten ihre mächtige Stellung weiter unter Muhammad 'Ali.

Als die Engländer im Jahre 1882 Aegypten besetzten, standen die Kopten, wie bereits erwähnt, abseits von der nationalen Bewegung, jedoch ohne viel Sympathie für die neuen Machthaber. Die Engländer ihrerseits fanden nach Cromers Darstellung, dass

---

190) Ibid. I S. 119

191) Tāqīr S. 213 f. Leider werden hier die Quellen nicht angegeben.

192) Strothmann S. 19

193) s. Anm. 81

194) Strothmann aaO

die Kopten das Finanzwesen fast vollständig beherrschten und es mit archaischen Methoden führten<sup>195)</sup>.

Nach koptischen Schätzungen waren damals 90% der Beamtenstellen von Kopten besetzt<sup>196)</sup>. Sie sträubten sich gegen jede Reform oder Neuerung zum Teil aus konservativer Einstellung, aber vor allem aus Motiven der Selbsterhaltung<sup>197)</sup>. Wie die Franzosen hatten auch die Engländer nicht die Absicht, die Kopten aufgrund ihrer Religion zu bevorzugen. Diese Haltung gründete sich auf machtpolitischen Erwägungen; das fiel den Engländern um so leichter, als ihnen die Kopten und ihre Mentalität genauso fremd waren wie die Muslime und der Islam. "Es gibt keinen Unterschied zwischen der Rückständigkeit der Kopten und der Rückständigkeit der Muslime" schrieb Cromer<sup>198)</sup>. Dies gilt nur für die verantwortlichen britischen Politiker; die englische Berichterstattung und die öffentliche Meinung zeigten meistens prokoptische Sympathien.

Am 25.10.1882 erschien ein Artikel in al-Wāṭan, der die neuen Herrscher mit Wohlwollen begrüßte und „Urābī scharf verurteilte, nachdem sie ihn früher unterstützt hatte. Dies hinderte Cromer nicht daran, lieber bei den Syrern politische Unterstützung zu suchen, indem er einige von ihnen mit der Gründung einer antinationalistischen Zeitung, al-Muqattam, beauftragte<sup>199)</sup>. Für ihn waren die Kopten nur Opportunisten, die ihre Abneigung und Zuneigung gegenüber den Engländern je nach den Umständen zu zeigen wussten<sup>200)</sup>. Die Syrer dagegen fand er moderner, emanzipierter, den Europäern näher stehend. Er betrachtete sie neben den Armeniern als die Elite des

---

195) Cromer II S. 202  
196) Tādrus I S. 181

197) Cromer II S. 210  
198) Ibid. S. 202  
199) „Abdu S. 148 f.

200) Cromer II S. 210

Orients. So liess er sie auch die reformfeindlichen Kopten in der Verwaltung mehr und mehr ablösen. Dies scheint die Kopten veranlasst zu haben, ihre Haltung gegenüber den Engländern zu revidieren, um ebenso wie die Syrer Profit aus der neuen Situation zu ziehen. Wie auch Cromer feststellte, gelang ihnen das auch<sup>210)</sup>:

"Dank der Freiheit, der Gerechtigkeit und des beschleunigten Aufschwungs, die das Niltal unter der englischen Besatzung erlebte, entfalteten die koptischen Notabeln und ihre Familien so grossen Arbeits- und Investitions-eifer, dass sich ihr Lebensinhalt auf die Erhöhung ihres Reichtums an Grundstücken, Wertpapieren, Aktiengesellschaften und sonstigem Vermögen beschränkte. Es war so, als hätte die Tatsache, dass die Regierungsgewalt ihnen den Zugang zu den wichtigsten Staatsämtern versperrte, die Energien der Kopten auf die Erschliessung neuer und stärkeren Einflussmöglichkeiten gerichtet, kraft derer sie ihre Stellung im Lande halten könnten. Das Vermögen einiger unter ihnen könnte sich mit den Reichtümern in den grossen westlichen Staaten messen... Ihr jährliches Einkommen kann sich auf 40 000 bis 100 000 Pfund belaufen; ihnen gehört eine Reihe von Banken, die Angehörigen beider Religionen Kredite zu niedrigen Preisen gewährt, um sie vor dem Zugriff der Ausländer zu retten"<sup>202)</sup>.

Nach der gleichen koptischen Quelle besassen die Kopten 1/5 des gesamten landwirtschaftlich genutzten Landes und der Gebäude, d.h. etwa 1,5 Million Feddan und 300 000 Häuser neben Bankdepots und -guthaben; 26 Familien besassen jeweils 20 000 bis 30 000 Feddan<sup>203)</sup>. Auch Chélu schätzte im Jahre 1891, dass die am Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Schicht koptischer Grundbesitzer den vierten Rang nach dem Fiskus, der Muhammad-<sup>204)</sup> «Ali-Familie und den höchsten Beamten».

Um die Jahrhundertwende begannen die bislang hauptsächlich in Oberägypten tätigen koptischen Grundbesitzer, sich auch im Delta auszubreiten, und ihr Geld ausserdem jetzt auf industri-

---

201) Ibid.

202) Tādrus I S. 173

203) Ibid. 1Feddan = 4 200, 833 qm

204) zit. bei Baer, Landownership S. 64

ellem Gebiet zu investieren<sup>205)</sup>.

Die Kopten genossen auch den Schutz der europäischen Konsulate, die – unterstützt von der christlichen Meinung in den europäischen Ländern – immer bereit waren, für ihre Glaubensgenossen oder sogar für Juden in einem islamischen Land zu intervenieren<sup>206)</sup>. In Ober- und Unterägypten hatten die Kopten die Aemter aller Konsulatsagenten inne und genossen kraft ihrer Funktion sonst den Ausländern vorbehaltene Rechte<sup>207)</sup>. Die nächste Phase des Unabhängigkeitskampfes, die sich durch islamische Züge mit antichristlichen Neigungen auszeichnete, trug nicht dazu bei, die Kopten aus ihrer Zurückhaltung gegenüber der nationalen Sache herauszuführen<sup>208)</sup>. Die Hauptfigur der nationalen Bewegung nach der britischen Besetzung des Landes war Šayh ‘Alī Yūsuf – Schüler des Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī –, der 1889 die Zeitung *al-Mu‘ayyad* gründete, um den Kampf gegen die Europäer und für die Sache der Muslime in aller Welt aufzunehmen. Im Jahre 1895 erschien im gleichen Verlag ein noch militanteres Blatt, *al-Miqyās*, das offen den Kampf gegen die Ungläubigen verkündete<sup>209)</sup>. Wie es zu dieser Zeit in Ägypten für alle politischen Strömungen typisch war, kristallisierten sich um die Zeitungen ganze Richtungen oder Parteien. Die koptische Presse ihrerseits war politisch heimatlos. Sie stand einmal in Opposition gegen die probritische *al-Muqatṭam*, einmal gegen *al-Mu‘ayyad*, wobei sie zeitweise gemeinsame Sache mit der unabhängigen fortschrittlichen *al-Ahrām* machte<sup>210)</sup>. Einerseits musste sie sich mehrere Verwarnungen seitens der Engländer gefallen lassen, andererseits aber waren für sie

---

205) Baer, Landownership S. 137 u. 142; Owen S. 287

206) van Bemelen I S. 140 (langjähriger Richter an den gemischten Gerichtshöfen)

207) Mu‘tamar Qibṭī S. 73 f.; Mu‘tamar Miṣrī S. 32; vgl. Tād-rus III S. 54, 57, 75, 76, 77, 82 ff.; IV S. 79, 87, 102, 112 Unter Muḥammad ‘Alī hatten die europäischen Konsuln erreicht, dass die bei den Europäern beschäftigten Ägypter vom Wehrdienst befreit werden. Owen S. 54

208) ‘Abdu S. 191

209) Ibid. S. 151 f.

210) Ibid. S. 150

die Engländer noch das geringere Uebel im Vergleich zum islamischen Universalismus, den die Nationalisten zu dieser Zeit vertraten. Eine neue Zeitung, *Miṣr*, wurde im Jahre 1896 gegründet, die ihren Leserkreis vor allem in Oberägypten hatte.<sup>211)</sup> Al-Watan versuchte durch kritische Artikel, die gegen die Interessen der Kopten gerichtete Politik der Engländer zu beeinflussen, indem sie ihren Missmut über den Gebrauch fremder Sprachen in ägyptischen Behörden und über die Besetzung von Posten durch Ausländer immer wieder ausdrückte. Die muslimische Seite empfand zwar ebenfalls diese Verärgerung über den ausländischen Einfluss in den Behörden und häuserte sich auch dementsprechend, jedoch gehörten die Proteste von dieser Seite zum allgemeinen Konzept des Kampfes gegen die Europäer. Daher brachte diese Lage Kopten und Muslime, nicht wie zu erwarten wäre, näher aneinander, sondern schuf und vertiefte die Kluft zwischen ihnen.

Als die Kopten den Eindruck gewannen, dass die Engländer neben den Syrern auch noch die Muslime bei der Besetzung von Verwaltungämtern "begünstigten", erreichte ihre Erbitterung einen Höhepunkt, zumal da, worauf hingewiesen wurde, diese Aemter den einheimischen Muslimen ohnehin zugunsten der Türken und Kopten, vorenthalten geblieben waren. Al-Watan stellte immer wieder enttäuscht fest, die Schwäche Cromers für die Muslime sei eine gegebene Tatsache, der die Führung des Staates und die Regelung der Finanzen untergeordnet seien.

Die Haltung Cromers war ihnen um so unverständlicher angesichts des wachsenden Widerstandes der nationalistischen Gruppen, von denen sich die Kopten bewusst distanzierten.

Eine koptische Delegation überreichte im Jahre 1897 dem ägyptischen Ministerpräsidenten und dem britischen Oberkommissar Cromer eine Liste mit folgenden Forderungen<sup>212)</sup>: - Gleichbe-

---

· 211) al-Watan 15.10.1919

rechtfertigung mit den Muslimen bei der Besetzung von Verwaltungs-  
posten und Anerkennung des Sonntags als Gerichtsfeiertag  
- Uebernahme von Kopten in verschiedene höhere Ämter - Einfüh-  
rung des christlichen Religionsunterrichts in den staatlichen  
Schulen.

B) Die Nationalpartei

Von Anfang an standen die Kopten in Opposition zu Muṣṭafā Kāmil, seiner Nationalpartei<sup>213)</sup> (Ḥizb Waṭanī) und deren im Januar gegründetes Organ al-Liwa<sup>2</sup>, das sich dem Dienst "am Vaterland und am Islam" verschrieben hatte<sup>214)</sup>. Hauptziel dieses Parteiorganes war es, die Einheit der Ägypter im Inneren und nach aussen hin mit der Gesamtheit der Muslimen herbeizuführen. Der Aufstieg Muṣṭafā Kāmils brachte eine neue Auffassung des Nationalismus zusammen mit seiner Vorstellung des Islam und der Religion im allgemeinen. Zwar sind für ihn Religion und Nationalität Zwillinge - er berief sich auf ein Wort Bismarcks, wer ihm den Glauben aus dem Herzen reisse, beraube ihn auch der Liebe zum Vaterland<sup>215)</sup> - aber der Islam bildet nicht nur eine religiöse Klammer für alle Muslimen, sondern er schliesst als politisch-sozial-kulturelle Gemeinschaft die einheimischen nichtmuslimischen Gruppen ein. Diese Idee deckt sich mit den Vorstellungen seines Nachfolgers, Muḥammad Farīd, der erklärte: "Es ist ein Krieg (der Kolonialkrieg) von Völkern und Religionen, und die Politiker mögen noch so versuchen, seine Hintergründe zu verklären und zu verfälschen, sie werden doch nichts daran ändern, dass er nur die Fortsetzung der Kreuzzüge ist und sich wie diese gegen die orientalischen Völker richtet, seien sie islamisch oder nicht"<sup>216)</sup>. Ganz

---

213) "Nationalpartei", zur Unterscheidung von der früheren oben erwähnten "nationalen Partei"

214) Abdu S. 157

215) Safran S. 87

216) "Krieg der Religionen" wäre in diesem Sinne auch der Konflikt zwischen der koptischen Kirche und dem abendländischen Christentum, der die Muslimen nicht gleichgültig liess. Rāfičī, Muḥammad Farīd S. 253.

ähnlich dachte später der koptische Wafd-Politiker Makram ēUbayd, als er sagte: "Ich bin Christ meiner Religion nach, aber dem Vaterland nach bin ich ein Muslim"<sup>217)</sup>, und sein Glaubensgenosse Salāma Mūsā: "Der Islam ist die Religion meines Vaterlandes, meine Pflicht ist es, sie zu verteidigen"<sup>218)</sup>.

So sah Muṣṭafā Kāmil im Dienste des Islam oder im Ruf nach Einheit der Muslime keinen Gegensatz zu allen wahren patriotischen Prinzipien. Er selbst war kein religiöser Mensch, auch kein Panislamist, aber er sah im Kampf mit dem Abendland eine Art Konflikt der Kulturen Islam und Christentum. Er erklärte sich die Macht des Abendlandes durch sein Festhalten an seinem Glauben, und dies sollte als Beispiel für das Morgenland gelten<sup>219)</sup>. Es steht nur scheinbar im Widerspruch zu dieser Haltung, wenn Muṣṭafā Kāmil für die Erweckung eines Bewusstseins sprach, das sich auf das altägyptische Erbe berufen sollte. Er war stolz, zu den Erben Pharaos (Ahl Faraūn) zu gehören: "Es ist falsch zu sagen, nur die Kopten seien die Nachkommen der Pharaonen; die Ureinwohner Aegyptens sind in grosser Zahl zum Islam übergetreten"<sup>220)</sup>. So wandte er sich gegen jene ägyptischen Muslime, die als Zeichen der Vornehmheit nur das arabisch-islamische Erbe anerkannten und würdigten und mit dem urägyptischen nichts zu tun haben wollten. Damit schuf er eine gemeinsame Ebene für Kopten und Muslime. Als erster versuchte Muṣṭafā Kāmil, den Nationalismus im Verhältnis zu den Kopten zu definieren und das Engagement für die Einheit der Muslime mit der Anerkennung der Kopten als gleichberechtigte Partner zu vereinbaren<sup>221)</sup>: "Kopten

---

217) Colombe S. 139 f.

218) Ibid. S. 146

219) Steppat S. 268

220) Ibid. S. 256

221) Ibid. S. 266 f.

und Muslime sind ein Volk, verbunden durch Nationalität, Sitten, Charakter und Lebensweise; man wird sie niemals von einander scheiden können"<sup>222)</sup>, "die Kopten sind unsere Brüder im Vaterland"<sup>223)</sup>, "wir ägyptischen Muslime und Kopten sprechen von Religion nur, wenn wir in der Moschee oder in der Kirche sind"<sup>224)</sup>. Er sprach lieber von Religion als vom Islam und erwartete von den Kopten die Bewahrung ihres Bekennntnisses<sup>225)</sup>. Seine Politik war also nicht die der Duldung und Toleranz, sondern die der Solidarisierung der bedrohten orientalischen Gemeinschaft gegenüber dem Abendland, in dem er das Weiterleben der Kreuzzugsmentalität festzustellen glaubte. So kam zum ersten Mal eine klare Antwort auf die Frage nach dem koptisch-muslimischen Verhältnis in einer modernen Staatsform, die mit dieser neuen ideologischen Untermauerung zu einem Prinzip im Nationalismus Muṣṭafā Kāmils erhoben war<sup>226)</sup>. Dieses Problem musste ja einmal eindeutig angeschnitten werden, und Muṣṭafā Kāmil, der in Frankreich studiert hatte und der sich an die öffentliche Meinung in Europa wenden wollte, kannte nur allzu gut den Vorwurf des religiösen Fanatismus, den die europäische und die koptische Presse gegen die Nationalisten erhoben. Deshalb versuchte er ernsthaft, neue Formen für das Zusammenleben zwischen Kopten und Muslimen zu finden. Die zweite Idee Muṣṭafā Kāmils, nämlich die der Rückbesinnung auf die urägyptische Vergangenheit und somit Solidarisierung nur des ägyptischen Staatsvolkes, trat jedoch in der politischen Taktik Muṣṭafā Kāmils in den Hintergrund, denn er blieb lange davon überzeugt, dass ein starkes Aegypten nur in Zusammenarbeit mit einer starken Türkei möglich sei.

---

222) Tağır S. 250

223) Ibid.

224) Steppat S. 267

225) Ibid. S. 268, 275

226) Die islamischen Reformer hatten diese Frage ohne klare oder befriedigende Stellungnahme in der Schwebe gelassen.

Die Kopten jedoch waren ausgesprochene Gegner einer Freundschaft mit den Türken; dieses lässt sich u.a. mit den Massakern an den Armeniern im Jahre 1894/95 erklären, aber auch mit der Verachtung, mit der die Kopten immer behandelt hatten.

Al-Waṭān erklärte sich für das Verbleiben der Engländer, die sie als die besten Herrscher betrachtete, die Aegypten je gehabt habe, und wünschte ein britisches Protektorat, um damit das Ende der osmanischen Herrschaft über Aegypten definitiv zu bestätigen. Große Angst hatte sie vor einer Unabhängigkeit Aegyptens, vor panislamischen Plänen und vor allem vor dem von der Nationalpartei mit Nachdruck geforderten Parlament, weil sie befürchtete, dass damit die Minderheit in der Mehrheit aufgehen würde<sup>227)</sup>.

Al-Waṭān empfahl den Nationalisten den Verzicht auf ihre Unabhängigkeitsbestrebungen, da diese doch keinen Sinn hätten.

In einem Artikel vom 22.5.1908 schrieb sie:

"Die Kopten sind die echten Aegypter, sie sind die wahren Herren des Landes. Alle anderen hingegen, die ihre Füsse auf ägyptischen Boden gesetzt haben, seien es Araber, Türken, Franzosen oder Engländer, sind nichts anderes als Besatzer. Der Ursprung der Nation sind ohne Zweifel die Kopten; sie allein haben das Blut und die Religion ihrer Ahnen bewahrt. Um so befremdender ist es, dass die Kopten sich nun gezwungen sehen, ihren Glauben aufzugeben, an den sie in den finsternen Zeiten festgehalten haben. Sollte jemand dieses Land islamisch nennen, so wäre das ein Verrat am nationalen Gedanken. Eine solche Behauptung könnte uns dazu bringen, Aegypten mit mehr Recht koptisch zu nennen. Die Geschichte würde das nur bestätigen. Im Grund missachtet die Behauptung, Aegypten sei islamisch, die Rechte der Kopten und schmäht sie in ihrem eigenen Land, und keiner von ihnen würde dies hinnehmen".

Scharfe Angriffe erhob al-Waṭān auch gegen al-Muṣayyad und al-Liwa'. Sie beschuldigte Muṣṭafā Kāmil und seine Partei des religiösen Fanatismus und warf ihm vor, den Kopten niemals die Hand zur Freundschaft gereicht zu haben<sup>228)</sup>. Für andere blieb

---

227) 2.10.1906, 18 bis 24.10.1906

228) 28.2.1908

er "in Aegypten geboren, aber bagdadischer Abstammung"<sup>229)</sup>. Die Nationalpartei wurde als "Partei der Zerstörung und des Bösen" apostrophiert<sup>230)</sup>, die Pressefreiheit, die die Nationalisten zu Wort kommen liess, sei ein "Schwert in der Hand eines Kindes"<sup>231)</sup> und der Parlamentarismus nicht für Orien-telten geeignet<sup>232)</sup>.

Miṣr stand neben al-Waṭan bei der Bekämpfung jeden Versuches zur Einführung eines Parlaments<sup>233)</sup>. Am 3. März 1907 hatte die Ḩam̄iyya ‘Umūriyya (Generalversammlung) den Beschluss gefasst, ein Parlament einzuführen und die Kompetenz der durch das Organgesetz vom 1. Mai 1883 geschaffenen Generalversamm-lung, der Bezirksräte und des gesetzgebenden Rates, die bis dahin fast nur beratende Funktionen ausübten<sup>234)</sup>, proviso-risch zu erweitern. Miṣr übernahm nun die Sammlung von Unter-schriften koptischer Notabeln für einen Appel zur Bewahrung der jetzigen Zustände, da ein Parlament Aegypten und den Aegyptern nicht nützen würde<sup>235)</sup>. Allerdings protestierten viele Kopten mit Briefen an al-Mu‘ayyad gegen die Bezeichnung der Unterzeichner dieser Petition als Vertreter der Kopten<sup>236)</sup>. Am 22. März 1907 versammelten sich einige Kopten mit muslimi-schen Landsleuten, um gegen die Petition zu protestieren, un-terstützt durch al-Liwā’, die in den Anführern dieser anti-parlamentarischen Aktion eine kleine Interessengruppe sehen wollte. Diese Interpretation war typisch für die Einstellung der Nationalpartei, die in der Opposition der Kopten immer nur das Wirken einer für die koptische Allgemeinheit keinesfalls

---

229) Tādrus II S. 14

230) al-Waṭan 2.3.1910

231) Ibid. 20.5.1907

232) s. Anm. 233

233) Miṣr 24. u. 25.6.1909; vgl. auch Tādrus II S. 54

234) Kampffmeyer S. 9 f.

