

um **WEG**e und gefährten

Martin Fitzenreiter

**Ahnen an der Ostwand.
Notizen zum Grab des Pennut Teil III**

Sonderdruck aus

Thiesbonenkamp, Jürgen; Cochois, Helgard (Hgg.):

Umwege und Weggefährten.

Festschrift für Heinrich Balz zum 65. Geburtstag

© 2003 Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau

ISBN 3-87214-605-X

www.erlanger-verlag.de



Erlanger Verlag
für Mission
und Ökumene

Martin Fitzenreiter

Ahnen an der Ostwand. Notizen zum Grab des Pennut Teil III¹

I. Ein Stellvertreter des ägyptischen Vizekönigs in Kusch²

1.1. In der Grabkapelle des Pennut im nubischen Aniba – der Ort ist mittlerweile im Nassersee versunken, die Kapelle wurde versetzt – befindet sich an der Ostwand eine interessante Darstellung (Abb. 1). Sie ist aus zwei Bildstreifen zusammengesetzt; der obere zeigt eine Auszeichnungsszene, der untere zeigt das Opfer vor den Ahnen.

1.2. Die Auszeichnungsszene zeigt ganz links den ägyptischen Pharaon Ramses VI. (ca. 1152–1145 v. u. Z.). Er gibt dem vor ihm stehenden Vizekönig von Kusch – dem Verwalter der im Neuen Reich eroberten südlichen Provinz – die Anweisung: *Nimm zwei Gefäße aus Silber und salbe mit Salböl den Stellvertreter*³! Es folgt ein Bild, auf dem der Vizekönig mit einem weiteren Beamten zu sehen ist, die beide vor einer Stau des Pharaon stehen. Die Szene spielt nun nicht mehr in der Residenz, sondern im Horustempel von Aniba. Der Vizekönig ist durch die Handhaltung als ein Redender gekennzeichnet, das Text-

¹ Den zu ehrenden Jubilar lernte ich während seiner Zeit an der Humboldt-Universität kennen, als er Vorlesungen und Seminare zur afrikanischen Religion hielt. Mein erstes Seminar beschäftigte sich mit dem Ahnenkult und in Erinnerung an diesen Ausgangspunkt unserer Bekanntschaft ist dieser kleine Beitrag entstanden.

² Die Grabkapelle des Pennut hat mich bereits mehrmals beschäftigt und ein Ende ist noch nicht abzusehen. Einen zusammenfassenden Überblick über die Dekoration der Kapelle und ihre gestalterischen und inhaltlichen Bezüge wird in M. FITZENREITER, Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramessidischen Felsgrabes in Nubien – Notizen zum Grab des Pennut (Teil I), in: C.-B. ARNST., I. HAFEMANN, A. LOHWASSER (Hgg.): *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal* (Festschrift E. Endesfelder, K.-H. Priese, W. F. Reineke, St. Wenig), Leipzig 2001, 131–159 (Pennut I) gegeben.

³ Der vollständige Titel lautet «Stellvertreter von Wawat» und bezeichnet den lokal ansässigen Verwalter von Unternubien (=Wawat). In den Texten seiner Grabkapelle wird Pennut meist mit der Kurzform «Stellvertreter» (ägyptisch: *jdnuw*) bezeichnet (nur in der Rede des Vizekönigs erscheint einmal sein vollständiger Titel). Dem wohl nicht dauerhaft in der Provinz ansässigen Vizekönig stand außerdem noch ein «Stellvertreter von Kusch (= Obernubien)» zur Seite. Zur Verwaltung Nubiens im Neuen Reich siehe I. MÜLLER, *Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich*, Dissertation, Berlin 1976, 57–61.

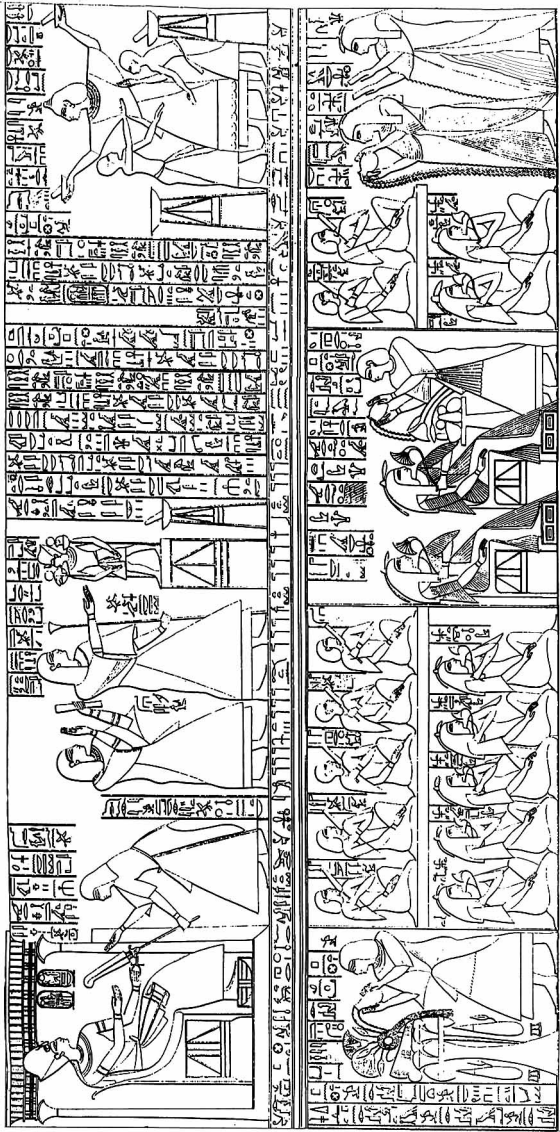


Abb. 1: Dekoration der Ostwand in der Kapelle des Penmut von Aniba (aus: K. R. LEPSTIUS, Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, Band III, Berlin 1849–1858, 230)

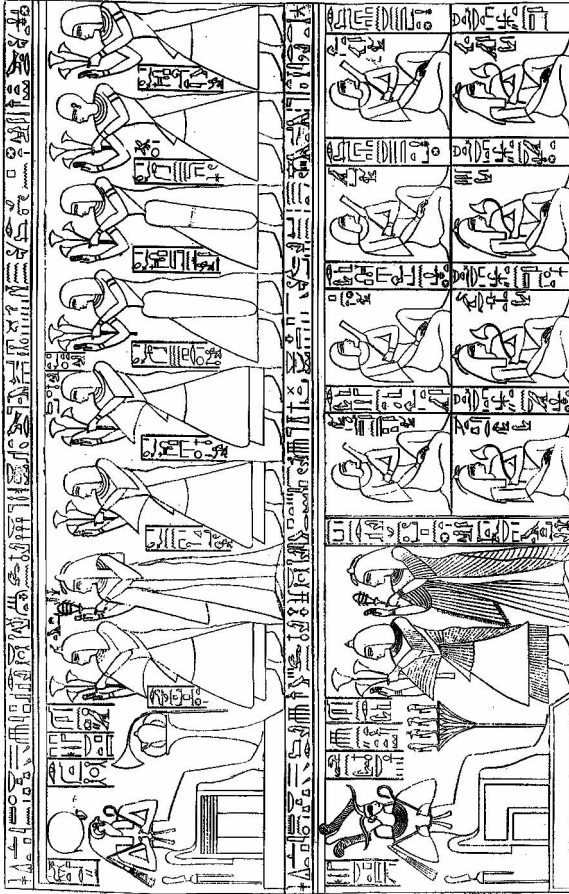


Abb. 2: Dekoration der östlichen Hälfte der Nordwand in der Kapelle des Pennut von Aniba (aus: K. R. LEPSIUS, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Band III, Berlin 1849–1858, 231. a)

stück hinter der Statue gibt den Text der Rede wieder. Darin wird der Stellvertreter Pennut im Namen des Pharaos für die Aufstellung der abgebildeten Königsstatue und für einen Feldzug (?) in das Gebiet von Nehesi und Ikait gelobt und durch einen besonderen Gunstbeweis ausgezeichnet. Die abschließende Szene hält den Vorgang der Auszeichnung fest: Pennut wird von zwei Dienern gesalbt und bricht darob – die Silberschalen haltend – in Jubel aus.

1.3. Der untere Bildstreifen ist in umgekehrter Richtung zu lesen, von rechts beginnend. In der ersten Szene sieht man zwei Frauen (hinter ihnen stehen noch zwei weitere Frauen, die auf der anschließenden Südwand dargestellt sind); die erste Frau gießt Wasser aus, die zweite hat die Hände betend erhoben. Sie stehen vor vier am Boden hockenden Personen, oben zwei Männer, unten zwei Frauen; die Männer halten jeweils ein Szepter, die Frauen Lotosblüten. Die Beischriften geben Namen und Titel der Abgebildeten. Daraus geht hervor, daß die Frau mit dem Wassergefäß die Gattin des Stellvertreters Pennut ist, die Frau dahinter ihre Tochter (ebenso die beiden Frauen auf der anschließenden Wand). Die vor ihr sitzenden Paare sind mit Namen und Titel benannt, tragen aber keine Verwandtschaftsbezeichnungen.

Die zweite Szene besteht aus zwei Abschnitten. Rechts steht ein Mann vor zwei auf Stühlen sitzenden Damen. Der Mann gießt Wasser über einen gut gefüllten Opfertisch; die Damen halten Lotosblüten. Links wird die Szene durch zwei Reihen von am Boden hockenden Personen fortgesetzt, oben fünf Männer mit Szeptern, unten fünf Frauen mit Lotosblüten. Die Beischriften geben wieder die Namen und Titel der Abgebildeten. Die Beischrift zum stehenden Mann – es ist dies der Stellvertreter Pennut – ist durch ein schönes Epitheton erweitert: Er ist «sein Sohn, der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt» (*zA=f sanx rn n j.t=f mw.t=f*).

Von der abschließenden dritten Szene ist nur der Anfang auf der Ostwand dargestellt. Er zeigt einen stehenden Mann, der wieder Wasser über einem Opfertisch ausgießt. Es ist auch dies der Stellvertreter Pennut, der hier ein kurzes Gebet spricht: *Ein Htp-dj-nsw.t-Opfer für den Osiris Hatija, für den Osiris Hornacht, für den Osiris Pennut, für den Osiris Amenenope, für alle, deren Haus die Nekropole ist.* Die Genannten sind vor ihm auch dargestellt, jedoch auf der anschließenden Nordwand (Abb. 2). Dort sitzen im unteren Bildstreifen vier Paare in zwei Reihen übereinander, oben die im Gebet erwähnten Männer⁴ mit Szepter, unten Frauen mit Lotos. Beigeschrieben sind

⁴ Anstelle des im Gebet genannten Amenenope ist hier aber der *Hatija, Sohn des Amenenope* gezeigt, also der Sohn des erstgenannten. Die häufiger auftretenden Namen – hier Amene-

die Titel und Namen; nur hier sind die Männer als «Osiris» und die Frauen als «Gattinnen» der darüber dargestellten Männer bezeichnet. Aus der Beischrift «Osiris» vor dem Namen der Männer geht hervor, daß es sich um bereits Verstorbene handelt. Auch der in der mittleren Szene getragene Titel des Pennut – «der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt» – und die Ikonographie der Opferhandlungen zeigen an, daß es sich in allen drei Szenen um Handlungen vor Toten handelt.

2. Auf den ersten Blick scheint zwischen den beiden Bildstreifen kein Zusammenhang zu bestehen. Oben wird ein wichtiges Ereignis im Leben des Stellvertreters festgehalten; unten wird das Ahnenopfer abgebildet. Das eine hat etwas mit der administrativen Position des Pennut zu tun, das andere mit der nachtodlichen Betreuung von Familienangehörigen. Warum aber läßt der Stellvertreter Pennut diese beiden Szenen in seiner Grabanlage abbilden, in dieser Kombination?

2.1. Zur Klärung dieser Frage sei eines vorangestellt. Wie in anderen Gräbern dieser Epoche auch, wird in der Grabkapelle des Pennut mittels Bild und Text ein Weltbild entworfen und die Position des in diesem Grab bestatteten Individuums in dieser Welt festgehalten. Jan Assmann hat für dieses Phänomen den schönen Begriff der «sepulkralen Selbstthematierung» gefunden⁵. Dabei zerfällt im Grab des Pennut die Beschreibung in zwei Teile: In die Beschreibung der Position des Toten in der jenseitigen Welt und in die seiner Position in der diesseitigen Welt. Der westliche Teil der Kapellendekoration dient dabei der Jenseitsbeschreibung, der östliche Teil der Beschreibung des Diesseits. Die hier interessierende Ostwand bildet das Zentrum des diesseitigen Teiles⁶.

2.2. Traditionellen Bildvorlagen folgt die Opferdarstellung im unteren Bildstreifen. Wir sehen Familienangehörige des Pennut, die beim Opfer vor Verstorbenen gezeigt werden: er selbst, seine Gattin und drei Töchter. Die

nope, Pennut, Hatija und weiter unten noch Heru-nefer – sind in Neuen Reich allgemein beliebt.

⁵ J. ASSMANN, J., Sepulkrale Selbstthematierung im Alten Ägypten, in: A. HAHN; V. KAPP (Hgg.): Selbstthematierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, 208–232.

⁶ Zur Gesamtkomposition der Kapelle siehe M. FITZENREITER, Pennut I, a. a. O. (Anm. 2), zur Beschreibung der Position des Pennut im Jenseits siehe M. FITZENREITER, Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich – Notizen zum Grab des Pennut (Teil II), in: M. FITZENREITER; CH. E. LOEBEN (Hgg.): Die ägyptische Mumie – ein Phänomen der Kulturgeschichte, IBAES 1, Berlin, 1998, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text2.pdf>: 27–72 (Pennut II).

beigeschriebenen Texte und die abgebildeten Handlungen und Gesten besitzen einen bestimmten Sinn. Die Lebenden stehen und handeln. Wasser gießen «reinigt» den Raum und die Gaben und erzeugt die notwendige liminale Situation, in der ein Kontakt der Lebenden und Toten möglich ist. Der Stellvertreter Pennut als der Wortführer tritt in der zweiten Szene als «Sohn, der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt» auf – dazu noch unten – und in der dritten Szene spricht er ein Ahnengebet. Die Toten sitzen und empfangen. Die Lotosblüte in der Hand eines Verstorbenen ist ein bereits im Alten Reich belegtes Symbol⁷. Sie zeugt primär von der Fähigkeit der Verstorbenen, «riechen», d. h. sowohl atmen als auch rezipieren zu können; sie ist darüber hinaus durch die Verbindung mit dem (Ur-)Wasser, dem morgentlichen Aufsteigen und Öffnen der Blüte, ihrem abendlichen Schließen und Untergehen im Wasser, ein Regenerationssymbol par excellence. Bei Pennut halten nur Frauen die Lotosblüte; die toten Männern halten ein Szepter. Dieses Szepter ist auch das Schriftzeichen «Macht» (*sxm*)⁸. In der Ausstattung der Ahnen wird so angedeutet, wie sie zu weiterer Kommunikation mit dem Diesseits (Lotos) und zur Machtausübung im Diesseits (Szepter) befähigt sind. Schließlich sind – aber nur an der Nordwand – die Männer zusätzlich als «Osiris» bezeichnet. An dieser Stelle wird durch das Epitheton des Gottesnamens die besondere spirituelle Position der Toten hervorgehoben⁹.

2.3. Alle drei Szenen sind nach in der Grabdekoration des Neuen Reiches weit verbreiteten Bildvorlagen gestaltet und zeigen Opferhandlungen, die im Rahmen eines kollektiven Toten- bzw. Ahnenfestes durchgeführt werden¹⁰. In einem solchen Fest versammelten sich zu bestimmten Zeiten all jene Personen, die dem engeren sozialen Umfeld eines Grabherren zuzurechnen sind. Das sind nicht nur die Blutsverwandten. Es können ebenso die derselben Be-

⁷ A. HELEL-GIRET, Le lotus: renouvellement et projection vers l'avenir, in: C. BERGER; B. MATHIEU (Hgg.): Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Phillipe Lauer, Orientalia Monspeliensia IX. I, Montpellier 1997, 257–261.

⁸ A. ERMAN; H. GRAPOW (Hgg.): Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Berlin 1926–1931, IV, 249; Digitalisiertes Zettelarchiv des Wörterbuches der ägyptischen Sprache, <http://aaww.bbaw.de:88/dza/index.html> 29.522.130ff.

⁹ Im Neuen Reich wurde es zunehmend üblich, einen Toten als «Osiris» zu bezeichnen; M. FITZENREITER, Pennut II, a. a. O. (Anm. 6), 43. Auch Pennut selbst wird in seiner Kapelle immer mit diesem Epitheton bezeichnet – mit einer Ausnahme: In der eindeutig mit Einmaligkeit belegten Szene der Auszeichnung durch den Pharao (s. u.).

¹⁰ M. ABDUL-QADER MUHAMMED, The Development of the Funerary Beliefs and Practices Displayed in the Private Tombs of the New Kingdom at Thebes, Kairo, 1966, 89–130.

rufgenossenschaft angehörenden Kollegen und durch andere Prinzipien sozialer Klassifikation an den Grabherrn gebundene Personen sein. Auch bei der Familie des Pennut ist es nicht möglich, für jeden der Dargestellten eine genealogische Verbindung zum Grabherr bzw. seiner Gattin zu rekonstruieren¹¹. Genealogie soll uns hier aber auch nicht beschäftigen; wesentlich ist: durch das gemeinsame Ahnenfest konstituiert sich diese Gruppe als eine Einheit, als eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten. Der Stellvertreter Pennut ist durch seine Handlungen und besonders das Epitheton «der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt» als Führer dieser Gemeinschaft charakterisiert.