235) al-Ahrām 20.3.1907

236) al-Waṭan 19.3.1907

massgebenden egoistischen Minderheit erblicken wollte.

Al-Watān ihrerseits schätzte, dass 90 % der Kopten und 10 %  
der Muslime das Okkupationsregime unterstützten.<sup>237)</sup>

Der Diskussion zwischen Misr einerseits und al-Muṣayyad andererseits wollte der damalige koptische Ministerpräsident Butrus Gālī ein Ende bereiten, indem er beiden damit drohte,  
vom Pressegesetz Gebrauch zu machen.<sup>238)</sup>

Um die gleiche Zeit wurden aus den Reihen der Kopten zum ersten Mal Vorschläge zur Schaffung einer eigenen koptischen politischen Partei gemacht. Aber die Anhänger des Laizismus unter ihnen setzten sich dagegen durch. Stattdessen wurde ein "koptischer Reformverein" unter der Führung eines protestantischen Juristen und Journalisten englischer Bildung, Ahmūd Fānūs, zur Verteidigung koptischer Interessen gegründet; der Verein bestand hauptsächlich aus Eisenbahnbeamten und einigen Lehrern der anglikanischen Schulen.<sup>239)</sup> Er richtete Proteste an den britischen Konsul und an den Chediven gegen die angebliche Begünstigung der Muslime bei der Einstellung von Beamten. Eldon Gorst, der britische Oberkommissar, weigerte sich, eine Antwort darauf zu geben oder gar koptische Vertreter zu empfangen.<sup>240)</sup> Die Muslime ihrerseits leugneten nicht den Anspruch der Kopten auf Gleichberechtigung,<sup>241)</sup> vielmehr wollten sie die Probleme der Kopten als einen Aspekt der Unterdrückung des ägyptischen Volkes in ihren Kampf gegen die Engländer einbeziehen und ausnutzen und gleichzeitig die Kopten auf ihre Seite gewinnen. Indem die Nationalpartei versuchte, den Konflikt der Kopten mit den Engländern in ihren eigenen politischen Kampf einzuspannen, verfolgte sie das Ziel, die

---

237) 16.12.1907

238) Muṣtamar Qibṭī S. 27

239) al-Liwa' 2. und 4.6.1908

240) Muṣtamar Qibṭī S. 14 f.

241) Ibid. S. 16; Tagir S. 249

die Engländer vor der ägyptischen Öffentlichkeit als Intriganten zu entlarven, die als einzige aus der politischen Spaltung des ägyptischen Volkes Nutzen zu ziehen und diese als Argument gegen eine baldige Unabhängigkeit Ägyptens umzumodeln vermöchten<sup>242)</sup>.

Der koptische Reformverein bereitete die Entsendung einer Delegation nach England vor, welche die koptischen Beschwerden dort anbringen sollte.

Aber die Nationalpartei konnte die Unterstützung einiger gebildeter Kopten gewinnen, die zwischen den nationalen Bestrebungen und ihrer Religion ganz im Sinne Mustafā Kāmils keinen Widerspruch sahen.

Wiṣā Wāṣif, später eine der führenden Persönlichkeiten in der Wafd-Partei, war einer von ihnen. Von ihm ist im allgemeinen nur die Rolle bekannt, die er in der Wafd gespielt hat. In der Nationalpartei wirkte er fast isoliert von seinen Glaubensgenossen; Ramzī Tādrus erwähnt ihn nicht in seinen Biographien koptischer Notabeln. Er erscheint uns als Vorläufer für die ägyptischen Unabhängigkeitskämpfer koptischen Glaubens, die später in der Wafd-Partei hervorgetreten sind. Er verkörpert somit den Glauben Mustafā Kāmils, dass eine doppelte Loyalität, nämlich einerseits zur islamischen Heimat und andererseits zu einer anderen Religion als der Islam möglich sei.

Wiṣā Wāṣif war einer der radikalen Gegner sowohl einer eigenen koptischen Partei als auch eines Vereins zum Schutz koptischer Interessen. Als Mitglied des Führungskomitees der Nationalpartei versuchte er nach dem Tode Muṣṭafā Kāmils, dessen Bemühungen um Einigung der Kopten und Muslime fortzusetzen. Mit Leidenschaft kritisierte er die Haltung seiner Glaubensgenossen<sup>243)</sup>; er versuchte, sie für die nationale Sache zu

---

242) al-Liwa', 22.2.1908, 2.6.1908

243) al-Liwa', 4. u. 7.6.1908

gewinnen, und forderte sie auf, den politischen Parteien beizutreten und am politischen Leben und Unabhängigkeitskampf mitzuwirken. Der Eifer Wiṣā Wāṣifs wird am ehesten von der Feststellung Borellis erhellt, die Fallāḥīn und die Kopten interessierten sich nicht für Politik<sup>244)</sup>. Wenn auch diese Bemerkung zu pauschal sein mag, so deutet sie doch auf ein Fehlen politischen Engagements der Kopten.

Obwohl al-Wāṭan Wiṣā Wāṣif als Judas Ischariot bezeichnete<sup>245)</sup>, muss er als Vater der koptischen nationalen Bewegung gelten. Ausserste Geschicklichkeit musste er aufbringen, um seine muslimischen Parteigenossen vor heftigen Reaktionen auf die politische Haltung der Kopten zurückzuhalten - und dies gelang ihm auch nicht immer.

Schon kurz nach dem Tode Muṣṭafā Kāmils kam es zu einer schweren Krise in den Beziehungen zwischen Kopten und Muslimen. Auf einem in al-Wāṭan erschienenen Artikel<sup>246)</sup>, in dem die islamische Eroberung, wie alle Eroberungen als eine egoistische und unterdrückende Bewegung geschildert wurde, kam die Antwort in al-Liwa', unter dem Titel: "Der Islam ist fremd im eigenen Lande"<sup>247)</sup>. Der Artikel, dem es an Schärfe und beleidigenden Ausdrücken nicht fehlte, wurde vom Chefredakteur selbst, Ṣayyid 'Abd al-'Aziz Ġawīš, einem fanatischen Tunesier, verfasst und wirkte wie eine Bombe auf die koptische Bevölkerung und vor allem auf die koptisch-muslimischen Beziehungen :

"Der Islam hat euch Ignoranten erst aus den Händen der Byzantinern errettet, nachdem ihr in vielen Jahrhunderten geknechtet und wie das Vieh von Hand zu Hand als Sklaven weitergereicht worden seid, ein Schimpf für die Lippen und den Füssen zu Tritt.

Der Islam, dem ihr euch in die Arme geworfen habt, hat euer Leben verschont, eure Frauen und Kinder geachtet und euer Heim geschützt. Wäre der Islam so, wie ihr behauptet, so hätte er euch zermalmt und vernichtet, er

---

244) Landau S. 105

245) 5.6.1908

246) 15.6.1908

247) 17.6.1908

hätte eure Zungen ausgerissen und eure Finger gespalten so dass ihr nicht hättet sprechen noch schreiben können. Aber ihr wolltet den Bund mit ihm und er hat euch beherbergt; ihr wolltet seinen Schutz, und er hat euch in seine siegreiche Obhut genommen. Er hat euch seinen Gläubigen zur Seite gestellt, ihre Rechte sind eure Rechte, und ihre Pflichten sind eure Pflichten. Dazu hat er euch gestattet, eure Angelegenheiten allein zu regeln und unter euch nach eigenem Recht zu richten es sei denn, ihr selbst wollt unsere Entscheidung nach unserem Recht.

Ihr habt dreizehn Jahrhunderte im Schutz des Islam gelebt, der euch förderte und behütete, so dass ihr grösser an Zahl und reicher an Vermögen wurdet. Hättet ihr nur ein Viertel dieser Zeit unter den Engländern verbracht, so hätten sie euch das Schicksal der Roten in Amerika und der Braunen in Australien bereitet; ihr lebtet jetzt wie die wilden Tiere in Wüste und Einöde, eure Nahrung fändet ihr auf der Weide und euer Heim in Höhlen.

Und wäret ihr Untertanen des Königs Leopold im Kongo, hätte er aus euren Haaren Stricke gedreht und aus eurer Haut Sohlen genäht; er hätte eure Leiber mit Geisseln zerfetzt, man hätte euch in Ketten gelegt und unter schweren Lasten niedersinken lassen. Lebtet ihr in Irland, die Engländer hätten euch ihre dreckigen Fusssohlen zu kosten gegeben und euch in Schimpf und Schande aus eurem Land gejagt.

Wir haben lange Zeit in diesem Land gelebt, und wir waren, wie es der Islam von uns fordert, Brüder in einem Vaterland, Gefährten auf dem gemeinsamen Weg; wir waren Nachbarn, die sich besuchten, wir haben miteinander gesprochen, miteinander gefeiert, miteinander gelebt und miteinander gekämpft. Was hat euch nur so verändert und ausgewechselt? War es vielleicht die Gemeinsamkeit der Religion mit den Besatzern, die euch dazu brachte, dass ihr ihnen euer Land und euren Gehorsam geben wolltet; war es deshalb, dass ihr ihnen eure Hände reichtet, um wie schamlose Verräter die Bande zu zerreißen, die euch mit uns während vieler Jahrhunderte vereinten!

So rufen wir nun die Regierung auf, ihre Pflicht und dem Recht genüge zu tun, und warnen sie vor den Folgen jeglicher Verzögerung und Nachlässigkeit. Man sei sich darüber klar, dass alle Muslime sehr wachsam sein werden, und welch treffliche Männer gibt es unter ihnen!"

Darauf brach ein regelrechter Bürgerkrieg in der Presse aus, wobei auf der einen Seite die beiden koptischen Zeitungen sowie die europäische Presse Aegyptens und auf der anderen Seite die übrige ägyptische Presse standen. Das ganze Land wurde durch diese Krise erschüttert, die mehr als zwei Jahre dauerte und neue

---

Höhepunkte erlebte, um deren Spuren in der ägyptischen - sowohl koptischen als auch muslimischen - Poesie dieser Zeit abzulesen sind. Diese Krise hat zweifellos dem Ansehen der Nationalpartei einen schweren Schlag zugefügt und zu ihrem Untergang beigetragen; denn das erste Ereignis, das die koptisch-muslimischen Beziehungen nach dem Tode Muṣṭafā Kāmils und dem Antritt seines Nachfolgers Muḥammad Farīd kennzeichnete, war die Veröffentlichung dieses provokatorischen Artikels gerade durch den Herausgeber des Parteiorgans. Die Tatsache, dass es ein tunesischer Staatsangehöriger war, der dieses Plädoyer für den Islam hielt, war noch einmal ein Ausdruck des stets von den Kopten abgelehnten islamischen Universalismus.

Die dadurch bewirkte Zuspitzung im koptisch-muslimischen Verhältnis, die immerhin direkt der Führung der Nationalpartei und indirekt Muḥammad Farīd persönlich zur Last gelegt werden konnte, versperrte den Weg für die Fortsetzung der Versöhnungsbemühungen Muṣṭafā Kāmils. Allerdings versuchte das Führungs-komitee der Nationalpartei nachträglich, die schädliche Wirkung dieses Artikels in ihrem gleichen offiziellen Blatt zu mildern, indem sie sich von jeder "Zeitung und von jeder Person" distanzierte, "welche die Angehörigen einer Religion oder Volksgruppe verunglimpften und Zwietracht zwischen Kopten und Muslimen säten" und sie als alleinige Verantwortliche für ihr Tun erklärte<sup>248)</sup>.

Die Kopten ihrerseits verlangten von den Engländern, den Ṣayḥ Čāwiš und Muḥammad Farīd ins Exil zu schicken<sup>249)</sup>. Ihre Empörung über den herrschenden nationalistischen Ton waren ohnehin schon vor diesem Vorfall laut:

"Wir müssen einig sein und fest zueinander halten, um uns wie Steine in einem festen Gemäuer gegenseitig Halt zu verleihen. Wacht auf und bildet Delegationen, die sich untertänigst an seine Hoheit den Chediven wenden sollen. Habt ihr dann keinen Erfolg, dann wendet euch an die europäischen

---

248) Kaylānī, Adab S. 87

249) al-Watān 26.12.1908

Staaten, die Beschützer der Menschheit, und an erster Stelle an Grossbritannien" 250).

Tatsächlich schickten die Kopten Delegierte nach England, um die öffentliche Meinung dort für ihre Forderungen zu gewinnen, nachdem offene Briefe in der Presse und Appelle an den Chediven und den britischen Aussenminister erfolglos geblieben waren<sup>251)</sup>. Es ging wieder um ihre Ansprüche auf Aemter im höheren Dienst in der Lokalverwaltung; eine alte Forderung, die schon Kyrill IV. versucht hat durchzusetzen<sup>252)</sup>. Anscheinend konnten die Kopten den Posten des "Mudīr" nicht besetzen :

"Heute wird den Kopten das Amt des Mudīr mit dem Argument verwehrt, es handele sich um ein islamisches und nicht um ein staatliches Amt. Man tut so, als müsse der Mudīr auf dem Minarett zum Gebet aufrufen oder als Imām vor der Gemeinde stehen oder die Predigt am Freitag halten" 253).

Als der britische Oberkommissar Eldon Gorst eine Reise nach Oberägypten unternahm, um dort die Lage der Kopten zu prüfen, nachdem die Versetzung des einzigen koptischen Polizeipräsidenten in Oberägypten nach Kairo auf einen kleineren Posten, Anlass zu neuen koptischen Protesten gegeben hatte<sup>254)</sup>, fand er allerdings keine Anhaltspunkte für ihre Klagen<sup>255)</sup>.

Das Argument der Kopten (6,4% der Gesamtbevölkerung), sie seien ihrer Rechte beraubt worden, weil sie nur 30%, statt früher 90% der Aemter besetzten<sup>256)</sup>, während die übrigen 60% den Muslimen zugefallen seien, hätte natürlich niemanden von der Berechtigung ihrer Klage überzeugen können, am wenigsten die Muslime; diese beklagten sich selbst, von einigen Behörden völlig ausgeschlossen zu sein, da sie sich entweder in ausländischen oder in koptischen Händen befänden. Sie beschuldigten ausserdem die koptischen Beamte des Nepotismus. Der

---

250) al-Watan zit, b. Kaylānī, Adab S. 92 f.

251) Mu'tamar Qibṭī S. 33 f.

252) Rūfayla S. 132

253) zit. b. Kaylānī, Adab S. 92

254) Mu'tamar Qibṭī S. 14 f.

255) Ibid. S. 35

256) Tādrus I S. 181

Vertreter der koptischen Presse in London aber argumentierte, die Kopten besässen einen grossen Teil des Vermögens und den grössten Teil der Intelligenz des Landes<sup>257)</sup>, und dementsprechend sollten ihre Rechte sein: Ein Argument, das - fand es auch einen gewissen Anklang in der öffentlichen Meinung Englands - mit keinem Verständnis in Aegypten rechnen konnte. In ähnlicher Weise argumentierten die Kopten - oder ein Teil von ihnen - zur Unterstützung anderer Forderungen, sie bei der Verteilung der Steuergelder gemäss ihrem Anteil an der Aufbringung des gesamten Steueraufkommens (=16%) und nicht gemäss ihrem Bevölkerungsanteil zu berücksichtigen<sup>258)</sup>. Diese Art und Weise, wie die Kopten ihre Gruppeninteressen verfolgten, konnte sie nur zu unbequemen Partnern in der Unabhängigkeitsbewegung machen. Sie fühlten sich sicher durch die Präsenz der Engländer, mit der sie für unabsehbare Zeit rechneten.

Unter den Anwälten der muslimischen Partei waren Muhammad Rašid Riḍā<sup>259)</sup>, Schüler von Muhammad ‘Abdu und der Dichter ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād. Dieser fasste in dem damals üblichen scharfen polemischen Stil die von der muslimischen Seite allgemein an der Haltung der Kopten geäusserte Kritik in einem Zeitungsartikel zusammen:

"Diese Spezies von Kopten krönte ihre Verblendung mit der Entsendung einer Delegation nach England, die dort ihren Gefühlen Ausdruck verleihen sollte. Welch sind nun diese Gefühle? In der Knechtschaft fühlen sie sich wohler als in der Freiheit und sie betrachten den Ruf nach Freiheit für Aegypten als Schwärmerei und Wahnsinn. Ihre Liebe zu den Engländern macht sie toll; sie errichten ihnen die Altäre ihrer Vorfahren und vergöttern sie. Und all das nur, damit einer von ihnen eines Tages Mudīr oder stellvertre-

---

257) Michail S. 73

258) Ibid. S. 29

259) Kaylānī, Adab S. 116

260) Ibid. S. 89

tender Mudir wird, der Befehle ausführen darf, wobei er sich im Ruhme der alten Aegypter sonnt!.."

Al-Aqqād warf dem koptischen Minister Buṭrus Gālī vor, er habe sein Ministerium ausschliesslich mit Kopten besetzt.

Die Besetzung des höchsten Staatamtes am 13. November 1908 durch den Kopten Buṭrus Gālī war sicher nicht der koptische Beitrag zum politischen Leben, den Wīsā Wāṣif gewünscht hätte. Sein Name war schon mit dem Dinšuwāy-Prozess befleckt, in dem er als Vorsitzender des Sondergerichts gewirkt hatte<sup>261)</sup>, als er Ministerpräsident wurde. Auch hatte Buṭrus Gālī 1899 bei dem Zustandekommen des Sudan-Abkommens auf Kosten der ägyptischen Interessen im Sudan mitgewirkt.

C) Buṭrus Gālī<sup>262)</sup>

Geboren 1847, besuchte zunächst die koptische Schule Kyrills IV. in Hārat as-Saqqāyīn. Er lernte ausserdem mehrere Sprachen und wirkte als Lehrer, Uebersetzer, Sekretär und Chefsekretär (Raḍīs Kuttāb), dann als stellvertretendes Mitglied in der Kommission für die Dette Publique, und später als Staatssekretär im Justizministerium. Während der ‘Urābī-Zeit hatte er das Amt eines Kabinettssekretärs in der Regierung Ṣarīfs inne. Er wirkte nach der Schlacht bei at-Tall al-Kabīr 1882 als Vermittler zwischen ‘Urābī und dem Chediven. Unter der britischen Besatzung wurde er nacheinander Justiz-, Finanz- und Aussenminister und schliesslich im November 1908 Ministerpräsident unter Beibehaltung des Aussenministeriums.

---

261) Der Terrorprozess, in dem ein ganzes ägyptisches Dorf für den Tod eines britischen Soldaten in einer Art Sippenhaft mit Todesstrafen und anderen schweren Strafen büßen musste, hatte der Nationalpartei starke Argumente für ihren Kampf gegen die Engländer geliefert; es gelang Muṣṭafā Kāmil, den britischen Oberkommissar Lord Cromer wegen dieser Affäre zu Falle kommen zu lassen

262) Zaydān, G. I S. 388 ff.

Anlässlich der Ernennung Buṭrus Ġālīs zum Ministerpräsidenten schrieb der Vorsitzende der Nationalpartei Muḥammad Fa-rid in al-Liwa<sup>263)</sup>:

"Wir äussern keine Meinung über seine Exzellenz Buṭrus Ġālī, aber wir bemühen uns, seine Vergangenheit zu ver-gessen und hoffen, dass er mit neuen Leistungen den in unseren Gedächtnis geprägten Eindruck von seinen frühe-ren Taten verwischen wird"...

Dann fügte er die Bemerkung hinzu, dass alle Mitglieder des neuen Kabinetts gebildete Männer seien, im Gegensatz zu ihrem Chef, dem Ministerpräsidenten Buṭrus Ġālī, der als einziger kein hohes Diplom besitze.

Im Jahre 1909 liess die Regierung Buṭrus Ġālīs das Pressegesetz vom November 1881 erneut in Kraft setzen, eine Massnahme, die mit heftigen Protestdemonstrationen vor allem seitens der Ju-gend beantwortet wurde<sup>264)</sup>. Aber auch von koptischer Seite kam der Missmut vieler Enttäuschter<sup>265)</sup>, die mehr Unterstüt-zung von ihrem weltlichen Führer im koptisch-muslimischen Konflikt sowie in der Auseinandersetzung mit dem Klerus er-warteten. Aber als Ministerpräsident distanzierte sich Buṭrus Ġālī von ihren Forderungen, vor allem von ihrem Wunsch nach Unterstützung der koptischen Sache gegen die Muslime, zumal da er schon als Minister wegen seiner Begünstigung der kop-tischen Beamten stark angegriffen worden war.

Blunt sieht in Buṭrus Ġālī einen Anglophil, einen fähigen, aber unselbständigen Mann, bereit zu tun, was von ihm verlangt werde; er sei mit seinem Posten zufrieden und mit den 3 000 Pfund Jahresgehalt<sup>266)</sup>.

Es war ein junger Anhänger der Nationalpartei, Ibrāhīm Nāṣif al-Wardānī, der Buṭrus Ġālī im Februar 1910 ermordete. Er hat-te als Zuhörer an einer Sitzung der gesetzgebenden Versamm-

---

263) 17.11.1908

264) Rāfi‘ī, Muḥammad Farīd S. 100

265) al-Waṭan 3.9.1909; Muṣtamār Qibṭī S. 24

266) Diaries S. 706

lung über die Vergabe der Konzessionsrechte für den Suezkanal - politisches Hauptthema zu diesem Zeitpunkt - teilgenommen. Die Diskussion hatte in einem scharfen Ton stattgefunden und war der direkte Anlass zum Attentat gegen den europäfreundlichen Ministerpräsidenten. So erreichte die koptische Krise einen neuen Höhepunkt.