2.4. Nur wenige Personen konnten in ihrem Grab einen Bezug zur höchsten Autorität des Landes abbilden. In den nicht sehr zahlreichen Fällen, in denen das möglich ist, wird oft gezeigt, wie der Grabherr vom König eine Auszeichnung erhält¹². Diese Bilder sind auch deshalb ungewöhnlich, weil sie – im Gegensatz zur übrigen Grabdekoration – einen einmaligen und damit nicht archetypischen Vorgang festhalten. Eine solche Belobigung war etwas so Außerordentliches, daß fortan die Position des Ausgezeichneten eine andere war. Pennut wird auf Befehl des Pharaos gesalbt; die liquide Substanz verändert seinen Körper und damit seine diesseitige Erscheinungsform dauerhaft, während eine Amtsrobe oder eine Maske dieses nur temporär bewirken¹³. Er wird damit ein anderer Mensch, er wird Teil einer Elite, die sich nicht über die genealogische Abkunft, sondern über ihr besonderes Verhältnis zum Pharaos definiert¹⁴.

2.5. Ahnenfest und Auszeichnungsbild sind im Repertoire der ägyptischen Grabdekoration im Neuen Reich auch anderenorts belegte Darstellungen. Pennut kombiniert in seiner Kapelle die beiden Bilder zu einer – wie ich sie

¹¹ G. STEINDORFF, Aniba II, Glückstadt/Hamburg/New York, 1937, 246 gibt eine Stammtafel der gesicherten Familienverhältnisse des Pennut; die meisten der im Ahnenfest abgebildeten Toten listet er unter «verstorbene Vorfahren» und «sonstige Verwandte oder Bekannte» summarisch auf.

¹² A. RADWAN, Die Darstellung des regierenden Königs und seiner Familienangehörigen in den Privatgräbern der 18. Dynastie, MÄS 21, Berlin, 1969, 39 f.

¹³ An der gegenüberliegenden Wand wird, eindeutig in Korrespondenz zu diesem Bild, die Initiatio des Verstorbenen zu einem «Osiris» dargestellt. Auch dort ist der Bezug zur Verwandlung über die Umgestaltung des Körpers gegeben (durch Mumifizierung, die metaphorisch auch als «Reinigung» bzw. Salbung konzeptualisiert wird); siehe M. FITZENREITER, Pennut II, a. a. O. (Anm. 6), 40–46, 54 f.

¹⁴ H. GUKSCH, Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, SAGA 11, Heidelberg, 1994, 3.

bei Gelegenheit genannt hatte – «Ikone des sozialen Bezuges»¹⁵. An der Ostwand seiner Kapelle – und damit im Zentrum der Beschreibung der Position im Diesseits – wird in zwei a priori höchst unterschiedlichen Darstellungen Pennuts soziale Identität definiert. Unten, gewissermaßen als Basis, in einer Darstellung des Ahnenfestes die sich durch das Ahnenopfer konstituierende und immer wieder reproduzierende Einbindung in die führende Sippe im Gebiet der Stadt Aniba¹⁶. Oben, in einem die Kontinuität durchbrechenden «Ereignisbild» die Inkorporation in die staatliche Elite.

3.1. Die spektakuläre Position des Pennut im Staatswesen soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Interessant bleibt der Bezug zu den Ahnen und welche Rolle Pennut diesen in seiner Kultstelle einräumt. Die Kultstelle ist ja mehr als nur ein Platz für das Begräbnis des Pennut (und seiner Gattin). Dieser hat die Anlage zwar errichten lassen und stellt sich entsprechend auch in den Mittelpunkt der Dekoration. Aber was er errichtet hat, ist nicht nur eine Grablege mit angeschlossener Totenopferstelle, sondern eine Familienkultstelle, an der ihm und den Vorfahren geopfert werden kann und sogar die jenseitigen Erscheinungsformen großer Götter dem Kult zugänglich sind. Das zeigt die Dekoration der an das eben beschriebene Bild anschließenden Hälfte der Nordwand (Abb. 2): Hier sieht man im unteren Bildstreifen, daß die Reihe der beopferten Ahnen links durch ein Bild abgeschlossen wird, in dem Pennut und seine Frau vor dem Totengott Osiris dargestellt sind. Der Szene ist ein Opfergebet für Pennut und seine Frau beigeschrieben. Die lange Kette der Opferszenen vor den Ahnen mündet so in ein Bild, in dem Grabherr und Gattin – die beide an der Ostwand beim Ahnenopfer tätig waren – vor dem Totengott stehen. Sie treten hier selbst in die Kette der Ahnen ein.

Im Bildstreifen darüber leitet der Stellvertreter ein Opfer vor der jenseitigen Erscheinungsform des Sonnengottes, gefolgt von seiner Frau und Söhnen (alle Männer sind als $zA=f$ / «sein Sohn» bezeichnet; darunter sind wohl auch Schwiegersöhne und Enkel). In dem an die Sonne, die Tagseite der Existenz gerichteten Bild kann man einen Blick in die Zukunft sehen. Als «Gründerheros» der Kapelle steht Pennut an der Spitze einer großen Nachkommenchaft, für die er den sozialen Bezugspunkt bildet. Zugleich manifestiert Pen-

¹⁵ M. FITZENREITER, Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie, SAK 22, 1995, 115.

¹⁶ Die an dieser Stelle sicher interessierende Frage, ob Pennut nun ein «Ägypter» – in unserem Verständnis also ein angesiedelter Kolonialbeamter – oder ein «Nubier» – also *local ruler* der indigenen Bevölkerung – sei, soll hier nicht beantwortet und auf einen weiteren Artikel der Pennut-Serie verschoben werden.

nut als Gründer der Kapelle und präsumtiv Toter einen privilegierten Zugang zu den göttlichen Mächten. An dieser Stelle wird die Rolle thematisiert, die den Ahnen beim Kontakt mit dem Übernatürlichen zukommt. Die Ahnen, unter die sich Pennut bereits eingereiht hat, stehen zwischen den Menschen und den jenseitigen Erscheinungsformen der Götter.

3.2. Aber diese, im engeren Sinne religiöse Rolle der Ahnen soll uns hier nicht beschäftigen¹⁷. Deshalb zurück zur Ostwand und noch ein Blick auf das Zentrum des unteren Bildstreifens. Hier steht Pennut und opfert vor zwei Frauen und den dahinter sitzenden fünf Paaren. Die Szene ist in den Mittelpunkt gerückt und bildet den «Blickpunkt» des unteren Bildstreifens, sollte also für die Klärung der Frage nützlich sein, warum Ahnen und Ahnenkult auch an der Ostwand eine besondere Rolle spielen.

Der Text beschreibt den Vorgang nicht weiter, sondern gibt nur Titel und Namen der Beteiligten. Dabei trägt Pennut das erwähnte Epitheton «(sein) Sohn, der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt». Das Epitheton ist spätestens seit dem Mittleren Reich belegt und bezeichnet eine Person – meist den Sohn, es können aber auch Tochter, Schwester, Mutter u. a. sein – als jemanden, der sich um den Kult der Bezugsperson verdient macht, sei es durch das regelmäßige Opfer, sei es durch die Stiftung einer Stele oder Statue¹⁸. Der Vater des Pennut ist in der Szene nicht abgebildet, aber zwei Frauen – wohl Mutter und Großmutter – und fünf Paare weiterer Vorfahren. Der Name des Vaters ist gleichwohl enthalten: Pennut trägt ihn in dieser Szene – ausnahmsweise – hinter seinem Namen, er ist bezeichnet als «Osiris, Idenu, Pennut, gerechtfertigt, Sohn des Heru-nefer». Warum der Vater weder hier noch in der zweiten Ahnengruppe abgebildet ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden – völlig abwesend oder verleugnet ist er durch die Namensnennung aber nicht¹⁹. Man kann die Nennung von «Vater» und «Mutter» in der Beischrift außerdem ruhig auch generalisierend auffassen: Pennut ist der, der die Namen seiner Väter und Mütter, seiner Ahnen leben läßt, wie es die Szene und die folgende auch zeigen²⁰.

¹⁷ Einige Bemerkungen dazu in M. FITZENREITER, Pennut I, a. a. O. (Anm. 2), 148.

¹⁸ Eine etwas ausführlichere Studie zu dem Epitheton und seiner Belegung ist in Vorbereitung.

¹⁹ Ein Heru-nefer sitzt in der ersten Szene des unteren Bildstreifens vor der Gattin des Pennut. Da der Name sehr unspezifisch ist und von mehreren Personen der Sippe getragen wird, ist aber nicht sicher, daß es sich hierbei um den Vater des Pennut handelt. Die Erweiterung des Namens des Pennut mit der Filiation tritt in der Kapelle nur noch ein weiteres mal auf: in der Bandeauinschrift, die die beiden Bildstreifen der Ostwand trennt.

²⁰ Die Bezeichnung der Ahnen als «Väter und Mütter» ist bereits im Alten Reich belegt: A. M.