Viele Prominente der Nationalpartei wurden daraufhin verhaftet und der Sitz der Partei von der Polizei durchsucht. Der Prozess gegen den Attentäter wurde unter grossen Sicherheitsvorkehrungen und - als Novum in Ägypten - geheim geführt.

Für Elson Gorst wie für die Nationalpartei waren die Motive des Mordes ausschliesslich politischer Natur; aber Gorst machte die Nationalpartei moralisch verantwortlich für die Unruhe, die sie unter der Jugend gestiftet hatte<sup>267)</sup>.

Die Kopten ihrerseits machten die Nationalpartei direkt für das Attentat verantwortlich, aber sie sahen dahinter ausschliesslich religiösen Fanatismus.

Die Bemerkung Gorsts, Buṭrus Ḡālī sei der erste echte Ägypter, der eine so hohe Position erreicht habe, wurde von muslimischer Seite als Provokation und gezielter Versuch aufgefasst, die koptisch-muslimischen Beziehungen zu verschlechtern<sup>268)</sup>.

Nach der Auffassung eines koptischen Mitgliedes der Nationalpartei, Qallīnī Fahmī Pascha, verdankte Buṭrus Ḡālī allein der Tatsache, dass er Kopte war, seine Ernennung zum Ministerpräsidenten<sup>269)</sup>. Dies passt nicht ganz zur sonst üblichen Reserve der Engländer gegenüber den Kopten. Wahrscheinlicher ist es, dass Gorst in Buṭrus Ḡālī einen treuen und unkritischen Anhänger der britischen Politik gefunden hatte.

Der Prozess zeigte, dass al-Wardānī, der später hingerichtet wurde, sein Attentat aus den gleichen politischen Motiven verübt, welche die Nationalpartei bei ihrer Ablehnung Butrus

---

267) al-Watan 28.4.1910

268) Issawi S. 46

269) al-Watan 1.6.1910

Ǧālīs bewegt hatten, nämlich die Unterzeichnung des Sudan-Abkommens 1899, der Dīnšuwāy-Prozess, die Wiedereinführung des Pressezensur und der besonders starke Einsatz des koptischen Ministerpräsidenten für die Verlängerung der Kanalkonzessionen<sup>270)</sup>.

Das Argument der Kopten, das Attentat sei aus religiösen Motiven verübt worden, ist auf den ersten Blick nicht so weit hergeholt, wenn man sich vergegenwärtigt, zu welchem Zeitpunkt es geschah. Es war nämlich die Zeit der seit mindestens zwei Jahren anhaltenden Krise zwischen Kopten und Muslimen, die eine religiöse Frontstellung schuf, welches auch immer die Gründe ihrer Entstehung sein mögen. Auch darf man die islamische und panislamische Färbung der nationalen Bewegung zu diesem Zeitpunkt im allgemeinen nicht übersehen.

Aber Buṭrus Ǧālī war nicht der erste christliche Ministerpräsident Aegyptens, auch nicht der letzte (s.u.). Der erste Inhaber dieses Amtes in Aegypten überhaupt war der Armenier Nūbār Pascha. Schon seit der Zeit Muḥammad ʿAlīs war es nicht mehr ungewöhnlich, Armenier, Syrer und Kopten in hohen Ämtern zu finden. Wie oben erwähnt, hatte Buṭrus Ǧālī während der ʿUrābī-Zeit einen wichtigen Posten unter der damaligen Regierung Ṣarifs, die auf Wunsch der nationalen Partei gegründet worden war. Außerdem hatte ʿUrābī für ihn beim Chediven den Titel Mīrmīrān beantragt<sup>271)</sup>, die höchste Auszeichnung, die je ein Kopte bekommen hatte. Es könnte also auch für militante Muslime nichts Ungewöhnliches sein, vor allem unter dem Besatzungsregime einer christlichen Macht, einem koptischen Regierungschef zu unterstehen.

Die oben aufgezählten Motive, die der Mörder für seine Tat angab, sind glaubwürdig genug, vor allem wenn man bedenkt, welche Erbitterung und welchen Hass die unter dem Vorsitz von Buṭrus Ǧālī verhängten Urteile von Dīnšuwāy in der ägyptischen

---

270) Rāfiqī, Muḥammad Farid S. 100, 105f., 114; Zaydān, G. I S. 391

271) Muṭtamar Miṣrī S. 84 f.

Bevölkerung hervorgerufen hatten.

Der von den Kopten zu einer Passion Christi legendarisierte Tod Butrus Gālī entsprach kaum ihrer Haltung ihm gegenüber zu seiner Lebzeit, da sie sich von ihm im Stich gelassen gefühlt und - mehr noch - in ihm seit seiner Bekleidung des Ministerpräsidentenamtes ein Hindernis zur Durchsetzung ihrer Interessen gesehen hatten. Aber auch seine politische Rolle entsprach nicht den allgemeinen koptischen Tendenzen, z.B. verurteilten sie so entschieden wie die anderen das von Butrus Gālī unterzeichnete Sudan-Abkommen, und das Zensurgesetz war zwar als Waffe gegen die Nationalisten gedacht, aber es war ein Schwert mit zwei Schneiden. Auch die Haltung des koptischen Ministerpräsidenten im Dinsuway-Prozess konnte die koptische Presse nur mit Verlegenheit rechtfertigen.

Den Kopten schien aber die günstige Gelegenheit gekommen, um der Nationalpartei einen entscheidenden Schlag zuzufügen.

Schon nach der Gründung der französischen und englischen Schwesternzeitungen von al-Liwa', "l'Etandard Egyptien" und "the Egyptian Standard", liess al-Watan regelmässig eine politische Seite auf englisch erscheinen, in der sie sich bemühte, der Nationalpartei entgegenzutreten und sie vor den Engländern als eine äusserst gefährliche Fanatikergruppe hinzustellen. So sind auch ihre Versuche zu verstehen, sich als Gesamtheit mit dem Opfer Butrus Gālī zu identifizieren, und in ihm den wahren Patrioten zu erblicken.<sup>272)</sup>

Andererseits hat aber die Tatsache, dass Butrus Gālī ein Kopte war, sicher eine Rolle in diesen dramatischen Ereignissen gespielt, ohne dass man deswegen auf blossen religiösen Fanatismus als Motiv zum Attentat schliessen könnte. Denn für die Muslime waren die Kopten eine fast geschlossene Gruppe, die das Okkupationsregime ganz unverhohlen und mit Nachdruck un-

---

272) Tādrus II S. 62-96

terstützte. Wie es auch im Ğāwīš-Artikel zum Ausdruck kommt, empfanden die Muslime grosses Misstrauen gegenüber jenen Kopten, die aus der Gemeinsamkeit des Glaubens mit der britischen Besatzung Profit zu ziehen versuchten, wie es Cromer und Gorst darstellten, - mehr noch - gegenüber jenen, die sich von den Missionaren hatten bekehren lassen. Denn diese "benutzten die Politik als Argument zur Bekehrung, indem sie den Kopten einredeten, sie könnten mit der Uebernahme des protestantischen Glaubens ihre Bande zur Besatzungsmacht und zu anderen westlichen Staaten so verstärken, dass diese für sie Partei gegen die Muslime ergreifen würden. Dieser Gedanke fand den Weg in die Köpfe einiger Kopten, die sich infolgedessen der neuen Konfession voll und ganz verschrieben"<sup>273)</sup>.

Mit ähnlichen Gefühlen des Misstrauens hatten die Muslime die Kopten schon zur Zeit der französischen Okkupation und später unter Kyrill IV. betrachtet. Auch die Anhänger der Reformbewegung gegen Kyrill V. waren den Muslimen nicht ganz geheuer, da die Engländer ihre Bestrebungen stillschweigend guthiessen. Immer in Zeiten engeren Kontaktes mit dem Abendland verstärkten sich also die Befürchtungen der Muslime, die christliche Minderheit ihres Landes könnte sich auf Kollaboration mit den Ausländern einlassen. Auch Muḥammad ‘Abdu erklärte einmal, die Kopten trügen wegen ihrer offen erkärrten Sympathie für die Kreuzfahrer selbst die<sup>274)</sup> Verantwortung für die später gegen sie gerichteten Verfolgungen. Diese Furcht der Muslime vor einer Solidarität zwischen Kopten und anderen Christen lässt sich nicht zuletzt mit dem eigenen starken Zusammengehörigkeitsgefühl der Muslime untereinander erklären, das zu diesem Zeitpunkt, wo islamische Völker unter europäischer Herrschaft standen, besonders lebendig war.

---

273) Mu’tamar Misrī S. 49  
274) Blunt, Diaries S. 449

Obwohl die Nationalpartei sich vom Attentat an Butrus Gālī distanzierte, zeigte sie nicht viel Bedauern oder Sympathie für das Opfer. Dagegen wurde der Besuch des Chediven am Sterbebett des Ministerpräsidenten von den Kopten mit viel Wohlwollen aufgenommen<sup>275)</sup>. Der Chedive und die ihm nahestehende Presse blieben immer neutral im koptisch-muslimischen Konflikt. Als die Kopten dem "Dichterfürsten" aus dem Kreis al-Liwā's, Ahmad Šawqī, vorwarfen, er habe zu Lebzeiten Butrus Gālis ihm manches Lob gewidmet, während er zu seinem Tod kein Wort des Beileides gefunden habe, antwortete dieser mit einem Gedicht, in dem er sie ermahnte, nicht aus dem Tode ihres Glaubensgenossen eine Passion Christi zu machen:

"Oh, Söhne der Kopten, Schicksalsgenossen, gemach!  
Und wäre er, Jesus, ein zweites Mal auf Erden,  
Ertruget Ihr nicht sein Kreuz im Willen Gottes,  
Der nun Gālī zu sich nahm?" 276)

Ein Ratschlag, der zwar einem Dichterfürst gut anstehen mochte, aber wenig Verständnis für politische Realitäten zeigte. Zum ersten Jahrestag seines Todes erwies Šawqī allerdings dem Andenken Butrus Gālis die erwartete Huldigung.

Unter diesen Umständen mussten jetzt die koptischen Mitglieder der Nationalpartei ihr politisches Engagement für die nationale Sache aus Rücksicht für ihre Glaubensgenossen eine Zeitlang zügeln<sup>277)</sup>, die ihrerseits bald ihre rege Tätigkeit zur Durchsetzung ihrer Forderungen wiederaufnahmen, die sie unter Butrus Gālī hatten unterbrechen müssen, jetzt mit mehr Argumenten und Entschlossenheit.

Auch wenn die koptische Presse, unter Anwendung jenen Zensurgesetzes, manchmal Verwarnung und zeitweiliges Verbot wegen zu scharfen Tons erhielt<sup>278)</sup>, hinderte dies die Kopten nicht daran, ihre Forderungen laut vorzutragen. In der spektakulären Form eines Kongresses in Asyūt, Zentrum der Kopten, wollten

---

275) Kaylānī, Adab S. 153; Tādrus II S. 99, 105

276) Kaylānī, Adab S. 162 ff.

277) Rāfi‘ī, Muhammad Farīd S. 156

278) Michail S. 99

sie diese Forderungen an die Oeffentlichkeit bringen. Aber noch vorher goss ein Zwischenfall Oel ins Feuer, nämlich der Besuch des amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt in Aegypten, wo er von der koptischen Presse gefeiert wurde, während sich die muslimische Seite von seinen Aeusserungen beleidigt fühlte. Die Muslime waren besonders schockiert, weil Roosevelt nach ihrer Auffassung die ägyptischen Verhältnisse nur mit den Augen der protestantischen Missionare und ihrer koptischen Anhänger sah<sup>279)</sup>.

D) Der koptische Kongress

Der Plan, einen Kongress gerade in Asyūt zu veranstalten, schien der Regierung zu gefährlich angesichts der grossen Zahl der Kopten in diesem Gebiet, die in Aufruhr hätten versetzt werden können. Die Regierung bemühte sich, den Patriarchen zur Vermittlung in dieser Frage zu gewinnen. Dieser selbst in gespanntem Verhältnis zu seiner Gemeinde, antwortete: "Das Volk gehorcht mir nicht und beachtet meinen Rat nicht; aber aus Respekt vor dem Befehl seiner Hoheit werde ich mich bemühen, diesen Kongress zu verhindern"<sup>280)</sup>.

Die Bemühungen des Patriarchen, der auch einen offenen Brief an seine Gemeinde richtete, nahmen die Kopten mit Empörung auf. Dem Patriarchen wurde das Recht zur Einmischung in zivile Angelegenheiten abgesprochen. Der Vorschlag der Regierung, den koptischen Kongress lieber in Kairo abzuhalten, stiess ebenfalls auf entschiedene Ablehnung.

Das Aussenministerium protestierte bei den europäischen Consulaten, weil Kopten, die als Konsulatsagenten unter ausländischen Schutz standen, ihre Befugnisse zum Schaden der ägypti-

---

279) Mu'tamar Misrī S. 49; Kaylānī, Adab S. 122 ff.  
Roosevelt hatte sich in einer Rede in der ägyptischen Universität und anschliessend in London öffentlich mit herabsetzenden und puritanischen Aeusserungen gegen die Gewährung der Unabhängigkeit an Aegypten gewandt. Tādrus II S. 150

280) Mu'tamar Qibṭī S. 91 f.

tischen Regierung nutzten, um sich in einem den Ausländern nach den internationalen Verträgen nicht gestatteten Ausmass in innenpolitische Angelegenheiten einzumischen und für die Einberufung des Kongresses zu wirken. Die ausländischen Konsuln selbst hielten sich aus dem Streit heraus.

Der Kongress fand also am 6.3.1910 mit 1158 Delegierten aus allen Provinzen des Landes in Asyüt statt. Die Forderungen der Delegierten liessen sich folgendermassen zusammenfassen:

- Für alle koptischen Beamten und Studenten sollte der Sonntag statt des Freitags als Feiertag gelten;
- bei der Einstellung in den Regierungsdienst sollte allein die Befähigung des Kandidaten zählen, nicht sein Bekennnis oder irgendwelche Proporzgesichtspunkte;
- jede Religionsgemeinschaft sollte zum Schutz ihrer Rechte in allen Vertretungsgremien (Generalversammlung, Bezirksräte, gesetzgebender Rat) angemessen repräsentiert sein;
- die Kopten sollten bei der Verteilung des für das Erziehungswesen vorgesehenen fünfprozentigen Anteils an der Landsteuer in gerechter Weise berücksichtigt werden. Vorher hatte es eine Kontroverse zwischen dem damaligen Kultusminister Sa'ad Zaglül und den Kopten wegen der islamischen Ausbildung von Lehrern der staatlichen Schulen an den pädagogischen Instituten gegeben;
- die Regierungssubsidien sollten allen dafür geeigneten Institutionen ohne Unterschied zugute kommen; auch wurde eine staatliche Behörde für die frommen Stiftungen der Kopten und die Schaffung religiöser Gerichtshöfe wie die der Muslime verlangt.

Zur Forderung Nr. 3 ist noch zu bemerken, dass die Kopten derart in den Vertretungsgremien vertreten zu sein wünschten, dass ihnen eine ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprechende Zahl von Kandidaten vorbehalten bleiben sollte. Als Mittel dachten sie an eine Änderung des Wahlrechtes: Entweder durch Einführung der Verhältniswahl oder durch Zusammenfassung ihrer Stimmen in bestimmten Wahlkreisen mit der Folge der Majorisierung der anderen Kandidaten in diesen Wahlkreisen. Sie beriefen sich auf das damalige belgische Wahlrecht. Anlass zu dieser Forderung der Kopten war, dass sie mit bisher 10 von 233 Delegierten statt mit 16 in den Vertretungsgremien unter ihrem Verhältniswahlrecht vertreten waren.

nis repräsentiert waren. Dieses Mittel aber konnte für sie nur dann einen Sinn haben, wenn sie sich als religiös-politische Einheit betrachteten und danach wählten. Das belgische Wahlrecht hingegen berücksichtigte politische und nicht religiöse Parteien.

Zum Schluss des Kongresses erklärten die Delegierten dem Chediven ihre Loyalität, wie sie auch in seinem Namen den Kongress eröffnet hatten. Der Chedive jedoch dementierte, dass er die Schirmherrschaft über den Kongress übernommen habe.

In seinem Bericht aus dem Jahre 1911<sup>281)</sup> an die britische Regierung meldete Eldon Gorst, der Kongress sei von einer "Clique" von Grossgrundbesitzern veranstaltet worden, die nicht mehr als 12 000 der 700 000 Kopten Aegyptens repräsentiere und die zu Unrecht für sich in Anspruch nehme, im Namen aller zu handeln. Er zweifelte nicht, dass es den Kopten materiell nie so gut gegangen sei wie in den letzten Jahren und dass die durch die Engländer eingeführten Reformen niemandem so sehr zugute gekommen seien wie den Kopten. Jeder Besucher Oberägyptens werde von dem Luxus, den die koptischen Notabeln zur Schau stellten, von ihren Häusern und ihren Prachtkaleschen beeindruckt. Dieser Luxus stehe in erheblichem Gegensatz zu dem Lebensstandard der meisten ihrer muslimischen Nachbarn. Sie eigneten sich immer grössere Anteile am Boden und an anderen Reichtümern des Landes an. Die kleinen koptischen Geldverleiher machten lukrative Geschäfte mit den mittellosen Bauern. Käme ein Kopte dazu, das Amt eines Mudirs auszuüben, so würde er wegen der Unbeliebtheit seiner Glaubensgenossen nicht um seine Stellung zu beneiden sein; ausserdem sei der Schrei der Kopten nach dem Sonntag als Ruhetag unvernünftig. Was das Recht der koptischen Schüler auf Religionsunterricht in den staatlichen Schulen anbelange, so sei eine Mindestzahl von Kandidaten für einen solchen Unterricht

---

281) Der Text dieses Berichts ist bei Michail, Copts and Moslems S. 36 ff. zu finden.

erforderlich, ehe man eine eigene Stelle dafür schaffen könne.

Im übrigen hätten sie schon das Recht, wie die muslimischen Schüler, die ursprünglich rein islamischen Schulen (Kuttāb) auch zu besuchen.

Gorst beteuerte ausserdem, vieles sei von der Regierung unternommen worden, um den Wünschen der Kopten entgegenzukommen. Diese aber, als sie erkannt hätten, dass die Engländer strikt unparteilich vorgingen, und dass sie selbst keine Chance auf bevorzugte Behandlung erfahren würden, hätten die gerechte Behandlung der Muslime als Ungerechtigkeit sich selbst gegenüber empfunden. Es ist bemerkenswert, dass der zweite britische Oberkommissar, Eldon Gorst, den Anspruch der Kopten auf einseitige Parteinahme für ihre Sache mit fast den gleichen Worten rügt wie sein Vorgänger Lord Cromer in seinem Buch "Modern Egypt"<sup>282)</sup>.

#### E) Der ägyptische Kongress

Gestützt auf diesen Bericht Gorsts veranstaltete die muslimische Seite einen Gegenkongress. Die hierfür gewählte Bezeichnung "ägyptischer" Kongress war natürlich als Verweis an die Adresse der Kopten gerichtet, die nach Ansicht der Veranstalter im "koptischen" Kongress die Konfession über die Einheit der Nation und ihre Interessen gestellt hatten.

Der Kongress beschränkte sich nicht auf die Behandlung koptisch-muslimischer Probleme, sondern befasste sich auch mit allgemeinen wirtschaftlichen und sozialen Themen. Die Schirmherrschaft übernahm der Ministerpräsident Muṣṭafā Riyād, bekannt für seine harte und reaktionäre Politik, aber besonders beliebt bei al-Watān<sup>283)</sup>. Unter den 2 500 Teilnehmern des ägyptischen Kongresses befanden sich auch der Ḫayh ‘Abd al-‘Azīz Čawīs und Ḫayh ‘Alī

---

282) Cromer II S. 209

283) Auch Tādrus erwähnt diese Vorliebe des Herausgebers al-Watāns in seiner Biographie IV S. 133 f.

Yüsuf, beide militante Gegner der Kopten.

Der Kongress<sup>284)</sup> unterstützte seine Thesen mit einer Statistik, die schon Eldon Gorst in seinem Bericht berücksichtigt hatte. Nach den darin enthaltenen Zahlen besetzten die Kopten 62% der Posten im Innenministerium, 44% im Finanzministerium, 48% in den Post- und Eisenbahnbehörden, 30% im Verteidigungsministerium, 15% im Justizministerium und 6,14% im Kultusministerium, während sie nicht mehr als 6,43 der Gesamtbevölkerung stellten. Der Kongress wollte einen Widerspruch sehen zwischen der Forderung der Kopten einerseits nach proportionaler Vertretung in den parlamentarischen Gremien und andererseits nach Berücksichtigung allein der Qualifikation bei der Besetzung von Posten ohne Beachtung von Proporzgesichtspunkten. Aber er lehnte vor allem den Gedanken des Zusammenschlusses einer religiösen Gruppe als politische Partei oder geschlossene Interessengruppe ab. Es wurde ausserdem abgelehnt, den Sonntag als Ruhetag zu gewähren, mit dem Argument, in der ganzen Welt sei es üblich, nur einen Wochentag arbeitsfrei zu lassen, und dieser Wochentag müsse wegen des unbestreitbar islamischen Charakters des Staates - sei dieser auch von den Kopten bestritten - und der Zugehörigkeit einer überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung zum Islam eben der Freitag sein. Es sei ausgeschlossen, daneben noch den Sonntag wegen der Christen und womöglich noch den Samstag der Juden als Ruhetag einzuführen.