3.3. In dem Epitheton eines «der den Namen von Vater und Mutter leben lässt» ist zusammengefaßt, was in der Auflistung der Vorfahren und der Darstellung kultischer Aktivitäten ausführlich beschrieben wird. In der Person des Pennut finden die Ahnen den, der sich um ihre Existenz und Wirksamkeit im Diesseits verdient macht; der aber auch derjenige ist, der seine eigene Position als die eines definieren kann, in dem sich die Positionen der Ahnen fortsetzen und verwirklichen. Und die Positionen der «Väter und Mütter» des Pennut sind keine Unbedeutenden: die Männer sind (lokale) Schatzhausvorsteher, Militärkommandeure, Priester am Ortstempel, Bürgermeister von Aniba und wenigstens ein weiterer Stellvertreter. Die Frauen waren «Sängerinnen» am Ortstempel. Der geballten Autorität dieser Honoratioren versichert sich Pennut, wenn er als der auftritt, der ihrem Kult in seiner Kapelle einen würdigen Platz schafft. Die Ahnen und die Position des Pennut hängen ursächlich zusammen. Deren Autorität – bei den Männern sinnfällig gemacht durch das «machtvolle» Szepter – wird in der Kultstelle weiterhin manifest und Pennut kann sich auf sie stützen. Er ist, was er ist (jedenfalls auf der «unteren», lokalen Ebene), weil er der *sanx*, der «Leben-lasser» der Ahnen ist. Getoppt – und im wahrsten Sinne des saloppen Wortes im oberen Bildstreifen gezeigt – wird diese Position nur noch in der außergewöhnlichen Statuserhöhung durch den pharaonischen Gunstbeweis.

II. Amtsvorgänger, Mütter, Propheten und Apostel

1. Darstellungen des Ahnenfestes in Grabkapellen sind im Neuen Reich nicht selten und aus der ägyptischen Spätzeit sind Belege bekannt, daß sich Würdenträger durch eine möglichst lange Liste von Vorfahren (im selben Amt) ihrer Position rühmen und versichern²¹. Die Tradition, sich auf Amtsvorgänger zu berufen, ist auch im königlichen Bereich gut belegt. Herrscherlisten sind bereits aus dem Alten Reich bekannt und im Tempel von Abydos sieht man

MOUSSA; H. ALTENMÜLLER, Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, AV 21, Mainz 1977, 87 f. Diese Formel beschreibt gewissermaßen den «sozialen Ahn». Die spirituelle Bezeichnung für Ahnen, d. h. für den «auf Erden unsichtbar wirkungsmächtigen (Toten)» ist im altägyptischen *Ax*, siehe K. JANSEN-WINKELN, «Horizont» und «Verklärtheit»: Zur Bedeutung der Wurzel *3b*, SAK 23, 1996, 201–215.

²¹ Beispiele zusammengestellt bei H. BRUNNER, s. v. «Abstammung», Lexikon der Ägyptologie, Band I, Wiesbaden 1975, 13–18. Am bekanntesten ist der «Priesterstammbaum» Berlin 23673, der ca. 60 Amtsvorgänger bis in das MR hinauf auflistet (L. BORCHARDT, Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung, Quellen und Forschungen zur Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte 2, Kairo, 1935, 92–114).

den Pharaon Sethos I., begleitet von seinem Sohn, dem späteren Pharaon Ramses II., vor einer Liste von 76 Königsnamen²². Wie wir aus anderen Königslisten wissen, war die Gesamtzahl der Vorgänger größer; in der Liste Sethos I. sind jene Herrscher ausgewählt, die für das Königsamt selbst und für die Legitimation Sethos I. im Besonderen einige Bedeutung hatten. Die genealogische Abkunft spielte dabei keine Rolle, es ist die Kontinuität des Amtes, auf die sich Sethos beruft.

2.1. Aber bleiben wir südlich von Ägypten. In Nubien hatte sich im 1. Jahrtausend v. u. Z. ein Reich gebildet, das kulturell unter starkem Einfluß aus dem pharaonischen Ägypten stand (Verwendung der Hieroglyphen, Anbetung ägyptischer Götter usw.), dessen soziale und politische Struktur aber ganz eigene Traditionen bestimmten: das Reich von Kusch. Einer seiner Herrscher, Aspelta (ca. 593–568 v. u. Z.), ließ im Amun-Tempel von Napata eine Stele aufstellen, in der in einem epischen Gesang seine Berufung auf den Königsthron beschrieben wird²³. Der Gott selbst, Amun-Re vom Gebel Barkal, wählt ihn unter mehreren Kandidaten aus und erläutert dieses Vorgehen in einer Ansprache. Dabei betont er die Rechtmäßigkeit der Thronbesteigung des Aspelta, indem er erwähnt, daß sein Vater ein König gewesen sei und seine Mutter eine «Königsschwester». Und, ohne weiter auf den königlichen Vater einzugehen, zählt der Gott noch sechs weitere weibliche Vorfahren der Mutter mit Namen und Titel auf, die alle «Königsschwestern» waren. Insgesamt sieben Frauen, hier neben der durchaus möglichen Historizität auch als eine magisch bedeutsame Anzahl zu verstehen. Aus anderen Quellen ist bekannt, daß die weibliche Linie im Reich von Kusch eine große Bedeutung bei der Legitimation von Amt und Würden hatte. Voraussetzung für den Anspruch auf das Amt des Königs war die Abkunft von einer Mutter aus der Gruppe der Frauen, die den Titel «Königsschwester» trug²⁴. Vom Gott wird

²² D. B. REDFORD, Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History, SSEA Publication IV, Mississauga 1986, zur Liste Sethos' I. op. cit.: 18–20.

²³ N. GRIMAL, Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48862 et 47086–47089, Kairo 1981, pl.V–VII, Übersetzung: T. EIDE; T. HÄGG; R. H. PIERCE; L. TÖRÖK (Hgg.), Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the eighth century BC and the sixth century AD, vol. I, Bergen 1994, 232–244.

²⁴ Was nicht bedeutet, daß diese «Königsschwestern» leibliche Schwestern eines regierenden Königs zu sein hatten, sondern nur beschreibt, daß sie zur selben Generation und zum selben königlichen Clan gehören. Siehe zur Bedeutung des klassifikatorischen Begriffes «Königsschwester» und dem Vorgang der Krönung in Kusch die Untersuchungen A. LOHWASSER, Die Auswahl des Königs in Kusch, BzS 7, Wien 2000, 91–94; DIES., Die königlichen Frauen im antiken Reich

dieser Umstand als ein Argument für die Einsetzung des Aspelta gebraucht, noch potenziert dadurch, daß nicht nur die Mutter selbst, sondern auch deren Mutter und wieder deren Mutter usw. «Königsschwestern» waren. Das gab dem Anspruch offenbar Gewicht. Ganz unproblematisch scheint Aspeltas Legitimation nämlich nicht gewesen zu sein: Die Namen der Frauen und auch sein eigener wurden auf dieser Stele nachträglich ausgekratzt.

2.2. Die unruhigen Verhältnisse in Kusch sollen hier aber nicht interessieren. Bemerkenswert ist wieder der Bezug auf Vorfahren, wenn es darum geht, eine bestimmte soziale Position zu erwerben oder zu begründen. Die Auswahl der Ahnen bei Aspelta ist dabei höchst spezifisch und dem Zweck angepaßt. Er, bzw. der Gott, gibt keine Ahnentafel, sondern eine siebenlange Reihe ausschließlich weiblicher Vorfahren, die erstens untereinander verwandt sind (Mutter – Tochter) und die zweitens alle eine bestimmte Position innehatten («Königsschwester»). Beide Aspekte sind wichtig, denn die zumindest sozial determinierte *Verwandtschaft* scheint für die Weitergabe der *Position* entscheidend zu sein. Die Abkunft von der Letzten der Reihe sichert Aspelta die Möglichkeit, unter den Prätendenten zu erscheinen. Die Abkunft vom königlichen Vorgänger wird diese Position bestärkt haben und was sonst noch die Auswahl des Gottes beeinflußt haben mag, sei dahingestellt.

3.1. Streifen wir noch etwas weiter durch die Geschichte. Zirka anderhalbttausend Jahre nach Pennut und tausend Jahre nach Aspelta wird Obernubien und der mittlere Sudan von einer Koalition von Stämmen und Kleinkönigen beherrscht, an deren Spitze der Sultan von Sennar steht. Die Herrscher dieses Sultanats stammen aus dem Volk der Funj, das im fünfzehnten Jahrhundert zusammen mit arabisierten Nomaden die letzten christlichen Reiche in Nubien besiegte. Eine Anekdote überliefert interessante Einblicke in das Wie und Warum des Übertrittes der afrikanischen Funj zum Islam²⁵. Sie spielt kurz nach der Gründung des Sultanats unter Sultan Amara Dunqas (1504–1534), als die Osmanen Ägypten erobern und auch Nubien und die Küste des Roten Meeres bedrohen. In dieser Situation sollen die Funj zum Islam übergetreten sein, um einem Angriff der Osmanen zu entgehen. Sie schickten einen Brief an den osmanischen Sultan, mit dem Hinweis, daß die Eroberung des Sudan unnötig sei, da dieses Gebiet bereits unter muslimischer Herrschaft stehe. Und zum Beweis ihrer These sandten sie ein Buch mit Ge-

von Kusch, *Meroitica* 19, Wiesbaden 2001, 249–254. Angelika Lohwasser möchte an dieser Stelle dem Jubilar die herzlichsten Glückwünsche übermitteln.

²⁵ P. M. HOLT, Sultan Selim and the Sudan, *JAH* 8.1, 1967, 21.

nealogie ihres Hauses und der in ihrem Herrschaftsbereich lebenden Stämme, das bewies, daß es sich bei allen um arabische Muslime handele. Selbst führte sich das Herrscherhaus der Funj auf das Haus der Umayyaden, die Dynastie der ersten Kalifen zurück²⁶.

3.2. Die Überlieferung ist historisch eher zweifelhaft und die Authentizität der Genealogie ist es noch mehr²⁷. Aber die Anekdote beschreibt zwei eng zusammenhängende Vorgänge: den historischen Kontext der Islamisierung des Sudan und die Konstruktion einer muslimischen Herrscherdynastie. Die politischen Realitäten haben den Vorgang vorangetrieben, durch kulturelle Adaption wurde die Islamisierung verwirklicht. Und diese Adaption bedient sich der Genealogie: Muslim zu sein, bedeutet in dieser Interpretation, von muslimischen (arabischen) Vorfahren abzustammen²⁸. Durch die Berufung auf eine Abstammung vom ersten Kalifengeschlecht setzen die Funj zudem ihren Rang fest, der gewissermaßen dem des osmanischen Herrschers gleichwertig ist und den aller anderen Sippen im eigenen Reich übersteigt²⁹. Der Anspruch hat auch eine religiöse Dimension, verbindet sich in den Herrschern der umayyadischen Kalifendynastie doch die Rolle des politischen Führers mit der des religiösen Leiters als direkter Nachfolger (*khalifa*) des Propheten.

3.3. Genealogien (sudanarab. *nisba*) besitzt im Nordsudan jeder bedeutende Stamm und jede bedeutende Familie³⁰. Obwohl die Ahnenreihen eine be-

²⁶ Zur umayyadischen Genealogie der Funj siehe Y. F. HASAN, *The Umayyad Genealogy of the Funj*, *Sudan Notes and Records* 46, 1965, 27–32.

²⁷ Zur Historizität der erzählten Begebenheit siehe P. M. HOLT, *Sultan Selim*, a. a. O. (Anm. 25); zur Person des legendären Imam al-Samarqandi, der die Genealogien zusammengestellt (bzw. komponiert) haben soll: H. A. MACMICHAEL, *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge 1922, 11, 6–8, P. M. HOLT, *Sultan Selim*, a. a. O. (Anm. 25), 23, J. SPAULDING, *The Chronology of Sudanese Arabic Genealogical Tradition*, *History in Africa* 27, 2000, 330–332.

²⁸ Die Interpretation Muslim ist, wessen Stamm arabische Vorfahren hat, ist im sudanesischen Volksislam verbreitet und konkurriert mit der orthodoxen Vorstellung, dass die Praktizierung islamischer Verhaltensregeln und Lebensweise einen Muslim ausmacht (J. S. TRIMMINGHAM, *Islam in the Sudan*, London/New York/Toronto 1949, 115). Aber auch bei der Durchsetzung islamischer Verhaltensweisen spielen die Sippen heiliger Männer eine entscheidende Rolle, die wiederum die Abstammung von Prophetengefährten reklamieren und aus dieser Abstammung ihre besondere religiöse Kraft – das *baraka* – ableiten (P. M. HOLT, *Holy Families and Islam in the Sudan*, Princeton Near East Papers 4, Princeton University 1967).

²⁹ Nach Y. F. HASAN, *The Umayyad Genealogy*, a. a. O. (Anm. 26), 31 mußten sich die Funj im Sudan gegen zwei weitere Gruppierungen behaupten, die sich ebenfalls von bedeutenden arabischen Geschlechtern herleiteten: die Ja'aliyyin, die sich auf Abbas, den Onkel des Propheten und damit auch auf die Kalifendynastie der Abbasiden beriefen, und die 'Abdallab, die sich vom ehrwürdigen Stamm der Juhayna ableiteten.

³⁰ Die umfangreichste Sammlung solcher Genealogien legte H. A. MACMICHAEL, *A History*

sondere historische Tiefe suggerieren, ergibt sich bei genauerer Analyse, daß sie nur wenige Generationen zurück «verlässliche» Angaben liefern und dann in Fiktionen und Rekonstruktionen münden³¹. Unwichtige Zeiträume werden gemieden, Ahnen tauchen bevorzugt im Zusammenhang mit historischen Umbrüchen und Persönlichkeiten auf. So konstruiert sich ein fiktive Genealogie, die aber feste Bezugspunkte zur «Geschichte», zu solchen gesellschaftlichen Ereignissen bildet, die für die Bildung sozialer und politischer Strukturen von Bedeutung sind. Die Geschichte wird so zu einem «Erbe» im engeren Sinne. Von den Vätern erbt man Hab und Gut und die soziale Position; und so erbt man auch die Geschichte des Stammes, sein Werden, seine Bedeutung. Das sind keine abstrakten Größen, es sind konkrete Ansprüche, verbunden mit dem Namen eines Vorfaters, von dem aus die Rechte an diesen Ansprüchen auf die Nachkommen übergegangen sind. Neben den umayyadischen Kalifen, auf die sich die Funj beriefen, stehen dabei auch die Herrscherhäuser alter nubischer Reiche oder sagenhafter arabischer Stämme³² und – bei Ansprüchen auf spirituelle Führerschaft – heilige Männer aus der Umgebung des Propheten³³.

4.1. Das Prinzip, Herrschergenealogien auf berühmte und wenn möglich auch besonders heilige Vorfahren zurückzuführen, ist mehr oder weniger jeder Königsmacht eigen und auch in Eropa und anderswo gut belegt. Zuletzt noch ein Beispiel aus Afrika, aus dem christlichen Reich Äthiopien. Die äthiopischen Kaiser leiteten ihre Herkunft aus einer ungebrochenen Linie ab, die der Verbindung der äthiopischen Königin Saba mit König Salomon entsprang (so Artikel Zwei der Verfassung von 1955). Listen von aufeinanderfolgenden Königen sind seit dem Mittelalter bekannt und stehen mit dem

of the Arabs, a. a. O. (Anm. 27) vor. Y. F. HASAN, *The Arabs and the Sudan from the seventh to early sixteenth century*, Edinburgh 1967, 203–213 diskutiert die Bedeutung dieser Listen. Siehe auch die exzellente kritische Revision der rekonstruierten Stammbäume und historischer Bezüge durch J. SPAULDING, *The Chronology*, a. a. O. (Anm. 27), der u. a. zeigt, daß praktisch alle Genealogien, die einen Stamm oder eine Sippe mit arabischen Vorfahren verbinden wollen, fiktiv sind.

³¹ J. SPAULDING, *The Chronology*, a. a. O. (Anm. 27), 337 zeigt, daß der historische Kern der meisten im Nordsudan bekannten Familienealogien in der Zeit zwischen 1775 und 1922 (als von Seiten der Kolonialregierung durch MacMichael solche Genealogien gesammelt wurden) liegt.

³² J. SPAULDING, *The Heroic Age in Sinnar*, Ethiopian Series Monograph No. 15, East Lansing/Michigan 1985, 43.

³³ P. M. HOLT, *Holy Families*, a. a. O. (Anm. 28). Eine Analyse der Konstruktion des Stammbaumes der religiös und politisch wichtigen Familie der al-Azhari – sie stellte den ersten Premierminister des unabhängigen Sudan – gibt P. M. HOLT, *The genealogy of a Sudanese holy family*, *Bulletin of the School of Oriental and African Languages* 44, 1981, 262–272.

Jahr 1268, dem Jahr der «Erneuerung der salomonischen Dynastie», auf historisch sicherem Grund³⁴. Die davorliegenden Perioden sind durch Mythen und Rekonstruktionen gefüllt, bis man schließlich bei König Salomon, Makeda – der Königin von Saba – und deren beider Sohn Menelik (I.) anlangt. Im Prinzip wird hier dieselbe Methode und dasselbe Ziel verfolgt wie bei der *nisba* der Funj. Durch die Verbindung des Ursprunges der Dynastie mit einem Ereignis in unmittelbarer Umgebung der Entstehung der religiösen Grundlagen ihres Staatswesens werden Staat und Person des Herrschers besonders verbunden³⁵.