Die üblichen Forderungen wurden ebenfalls mit Rechtfertigungen und Gegenargumenten beantwortet. Schliesslich warf man den Kopten vor, die Nation spalten zu wollen, und beschwore die Einheit des Volkes. Der Kongress gab ausserdem den Kopten zu bedenken, dass die Engländer ihnen keinesfalls eine privilegierte Stellung im Lande einräumen würden, "selbst wenn sie (die Kopten) echte Angelsachsen wären"<sup>285)</sup>.

---

284) Umfassende Dokumentation in Mu'tamar Miṣrī

285) Mu'tamar Miṣrī S. 50

Insbesondere warf man auf diesem Kongress den Veranstaltern des koptischen Kongresses, ganz im Einklang mit Gorst vor, sie repräsentierten weder den einfachen koptischen Bauern noch den kleinen koptischen Beamten, sondern sich selbst, d.h. eine kleine Gruppe von wohlhabenden Geldverleihern, die vom armen ägyptischen Bauern nicht weniger als 60% bis 95% Zinsen verlangten<sup>286)</sup>.

Während man den Kopten besonders übelnahm, dass sie sich absondern wollten, indem sie eine eigene koptische "Generalversammlung" und eigene Organisationen bildeten und sich selbst als das "koptische Volk" oder die koptische "Nation" (Umma Qibtiyya) verstanden, betonte man, dass das ägyptische Volk eine gemeinsame ethnische Abstammung habe<sup>287)</sup>.

Wegen der Furcht vor einer Spaltung der Nation wollte die Nationalpartei von beiden Kongressen nichts wissen. Muhammed Farid schrieb sogar, Eldon Gorst habe die Einberufung des ägyptischen Kongresses als Aktion gegen die Kopten veranlasst mit dem Ziel, die Spaltung im Volke zu vertiefen.<sup>288)</sup>

Ein koptisches Mitglied der Nationalpartei hatte sich ähnlich über den koptischen Kongress geäußert, nämlich, dass er auf Veranlassung des Chediven Abbās II. stattgefunden habe, um die Engländer zu stören<sup>289)</sup>.

Dieses zeigt jedenfalls sowohl auf muslimischer als auch auf koptischer Seite die Bereitschaft, sich mindestens von der Verantwortung für die eigenen Missgriffe zu distanzieren, und zwar zugunsten eines besseren Verhältnisses miteinander. Tatsächlich hatte sich der Ton zwischen beiden Parteien schon vor dem ägyptischen Kongress etwas gemildert.

Aber die Klagen der Kopten über eine angebliche Ungerechtigkeit

---

286) Ibid. S. 49 u. 161

287) Ibid. S. 23 ff.

288) Rāfi‘ī, Muhammed Fārid S. 244

289) Tāqīr S. 245

der Engländer hinderte die Kopten nicht daran, jede Veränderung des Status quo zu befürchten und abzulehnen. Sie befürchteten ein Wiederbeleben des Islam nicht nur politisch, sondern auch kulturell. In einem polemischen Artikel der Zeitung al-Watan wurde zur Begründung einer scharfen Kritik an der geplanten Herausgabe klassisch-arabischer Werke, deren Verfasser man religiösen Fanatismus vorwarf, wurde die islamisch-arabischer Kultur als minderwertig und primitiv hingestellt<sup>290)</sup>. Auf die daraufhin durch die Regierung ausgesprochene Verwarnung, ergriff al-Liwa' jedoch die Partei des publizistischen Gegners und protestierte im Namen der Pressefreiheit gegen diese Massnahme<sup>291)</sup>. Die Haltung von al-Liwa' war zwar nur eine konsequente Fortführung ihrer bisherigen Opposition gegen die Regierung und ihre Pressezensur, zeigte aber auch den Kopten, dass in der nationalen Bewegung eine Solidarität zwischen Kopten und Muslimen geben konnte. Eine Geste, die al-Watan nach der Verurteilung Muhammad Farids mit einem Bedauern wegen der gegen ihn verhängten Gefängnisstrafe beantwortete, obwohl sie zwei Jahre zuvor seine Verbannung gefordert hatte.

Aber ein Wechsel im Amt des britischen Oberkommissars gab den Kopten Anlass zu neuen Hoffnungen in Bezug auf das Verhältnis zu den Engländern; mit Erleichterung reagierte dieses Mal al-Watan auf ein Verbot der Nationalpartei nahestehenden Zeitung al-'Alam.<sup>292)</sup> Lord Kitchener, der neue Oberkommissar, wurde mit feierlichen Schlagzeilen empfangen : "Hoffnungen und Vertrauen in den neuen Oberkommissar"<sup>293)</sup>, und später im Zusammenhang mit dem Verbot al-'Alams : "Kitchener, der gescheite Politiker und kühne Held, hat schon zu lange Geduld und Toleranz bewiesen".<sup>294)</sup>

---

290) 15.12.1910. Unter den von al-Watan verurteilten Werken war "Kitāb Mufid al-'Ulūm" von Hawārizmī

291) 'Abdu S. 191, 195 f.

292) 8.11.1912

293) 3.10.1913, vgl. auch 28.9.1911 u. 5.10.1912

294) 'Abdu aaO

Aber die Kopten dürften nicht mehr lange an diesen Hoffnungen festgehalten haben, denn sie gerieten als Folge ihrer bisherigen Haltung und der äusseren Umstände in eine immer stärkere Isolation.

Zunächst zeigte Ihnen die Tatsache, dass der Chedive und Muṣṭafā Riyād im Zusammenhang mit dem koptischen und dem ägyptischen Kongress eine zurückhaltende Position ihnen gegenüber einnahmen, dass sie auf keine Unterstützung von dieser Seite für die in der spektakulären Form des koptischen Kongresses erhobenen Forderungen rechnen konnten, obwohl bisher die Kopten der Dynastie Muḥammad ‘Alīs, Riyād und der ihnen nahestehenden Presse einseitige Parteinahme gegen sie kaum vorzuwerfen hatten.

Die gesamte arabische Presse des Landes, einschliesslich der liberalen und gemässigten al-Ǧarīda von Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, missbilligte das koptische Verhalten seit dem koptischen Kongress, was die Verbitterung der Kopten noch steigerte<sup>295)</sup>. Sogar die syrisch-christliche al-Muqattam, von der al-Waṭan einmal geschrieben hatte, sie sei ihr einziger Partner in der probritischen Linie, engagierte sich nicht für die koptische Sache. Auf englischer Seite zeigte nicht nur die offizielle Politik kein Verständnis - Kitchener lehnte es ab, sich für die koptischen Angelegenheiten einzusetzen<sup>296)</sup> - , sondern auch die Times schrieb über al-Waṭan, ihr Ton sei heftig und aufreizend, vor allem seit dem Prozess gegen al-Wardānī, und stritt den Kopten die in höheren Posten erforderliche Fähigkeit ab, mit Menschen umzugehen.<sup>297)</sup>

Allein die europäische Presse in Ägypten und ein Teil der englischen Presse zeigten Sympathie für die koptische Unzufriedenheit; aber dieses konnte ihnen nicht weiter von Nutzen sein.

---

295) al-Watan 27.6.1911; Miṣr 28.2.1911

296) Kaylānī, Adab S.133

297) ‘Abdu S.193

Allerdings räumten die Engländer den Kopten eine kleine Konzession in der Verfassung vom 1.7.1913 ein: Die neue Verfassung garantierte ihnen - unter dem Druck der Ereignisse der letzten Jahre - vier von insgesamt 17 Sitzen, die den ernannten Mitgliedern der Gesetzgebenden Versammlung vorbehalten waren<sup>298)</sup>. Ausserdem hatten die Kopten inzwischen nicht mehr das Argument einer möglichen Bedrohung durch die Nationalisten - Muhammed Farid war ausgeschaltet, und die Blätter der Nationalpartei waren eins nach dem anderen verboten. Auch 'Ali Yūsuf, Führer der islamischen Richtung, war nicht mehr so gefährlich, nachdem er bei einem Good-Will-Besuch in England erklärt hatte, London sei die politische Hauptstadt Ägyptens.

Es war die säkularistische und liberale Tendenz, die jetzt die Oberhand in der nationalen Bewegung gewann.

Nun war es natürlich, dass sporadische Artikel in der koptischen Presse eine Änderung des bisherigen Kurses ankündigten:

"Die natürliche Zuneigung der Kopten und Muslime zueinander kann nicht irgendwelchen äusseren Umständen weichen; deshalb spreche ich dafür, dass sich die Kopten mit ihren Brüdern verbünden... Die ägyptische Nation ist lebendig und kennt keine Religion außer dem Vaterland, keine Konfession außer der Brüderlichkeit und keinen Glauben außer der Toleranz und der Einigkeit." 299)

"Die Kopten haben nur sich selbst geschadet, indem sie die Regierung unterstützten, die Nationalpartei befiehdeten und Erwartungen auf die Besatzung und deren Hilfe für die Schwächeren setzten und antimuslimische Haltung gegen die Nationalpartei einnahmen. Denn die Besatzung ist in ihren Kolonien immer auf Seiten der Stärkeren und Zahlreichen und kennt keine Solidarität mit den Schwächeren. Daher war es nur eitle Einbildung, wenn die Christen und insbesondere die Kopten mit dem Beistand der Besatzungsmacht gerechnet und deren Gegner bekämpft haben. Da nun einmal weder das Besatzungsregime noch die ihm seitens der Christen gewährte Unterstü-

---

298) Kampffmeyer S. 17

299) zit. b. Kaylānī, Adab S. 142

zung Unrecht beseitigt haben, wäre es nicht besser, wenn dieses Regime zu Ende ginge?" 300)

"Es ist nicht erstaunlich, wenn die Kopten eine früher von ihnen vertretene Haltung wieder einnehmen, nämlich die Befürwortung eines Anschlusses an die Nationalpartei, damit ihre Forderungen und ihre Presse jetzt ein Teil der gesamten Forderungen und der gesamten Presse der Nationalpartei werden... Man sagt, dass die Zahl der Befürworter einer solchen Solidarität nach den Ereignissen des vorigen Jahres gestiegen ist." 301)

"Die Existenz der Nationalpartei in Ägypten ist - bietet auch ihre Politik keinen Anlass zu Lob und Dank - die Folge einer natürlichen und unabänderlichen Entwicklung. Die jetzige koptische Bewegung ist (gleichfalls) das Resultat des zeitgenössischen Geschehens... Beide Bewegungen sind ägyptisch und von der Sache her bedingt" 302)

"Die englische Politik ist lange unverstanden geblieben... Aber jetzt gibt es keinen, der sie nicht versteht, diese Politik der Spaltung. Es war eine Folge dieser Politik, dass die Nationalpartei sich gegen die Kopten erhob und deswegen angenommen hatte, die Kopten klagten ihre muslimischen Brüder an und verlangten nach den Ämtern, die ihre Brüder besetzten. Jetzt aber wissen unsere muslimischen Brüder, dass die Kopten sie nie angeklagt und ihnen nichts Uebles zur Last gelegt haben, und dass sie ihnen nichts wegnehmen wollen... Schon vor den Christen haben die Muslime diese Politik, die beiden 303) Gruppen schaden und gegeneinander aufhetzen will, durchschaut."

"Die christlichen Gemeinden müssen allmählich aus ihrer Isolation treten und sich soweit wie möglich so in die nationale Gemeinschaft integrieren, dass sie für sich nur ihre religiöse Ueberzeugung und was damit zusammenhängt bewahren". 304)

#### F) Die neue Politik der Kopten

Betrachtet man die Entwicklung der koptisch-muslimischen Beziehungen bis hierher, erscheint es paradox, dass eine Konfrontation zwischen Kopten und Muslimen gerade entstand, als die Formen

---

300) al-Watan 22.12.1910

301) Ibid. 3.1.1911

302) Ibid. 31.1.1911

303) Ibid. 8.2.1911

304) Ibid. 15.1.1915

der traditionellen mittelalterlichen islamischen Gesellschaft verfielen, für welche die Umma oder Gesamtheit der Muslime die geistige und politische Heimat gewesen war, d.h. praktisch, seitdem der Begriff Watan in seiner vom Nationalismus geprägten Form zum ersten Mal unter Sa'īd auftauchte.

Damals schien der eigenständige Patriarch Kyrill IV. einen eigenen Weg für seine Milla einzuschlagen, während der Pascha Sa'īd seinerseits gerade versuchte, eine von den Türken unabhängige nationale Politik zu betreiben.

Die modernistischen Bestrebungen unter Ismā'īl führten zum Vorteil der Kopten zu einer Annäherung zwischen ihnen und der Staatsgewalt. Ausserdem waren die Nachfolger Kyrills IV. keine so starken Persönlichkeiten, dass sie eine Gefahr für die Regierung hätten darstellen können.

Als Aegypten unter direkte europäische Herrschaft geriet, stand für die Aegypter wie auch für die anderen Völker der dritten Welt die eigene Schwäche und Unterlegenheit gegenüber dem christlichen Abendland ausser Zweifel. Dieser Herausforderung wollte man mit Versuchen zur Gesundung der eigenen Kultur und Religion begegnen. Später traten neue Kräfte im Dienste der Unabhängigkeitsbewegung auf, die, beeinflusst von europäischen Gedanken, für einen sekularen Staat und für einen vom Glauben unabhängigen Nationalismus plädierten. Aber auch als die islamischen und panislamischen Ideologien von liberalen und modernistischen Strömungen überholt wurden, blieb noch ein Geist der Solidarität mit dem Osmanischen Reich und den anderen islamischen Völkern am Leben, so bei der Nationalpartei.

Die Kopten, die gerade von ihrem Milla-Status befreit worden waren und die von den Missionaren erzogen wurden, nahmen diese Herausforderung nicht für sich an, Sie betrachteten sich lieber als direkte Nachkommen der Pharaonen, die sich als Christen nicht mit den "unterlegenen" und besiegt Muslimen zu identifizieren brauchten. Ihnen waren durch die allmähliche Auflösung der traditionellen Gesellschaft zugunsten eines moderneren

Staates trotz des Besetzungsregimes nur Vorteile zugute gekommen. Was für die Muslime eine Herausforderung bedeutete, stärkte nun das Selbstvertrauen der Kopten, die mit den überlegenen Herrschern die Religion und z.T. sogar noch die Konfession gemeinsam hatten. Innerhalb zweier Generationen war aus der Milla, d.h. aus einer isolierten Gruppe Menschen zweiter Klasse, eine Religionsgemeinschaft geworden, die sich gern als politische Partei oder Volk verstand und beanspruchte, 30% der Gebildeten<sup>305)</sup> zu stellen und 19% des Vermögens<sup>306)</sup> des Landes zu besitzen.

Unterstützt von der christlichen Meinung in England, den Missionaren und der europäischen Kolonie in Aegypten betrieben sie eine Politik der Stärke, und ein halbes Jahrhundert nach Abschaffung der *Gizya* wollten sie Aegypten nicht mehr als islamisches Land anerkennen, sondern protestierten entschieden gegen eine solche Bezeichnung ihres Landes.

Die Kopten sahen so die neue Zeit in der engeren Perspektive der befreiten *Dimmīs*. Der *Mu‘allim* war gegangen, aber nur um vom *Hawāga* abgelöst zu werden<sup>307)</sup>. Zu sehr von den neuen materiellen Errungenschaften in Anspruch genommen, sahen sie keinen Sinn in den Kampf, zu dem die nationale Bewegung aufrief. Sie nahmen die Haltung derjenigen ein, die viel zu verlieren haben, *Šārūbīms Erleichterung*<sup>308)</sup>, dass die Besetzung Aegyptens durch die Engländer endlich Ruhe und Ordnung geschaffen habe, ist ein Beispiel. Hatten die Kopten am Anfang den ersten Anschluss an die nationale Bewegung in den siebziger Jahren versäumt, sie distanzierten sie sich jetzt bewusst von ihr, und *Mustafā Kāmīls* Bemühungen, Kopten und Muslime zu vereinigen, brachten zunächst keinen Erfolg, nicht zuletzt auch durch

---

305) Tādrus II S. 28

306) al-Waṭan 7.10.1910

307) Der für christliche und jüdische Aegypter bestimmte Titel *Mu‘allim* (s.o. S.10) wird bei den Kopten am Ende des 19. Jhr. vom Titel *Hawāga* ersetzt, der sonst den Europäern vorbehalten war. Dieser Wandel ist bei Tādrus klar zu erkennen; vgl. Lane S. 144 u. 553

308) IV S. 360 f.

die Schuld einiger Extremisten unter den Nationalisten. Noch fürchteten sich die Kopten zu sehr, den neuen Status, den sie gerade mit dem Anwachsen der Macht Europas im Orient erlangt hatten, für eine unabhängige, von einer muslimischen Mehrheit regierten Nation aufs Spiel zu setzen.

Sie hatten weder das arabische noch das europäische Gedanken-gut in sich aufgenommen wie die syrischen Christen, als dass sie deren Rolle hätten mitspielen können. Diese waren als gebildete Elite so vertraut mit der arabischen Sprache und Kultur einerseits und so beeinflusst von den europäischen Gedanken und Staatstheorien, vor allem der französischen Revolution, andererseits, dass gerade sie den Versuch unternehmen konnten, den islamischen Universalismus in einen arabischen Nationalismus umzuwandeln.

Den Kopten hätte es jedenfalls für eine entsprechende Rolle an einer akademischen Intelligenz erwangelt; ihre geistigen Führer (Schriftsteller, Journalisten und Publizisten) rekrutierten sich hauptsächlich aus dem traditionellen koptischen Beamten-tum<sup>309)</sup> und waren daher nicht unabhängig genug, um weit über den überlieferten Partikularismus hinaus zu denken. Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts wuchs eine Generation heran, die sich den freien Berufen wie denen der Aerzte und Anwälte zuwandte.

Die Kopten, die von den Engländern zurückgewiesen und von ihren Landsleuten verurteilt wurden, mussten sich eine neue geistige Heimat, eine Identität suchen. So beschworen sie das urägyptische Erbe als einzige Alternative für sich zum Kurs der Nationalpartei und zum islamischen Universalismus und als Mittel, sich ihrerseits von ihrer Umwelt auszuzeichnen:

"Was hat uns geschwächt, wenn nicht die Tötung der ägyptischen Seele und die Zerstörung der ägyptischen Persönlichkeit und des ägyptischen Charakters?" 310)

---

309) Meist nach einer mehr oder weniger langen Laufbahn im Staats-dienst und nach der Bildung eines Vermögens wandten sie sich anderen Tätigkeiten zu, so z.B. al-Ǧundi, Ibrāhīm (al-Watan), al-Manqubādī (Miṣr), Ṣārūbīm und Rūfayla, beide Historiker. Tādrus III S. 52, 41, 29, 25

310) al-Watan 7.2.1908

Man plädierte für die Abschaffung aller religiösen - christlichen oder islamischen - Feiertage und dafür, an Stelle dieser "fremden" Feiertage das ägyptische Neujahr (Nayrūz) als offizielles Fest zu erklären<sup>311)</sup>. Bemühungen zur Wiederbelebung der koptischen Sprache wurden unternommen:

"Wir sprechen eine Sprache, die nicht unsere ist, und unsere Religion ist durch fremde Lehren verfälscht worden, die uns nur Hass und Zwiespalt gebracht haben".<sup>312)</sup>

Aber gerade durch diese Rückbesinnung auf das urägyptische Erbe wollten sich die Kopten von der islamischen "Fremdherrschaft", der Einmischung der Missionare<sup>313)</sup> und sogar von der Rückständigkeit der eigenen Kirche befreien.

Interessant ist es, dass diese Bewegung sich nicht auf die Kopten beschränkt hatte. Wie schon erwähnt, hatte schon Muṣṭafā Kāmil als erster alle Ägypter als Erben der Pharaonen verstanden; später gab es solche Richtungen in der Literatur (z.B. bei Muḥammad Ḥusayn Haykal und Tawfiq al-Hakīm), in der Kunst (Mahmūd Muḥtār) und in der Politik: So war Ahmad Lutfī as-Sayyid der Vater des Nationalismus, der allein das Land Ägypten und seine Bewohner zum Inhalt hatte; der ägyptischer Nationalcharakter bestand nach seiner Ansicht aus dem altägyptischen Erbe als Kern zusammen mit erworbenen neuen Wesenszügen<sup>314)</sup>. Diese Bewegung war aber vor allem durch die Erlangung der Unabhängigkeit 1923 und durch die Entdeckung des Grabes von Tuth-Anch-Amon inspiriert worden<sup>315)</sup>.

Aber die koptische Bewegung, so wie sie in ihrer Dichtung pathetischen und in ihrer Presse leidenschaftlichen Ausdruck fand, beschränkte sich auf die koptische Gemeinschaft und war somit eine rein koptische Angelegenheit:

---

311) Ibid.; Tādrus III S. 42 f.  
312) zit. b. Kaylānī, Adab S. 51 f.