4.2. Unter den verschiedenen äthiopischen Königslisten fällt eine auf und heraus. Es handelt sich um die sogenannte «Ras-Tafari-Liste». Sie wird in der modernen Äthiopistik nicht mehr als authentisch angesehen und entstand wohl im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Offenbar geht die Kompilation auf das Umfeld des designierten Thronfolgers Ras Tafari (des späteren Kaisers Haile Selassie) zurück³⁶. Das Bemerkenswerte an dieser Liste ist, daß unter den frühen Herrschern die Namen von ägyptischen und kuschitischen Königen auftauchen. Da treffen wir u. a. auf die ägyptischen Namen «Amen(hotep)» und «Ramissu», gleich mehrmals auf den kuschitischen Namen «Piyankiya» (= Pije), auch «Kashta» und «Sabaka» – Könige des als 25. Dynastie über Ägypten herrschenden kuschitischen Königshauses –, schließlich den oben genannten Aspelta («Aspurta») und Könige der späteren napatianischen Zeit: «Harsiataw», «Nastossanan». Dazwischen erscheint mehrmals der Name «Kandake». Kandake war im Reich von Kusch

³⁴ Beispiele solcher Listen in A. BARTNICKI; J. MANTEL-NIÉCKO, *Geschichte Äthiopiens*, Teil I, Berlin 1978, 369–378.

³⁵ Daß sich die äthiopische Kaiserhaus auf Salomon beruft, verweist auf die jüdischen bzw. alttestamentlichen Wurzeln des äthiopischen Christentums. Der salomonische Tempelbau und die Festlegung des Kultus spielen offenbar eine bedeutende Rolle im religiösen Selbstverständnis der äthiopischen Kirche, die sich in diesen Fragen auffallend von anderen Kirchen unterscheidet.

³⁶ Die Liste wurde von C. F. REY, *In the Country of the Blue Nile*, London 1927, 263–269 veröffentlicht, auf dessen Anfrage hin sie offenbar überhaupt von einem hohen Beamten des Königshauses zusammengestellt worden war. Sie ist in der äthiopischen Geschichtsschreibung publiziert u. a. in TEKLE TSADIK MEKURIYA, *Ye-It'op'ya tarik*, vol. I, Nubya, Aksum, Zagwe, Addis Abeba 1951 = 1958/59, 207 f.; nach dieser Quelle wurde sie in A. BARTNICKI; J. MANTEL-NIÉCKO, *Geschichte Äthiopiens*, a. a. O. (Anm. 34), 369 f. veröffentlicht. Die Liste wurde von M. KROPP in einem 1994 in Mainz gehaltenen Vortrag untersucht und als moderne Kompilation mit legitimatorischem Anspruch erkannt. Leider konnte ich bis zur Abgabe des Manuskriptes nicht in Erfahrung bringen, ob diese Erkenntnisse von Prof. Manfred Kropp bisher im Druck erschienen sind. Die Informationen zu dieser Liste verdanke ich Daniela Kunert, die, als Studentin der Ägyptologie und Afrikanistik, mich das erste mal zu einer Lehrveranstaltung von Prof. Balz mitnahm. Auch sie möchte an dieser Stelle dem Jubilar ihre herzlichsten Glückwünsche aussprechen.

ein Titel, der etwa «Königsmutter» bedeutet und bei mehreren Frauen belegt ist. Einige dieser Frauen trugen in der jüngeren Zeit des Reiches von Kusch zusätzlich den Königstitel, zu einer Zeit, als Rom mit Meroe im Krieg stand. Die, von Strabon (XVII, 1, 54) gar als einäugig geschilderte, «Königin Kandake» wurde so in der Antike zu einem festen Begriff.

4.3. Da die Liste sich so deutlich von den traditionellen Königslisten unterscheidet, ist ein historischer Kern beim Bezug auf die kuschitischen Herrscher auszuschließen. Man kann sich also fragen, welche Motive hinter der Einbeziehung dieses Stranges altafrikanischer Geschichte stehen. Auch hier hilft ein Bezug zur Bibel. In der Apostelgeschichte wird beschrieben, wie Phillipus einen «äthiopischen Mann», den Eunuchen (Luther übersetzt «Kämmerer») der Kandake, der Königin der Äthiopier, tauft (Ap. 8,26–40). Das Reich der Kandake – das alte Meroe bzw. das Königreich von Kusch – wird im Griechischen als Äthiopien bezeichnet³⁷. Ursprünglich war der geographische Bezug des Wortes Äthiopien – «Land der Brand- (d. h. Schwarz-)gesichtigen» (Luther übersetzt «Mohrenland») – etwa deckungsgleich mit dem arabischen *bilad as-sudan* («Land der Schwarzen») und bezog sich auf den gesamten Raum südlich der Nilkatarakte. Die Unterscheidung in (einen Staat) Sudan und (einen Staat) Äthiopien ist modern und führt immer noch zu Verwirrung. Die preußische archäologische Expedition unter Karl Richard Lepsius nach Ägypten und dem ägyptisch besetzten Sudan 1842–45 veröffentlichte ihre Ergebnisse unter dem Titel «Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien» und im Französischen wird die 25. Dynastie bis in jüngste Zeit als «dynastie éthiopienne» bezeichnet – und hier liegt wohl auch der Schlüssel zur Ras-Tafari-Liste. Die Kuschiten als vermeintliche bzw. definitiorische «Äthiopier» sind aus mehreren Gründen interessant für die Legitimation eines Herrschers, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts daran machte, seinem Reich die Unabhängigkeit zu sichern und es zu einer Regionalmacht zu entwickeln. Auf der einen Seite steht die christliche Tradition vom Kämmerer der Kandake, durch die das äthiopische Christentum einmal mehr mit entscheidenden Ereignissen der christlichen Historie verbunden wird. Zudem ist diese Passage die einzige, in der im Neuen Testament explizit von «Äthiopiern» gespro-

³⁷ Zur Diskussion der historisch relevanten Bezüge der Stelle Ap. 8, 26–40 siehe die Zusammenfassung in T. EIDE; T. HÄGG; R. H. PIERCE; L. TÖRÖK (Hgg.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the eighth century BC and the sixth century AD*, vol. III, Bergen 1998, 845–850. Man ist sich einig, daß mit dem Land der Kandake das antike Reich von Kusch gemeint ist.

chen wird. Es ist nur natürlich, daß dieser Bezug mit dem modernen Äthiopien verbunden werden sollte³⁸. Auf der anderen Seite hatte der Beruf auf die «äthiopische» Dynastie von Kusch außerdem den Effekt, daß man sich mit einer berühmten Herrscherfamilie verband, die nicht nur den gesamten Bereich des mittleren Niltals dominiert hatte, sondern zeitweise auch in Ägypten herrschte. Die Aufnahme originär ägyptischer Herrscher potenziert diesen Anspruch noch. Ägypten war im 19. Jahrhundert ein scharfer Konkurrent Äthiopiens beim Kampf um die regionale Dominanz im Sudan und am Horn von Afrika.

III. Die Ahnen leben lassen

1. Das merkwürdige Dokument der Ras-Tafari-Liste, das gern als Geschichtsklitterung ohne historischen Wert abgetan wird, erweist sich so als ein legitimer Sproß all jener Listen, die aus halb fiktiven, halb historisch begründeten Ereignissen und Personen eine Legitimation für das Hier und Jetzt erstellen. Dabei genügt es nicht, eine solche Liste bzw. Vorgängerkette zu «haben». Wichtig ist, daß sie sich in den Händen eines befindet, der sie «verwirklicht». Aspelta entstammt dem Geschlecht der «Königsschwestern» und kann dieses Faktum dazu nutzen, seine möglicherweise nicht ganz regelkonforme Thronbesteigung zu legitimieren. Die Funj unterstreichen ihren Anspruch auf Oberhoheit über die ethnisch sehr verschiedenen, aber alle dem muslimischen Glauben anhängenden Stämme, indem sie sich zumindest spirituell auf Ahnen aus der unmittelbaren Umgebung des Propheten und Begründer des arabischen Weltreiches berufen. Ras Tafari berief sich bei der Proklamation des Anspruchs auf eine Führungsrolle am Horn von Afrika – auf die Tradition einer «äthiopischen» Dynastie im Niltal. Bei Pennut von Aniba, um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, wird der Akt der Verwirklichung in ein Epitheton gefaßt: Er ist «(sein) Sohn, der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt». Das Epitheton beschreibt den Akt, die Durchführung des Ahnenkultes, aber auch den Agenten – Pennut – selbst: Er ist der Verwirklicher seines Erbes als Oberhaupt der Region

³⁸ In der von C. F. REY, *In the Country*, a. a. O. (Anm. 36), 268 f. veröffentlichten Variante der «Ras-Tafari-Liste» wird in einer Glosse auf diesen Umstand direkt Bezug genommen: «After this Jen Dabara, favourite of the Queen of Ethiopia, Garsemat Kandake, ... had made a pilgrimage to Jerusalem ... and on his return Philip the Apostle taught him the gospel, and after he had made him believe the truth he sent him back, baptising him in the name of the Trinity.»

von Aniba. Die im Bildstreifen darüber dargestellte Auszeichnung belegt, daß er diese Position durchaus nutzte, um nach noch Höherem zu streben.