313) Tādrus I S. 20, 88, 96

314) Safran S. 95

315) Ibid. S. 147

"Sieh Ramses, Deine Enkel gedemütigt und geduldig in ihrem Elend! Hab' Gnade, und sieh' mit Deinen Augen, was die Nächte des Verrates und des Zwanges bedecken." 316)

Sie hat daher im Grunde nicht viel gemeinsam mit den hier und da auch von muslimischer Seite geäusserten Ideen einer Renaissance altägyptischer Grösse. Man beschwört zwar in beiden Fällen die Pharaonen, aber während sie für die einen die Vertreter eines einst hochzivilisierten und geeinten ägyptischen Staates waren, sind sie für die anderen die blutverwandten Ahnen, deren man sich röhmt, um sich vor seinen eigenen Landsleuten auszuzeichnen. Diese Bemühungen in der Suche nach der eigenen Identität, die somit zur Rückbesinnung auf das ägyptische Erbe führten, wurden zwar zunächst für die koptische Gemeinschaft, später aber auch mit antiislamischer und antiarabischer Tendenz für das gesamte ägyptische Volk gefördert. Es bedeutet, dass die Kopten für eine säkularisierte Gesellschaft plädierten. Innerhalb der koptischen Gemeinschaft hatten diese Säkularisierungstendenzen schon im Kampf gegen den Patriarchen für den Mağlis Millī angefangen.

Nach der Schaffung einer staatlichen Behörde für die islamischen Stiftungen und Gerichtshöfe im Jahre 1893, und obwohl diese Massnahme auf den Widerstand vieler Muslime gestossen war,<sup>317)</sup> drängten die Kopten nunmehr darauf, ihre eigenen Stiftungen und Gerichtshöfe der Macht des Klerus zu entziehen und sie ebenfalls einer staatlichen Behörde unterzuordnen.

Weitergehend forderten sie die Abschaffung der geistlichen Gerichtshöfe überhaupt, u.a. mit dem Ziel, die Zuständigkeit für Ehescheidungen auf die Zivilgerichte zu übertragen<sup>318)</sup>.

Schliesslich kam es soweit, dass sie die Abschaffung des islamischen Primats im Staat forderten<sup>319)</sup>.

---

316) zit. b. Kaylānī, *Adab* S. 146

317) Mu'tamar Miṣrī S. 57 f.

318) al-Waṭān 15.1.1915; Strothmann S. 146

319) vgl. Mu'tamar Miṣrī S. 29 f. - Die Gedanken Salāma Müsās sind ein grosser koptischer Beitrag zum säkularistischen Denken in Ägypten.

G) Die Kopten und der ägyptische Liberalismus

Diesem Reifungsprozess bei den Kopten kam inzwischen eine neue Entwicklung im Lande entgegen: "Während der reformistische und nationalistische Fundamentalismus soziologisch in den rückständigeren und einflusslosen Kreisen der Wirtschaft und Gesellschaft Aegyptens zwischen 1882 und 1952 Fuss fasste (Kleibürgertum in Handel und Handwerk, besonders der Provinz; Angehörige des islamischen Klerus und religiöser Schulen sowie einige Elemente unter den Grossgrundbesitzern), schliessen sich die Hauptkräfte der aufsteigenden Bourgeoisie unter den verschiedenen der zweiten grossen geistigen Bewegung in Aegypten an, nämlich der vom Modernismus, ganz allgemein vom Rationalismus und vom demokratischen Liberalismus geprägten Strömung."<sup>320)</sup> Am 5. Februar 1908 erschien in der kurz zuvor gegründeten Zeitung al-Ārida der folgende Artikel aus der Feder des Herausgebers Ahmad Lutfī as-Sayyid (auszugsweise) :

"Einige unter uns brüsten sich, von den alten Arabern abstammen, als sei die Zugehörigkeit zur ägyptischen Rasse eine Schande. Andere, in deren Adern türkisches Blut fliesst, glauben ihren protürkischen Gefühlen die Loyalität zu Aegypten opfern zu müssen. Religiöse Bindungen wiederum sind für eine weitere Gruppe wichtiger als die Bande zu ihrem Volk und Vaterland. Wenn wir diesen Auflösungstendenzen nicht energisch entgegentreten, wird es uns eines Tages unmöglich sein, das Gemeinsame zu stärken und die Gegensätze auszugleichen. Dann wird unsere Politik wie in der Vergangenheit richtungslos und fern vom höchsten Ziel des nationalen Lebens, der Unabhängigkeit, bleiben."

Dieser Artikel ist bedeutend in der Entwicklung des ägyptischen Nationalismus überhaupt; aber besonders interessant hier ist seine Rolle, die er in der Entwicklung der koptisch-muslimischen Beziehungen gespielt hat. Er fand ein grosses Echo bei den Kopten, und zwei Tage später betonte al-Waṭan, dass die Kopten in erster Linie immer Aegypter gewesen seien, die ihr Volkstum und

---

<sup>320)</sup> Abdel-Malek S. 202

ihre Persönlichkeit nicht aufgeopfert hätten.

Es brauchte nicht gerade das ägyptische Neujahr zu sein, das - wie bereits erwähnt - als Festtag des neuen ägyptischen Nationalismus begangen werden sollte; bei der Feier zum *Hīgrā*-Neujahr, zu der Ahmād Lūṭfī as-Sayyid geladen hatte, verkündete der Kopte Murqus Ḥannā, dieses sei nicht das Fest der Muslime allein, sondern das aller Aegypter; und insofern der Islam die Liebe zum Vaterland als Gebot des Glaubens erachte, sei er selbst ein Muslim.<sup>321)</sup>

Ahmād Lūṭfī as-Sayyid, der Verkünder des liberalen, dem Wesen nach ägyptischen Nationalismus, der die spätere Wafd-Partei beeinflusste, war das Bindeglied zwischen der nationalen Bewegung und den Kopten.

Um seine 1907 gegründete Zeitung *al-Ǧarīda* kristallisierte sich die Umma-Partei, aus der Sa'd Zaghlūl hervorkam. Das erste Ziel der neuen Partei war die Schaffung einer "ägyptischen Persönlichkeit": "Wir sind keine Anhänger des Panislamismus, denn diese ist eine religiöse Bewegung; wir glauben, dass die Nation und die gemeinsamen Interessen die Grundlage jeder politischen Aktion sein sollten".<sup>322)</sup> Die *Ǧarīda* verstand sich als "rein ägyptisch", betonte, zwischen Religionen und Rassen nicht unterscheiden und sich in blosse interreligiöse Streitigkeiten nicht einmischen zu wollen.<sup>323)</sup>

Nach den islamischen Reformbestrebungen, dem *Urābī*-Aufstand und der Aera der Nationalpartei wurde den Kopten jetzt die Möglichkeit geboten, nach mancherlei Entwicklung auf beiden Seiten aus der Sackgasse herauszukommen, in die sie geraten waren. Denn die Umma-Partei war sowohl gemässigt als auch Trägerin einer neuen Auffassung vom Nationalismus, die eine grosse Anzahl von Kopten

---

321) Kaylānī, *Adab* S. 85

322) Safran S. 95

323) Abdu S. 175 ff.

anziehen konnte.

"Die Notabeln, d.h. der Landadel, sahen in Ahmād Luṭṭī as-Sayyid den "Meister der Epoche" (Ustād al-Ǧīl), den Theoretiker des Aegyptertums im Gegensatz zum islamischen Universalismus, des gemässigten Liberalismus im Gegensatz zur panislamisch gefärbten nationalen Erregung sowie des Realismus und Rationalismus.. Aus den Denkern um al-Ǧārida kristallisierte sich ein Kreis von modernistischen und laizistischen Reformen, wie Qāsim Amīn, Ahmād Fāthī Zāglūl und vor allem Sa'īd Zāglūl"<sup>324)</sup>, die von den Kopten von Anfang an als Alternative zu der von ihnen abgelehnten Nationalpartei begrüßt wurden<sup>325)</sup>. So ist es nicht erstaunlich, dass die Kopten, die unter der britischen Besatzung eine relativ grosse Gruppe von Notabeln hervorgebracht hatten, die einen grossen Einfluss innerhalb der Gemeinde ausübten, sich der neuen Linie anschlossen.

Aber auch für das koptische Kleinbürgertum war die neue Richtung der aufsteigenden Bourgeoisie bis zur Bildung der Wafd-Partei eine politische Heimat, denn sie stand für mehr Liberalismus ein - und das hiess für die Kopten mehr Sicherheit.

Es ist interessant festzustellen, wie bis zur Gründung der Wafd-Partei gerade die Parteien, die viele Kopten anziehen konnten, ebenfalls reiche Muslime zu ihrer Anhängerschaft zählten, die auch für liberale und laizistische Gedanken eintraten.

Neben der Umma-Partei sind zu nennen die "Nationale Freie Partei"<sup>326)</sup>, die sich um die syrisch-christliche Zeitung al-Muqāṭṭam gebildet hatte, und die von Kopten gegründete "Partei unabhängiger Aegypter".<sup>327)</sup>

Die Partei unabhängiger Aegypter wurde von dem schon erwähnten Anwalt der koptischen Sache, Ahmād Fānūs, ins Leben gerufen.

Ihr Programm lautete:

- Untrennbarkeit von Aegypten und dem Sudan
- Abschaffung der Kapitulationen

---

324) Abdel-Malek aaO

325) Tādrus II S. 25

326) Landau S. 143

327) Ibid. S. 144 f.

- Gewährung der ägyptischen Staatsangehörigkeit für die Nicht-ägypter des Landes

- Freundschaft mit Grossbritannien

- Trennung von Religion und Staat durch entsprechende Gesetzgebung

- Einheitliches Zivil- und Strafrecht

Dieses Parteiprogramm ist insofern interessant, als es zwei den Kopten besonders am Herzen liegende Schwerpunkte aufweist, nämlich Agyptisierung und Liberalisierung. In der dritten Forderung ist vielleicht der Versuch zu erkennen, den christlichen Bevölkerungsteil durch den Anschluss der syrischen Christen oder anderer Christen zu verstärken.

Die Partei konnte keine grösseren Erfolge aufweisen. Möglicherweise lag es daran, dass angesichts der allmählichen Integration der Kopten in das allgemeine politische Leben des Landes eine trotz einiger muslimischer Mitglieder im wesentlichen koptische Partei keine Anziehungskraft mehr besass. Gerade der koptische Liberale, den das Programm der Partei unabhängiger Agypter ansprechen sollte, konnte auch in der grösseren und einflussreichen Umma-Partei sein Betätigungsgebiet finden.

---

### VIII. Die Revolution

Der erste Weltkrieg schuf eine neue Situation in Aegypten, deren Folgen sich auf das soziale und politische Leben schicksalhaft auswirken sollten. Im Jahre 1914 erklärte England Aegypten zum Protektorat, und damit wurden die letzten Bindungen zur Pforte abgebrochen. Viele Aegypter mussten während des Krieges in besonderen Arbeitsbataillonen zusammen mit der britischen Armee an der Westfront Dienst tun. Bis zu einer Million britischer Soldaten waren in Aegypten stationiert. Eine neue wirtschaftliche Lage entstand, die die Gesellschaftsstruktur änderte: "Die Unterschiede zwischen der aristokratischen Schicht der Türken und Tscherkessen, dem koptischen und syrischen Bürgertum und der arabisch-nubischen Bauernschaft beginnen zu verschwinden und werden durch die Einteilung in Klassen der Reichen, Wohlhabenden und Arbeitenden nach europäischem Muster ersetzt".<sup>328)</sup> Dieser Satz, den sich auch Lacouture zu eigen macht, beschreibt, wenn auch stark vereinfachend, einen Aspekt der Entwicklung am Vorabend der Revolution von 1919, die die Stellung der Kopten in der Gesellschaft so stark verändern wird.

Nicht nur radikale Nationalisten hatten unter dem 1914 verhängten Kriegsrecht und unter der strengen Zensur zu leiden, sondern auch gemässigte wie Ahmad Lutff as-Sayyid, dessen angesehene Zeitung al-Garida verboten wurde. Die Verbannung Sa'd Zaglûls und dreier seiner Mitarbeiter am 8. März 1919 gab den Anstoß für Kräfte, die sich seit 1882 aufgestaut hatten, auszubrechen und das Land von Aswân bis Alexandrien in einem revolutionären Strom zu überfluten. Diese Bewegung beschränkte sich nicht auf impulsive Massendemonstrationen, sondern nahm die Gestalt einer politischen, wirkungsvoll organisierten Aktion an, die sechs Monate lang den

---

328) Young, G. zit. bei Lacouture S. 79

Engländern jegliche Zusammenarbeit verweigerte und ihnen einen vollkommenen Boykott entgegensezte.

Neben den tiefgreifenden Veränderungen auf der politischen Bühne um 1919 verdient die Rolle der Jugend besondere Erwähnung. Sie war wie ein frischer Wind in der nationalen Bewegung, der neue Kräfte ins Spiel brachte. Schon im Jahre 1911 hatte Blunt festgestellt, dass sich bei der neuen Generation der Kopten auch eine neue nationale Einstellung abzeichnete.<sup>329)</sup> Ein Beispiel hierfür ist Wāṣif Gālī, der Sohn des ermordeten koptischen Ministerpräsidenten Buṭrus Gālī. Er spielte als Angehöriger der akademischen Intelligenz eine grosse Rolle in der Unabhängigkeitsbewegung und bei der Gründung der Wafd-Partei, während sein Vater noch ganz der Prototyp des koptischen Beamten gewesen war.

Diese Revolution, deren Folgen die Unabhängigkeitserklärung Ägyptens am 1. März 1922, die neue Verfassung von 1923 und der überwältigende Wahlsieg der Wafd-Partei waren, hatte nicht nur nationalen, sondern auch sozialen Charakter : Die Wafd war zu dieser Zeit eine pluralistische Partei , die alle Klassen des ägyptischen Volkes mit Ausnahme der türkischen Aristokratie umfasste. Wie man die Bedeutung dieser Revolution auch einschätzen mag, ist es doch sicher, dass sie auch von Kopten getragen wurde.

An der Delegation (Wafd), die unter der Führung von Sa'ad Zaglūl zur Friedenskonferenz nach Paris fuhr, beteiligten sich drei Kopten, darunter Wīṣā Wāṣif.<sup>330)</sup> Wāṣif Buṭrus Gālī sprach in Paris am 11. Dezember 1919 vor der "Ligue des Droits de l'Homme" im Namen der Wafd-Partei<sup>331)</sup>. Während des Boykotts von 1919 stand der Kopte Yūsuf Wahbā an der Spitze der ägypt-

---

329) Diaries S. 762

330) Rāfi‘ī, Tawrat 1919 II S. 12

331) Landau S. 164

tischen Regierung. Das verhinderte jedoch nicht, dass eine in der Markus-Kathedrale tagende Versammlung von Kopten in einem Brief an den neuen Ministerpräsidenten dagegen protestierte, dass er das Amt angenommen habe; nach Ansicht der Versammlung verstiessen diese Amtsübernahme und die Bildung einer Regierung gegen den Boykott, mit dem man der Milner-Kommission begegnen wollte.<sup>332)</sup>

Während zwei Kopten, Makram ʿUbayd und Sīnūt Ḥannā, am 23. Dezember 1922 mit Saʿd Zaglūl ins Exil geschickt wurden, mussten vier andere Kopten wegen ihres Widerstands gegen die Verbannung Zaglūls ins Gefängnis gehen.<sup>333)</sup>

Zu den Emblemen der Revolution von 1919 gehörte eine Fahne mit einem Kreuz innerhalb eines Halbmondes. Priester sprachen in der Azhar und Ṣayḥs in den Kirchen. Der Prälat Markus Sergius gehörte zu den unermüdlichen Rednern der Revolution.<sup>334)</sup> Koptische und muslimische Frauen versammelten sich im Zeichen der Solidarität in der Markus-Kathedrale.<sup>335)</sup> Mehrere koptische Frauen folgten dem von Hudā Ṣāfrāwī geführten Demonstrationszug.

Sogar an der Trauerfeier Muḥammad Farīds im Jahre 1919 nahmen mehrere Kopten teil; der Patriarch hielt eine Ansprache, die er mit der bei Rezitierung des Koran gebräuchlichen Formel "bism Allāh ar-Rāḥmān ar-Rahīm" eröffnete.<sup>336)</sup> Es war so, dass – wie einmal richtig bemerkt worden ist – die Kopten "päpstlicher als der Papst" auftraten. Gerade sie hatten es jetzt nötig, ständig Beweise ihrer Loyalität zu liefern. Während Ṣārūbīm in seiner ägyptischen Geschichte, in der er von Kyrill IV. ausführlich berichtet, den General Yaʿqūb überhaupt nicht erwähnt, versuchte hingegen Salāma Mūsā mit Eifer, in Yaʿqub al-Ġundī den

---

332) Rāfiʿī, Tawrat 1919 II S. 81 f.

333) Rāfiʿī, ff Aʿqāb I S. 29, 38

334) Rāfiʿī, Tawrat 1919 I S. 93

335) Ibid. II S. 89

336) Rāfiʿī, Muḥammad Farīd S. 392. Bei den Kopten war sonst "bism Allāh ar-Rāḥūf ar-Rahīm" üblich. Vgl. Kaylānī, Adab S. 20; Tāmir S. 268; Iskārūs I S. 2

ersten ägyptischen Freiheitskämpfer vorzustellen.<sup>337)</sup> Diese These trug er in der koptischen Zeitung *Miṣr* vor, die nach dem ersten Weltkrieg eines der radikalsten nationalistischen Blätter war und jetzt in ihrer Redaktion auch muslimische Mitarbeiter beschäftigte.

Salāma Mūsā gilt seit seinem 1913 erschienenen Werk über sozialistische Doktrin, dem ersten über dieses Thema in arabischer Sprache, als Vater des arabischen Sozialismus. Er gründete im Jahre 1920 die sozialistische Partei, die bald darauf verboten wurde, und im Jahre 1930 die Zeitschrift *al-Maqāla al-Ǧadīda*. Zunächst Fabianer, wurde er später Marxist. Nicht ohne Zusammenstöße mit der Rechten und der Azhar verlief die Karriere dieses produktiven Schriftstellers.

Makram ʿUbayd, Exilgefährte von Saʿd Zaghlūl und Nahḥās, ist der prominenteste Vertreter der koptischen Intelligenz nach dem ersten Weltkrieg. 1943 trennte er sich von Nahḥās, um die Kutla Wafdiyya zu gründen. ʿUbayd ist einer der grössten liberalen Denker in Ägypten zwischen beiden Weltkriegen. Er verkündete einen arabischen Nationalismus auf der Basis von Sprache und Kultur und plädierte für die arabische Einheit als Grundlage für eine Renaissance des Orients gegen die europäische Bedrohung.<sup>338)</sup> Makram ʿUbayd bekämpfte ausserdem das koptische Beamtentum und sein Monopol, indem er seine Glaubensgenossen aufforderte, andere Berufe zu erlernen.<sup>339)</sup>

Mirrīt Buṭrus Gālī fand das Wesen Ägyptens in seiner vielseitigen Geschichte, in der es als Drehscheibe zwischen Orient und Okzident eine vornehme Rolle gespielt habe, so früher als Bewahrer des griechischen Denkens und als Zentrum für das junge Christentum wie später für den Islam und in der Neuzeit als Vermittler europäischer Ideen und Institutionen in der Avantgarde des Orients. Nur in einem kosmopolitisch denkenden Aegypten könnte der wahre Patriotismus seine Grundlage finden.<sup>340)</sup>

---

337) *Miṣr* 26-10-1946; s.auch Šafīq Gurbāl "al-Ginirāl Ya‘qūb wa ‘l-Fāris Laskārīs" Kairo 1932

338) Antholog. litt. ar. contemp. II S. 123 ff.

339) Im Jahre 1937 waren nur noch 9,1 % der Beamten koptischen Glaubens : Baer, Population S. 97

340) Antholog. litt. ar. contemp. II S. 229 ff.

## IX. Die Verfassung von 1923 und die koptisch-muslimischen Beziehungen

Anders als andere Minderheiten im Orient hatten sich die Kopten jeder Kollaboration mit einer fremden Macht während des ersten Weltkriegs enthalten.

Eine letzte grosse Diskussion über koptisch-muslimische Beziehungen fand noch anlässlich der Vorbereitung der neuen Verfassung von 1923 statt. Die Engländer hatten sich bei der Gewährung der Unabhängigkeit an Aegypten 1922 das Recht zum Schutz der Minderheiten vorbehalten und den Kopten ein entsprechendes Angebot gemacht.

Als erster regte Maḥmūd ʿAzmī, von den Engländern veranlasst, in seiner Zeitung al-Istiqlāl die Diskussion hierüber an, indem er das Recht der Minderheiten auf eine proportionale Vertretung in den parlamentarischen Körperschaften unterstrich.<sup>341)</sup>

Eifriger Anhänger dieser Meinung war Tawfiq Daws, koptischer Notabel und eine der Hauptfiguren des koptischen Kongresses.

Es kam zu einer lebendigen Debatte, an der sich die gesamte Presse beteiligte. Die Kopten selbst waren geteilter Ansicht.

Der Patriarch gelangte noch nicht einmal für sich selbst zu einer einheitlichen Meinung.<sup>342)</sup> Qallīnī Fahmī Pascha, aktiver koptischer Anhänger der Nationalpartei und Gegner des koptischen Kongresses, war Mitglied der Verfassungskommission und änderte seine früher gegenteilige Meinung, um nunmehr gegen die proportionale Vertretung zu stimmen.<sup>343)</sup> Aber eine grosse Versammlung von Kopten aller Gesellschaftsschichten, die in der Markus-Kathedrale stattfand, billigte eine vom Anwalt Salāma

---

341) Kaylānī, Adab S. 168 ff.

342) al-Watan 27-5-1922

343) al-Watan 21-6-1922

Mihāfil entworfene Erklärung, die der Verfassungskommission überreicht werden sollte und in der eine besondere Behandlung von Minderheiten im Parlament als unnötig und unvereinbar mit dem Gedanken der Souveränität des Staates abgelehnt wurde.<sup>344)</sup> Ausserdem wurde betont, dass die Kopten keine Sonderinteressen hätten, die sich von denen der Mehrheit unterschieden.

Die gleiche Ansicht vertraten auch Intellektuelle und Politiker auf muslimischer Seite; so z.B. der Gelehrte und Richter am Internationalen Haager Gerichtshof, ‘Abd-ar-Rahmān al-Badawī, der im Parlament eine politische Versammlung sah, in der nur politische Argumente gelten dürften – die religiöse Minderheit als solche könne aber keine einheitliche politische Meinung vertreten.<sup>345)</sup>

Taha Ḥusayn fürchtete, dass nach Gewährung einer eigenen politischen Parlamentsfraktion für die religiösen Minderheiten diese einen Staat im Staat bilden könnten.<sup>346)</sup>

Sa‘d Zaglūl zeigte zwar Verständnis für eine Vertretung der materiellen und sozialen Interessen einer Religionsgemeinschaft, sah aber nicht ein, warum im Parlament das Kriterium der Religion und nicht das der gleichen Interessen massgeblich sein sollte.<sup>347)</sup> Salāma Mūsā erblickte keinen Nutzen für die Kopten darin, zunächst kraft eines privilegierenden Sonderrechts eine eigene Fraktion zu bilden, die dann doch von der Mehrheit in den entscheidenden Fragen überstimmt werden könnte.<sup>348)</sup>

Der Einwand, den die Befürworter einer gesicherten eigenen Vertretung der christlichen Minderheiten im Parlament gegen

---

344) Oriente Moderno II 1922 S. 44

345) Kaylānī, Adab S. 169 f.

346) Miṣr 24-5-1922

347) al-Waṭān 12-10-1920

348) Kaylānī, Adab S. 169

die Argumentation der anderen Seite vorbrachten, stützte sich auf den Primat des Islam im ägyptischen Staat, der durch die Proklamation des Islam als Staatsreligion in der neuen Verfassung sanktioniert werden sollte. Allerdings wäre dem wiederum entgegenzuhalten gewesen, dass in Art. 12 und 13 der Verfassung allen Religionsgemeinschaften die nur durch Gebote der Ordnung und der Sitte eingeschränkte Ausübung ihres Glaubens gestattet wurde.

König Fū'ād, der als tolerant in der Religionsfrage galt, teilte die Meinung der Mehrheit gegen eine Sonderstellung der christlichen Abgeordneten. Die Verfassungskommission - unter den 30 Mitgliedern befanden sich 5 Kopten - entschied sich schliesslich, für die Minderheiten keinen besonderen Status zuzulassen.

Es ist bemerkenswert, dass bei dieser Debatte, die eine Probe für das gegenseitige Vertrauen zwischen Kopten und Muslimen darstellte, die Fronten quer durch die Religionsgemeinschaften verliefen und nicht etwa - wie früher - zwischen ihnen. Die von der Verfassung getroffene Lösung wurde auch in den Augen der misstrauischen Verfechter des Minderheitenwahlrechts durch die ersten Wahlen zum ägyptischen Parlament gerechtfertigt. Die Zahl der gewählten koptischen Abgeordneten übertraf diejenige, welche den Kopten bei einem Sonderstatus hätte zukommen können.<sup>349)</sup> Die erste Regierung unter der Führung Sa'd Zaglūls hatte zwei koptische und einen jüdischen Minister. Ausserdem hatte Wīsā Wāsif den Vorsitz der Abgeordnetenkammer inne.

---

349) Vgl. auch Namensliste der Abgeordneten bei Rāfi‘ī,  
A‘qāb I S. 23

## X. Das koptische Bildungswesen

### A) Um die Mitte des 19. Jahrhunderts

Die Kopten standen nach allen Berichten des 19. Jahrhunderts auf einem höheren Bildungsniveau als ihre muslimischen Mitbürger. Im Vergleich zu den - z.T. eingebürgerten oder ausländischen - Angehörigen anderer Konfessionen schnitten sie jedoch schlecht ab. Sie erlernten das Lesen und Schreiben in ihrem Kuttab<sup>350)</sup>, der sich vom muslimischen Kuttāb nur dadurch unterschied, dass die Psalmen und Evangelien an die Stelle des Korans traten.<sup>351)</sup> Der Lehrer - meist ein Blinder - , 'Arīf genannt, erteilte seinen Unterricht in der Kirche oder in seinem Haus. Er unterrichtete Lesen und Schreiben in arabischer Sprache an Hand religiöser Texte; denn die Religion war der Hauptgegenstand des Unterrichts. In Koptisch scheint man die Laien nicht unterrichtet zu haben. In der Kirche wurden mit arabischen Buchstaben geschriebene religiöse koptische Texte gelesen, ohne dass man sie jedoch verstand.<sup>352)</sup> Ihre bemerkenswerten arithmetischen Fertigkeiten erwarben die Kopten bereits im jungen Alter durch praktische Uebung, da die Beamten ihre Söhne in den Diwan mitnahmen; diese konnten nach einiger Zeit, zunächst ohne Lohn, ebenfalls im Diwan angestellt werden. Der französische Herzog d'Harcourt berichtet<sup>353)</sup>, die Kopten könnten komplizierte Rechenoperationen in unfassbarer

---

350) Koran-(bzw. Bibel-)Schule als unterste Gattung der Elementarschule; Pl. Katāib

351) Dor S. 180

352) Lane S. 542; Das Christentum in Aegypten / in : Historisch-Politische Blätter 1880 LXXXVI (4 Forts.) S. 189

353) S. 57 f.

Geschwindigkeit vollziehen, und zwar mit einer Methode, die nicht auf dem Dezimalsystem basiere. In dieser geheimnisvollen Rechenart will Harcourt, wie auch andere, den Grund dafür finden, dass die Behörden immer auf die Kopten angewiesen waren. Nach Dor Bey, dem Berater der Regierung Ismā‘īls im Bildungswesen, kann jedoch von einem eigentlichen "Rechensystem" nicht gesprochen werden.<sup>354)</sup>

Ueber diese Ausbildungsmöglichkeiten hinaus gab es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts keine allgemeinen koptischen Bildungsanstalten. Viele junge Kopten studierten bei muslimischen Lehrern oder besuchten Schulen anderer christlicher Gemeinden (wie die der Armenier oder der Griechen) oder die seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingerichteten Missions-schulen.<sup>355)</sup>

Möglichkeiten für ein höheres Studium bot nur die Azhar, die auch von einigen Kopten besucht wurde. Unter den koptischen Persönlichkeiten, die Studenten der Azhar gewesen waren, sind zu nennen Ibrāhīm al-Ġundī und Mihāṣīl ‘Abd as-Sayyid, beide nacheinander Herausgeber der Zeitung *al-Watān*, sowie die beiden Dichter Faransīs al-‘Itr und Tādrus Wahbā.<sup>356)</sup>

Um die Wende zum 19. Jahrhundert profitierten die Kopten vom technischen Können der in dieser Zeit nach Aegypten gekommenen Franzosen und anderen Europäer. So führte der Kopte Jean Haragli im Jahre 1825 mit Hilfe Jomards für das neugebildete Kriegsamt ein neues Buchführungssystem ein.<sup>357)</sup> Auch Aerzte und Apotheker wurden von Europäern ausgebildet.<sup>358)</sup>

Andererseits scheint es, dass die um 1822 von Muḥammad ‘Alī begründete Dār al-Handasa nicht von Kopten besucht wurde, obwohl sie Angehörigen aller Religionen offenstand. Erst

---

354) S. 183

355) Katholische Schulen bestanden bereits im 18. Jahrhundert

356) *al-Watān* 3-5-1916, 14-12-1914

357) Heyworth-Dunne, Introduction S. 146

358) Gibb & Bowen I,2 S. 163

im Jahre 1899 absolvierten die ersten Kopten neben ihren muslimischen Kommilitonen ein Studium an der Madrasat al-Muhandishāna, einem Nachfolgeinstitut der Dār al-Handasa.<sup>359)</sup>

Dem Reform-patriarchen Kyrill IV. sind die ersten koptischen Schulen nach europäischem Muster zu verdanken. Studienfächer seiner Schulen waren Arabisch, Koptisch, Französisch, Englisch, Italienisch und Türkisch sowie Geschichte, Geographie und Mathe-matik. Verpflegung, Bekleidung und Bücher wurden den Schülern umsonst gestellt. Alle Religionen und Konfessionen hatten gleichermaßen Zutritt zu diesen Schulen. Der Patriarch übte persönlich die Aufsicht aus; er hatte sogar ein Büro in der Patriarchatsschule. Dennoch hatten seine Schulen zunächst nicht viel Erfolg. Die Mädchenschule musste sogar bald nach ihrer Eröffnung wieder geschlossen werden.<sup>360)</sup> Die grosse Patriarchsats-schule hat nie mehr als 150 Schüler auf einmal anziehen können.<sup>361)</sup>

Die nunmehr durch die modernen koptischen Schulen mit europäischem Lehrpersonal ersetzen ‘Urafā’ (Pl. von ‘Arīf) waren arbeitslos geworden und versuchten daher, die neuen Projekte zu sabotieren, bis Kyrill ihnen Beschäftigung in den neuen Schulen zusicherte.

Die Entstehung der Eisenbahnverwaltung fiel zeitlich mit der Entlassung des ersten Jahrgangs zusammen; so konnten viele Absolventen mit ihren englischen Sprachkenntnissen dort Arbeit finden – sogar der Direktor war ein Kopte. Andere wurden von der ebenfalls neugegründeten Postbehörde sowie von den Banken und im Handel angestellt, wo es in erster Linie auf italienische Sprachkenntnisse ankam. Als Beispiel für das Gewicht, das man bei den Kopten der Sprachausbildung beimass, kann der spätere Ministerpräsident Buṭrus Ġāli angeführt werden, der sieben Jahre in Ḥārat as-Saqqāyīn studiert hatte und Englisch, Fran-

---

359) Heyworth-Dunne, Introduction S.99; Mu’tamar Miṣrī S. 94

360) Kaylānī, Rubū‘ S. 82

361) Rūfayla S. 313

zösisch, Italienisch, Türkisch, Koptisch und Persisch beherrschte.<sup>362)</sup> Sachot, ein französischer Gesandter, wurde auf die Sprachkenntnisse der Kyrill-Schüler aufmerksam, mit denen man sich gleichermassen gut in Französisch, Italienisch und Englisch unterhalten konnte.<sup>363)</sup> Auch Kaufleute und Gewerbetreibende besasssen gute Sprachkenntnisse. Nach einem deutschen Bericht konnten sogar viele Kopten im 19. Jahrhundert Deutsch.<sup>364)</sup> Der relativ enge Kontakt der Kopten mit Ausländern seit dem französischen Feldzug hat sicher zu diesem Interesse an Fremdsprachen beigetragen. So erklärt sich auch, dass eine Anzahl von Kopten in allen Grossstädten des Landes als Konsulatsagenten für die europäischen Staaten wirkten.

Obwohl Šärübim berichtet, dass zur Zeit Kyrills IV. die Sprachlehrer Ausländer gewesen seien, ergibt sich aus einer 1872 von Dor Bey aufgestellten Liste<sup>365)</sup>, dass alle Lehrer in den koptischen Schulen ausser dem muslimischen Lehrer für arabische Schönschrift Kopten waren; das zeigt, dass die Kopten sehr bald die ausländischen Lehrkräfte ersetzen konnte.

#### B) Die koptischen Schulen zur Zeit Isma'ils

Die Zahl der koptischen Schulen moderner Prägung, d.h. ohne die Katatib, stieg in den Jahren 1863 bis 1878 von 12 auf 25 oder um mehr als 100 % innerhalb von 15 Jahren, während der Staat zu dieser Zeit nicht mehr als drei Schulen unterhielt. Gleichzeitig wuchs die Gesamtzahl der koptischen Schüler um 150 %; sie belief sich im Jahre 1878 auf 3.012 - etwa die Hälfte davon besuchte ausländische Schulen. Ausserdem war der Grad des Schulbesuchs bei den Kopten stets höher als ihr Anteil an der Bevölkerungszahl; so stellten sie z.B. im Jahre 1875 15 % der

---

362) Zaydān, G. I S. 398 f.; Tādrus II S. 62 f.

363) Iskārūs II S. 178

364) Fircks S. 141 f.

365) S. 394

Schüler an allen Privatschulen und im Jahre 1878 24 %.<sup>366)</sup> Da zwischen 1873 und 1878 etwa 23 neue Schulen errichtet worden waren, aber im Jahre 1878 nur 25 Schulen bestanden, muss man annehmen - unterstellt man die Richtigkeit dieser Zahlen - , dass in dieser Zeitspanne Schulen geschlossen worden sind. Dem entspricht, dass der Zustand der koptischen Schulen in jener Zeit als nicht zufriedenstellend beschrieben wird; die Bezahlung der Lehrer und ganz allgemein die Kosten, die für die Erziehung der Kinder aufgebracht wurden, standen nicht im Verhältnis zum Reichtum der koptischen Kirche und Gemeinde.<sup>367)</sup> Da es von 1870 an ein vierjähriges Interregnum im Patriarchat gab und der neue Patriarch Kyrill V. (1874 - 1927) kein Freund von Reformen war, lässt sich dieser Rückschritt erklären. Allerdings war der Wunsch nach Fortschritt bei der Gemeinde lebendig geblieben, die sich von nun an auf eigene Faust bemühte, das Werk Kyrills IV. fortzusetzen. Ismā‘īl förderte die koptischen Schulen, die nicht nur von Kopten besucht wurden, indem er ihre Abschlussprüfungen anerkannte und ihre Schüler vom Wehrdienst und von Fronarbeit befreite.<sup>368)</sup> Auch stiftete er ihnen 1500 Feddan Land; bei den Schulabschlussfeiern der Kopten nahmen ‘Alī Mubārak, der damalige Kultusminister, der Muftī, der Ṣayḥ al-Azhar und eine Anzahl von anderen prominenten Persönlichkeiten teil.<sup>369)</sup> Der Patriarch Demetrius II. (1862 - 1870) bemühte sich ganz besonders, dem zunehmenden Einfluss der Missionare entgegenzutreten. Um ihm zu helfen, verweigerte die Regierung den Absolventen der amerikanischen Schulen den Bestätigungsvermerk des zuständigen Gouverneurs auf ihren Zeugnissen. Das führte dazu, dass eine grosse Zahl von Missionsschülern, deren Zeug-

---

366) Heyworth-Dunne, B.S.A.C. S. 106 f.

367) Dor S. 184 f., 188, 194 ff.

368) Tādrus III S. 40; Watson S. 225 ff.

369) Dor S. 195 f.



nisse jetzt wertlos wurden, auf die koptischen Schulen überwechselten.<sup>370)</sup> Der Chedive Ismā‘il forderte die Kopten auch nachdrücklich zum Besuch der staatlichen Schulen auf, die zu seiner Zeit in grosser Zahl entstanden.<sup>371)</sup>

### C) Die Missionsschulen

Die wichtige Rolle der Missionsschulen für die koptische Gemeinde ist nicht zu übersehen. Zu einer Zeit, als sie noch nicht von Muslimen besucht wurden, gaben die Missionsschulen den Kopten die Gelegenheit, einen Bildungsvorsprung vor den Muslimen zu erringen, zumal ‘Abbās und Sa‘id staatliche Schulen schlossen. Ein indirekter Erfolg der Missionsarbeit bestand in der Erweckung der koptischen Gemeinde, vor allem der jungen Generation, die jetzt auf Reformen drängte, um nicht ins Hintertreffen zu geraten.

Um die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts unterhielten die Anglikaner drei Schulen; zwei von ihnen – eine Knabenschule und eine Mädchenschule – standen im koptischen Viertel von Kairo, in Hārat as-Saqqāyīn. Die Knabenschulen wurden weniger besucht als die Mädchenschule, während gleichzeitig die einheimische Mädchenschule des Patriarchen Kyrill IV. leer stand. Die Quellen geben hierfür keine Erklärung; vielleicht ist sie darin zu suchen, dass man es in der damaligen gegenüber der Mädchenerziehung reservierten Gesellschaft vorzog, seine Töchter von Fremden unterrichten zu lassen. Arabisch und Koptisch wurden in den anglikanischen Missionsschulen als Fremdsprachen unterrichtet.

Im Jahre 1845 eröffneten die Anglikaner mit Einwilligung des Patriarchen ein theologisches Seminar für koptische Kleriker. Der Versuch schlug fehl; das Seminar musste geschlossen werden,

---

370) Watson S. 201 ff.

371) Tāgīr S. 240 f.

nachdem 15 Theologen ausgebildet worden waren. Keiner der Absolventen bekam ein Kirchenamt; sie fanden ihr Auskommen im öffentlichen Dienst.<sup>372)</sup>

Im Jahre 1868 zählten die anglikanischen Schulen 150 bis 160 Schüler<sup>373)</sup>, darunter 70 Mädchen.

Die Katholiken, Franziskaner und Jesuiten, bauten zwischen 1848 und 1873 mehr als zehn Schulen in Unterägypten und Kairo und ungefähr die gleiche Zahl in Oberägypten.<sup>374)</sup>

Die amerikanische Mission errichtete nicht weniger als 36 Schulen in Oberägypten zwischen 1865 und 1878 sowie eine theologische protestantische Schule in Asyüt. Die Zahl der koptischen Schüler an den amerikanischen Missionsschulen stieg zwischen 1870 und 1890 um das Zehnfache.<sup>375)</sup>

#### D) Die Rolle der Bildung im koptisch-muslimischen Konflikt

Der Konflikt zwischen Kopten und Muslimen um die Jahrhundertwende wurde auf Seiten der Kopten durch das Gefühl genährt, sie seien aufgrund ihrer wirtschaftlichen Stellung und ihres Bildungsstandes der zahlensässigen Uebermacht der Muslime zumindest gleichwertig, wenn nicht auf Teilgebieten überlegen.

Der Bildungsstand der Kopten lag nun zwar merklich, aber nicht aussergewöhnlich hoch über dem ihrer muslimischen Landsleute.

Während von der männlichen muslimischen Bevölkerung nur 7,8 % lesen und schreiben konnten, brachten es die Kopten auf 19 %.<sup>376)</sup>

Auch bei den Frauen, die in beiden Gruppen noch kaum eine nennenswerte Erziehung genossen, war jede dritte, die lesen und schreiben konnte, koptischen Glaubens<sup>377)</sup>, während die Kopten im ganzen nur 6,4 % der Bevölkerung ausmachten.

Vergleicht man die Zahl der Schüler und Studenten im Jahre 1910, so schneiden die Kopten auf den ersten Blick noch besser ab.

---

372) Simayka S. 736

373) Sammarco IV S. 297 ff.

374) Ibid.; Heyworth-Dunne, B.S.A.C. S. 104 und 106

375) Watson S. 279, 338, 367

376) Tādrus I S. 27. Tādrus benutzt Zahlenmaterial des Amtes für Statistik (Maşlahat ‘Umūm al-Ihṣā’).

377) Ibid. S. 89

Etwa ein Drittel aller Schüler und Studenten waren Kopten, d.h. etwa fünfmal soviel, wie ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprach.<sup>378)</sup> Besonders waren es die ausländischen Schulen, die koptische Schüler in grosser Zahl anzogen. In einigen dieser Schulen stellten sie sogar die absolute Mehrheit. Noch bis spät in die vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts war die Hälfte der koptischen Schüler in ausländischen Schulen eingeschrieben.<sup>379)</sup> Interessant ist es auch, dass von der Gesamtzahl der koptischen Schüler in vielen dieser Schulen (so der deutschen, italienischen und französischen) die Hälfte oder noch mehr Mädchen waren. Bei den Muslimen lag der Fall übrigens ähnlich.<sup>380)</sup> Ungünstiger sieht es jedoch für die Kopten aus, beschränkt man den Vergleich auf Hochschulen und Akademien.<sup>381)</sup> "Nur" 19 % der Studenten, d.h. knapp dreimal soviel wie der koptische Anteil an der Gesamtbevölkerung, waren Kopten; davon relativ am meisten angehende Juristen und Mediziner, am wenigsten Studenten der Lehrerakademien sowie der Militär- und Polizeischulen. Nimmt man die im Ausland Studierenden hinzu – etwa 740 Studenten, davon 50 Kopten –, dann ermässigt sich der Anteil der koptischen Studenten auf 14,6 %. Unter den bereits diplomierten Hochschulabsolventen waren 16 % koptischen Glaubens. Auch das ist zwar mehr, als ihrem Bevölkerungsanteil entsprach, aber weniger im Vergleich zu dem Vorsprung, den die Kopten gegenüber den Muslimen beim Besuch der allgemeinbildenden Schulen hatten. Das für die Kopten ungünstigere – wenn auch immer noch gute – Zahlenverhältnis bei den Hochschulabsolventen rührte zum Teil daher, dass die Kopten den am Anfang des 19. Jahrhunderts errichteten Hochschulen zunächst reserviert gegenüber standen und erst später mehr von diesen neuen Ausbildungsmöglichkeiten Gebrauch machten.