2. Der in der Verwirklichung verborgene Zweck bestimmt die Auswahl der Ahnen. Pennut wählt eine Gruppe höchster Amtsträger von Aniba, Männer wie Frauen, um in der Grabkapelle seine soziale Position zu beschreiben. Aspelta nennt ausschließlich weibliche Vorfahren in der Position der «Königsschwester», die seinen Anspruch auf das Königsamt bestärken und legitimieren können. Bei den Funj sind es ausschließlich männliche Vorfahren, die den Anspruch auf Führerschaft im Sultanat vermitteln. Und bei Ras Tafari sind es sagenhafte Könige, darunter auch die schillernde Figur der Königin Kandake.

Zumindest was die legitimatorischen Ahnenreihen angeht, kann man kaum von festen Deszendenzregeln sprechen, wie sie die Ethnographen lieben. Die Abkunft ist oft fiktiv und die Auswahl der Genannten vom Zweck der Auswahl abhängig. Bei Pennut spielt die verwandschaftliche Beziehung nur in einigen wenigen Fällen eine Rolle, viel wichtiger ist die Präsentation der Gesamtheit der Honoratioren von Aniba. Bei Aspelta ist die biologische Abkunft von höchster Wichtigkeit – aber nur die der Frauen. Umgekehrt bei den Funj: Abkunft wichtig, aber nur der Männer. Und bei der Ras-Tafari-Liste ist (wie in den ägyptischen Königslisten) von Abkunft im strengen Sinne nicht die Rede, es geht um die Gesamtheit historischer Herrscher.

3. Doch trotz ihres gerade in den jüngeren Beispielen so vordergründig wirkenden Zweckbezuges ist den hier lose versammelten Beispielen eines gemeinsam. Sie entspringen wenigstens im Prinzip Vorstellungen, die dem Ahnenkult zuzuordnen sind. Nur bei Pennut ist dieser Zusammenhang ganz offensichtlich, denn seine «Liste» befindet sich in einer Grabkapelle, die unmittelbar mit dem Ahnenkult in Verbindung steht. Hier werden von Pennut die bekannten Ahnen beim Namen genannt und die namentlich nicht bekannten («die, deren Haus die Nekropole ist») in das Gebet eingeschlossen. Im Aufrufen der Ahnen findet der Akt der «Belebung» statt – das sagt das vielfach herangezogene Epitheton vom «Beleber des Namens». Aber der Akt der Nennung, das «Berufen» auf einen namentlichen Ahnen, der ist allen anderen Listen inherent. Aspelta «beruft» sich auf die weiblichen Vorfahren (bzw. der Gott tut es), wie sich die muslimischen und christlichen Herrscher auf die Vorgänger «berufen». Der Akt ist hier nicht mit einem formalen Opfer verbunden, er schließt aber den Aspekt des «Belebens» ein.

4. Es fällt auf, daß in diesem Zusammenhang nie von einer transzendenten Rolle der Ahnen die Rede war. Nicht, daß Pennuts Vorfahren tot und damit

in einer besonderen, jenseitigen Sphäre existent sind, motivierte ihre Darstellung an der Ostwand, sondern der Umstand, daß sie die Elite von Aniba repräsentieren. Die weiblichen Vorfahren des Aspelta sind wahrscheinlich meist tot, aber das spielt bei seiner Auswahl zum König keine Rolle. Auch bei den Listen der Funj und der salomonischen Dynastie hat das Faktum des Todes keine Rolle gespielt. Nur bei Pennut spielt der Aspekt des Todes doch eine Rolle – aber auf der Nordwand. Hier schließt sich an das Bild vom Ahnenopfer unmittelbar die Szene an, in der der Grabherr und seine Gattin den Totengott verehren; darüber steht die Verehrung des Sonnengottes durch den Grabherr, die Gattin und deren männliche Nachkommen³⁹. Mit kaum besser zu wünschender Deutlichkeit stellt Pennut zwei Aspekte des Ahnenkults heraus: An der Ostwand geht es um den ins Diesseits orientierten Aspekt der Statusdefinition, den er über das Epitheton des *sanx rn* erwirbt. Dieser Aspekt ist mit der Auszeichnungsszene verbunden, die Pennuts Status gewissermaßen «in Aktion» vorführt. An der Nordwand geht es um den ins Jenseits, in die sakrale Welt gerichteten Aspekt der Kommunikation mit den Göttern. Auch dieser Aspekt wird durch die zwei Anbetungszenen – des Totengottes im unteren, des Sonnengottes im oberen Bildstreifen – in seiner Verwirklichung gezeigt. Aber der Aspekt, der die Ahnen als überirdische Wesen betrifft, ihre besondere Nähe zu den Göttern und ihre Rolle als Mittler, d. h., um mit dem Kompositionsschema der Kapelle des Pennut zu sprechen, die Rolle der «Ahnen der Nordwand» vs. jener der «Ahnen der Ostwand» – die soll hier ausgeklammert bleiben⁴⁰.

³⁹ Auf ein Phänomen soll hier nur hingewiesen werden, dessen Diskussion zu weit führen würde: Bei Pennut spielen die Frauen, auch die Töchter, eine besondere Rolle beim Opfer vor den Toten, also dem Segment kultischer Interaktion, der die Abstammung betrifft. Im Kult des Diesseits, bei der Verehrung des Sonnengottes treten nur die männlichen Nachkommen auf. Hier wird der prospektive, die Kontinuität wahrende Aspekt des Kultes beschrieben. Daß die Frauen für die retrospektive Selbstdefinition, die männlichen Nachkommen aber für die prospektive Selbstdefinition eine besondere Rolle spielen, ist im pharaonischen Ägypten auch andernorts belegt: J. ASSMANN, Das Bild des Vaters, in: DERS., Stein und Zeit, München 1991, 96–137.

⁴⁰ Der Aspekt, daß im Ahnenkult die toten Ahnen aufgrund ihrer besonderen spirituellen Macht verehrt werden, aufgrund ihres «Tote-seins», ist jedoch der ursprüngliche und eigentliche Inhalt des Ahnenkultes. Das wird auch bei Pennut sinnfällig abgebildet: Die Kette der Ahnenverehrungen zeigenden Szenen beginnt bereits an der östlichen Eingangswand, setzt sich die gesamte Ostwand entlang fort und führt schließlich, im Zentrum der Kapelle, zur Anbetungszone des Osiris an der Nordwand. Der ganze lange Bildstreifen ist auf das Zentrum hin komponiert und die Sequenz an der Ostwand nur ein Unterabschnitt dieser Komposition. Es ist als ein gestalterischer Kunstgriff anzusehen, daß Pennut durch die Mittelszene an der Ostwand, in der er den *zA=f sanx rn* spielt, den diesseitsbezogenen, statusdefinierenden Aspekt des Ahnenkultes ins Verhältnis zu der darüberstehenden Auszeichnungsszene setzt und so herausstreicht. Aus diesem «Diesseits» heraus richtet er in der dritten Szene das Totenopfer an die Ahnen auf der Nord-

IV. Epilog

1. Die Betrachtung der Ras-Tafari-Liste führt noch zu einem letzten Gedanken. Die Liste enthält Namen von Herrschern, die für Jahrhunderte vergessen waren. Nur wenige kuschitische Könige und der Terminus Kandake waren durch antike Überlieferung bekannt. Die meisten Namen aber, u. a. der des Aspelta, sind erst seit der Entdeckung ihrer Stele und Gräber dem Vergessen entrissen. Beides fand zum Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts statt; Ausgräber waren europäische Archäologen. Wer immer die Ras-Tafari-Liste kompiliert hat, er benutzte die Ergebnisse modernster archäologischer Forschung⁴¹. Die Ras-Tafari-Liste ist damit ein sehr früher Beleg dafür, wie moderne historische Forschung zur Legitimation politischer Ansprüche in Afrika eingesetzt wird. Interessant ist, daß dies in einem ganz traditionellen Rahmen geschieht, in Form einer Königsliste, die, im Kern, auf alte Vorstellung des Ahnenkultes zurückgeht⁴².

2. Aber das Prinzip ist bis heute modern und vielleicht moderner denn je. Bei der Suche nach den Wurzeln ihrer Identität finden afrikanische Intellektuelle häufig die Ursprünge ihrer Kulturen in den antiken Reichen, in Kusch und namentlich in Ägypten. Um das pharaonische Ägypten ist geradezu ein Gelehrtenstreit entbrannt, wer sich als kultureller Nachfahre verstehen darf – Europa oder Afrika. Der Begründer der afrikanischen ägyptologischen Schule, Cheikh Anta Diop, führte bei seiner Herleitung der afrikanischen Kultur aus pharaonischen Wurzeln ein geradezu «genealogisches» Argument immer wieder an: daß die alten Ägypter schwarz gewesen sein, von negroider Physiognomie⁴³. Neuere Ansätze der afrikanischen Ägyptologie benutzen

wand, und nur diese sind, es, die das Epitheton «Osiris» tragen und so als spirituell höherstehende, an die Totengöttheit angenäherte Wesen kennzeichnen sind. Ob man zwischen diesen «Ahnen der Nordwand» und den «Ahnen der Ostwand» auch inhaltlich einen Unterschied machen muß – «Sozialahnen» («Väter und Mütter») und «Mittlerahnen» (*Ax.w* bzw. «Osirisse») etwa –, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden.