---

378) Ibid. S. 28

379) Hourani, Minorities S. 46

380) Annuaire Statistique de l'Egypte (1911)

381) Tâdrus I S. 29 f.; Mu'tamar Miṣrî S. 83 ff., 91 ff.

Noch im Jahre 1893 waren von 1700 Besuchern höherer Schulen und Akademien nur 40 Kopten, d.h. 2,3 %. Auffallend gering war ihre Zahl in den Lehrerakademien. Der Grund hierfür mag nach einer Behauptung von muslimischer Seite darin liegen, dass die Kopten eine gewisse Abneigung gegen die in diesen Akademien besonders gepflegte klassisch-arabische Bildung mit deutlicher islamischer Komponente hatten, eine Abneigung, die durch die grosse Zahl ausländischer Bildungsstätten nur noch bestärkt wurde. Al-Watan hat mehrfach die Abschaffung des Religionsunterrichts und des Unterrichts in islamischer Geschichte gefordert.<sup>382)</sup> Aber auch Behinderungen von muslimischer Seite mögen hier eine Rolle gespielt haben. Hourani spricht von einer Diskriminierung der koptischen Lehrer an den Elementarschulen.<sup>383)</sup> Ramzī Tādrus vergleicht den für das Jahr 1910 ermittelten Grad des Schulbesuchs bei beiden Bevölkerungsgruppen mit den Zahlen aus dem Jahr 1906 und malt den Kopten für den Fall einer kontinuierlichen Entwicklung für die Zukunft das Gespenst einer fortschreitenden Verschiebung des Bildungsverhältnisses zugunsten der Muslime an die Wand.<sup>384)</sup> Diese Befürchtungen erwiesen sich zwar in den nächsten Jahrzehnten noch als unberechtigt - die Zahlen bei Strothmann ergeben für das Jahr 1929 ein von 1910 kaum abweichendes Verhältnis<sup>385)</sup>; sogar im Jahr 1947 waren von allen Schülern nicht weniger als 25 % Kopten<sup>386)</sup> - aber die Ausführungen Ramzī Tādrus' sind zumindest ein Zeugnis für die ständige Angst der Kopten, ihren Bildungsvorsprung zu

---

382) Vgl. oben S.

383) aaO.

384) I S. 30 f.

385) S. 115

386) Hourani aaO. Da Hourani dieses Verhältnis einem Vergleich der Anzahl der koptischen Schüler mit der Gesamtzahl aller Schüler des Landes, einschliesslich der sowohl nicht-muslimischen als auch nicht-koptischen Schüler, entnimmt, dürfte der Anteil der Kopten gegenüber den für das Jahr 1910 errechneten Zahlen, die nur die beiden grössten Bevölkerungsgruppen der Muslime und der Kopten berücksichtigen, fast gar nicht abgenommen haben.

verlieren.

Das Gesamtbild ergibt, dass die Kopten zwar im allgemeinen einen deutlichen Bildungsvorsprung vor den Muslimen hatten, der sie jedoch, was immer wieder aufgefallen ist<sup>387)</sup>, nicht dazu qualifizierte, die Rolle der intellektuellen Elite zu übernehmen.

---

387) Rondot S. 137; Hourani S. 24 u. 46; Cromer II S. 202 ff.

## XI. Der Patriarch und das Gemeindeleben

Betrachten wir die Beziehungen des Patriarchen zum Staat während der hier behandelten Epoche, so fällt uns auf, dass die Patriarchen immer, notfalls auch gegen den Willen ihrer Gemeinde, bedacht waren, durch Anpassung und Vermeidung jedes selbständigen Handelns, das Misstrauen hätte erwecken können, die Gunst der islamischen Regierungen zu gewinnen.

Markus VIII. (1796 - 1809) stellte sich gegen jene führenden Kopten, welche die Franzosen unterstützten und ihnen eine koptische Legion zur Verfügung stellten; er versuchte, die Rekrutierung koptischer Soldaten einzuschränken. Diese Zurückhaltung gegenüber partikularistischen Bewegungen seiner Gemeinde hatte Markus gemeinsam mit seinen Vorgängern zur Zeit der Aufstände unter den Omayaden und zur Zeit der Kreuzzüge.<sup>388)</sup> Die schweren Folgen, unter denen die Kopten nach dem Abzug der französischen Truppen zu leiden hatten, gaben ihm recht.- Petrus VII. (1809 - 1852), der die Unterstützungsangebote seitens des russischen Kaisers mit stolzer Demut ablehnte, wurde durch den persönlichen Besuch Muhammad 'Alīs als Dank für seine Haltung geehrt<sup>389)</sup>. So wollten die islamischen Herrscher die Patriarchen immer sehen !

Kyrill IV. (1854 - 1861), in jeder Beziehung eine aussergewöhnliche Persönlichkeit auf dem Patriarchenthron, bildete allerdings eine Ausnahme. Schon vor seiner Wahl hatte er nicht die Gunst des Paschas für sich gewinnen können, und er geriet dadurch in Konflikt mit der Regierung, dass er sich nicht nur als geistliche Autorität, sondern auch als Reformator und

---

388) Strothmann S. 19

389) Tādrus II S. 48 ff.

Politiker verstand.

Demetrius II. (1862 - 1870) , Nachfolger Kyrills IV., gewann hingegen die Sympathie des türkischen Sultans und des Chediven Ismā'īl, als er den Sultan bei dessen Besuch in Aegypten entgegen den Regeln des Protokolls auf die Brust küsste mit der Bemerkung : "Ich küssse das Herz des Königs der Könige und des Sultans der Sultane, denn es heisst in der Schrift, das Herz der Könige ist in der Hand des Herrn."<sup>390)</sup> Denn zu dieser Zeit beseelte den Patriarchen und den Chediven die gemeinsame Sorge um den zunehmenden ausländischen Einfluss im Lande. So wie der Chedive den Patriarchen gegen die Missionare unterstützte, so intervenierte der Patriarch im Auftrag des Chediven, um die Uebernahme einer Konsulatsagentur für zwei ausländische Mächte durch einen Kopten zu unterbinden und damit eine weitere Stärkung des ausländischen Einflusses zu verhindern.<sup>391)</sup>

Die koptische Gemeinde aber, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein neues Selbstbewusstsein bekam, sah ihren Sprecher nicht in der Person des Patriarchen, sondern eher in den Reihen der mächtigen und reichen Notabeln, die als hohe Beamte Ansehen und Stimme bei der Regierung genossen und durch ihre grosszügigen Spenden die Interessen der Gemeinde förderten, während der Klerus über die gestifteten Gelder ohne Aufsicht und oft auf illegale Weise verfügte.

Nach dem Tod Kyrills IV. bemühte sich die Gemeinde, seine Reformen fortzusetzen. Als alle Bemühungen, den Mağlis-Milli am Leben zu erhalten, scheiterten, übernahmen die Notabeln auf eigene Faust die Förderung des Bildungs- und Wohlfahrtswesens innerhalb der Gemeinde.

Diese Laien, die schon im 18. Jahrhundert eine erhebliche Rolle spielten (s.o.S. 5) , hatten mit ihrer Autorität schon längst praktisch die Basis für einen Mağlis-Milli geschaffen. Unter

---

390) Strothmann S. 32

391) Tādrus III S. 86

ihrer Führung organisierte sich nun die Aktivität einer autonomen Gemeinde.

Die Krise zwischen Kopten und Muslimen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hatte sich auf die Situation der koptischen Gemeinschaft ausgewirkt und an Stelle der alten Barrieren zwischen der Milla und ihrer islamischen Umgebung neue Schranken geschaffen. All das hatte die Kopten veranlasst, ihre Heimat zunächst weiter innerhalb der Gemeinde zu suchen.

Die modernistischen Bestrebungen der Kopten hatten somit zunächst die Gemeinde selbst zum Ziel, bevor sie sich auf die ganze ägyptische Gesellschaft richteten.

So bemühte man sich erst nach den misslungenen Versuchen, religiöse und zivile Angelegenheiten innerhalb der Kirche von einander zu trennen, diesen Gedanken auf die gesamte ägyptische Gesellschaft zu übertragen, indem man auf Trennung von Religion und Staat drängte.

Auch das Thema der Emanzipation der Frau fand seinen Ausgangspunkt innerhalb der Gemeinde. Es ging um die koptische Frau oder "Tochter Kefrens"<sup>392)</sup>, die unter islamischem Druck den Schleier tragen müsse.<sup>393)</sup> Obwohl dieses Thema die koptische Presse und Literatur lange und intensiv beschäftigte und obwohl die Mädchenerziehung erst bei den Kopten richtig durchgeführt wurde, beginnt die allgemeine ägyptische Bewegung zur Frauenemanzipation erst auf muslimischer Seite mit Qāsim Amīn und Hudā Šārāwī und hat erst dort gleichzeitig eine politische Bedeutung.

Das Projekt zur Errichtung eines koptischen Mädchenkollegs erregte die Gemeinde noch über alle Massen, als schon eine ägyptische Universität geplant wurde.<sup>394)</sup>

Lange blieb bei den Kopten ein Konkurrenzgeist lebendig, der

---

392) Kaylānī, Adab S. 30

393) Tādrus I S. 92 f.

394) Kaylānī, Adab S. 36 ff.

sie als geschlossene Gruppe den Muslimen gegenüber stellte und sie dazu anspornte, sich zu behaupten und wenn möglich ihre muslimischen Landsleute noch zu übertreffen.

Man machte sich Sorgen über den Gesundheitszustand der koptischen Jugend, über die bei den Kopten gegenüber den Muslimen niedrigere Lebenserwartung und über ihr spätes Heiratsalter.<sup>395)</sup>

Vor allem in der Bildungsfrage zeigte sich das Gefühl der Überlegenheit und die alte Angst der koptischen Beamten, ihr Monopol im Staatsdienst und im Wissen um die Verwaltungstechnik zu verlieren und damit der Existenzgrundlage für sich und die Nachkommen verlustig zu gehen. So betrachtete Ramzi Tādrus mit grosser Sorge den Fortschritt, den die Muslime gemacht hatten; er ermahnte seine Glaubensgenossen aufzuwachen, "damit ihre Zahl (d.h. der Muslime) uns nicht übertrifft", und fragte: "Was wird das Ergebnis sein, wenn unsere Brüder ihre nationale Stellung durch höhere Bildung und durch den Ausstoss von Fachleuten jeglicher Wissenschaft und Bildung verstärken? Kein anderes Ergebnis, als dass wir untergehen und unsere Existenz verlieren, so dass wir in das Nichts versinken, das alle von einer solchen Trägheit erwartet!"<sup>396)</sup>

Die Kopten, die sich weiter als eine eigene Gesellschaft fühlten, entwickelten ein soziales Bewusstsein, das sich in Forderungen an die Reichen der Gemeinde und manchmal in heftigen Angriffen gegen diese äusserte.<sup>397)</sup> Zahlreiche Vereine zur Förderung des Bildungs-, Wohlfahrts- und Gesundheitswesens sollten die Gemeinde existenzfähig und lebendig erhalten.<sup>398)</sup>

Neben den zahlreichen Schulen entstanden aufgrund koptischer Initiative und mit koptischen Geldern ein koptisches Museum (1910) und koptische Krankenhäuser. Es erschienen Periodika<sup>399)</sup> für verschiedene Bereiche wie Kultur, allgemeine Bildung, Theologie und Religion, sowie eine Frauenzeitschrift; darüber hinaus

---

395) Tādrus I S. 63 ff.; al-Waṭan 8-9-1909

396) Tādrus I S. 31

397) Kaylānī S. 29 ff.

398) Tādrus I S. 147 f.; Strothmann S. 40 f.

399) Tādrus I S. 144

Werke über die Kopten als Gemeinschaft sowie eine allgemeine Geschichte Aegyptens neben zahlreichen liturgischen, theologischen und religionsgeschichtlichen Werken.<sup>400)</sup>

Die koptische Presse, mit al-Waṭan als einer der ältesten und langlebigsten von Aegyptern gegründeten Zeitung, ist ein Barometer der Situation der Kopten in der Gesellschaft. Al-Waṭan erschien zum ersten Mal im Jahre 1877 unter Mīhā'īl ‘Abd as-Sayyid als Herausgeber mit dem Ziel, als eine politische allgemeine Zeitung zu wirken. Seit der Aktivierung des nationalen Bewusstseins und vor allem seit der britischen Besetzung Aegyptens schrumpfte sie jedoch zu einem Organ für eine Interessengruppe. Neben al-Waṭan, die nach drei Jahren Unterbrechung 1900 erneut unter Ibrāhīm al-Ǧundī als Herausgeber - ohne Änderung der allgemeinen Ausrichtung - erschien, gab es Miṣr als zweite grosse koptische Zeitung. Ihr Gründer war der pensionierte Beamte Tādrus al-Manqubādī. Sie erscheint heute noch, allerdings für einen sehr begrenzten Leserkreis.

Während Miṣr auf der Seite der Reformer stand und später einen klar antibritischen Kurs verfolgte, blieb al-Waṭan auf der Seite des Patriarchen und bezog niemals eine feindliche Haltung gegenüber den Engländern.

Die Rolle der koptischen Presse ist außerordentlich interessant, als sie gleichzeitig die Plattform für die koptische Dichtung abgab, die eine besonders konstruktive Rolle im Gemeindeleben spielte und ihre Blütezeit um die Jahrhundertwende erlebte.<sup>401)</sup> Diese Dichtung, die heute auch den Kopten selbst kaum mehr bekannt ist, war der Motor des Gemeindelebens und ist für uns ein unverfälschtes Dokument zur Verfassung der koptischen Gemeinde. Mit Eifer

---

400) s. Strothmann S. 102-114

401) Dieser Teil der christlich-arabischen Literatur wird bei Graf nicht berücksichtigt; Aufschluss hierüber gibt das Werk Kaylānīs, Adab.

und Nachdruck plädierte die koptische Dichtung für die Bildung, für die Emanzipation der Frau, für die Rechte der Kopten im Staat, für Wohlfahrt und Gerechtigkeit; sie betrauerte den Kontrast zwischen der Gegenwart und der glorreichen Vergangenheit der altägyptischen Ahnen und feierte schliesslich im Jahre 1919 die Versöhnung zwischen beiden Religionen, die auch viele muslimische Dichter inspirierte.

Die koptische Dichtung hat eine gesellschaftliche Rolle erfüllt zu einer Zeit, als die Kopten sich noch als eine eigene Gesellschaft verstanden. Sie hatte pädagogische Züge, mit Sozialromantik gefärbt, um die Lebensfähigkeit der koptischen Gemeinde zu erhalten in einer Zeit voll umwälzender Neuerungen. In einem durchaus ehrlichen Pathos schrieben die Kopten Gedichte, die heute durchaus ihren Rang haben und zur arabischen Literatur gehören.

Nach dem ersten Weltkrieg kann man kaum mehr eine eigenständige koptische Dichtung oder Literatur ausmachen - abgesehen von religiösen oder kirchlichen Werken; koptische Schriftsteller wurden zu ägyptischen Autoren koptischen Glaubens.

---

Zu den Quellen

Die vorangehende Arbeit sei durch einige Bemerkungen zu den benutzten Quellen ergänzt.

Betrachtet man als erstes die europäischen zeitgenössischen Werke über das Aegypten der hier behandelten Epoche, so stösst man zunächst auf die verhältnismässig zahlreichen Reiseberichte des 19. Jahrhunderts. Diese Berichte haben sicher ihren Wert, sind aber häufig ohne genauere Kenntnis des Landes geschrieben und sehen zum Teil die Kopten etwas einseitig als bedrohte Glaubensgenossen inmitten einer muslimischen Umwelt; in noch stärkerem Masse gilt das für die Missionsliteratur. Aufschlussreicher sind die Berichte, die wir den in Aegypten für längere Zeit ansässig gewesenen Europäern verdanken; darunter sind an erster Stelle der Bericht der an der Expedition Bonapartes beteiligten Wissenschaftler und die Werke der beiden britischen Oberkommissare Lord Cromer und Sir Eldon Gorst zu nennen.

Als zeitgenössische Quellen in arabischer Sprache sind hauptsächlich die koptischen Zeitungen "al-Waṭan" und "Miṣr" neben anderen Zeitungen ausgewertet worden. Mögen auch Rücksichtnahmen auf die jeweilige Regierung oder sonstige, uns heute nicht mehr bekannte Beweggründe das Erscheinen oder Nichterscheinen eines Artikels veranlasst haben, so geben diese Zeitungen als Sprachrohr der koptischen "öffentlichen Meinung" neben dem gleichfalls benutzen Werk von Ramzī Tādrus aus den Jahren 1910/11 einen guten Einblick in die Haltung der Kopten in der damaligen ägyptischen Gesellschaft. In den Beichten und Kommentaren dieser Presse treten verständlicherweise zu bestimmten Zeiten einige Fragen in den Vordergrund ( z.B. das Verhältnis zur britischen Besatzungsmacht, der Streit zwischen Patriarch und Gemeinde oder der Streit um die Besetzung von Posten) , dagegen andere Aspekte des politischen und gesellschaftlichen Lebens in den Hintergrund. Dem entspricht somit auch der Aufbau dieser Arbeit.

Bei den koptischen Historikern kann man über das koptisch-

muslimische Verhältnis nur begrenzten Aufschluss erhalten, da sie bei diesem heiklen Thema dazu neigen, gewisse Tatsachen entweder zu retuschieren ( so die beiden Versionen über die Haltung Kyrills IV. in der Wehrpflichtfrage oder die Darstellung des Generals Ya‘qūb als Freiheitskämpfer) oder gar zu ignorieren ( das Schweigen Ṣārūbīms über die koptische Reaktion auf die Einführung der Wehrpflicht ) oder mit Apologie zu verdecken ( so z.T. Tādrus). Wie heikel das Thema koptisch-muslimische Beziehungen bis in die Neuzeit ist, zeigt das Verbot des Buches von Jacques Tāgīr (Uniert-Kopte) "Aqbāt wa Muslimūn mundū 'l-Fath al- 'Arabī ilā 'Ām 1922" in den fünfziger Jahren, das von der Azhar veranlasst worden war, obwohl man dem Werk eine antimuslimische Tendenz nicht unterstellen kann.<sup>+</sup>)

Eine neuere Studie von koptischer Seite über das hier behandelte Thema ist eine 1970 von Riyād Suryāl der Kairoer Universität präsentierte Magisterarbeit über "die Kopten im 19. Jahrhundert". Es war mir leider nicht möglich - trotz mehrerer Versuche - , diese Studie in meiner Arbeit zu berücksichtigen, da mir der Verfasser die Einsichtnahme in sein Werk vor dem (bisher noch nicht erfolgten ) Druck nicht gestatten wollte. Allerdings konnte ich eine ausführliche Inhaltsangabe sowie zwei bereits veröffentlichte Auszüge<sup>++)</sup> einsehen, die zwar ein abschliessendes Urteil nicht gestatten, aber doch eine Mutmassung über die Tendenz der Arbeit erlauben. Der Verfasser ist z.B. bemüht, "die freundschaftlichen und brüderlichen Beziehungen zwischen den Kopten und den Muslimen mit ihren strahlenden und glänzenden Seiten, welche

---

+ ) Inzwischen ist "Aqbāt wa Muslimūn..." wieder in der ägyptischen Nationalbibliothek zur Ausleihe erhältlich. - Das Buch von Sylvestre Chauleur "Histoire des Coptes" ist nichts anderes als die französische Version von "Aqbāt wa Muslimūn..."; ich habe es deswegen nicht in meiner Bibliographie berücksichtigt.

++) "Waqaifa al-Aqbāt ilā Gānib 'Urābī" in der Zeitung al-Fidā' vom 17.10.1970 und "Al-Aqbāt wa Ḥawrat 1919" in der Oktobernummer der Zeitschrift Mār -Gīrgīs XXII, 1970.

die Zeit überdauert haben" als "Lehre für die Aegypter und ihre Zukunft" darzustellen und auf die "Intrigen des Imperialismus...beim Kairoer Aufstand von 1800<sup>+++</sup>) oder - nach dem Tode Buṭrus Ḡālīs - in den Bemühungen der Engländer um die Einberufung eines koptischen Kongresses in Asyūt 1911" hinzuweisen. Die patriotische Rolle der Kopten wird stark betont, und alle Konflikte zwischen den beiden grossen ägyptischen Bevölkerungsgruppen werden auf den Imperialismus zurückgeführt, eine Interpretation, die sich übrigens auch muslimische Historiker gerne zu eigen machen. Ein krasses Beispiel für eine solche nationalistische Geschichtsbetrachtung ist das Buch von 'Ayyād al- 'Abd al- 'Ayyādī "Al-Masīhiyya wa 'Qawmiyya al- 'Arabiyya", in dem Jesus als Araber beschrieben wird.

---

+++) Es handelt sich hier um den Aufstand gegen Bonapartes Nachfolger in Aegypten, Kléber. Dieser Aufstand richtete sich auch gegen die von Kléber auf Kosten der Muslime privilegierten Kopten.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Malek, Anouar  
- L'Egypte, Société Militaire /  
Paris 1962
- 'Abdu, Ibrāhīm  
- Taṭawwur as-Šahāfa al-Miṣriyya  
1798-1951 / 2.Aufl., Kairo 1951
- Adams, Charles  
- Islam and Modernism in Egypt /  
London 1933
- Anthologie de la littérature arabe contemporaine / Bd. I (Heraus-  
geber : Abdel-Malek, Anouar) :  
Paris 1964
- Arminjon, Pierre  
- La protection religieuse dans  
l'Empire Ottoman / in: Revue de  
Paris IV 4 (1903)
- Autefage, P.  
Baer, Gabriel  
- A History of Landownership in  
Modern Egypt / London 1960
- "  
- Egyptian Guilds in Modern Times /  
Jerusalem 1964
- "  
- Population and Society in the  
Arab East / London 1964
- "  
- Social Change in Egypt 1800 -  
1914 / in : Political and Social  
Change in Modern Egypt (London  
1968) S. 135 ff.
- Balāduri, Abū Bakr 'Alī  
Ahmad al-Baghdādī  
- Futūh al-Buldān / Beirut 1958
- van Bemelen, P.  
(Pseud.: 'Boutros')  
- L'Egypte et l'Europe / Bd. I,  
Leiden 1881
- Blackmann, S.  
- Les Fellahs de la Haute-Egypte /  
Paris 1948
- Blunt, Wilfried Scawen  
- Secret History of the English  
Occupation of Egypt / 2.Aufl.,  
London 1907
- "  
- My Diaries 1888-1914 / New York  
1921
- Boktor, A.  
- School and Society in the Valley  
of the Nile / Kairo 1936
- Bonaparte, Napoléon  
- Campagne d'Egypte et de Syrie /  
Bd. I, Paris 1847

- Boutros, Morcos - Die westlichen Missionen in ihrer Begegnung mit der koptischen Kirche / Hamburg 1961
- Bowring, J. - Report on Egypt and Candia / London 1840
- Butcher, E.L. - The Story of the Church of Egypt / Bd. II , London 1897
- de Chabrol - Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte / in : DE<sup>2</sup> Bd. XVIII, 1. Teil
- Clot Bey, A.B. - Aperçu général sur l'Egypte / Bd.II, Paris 1840
- Colombe, Marcel - L'évolution de l'Egypte 1924 - 1950 / Paris 1951
- Cromer (Lord) - Modern Egypt / 2 Bde., London 1908
- DE<sup>2</sup> = Description de l'Egypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française / 2.Aufl., Paris 1829
- Dor Bey, E. - L'instruction publique en Egypte / Paris 1872
- EI = Encyklopädie des Islam / 4 Bde., Leiden 1913-1934
- EI<sup>2</sup> = Encyclopaedia of Islam / neue 2. Aufl., Leiden 1960 ff.
- Evetts, B. - Un prélat réformateur, le patriarche Cyrill IV (1854 - 1861) / in : Revue de l'Orient Chrétien XVII, 1912 S. 3 ff.
- Fargeon, Maurice - Les juifs en Egypte depuis les origines jusqu'à ce jour / Kairo 1938
- von Fircks, A. - Aegypten / Berlin 1895
- al-Ğabartī, ʻAbd ar-Rahmān - ʻAgā’ib al-Atār fī ’t-Tarāqim wa ’l-Aḥbār / 4 Bde. , Kairo 1297 H.
- Gibb,H.A.R. / Bowen,H. - Islamic Society and the West / 2 Bde., London/New York/Toronto 1957
- Girard, P.S. - Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte / in : DE<sup>2</sup> Bd.XVII S. 1 ff.
- Graf, Georg - Geschichte der christlichen arabischen Literatur / 4 Bde., Rom 1944 - 1953
- Guémard, Gabriel - Les réformes en Egypte / Kairo 1936
- Harcourt (Duc d') - L'Egypte et les Egyptiens / Paris 1893
- Harris, Christina Phelps - Nationalism and Revolution in Egypt / Den Haag/London/Paris 1964
- Heuser, Gustav - Die Personennamen der Kopten / Leipzig 1929

- Heyworth-Dunne, J.
- An Introduction to the History of Education in Modern Egypt / London 1938
- "
- Education in Egypt and the Copts / in : Bulletin de la Société Archéologique Copte VI, Kairo 1940
- Hourani, Albert
- Minorities in the Arab World / London 1947
- "
- Arabic Thought in the Liberal Age / London/New York/Toronto 1962
- Ibn an-Naqqāṣ
- Fetoua relativ à la condition juridique des dhimmis / (Uebers. Belin) in : Journal Asiatique XVII (1851) und XIX (1852)
- Iskārūs, Tawfiq
- Nawābiġ al-Aqbāt wa Mašāhīruhum fī 'l-Qarn at-Tasi' Āśar / 2 Bde. , Kairo 1910
- Issawi, Charles
- Egypt at mid-century / London 1954
- Jomard, M.
- Déscription de la ville et de la citadelle du Caire / in : DE<sup>2</sup> Bd.XVIII, 2. Teil S. 113 ff.
- Kampffmeyer, Georg
- Die ägyptische Verfassung vom April 1923 / in : Westasiatische Studien Abt. II , XVI-XXVII , Berlin 1924
- Kaylānī, Muḥammad Sayyid
- fī Rubū' al-Azbakīyya / Kairo 1959
- "
- al-Adab al-Qibṭī Qadīman wa Ḥadītan / Kairo 1962
- Kedourie, Elie
- Afgani and Abdu / London 1966
- Lacouture, Jean et Simonne
- L'Egypte en mouvement / Paris 1956
- Landau, Jacob M.
- Parliaments and Parties in Egypt / Tel Aviv 1953
- Lane, Edward W.
- An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians / London 1954
- Leeder, S.H.
- Veiled Myteries of Egypt / o.O. 1912
- Manassā (Qummus)
- Tā'riḥ al-Kanīsa al-Qibṭīyya / Kairo 1924
- Merrua, Paul
- L'Egypte contemporaine, de Mehmet Ali à Said Pacha / Paris 1858
- Michail, Kyriakos
- Copts and Moslems under Britisch Control / London 1911
- Minqaryūs, Yūsuf
- al-Qawl al-Yaqīn fī Mas'alat al-Aqbāt al-Urtūdūksiyīn / Kairo 1893

- Mubārak, ‘Alī - al-Ḥiṭat al-Ğadīda at-Tawfīqiyya / 6 Bde. , Kairo 1887 - 1889
- Müller, C. Detlef G. - Grundzüge des christlich-islamischen Aegypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart / Darmstadt 1969
- Mu’tamar Miṣrī - Maġmū‘at A‘māl al-Mu’tamar al-Miṣrī al-Awwal / Heliopolis 1911
- Mu’tamar Qibṭī - Tidkār al-Mu’tamar al-Qibṭī al-Awwal al-Mun‘aqid fī Assyūt 1910
- Na‘ūm, Ephraem Isidor - al-Ḩarīda an-Nafīsa fī Tā’rīḥ al-Kanīsa / 2 Bde. , Kairo 1923
- Owen, E.R.J. - Cotton and Egyptian economy 1890 - 1914 / Oxford 1969
- Qallīnī, Fahmī - Muḍakkirāt / 2 Bde. , Kairo 1932
- ar-Rāfi‘ī, ‘Abd ar-Rahmān " - Tawrat 1919 / 2 Bde. , Kairo 1946
- " - ‘Asr Ismā‘īl / 2 Bde. , 2.Aufl. , Kairo 1948
- " - Muḥammad Farīd , Ramz al-Iblās wa 't-tadhiyya / 2. Aufl. , Kairo 1948
- " - fī A‘qāb at-Tawra al-Miṣriyya / 3 Bde., 2.Aufl., Kairo 1959
- " - at-Tawra al-‘Urābiyya wa 'l-Iḥtilāl al-Ingīlizī / 3.Aufl. , Kairo 1966
- Ridā, Muḥammad Rašīd - Tā’rīḥ al-Ustād al-Imām Muḥammad ‘Abdu / Bd. I (1931), Bd. II (1908), Bd.III (1910) , Kairo
- Rondot, Pierre - L'évolution historique des coptes d'Egypte / in: Cahiers d'Orient Contemporain XXII (1950)
- Rozière/Rouyer - Mémoire sur l'art de faire éclore les poulets en Egypte / in : DE<sup>2</sup> Bd. XI, S. 401 ff.
- Rūfayla, Ya‘qūb Nahla - Tā’rīḥ al-Umma al-Qibṭiyya / Kairo 1898
- Safran, Nadav - Egypt in Search of Political Community / Cambridge 1961
- Sammarco, Angelo (Herausg.) - Précis de l'histoire d'Egypte par divers historiens et archéologues / Bd.IV : Les règnes de Abbas, de Said et d'Ismail , Rom 1935
- Sabry, Moustapha - L'empire égyptien sous Ismail et l'ingérence anglo-française 1863-79 / Paris 1933

- Şārūbīm, Mihā'īl - al-Kāfi fī Tā'rīh Misr al-Qadīm wa 'l-Hadīt / Bd. IV , Kairo 1900
- Shaw, J. Stanford - Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution / Harvard 1964
- Sidarouss, Sesostris - Des Patriarcats dans l'Empire Ottoman / Paris 1906
- Simayka, Murqus - By a Coptic Layman / in : Contemporary Review LXXI (1897)
- Simon, Jean - Bibliographie copte / (9 Forts.) in : Orientalia XVIII - XXVI (1949 - 1956)
- Steppat, Fritz - Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil / in: Die Welt des Islam IV (1956)
- Strothmann, Rudolf - Die koptische Kirche in der Neuzeit / Tübingen 1932
- Tabarī, Abū Ḥaḍīr Ibn Ḥaḍīr - Tā'rīg al-Umam wa 'l-Mulūk /Kairo o.J. , 1. Aufl.
- Tādrus, Ramzī - al-Aqbat fī 'l-Qarn al-'Isrān / 4 Bde., Kairo 1910/11
- Tāgīr, Jacques - Aqbāt wa Muslimūn mundu 'l-Fath al-'Arabī ilā 'Āmm 1922 / Kairo 1951
- Watson, Charles - The American Mission in Egypt / Pittsburgh 1904
- Wiet, Gaston - Mudakkirāt Niqūlā Turk /Kairo 1950
- Zaydān, 'Abd al-Karīm - Ahkām ad-Dimmiyyīn wa 'l-Mustā'minīn fi Dār al-Islam / Bagdad 1963
- Zaydān, Ġirğī - Tarāġīm Mašāhir aš-Šarq fī 'l-Qarn at-Tāsi 'Aśar / 2 Bde., 2.Aufl., Kairo 1910

-----

<u>Register</u>	Seite
<u>Personennamen</u>	
‘Abbās I., Pascha	19, 23, 44, 101
‘Abbās II., Chedive	75
‘Abd as-Sayyid, Mīhā’īl	26, 97, 110
‘Abdu, Muḥammad	28, 29, 30, 34, 62, 68
Abū Ḥanīfa	4
Abū Yūsuf	4
al-Afġānī, Čamāl ad-Dīn	28, 29, 34, 49
Amīn, Qāsim	87, 108
Antūn, Farāḥ	34
Athanasios, Bischof	37
al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd	62
al-‘Ayyadī, ‘Ayyād	114
‘Azmī, Maḥmūd	93
al-Badawī, ‘Abd ar-Rahmān	94
Bonaparte	46
Cromer, Lord	14, 31, 32, 46, 48, 50, 68, 73, 112
Daws, Tawfiq	93
Demetrius II., Patriarch	23, 100, 107
Fahmī, Muṣṭafā	43
Fahmī, Qallīnī	65, 93
Fānūs, Aḥnūḥ	56, 87
Farīd, Muḥammad	51, 60, 75, 78
Fū’ād	95
Ğālī, Buṭrus	43, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 90, 89, 114
Ğālī, Mirrīt Buṭrus	92
Ğālī, Wāṣif Buṭrus	90
al-Ğawharī	5, 41, 42, 43
Ğāwīš, ‘Abd al-‘Azīz	58, 60, 68, 73
al-Ğazālī, Muḥammad	30
Gorst, Eldon	56, 61, 65, 68, 72, 73, 74, 75, 112
al-Ğundī, Ibrāhīm	29, 97
Ḩannā, Sīnūt	91
Haragli, Jean	97
Haykal, Muḥammad Ḫusayn	83

Seite

Husayn, Taha	94
Ibn al-‘Assāl	41
Ibn an-Naqqāṣ	9
Ibrāhīm Bāy	5
Ishāq, Adīb	29
Ismā‘il, Chedive	6, 24, 27, 35, 39, 80, 97, 99, 100, 101, 107
al-‘Itr, Faransīs	97
Jowett, William	38
Kāmil, Muṣṭafā	32, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 81, 83
Kitchener, Lord	76
Kyrill IV., Patriarch	15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 38, 61, 68, 80 98, 99, 100, 101, 106, 107, 113
Kyrill V., Patriarch	33, 42, 43, 68, 100
Lieder	38
al-Manqubādī, Tādrus Wahbā (s.auch Wahbā)	84, 110
Markus VIII., Patriarch	106
al-Mas‘ūdī, Gīrgīs	42
Mīhāfi, Salāma	93, 94
Mubārak, ‘Alī	100
Muhammad ‘Alī	6, 7, 12, 13, 16, 20, 34, 46, 49, 66, 91, 97, 106
Mūsā, Salāma	52, 91, 92
an-Nadīm, ‘Abd-Allāh	26, 31, 43
an-Nahhās, Muṣṭafā	92
an-Naqqāṣ, Salīm	34
Petrus VII., Patriarch	106
Ridā, Muhammad Rāṣid	30, 62
Riyāḍ, Muṣṭafā	36, 43, 44, 73, 77
Roosevelt, Theodore	70
Şannu‘a, Ya‘qūb	29, 34
Şərāwī, Hudā	91, 108
Şarīf, Muḥammad	28, 63
Şawqī, Aḥmad	69
aś-Şaybānī, Muḥammad	4
as-Sayyid, Aḥmad Lutfī	77, 83, 85, 86, 87, 89
Sergius, Markus	31

Seite

Suryāl, Riyād	113
Tawfīq, Chedive	32
Tūhī, Raphael	37
‘Ubayd, Makram	52, 91
‘Urābī, Ahmad	22, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 47, 63, 66
Wahbā, Tādrus (s.auch al-Manqubādī)	97
al-Wardānī, Ibrāhīm Naṣīf	64, 65, 77
Wāsif, Wīsā	57, 58, 63, 95
Wilson, Rivers	35
Ya‘qub, General	16, 17, 91, 113
Yūsuf, ‘Alī	49, 73, 78
Zaglūl, Sa‘d	71, 86, 89, 91
Zaglūl, Ahmad Fathī	87

Sach-, Orts- und Zeitungsnamen

Aethiopien	19, 20, 25
al-Ahrām	49
al-‘Alam	76
Alexandrien	9, 15
Anglikaner	18, 38, 101
‘Arīf	96, 98
Asyūt	8, 9, 69, 70, 71, 102, 114
Azhar	5, 22, 91, 100
Bahnasā	38
Būš	21
Dimmī	3, 4, 7, 36, 81
Dinšuwāy	63, 66, 67
Fatwa	5
Firman	17
Franziskaner	37, 102
Französische Besatzung/Okkupation/Expedition	7, 8, 9, 12, 16, 17, 44
Fromme Stiftungen (s.auch Waqf)	3, 6, 71
Ǧam‘iyya ‘Umūmiyya (s.auch Generalversammlung)	55

Seite

Ǧam‘iyya Waṭaniyya (s.auch Nationaler Verein)	32
al-Ǧarīda	77,85,86,87,89
Generalversammlung (s.auch Ǧam‘iyya ‘Umūmiyya)	55,77
Gerichtsbarkeit	3,4
Ǧidda	22,23
Girgā	8,15
Ǧizya	5,6,16,17,24,81
Hārat as-Saqqāyīn	15,63,98,101
Hatt-i Humāyūn	3
Hatt-i Ḥarīf (von Gülhane)	3
Herrnhuter Missionare	38
Hizb Waṭanī (s.auch Nationale Partei)	26,32,51
al-Istiqlāl	93
Jerusalem	5,37
Jesuiten	18,37,102
Kairo	6,8,40,42,70
Katholiken	37,102
Kleiderordnung/-vorschrift	7,11
Kongress, ägyptischer -	73,74,75,77
" , koptischer -	70,71,72,73,74,75,77,93
Koptischer Reformverein	56,57
Kutla Wafdiyya	92
Kuttāb	96
Lā’iha Waṭaniyya	32
al-Līwā'	51,54,55,58,67,69,76
Maġlis Millī	42,44,84,107
Maġlis Šurā an-Nuwāb	24
Massaua	21
Militärpflicht/-dienst/Wehrpflicht	7,16,17,18,19,22
Milla	3,5,7,45,80,81,108
Milner-Kommission	91
Minyā	8
al-Miqyās	49
Misr	26,44,50,55,110,112

al-Mu <sup>ayyad</sup>	49,55,56
Nationale Bewegung	28,30,33,35,44,49,58,81
Nationale Partei (s.auch Ḥizb Waṭanī)	32
Nationalpartei	26,51,55,56,60,64,65,75,78,79,86,87,93
Nationaler Verein (s.auch Ḩamṣiyya Waṭaniyya)	32
Osmanisches Reich	3,23,26,80
Partei unabhängiger Aegypter	87
Qādī	3,4,5
Ra <sup>īs</sup> al-Aqba <sup>t</sup>	6,8,41,43
Sarrāf/Sarrāfba <sup>ši</sup>	5,9,10
Scheidung	13,84
Steuer	7,62,71
Sudan-Abkommen	67
at-Tall al-Kabīr	63
Umma-Partei	86,87
Unierte Kopten	37,38
Wafd	57,86,87,90
Waqf (s.auch Fromme Stiftungen)	3
al-Waṭan	26,27,31,35,43,44,47,50,54,55,56,58,76 77,80,85,104,110,112
Zunft	4,5,7,10,11

-----









13. Heidrun Wurm, Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ga'fer, genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.
14. Dorothea Krawulsky, Briefe und Reden des Abū Hāmid Muḥammad al-Ġazzālī, übersetzt und erläutert. 1971. 255 S.
15. Barbara Schäfer, Beiträge zur mamlukischen Historiographie nach dem Tode al-Malik an-Nāṣirs. Mit einer Teiledition der Chronik Šams ad-Dīn ăs-Šuğā'is.
16. Peter Antes, Zur Theologie der Schi'a. Eine Untersuchung des Ğāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmoli.
17. Gertrud Bauer, Athanasius von Qūṣ Qilādat at-tahrīr fī 'ilm at-tafsīr, Eine koptische Grammatik in arabischer Sprache aus dem 13./14. Jahrhundert.
18. Doris Behrens-Abouseif, Die Kopten in der ägyptischen Gesellschaft, von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1923.

Vom gleichen Verlag zu beziehen

**'Oşmānzāde Tā'ib Aḥmed  
Hādīqat ül-vüzerā (Der Garten der Wesire)**

mit den Fortsetzungen (zeyl) des Dilāver Ağazāde 'Ömer Efendi, Aḥmed  
Şāvīd und Bağdādī 'Abd ül-fettāḥ Şefqat.  
Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1854/1855.  
1969. 296 Seiten, broschiert 32,— DM.

**Aḥmed Riffāt  
Werd ül-ḥadā'iq (Die Rose der Gärten)**

1970. 76 Seiten, broschiert 13,— DM.

**Muştafā Selānīkī  
Tārīh-i Selānīkī Die Chronik des Selānīkī**

Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1281/1864  
1970. VII, 351, 26 Seiten, broschiert 46,— DM.

# QUELLEN ZUR GESCHICHTE DES ISLAMISCHEN ÄGYPTENS

hrsg. vom Deutschen Archäologischen Institut Kairo

Bd If

Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Sechster Teil: Der Bericht über die Fatimiden,  
hrsg. von Șalāh ad-Dīn al-Munağgid, Kairo 1961. 13, 30, 676 S. arab. Text

DM 31.50

Bd Ih

Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Achter Teil: Der Bericht über die frühen Mam-  
luken, hrsg. von Ulrich Haarmann, Kairo 1971. 38, XII, 497 S. arab. Text

DM 42.—

Bd II

Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Neunter Teil: Der Bericht über den Sultan  
al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qala'un, hrsg. von Hans Robert Roemer,  
Kairo 1960. 24, 506 S. arab. Text

DM 20.—

in Vorbereitung

Bd Ig

Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Siebter Teil: Der Bericht über die Ayyūbiden,  
hrsg. von Sa'īd 'Abd al-Fattāh Āshūr, Kairo 1972, ca. 500 S.

ca. DM 45.—

ULB Halle

001 735 632

3/1