⁴¹ M. KROPP a. a. O. (Anm. 36) vermutet die (Mit-)Autorenschaft französischer Gelehrter, was auch gewisse Besonderheiten der amharischen Schreibung der Namen erklärt, die auf seinerzeit gängige Übersetzungen zurückzuführen sind.

⁴² Selbst Y. F. HASAN, *The Umayyad Genealogy*, a. a. O. (Anm. 26) erwägt in seinem Artikel zur Genealogie der Funj, ob und auf welche Weise nicht doch umayyadische Abkömmlinge in das Land der Funj gekommen sein könnten. J. SPAULDING, *The Chronology*, a. a. O. (Anm. 27) zeigt darüber hinaus, daß sogar H. A. MACMICHAEL, *A History of the Arabs*, a. a. O. (Anm. 27) motiviert war, möglichst sichere «arabische» Stammbäume der Nordsudanesen aufzubauen, um diese so, als höher stehende Rasse, zur *native administration* zu legitimieren.

⁴³ CH. A. DIOP, *Nations nègres et culture*, 3. Aufl., Paris 1979, 198–203 u. passim; DERS., *Origin of the ancient Egyptians*, in: G. MOKHTAR (Hg.), *General History of Africa II, Ancient*

andere Argumente, namentlich die Abkunft der afrikanischen Sprachen vom Altägyptischen und der mittels Sprache vermittelten religiös-philosophischen Deutungsmuster von Natur und Gesellschaft, die in afrikanischen Mythen, Kosmogonien etc. niedergelegt sind, aus altägyptischen Vorbildern⁴⁴. Gemeinsamer Ursprung oder sogar direkte Abkunft und Nachfolge – die kulturelle Inbesitznahme der Vergangenheit vollzieht sich auch hier in Bahnen genealogischen Denkens.

3. Es ist hier nicht die Stelle, die Stellung der afrikanischen Ägyptologie zu würdigen. Es sollte nur angedeutet werden, welche große Rolle die Berufung auf die Herkunft, besser – weil dem Ursprung aus dem Familienkult angemessen – die *Abkunft* von besonderen Vorfahren hat. Ahnen, und seien es eben die «kulturellen Vorfahren», die man sich zweckbezogen jeweils neu definiert, sind nicht tot, sondern verweilen im Diesseits, auf der «Ostwand», solange man sich als ihr *sanx rn=f*, als der «Beleber ihres Namens» versteht. Und so sind es – in bescheidenerem Rahmen – die Vorbilder und Lehrer im akademischen Unterricht.

Civilizations of Africa, UNESCO 1981, 27–57; siehe auch die Zusammenstellung wichtiger Texte von Diop in: L. HARDING u. B. REINWALD (Hgg.), *Afrika – Mutter und Modell europäischer Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop*, Berlin 1990, bes. 37–111.

⁴⁴ Auch diese Argumentationslinien wurden von CH. A. DIOP, a. a. O. (Anm. 44) bereits entwickelt. Der linguistische Zweig wurde besonders weitergeführt von T. OBENGA, *Origine commune de l'Égypte ancienne du copte et des langues negro-africaine modernes*, Paris 1993; der religiös-philosophische Zweig von M. BILOLO, *Les Cosmo-Theologies philosophiques de l'Égypte Antique. Problématique-prémisses herméneutiques-et-Problèmes majeurs*, Kinshasa/Libreville/München 1986, bes. 10–12 und ebenda im Vorwort von N. Oleko: IV–X. Ein radikaler Anhänger von Diop ist A. M. LAM, *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique Noire*, Paris 1997; Ders., *De l'origine égyptienne des Peuls*, Paris 1993, der op.cit. 360 sogar als Zeitpunkt der Auswanderung ägyptischer Bevölkerungsteile nach Westafrika die Zeit zwischen 663 und 332 v. u. Z. festlegt. Eine kurze und treffende Zusammenfassung des Forschungsstandes zur «afrikanischen Frage» in der Ägyptologie gibt J. CERVELLÓ AUTUORI, *Egypt, Africa and the Ancient World*, in: C. J. EYRE (Hg.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, OLA 82, Löwen 1998, 261–272.

Literatur

- ABDUL-QADER MUHAMMED, M. (1966): *The Development of the Funerary Beliefs and Practices Displayed in the Private Tombs of the New Kingdom at Thebes, Kairo, 1966*
- ASSMANN, J. (1987): *Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten*, in: HAHN, A. u. V. KAPP (Hgg.): *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, 208–232
- ASSMANN, J. (1991): *Das Bild des Vaters*, in: Assmann, J.: *Stein und Zeit*, München, 1991, 96–137
- BARTNICKI, A. u. J. MANTEL-NIÉCKO (1978): *Geschichte Äthiopiens*, Teil I, Berlin, 1978
- BILOLO, M. (1986): *Les Cosmo-Theologies philosophiques de l’Égypte Antique. Problématique-prémisses herméneutiques-et-Problèmes majeurs*, Kinshasa/Libreville/München 1986
- BORCHARDT, L. (1935): *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung, Quellen und Forschungen zur Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte 2*, Kairo, 1935
- BRUNNER, H. (1975): s. v. «Abstammung», *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, Wiesbaden, 1975, Sp. 13–18
- CERVELLÓ Autuori, J. (1998): *Egypt, Africa and the Ancient World*, in: Eyre, C. J. (Hg.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, OLA 82, Löwen 1998, 261–272
- DIOP, Ch. A. (1979): *Nations nègres et culture*, 3, Aufl., Paris 1979
- DIOP, Ch. A. (1981): *Origin of the ancient Egyptians*, in: G. Mokhtar (Hg.), *General History of Africa II, Ancient Civilizations of Africa*, UNESCO 1981, 27–57
- DZA = Digitalisiertes Zettelarchiv des Wörterbuches der ägyptischen Sprache, <http://aaew.bbaw.de:88/dza/index.html>
- ERMAN, A. u. H. GRAPOW (Hgg.): *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Band I–V*, Berlin, 1926–1931
- FHN I = EIDE, T.; T. HÄGG, R. H. PIERCE, L. TÖRÖK (Hgg.): *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the eighth century BC and the sixth century AD*, vol. I, Bergen 1994
- FHN III = EIDE, T.; T. HÄGG, R. H. PIERCE, L. TÖRÖK (Hgg.): *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the eighth century BC and the sixth century AD*, vol. III, Bergen 1998
- FITZENREITER, M. (1995): *Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab der 18. Dynastie*, SAK 22 1995, 95–130
- FITZENREITER, M. (1998): *Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich – Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)*, in: Fitzenreiter, M. u. Ch. E. LOEBEN (Hgg.): *Die ägyptische Mumie – ein Phänomen der Kulturgeschichte*, IBAES 1, Berlin, 1998, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text2.pdf>: 27–72

- FITZENREITER, M. (2001): Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramesidischen Felsgrabes in Nubien – Notizen zum Grab des Pennut (Teil I), in: ARNST, C.-B., I. HAFEMANN, A. LOHWASSER (Hgg.): *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal* (Festschrift E. ENDESFELDER, K.-H. PRIESE, W. F. REINEKE, St. WENIG), Leipzig, 2001, 131–159
- GRIMAL, N. (1981): Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48862 et 47086–47089, Kairo, 1981
- GUKSCH, H. (1994): Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie, SAGA 11, Heidelberg, 1994
- HARDING L. u. B. REINWALD (Hgg.) (1990), *Afrika – Mutter und Modell europäischer Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop*, Berlin 1990
- HASAN, Y. F. (1965): The Umayyad Genealogy of the Funj, *Sudan Notes and Records* 46, 1965, 27–32
- HASAN, Y. F. (1967): *The Arabs and the Sudan from the seventh to early sixteenth century*, Edinburgh, 1967
- HELEL-GIRET, A. (1997): Le lotus: renouvellement et projection vers l’avenir, in: Berger, C. u. B. MATHIEU (Hgg.): *Études sur l’Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Phillipe Lauer*, *Orientalia Monspeliensia IX. I*, Montpellier, 1997, 257–261
- HOLT, P. M. (1967. a): Sultan Selim and the Sudan, *JAH* 8.1, 1967, 19–23
- HOLT, P. M. (1967. b): *Holy Families and Islam in the Sudan*, Princeton Near East Papers 4, Princeton University, 1967
- HOLT, P. M. (1981): The genealogy of a Sudanese holy family, *Bulletin of the School of Oriental and African Languages* 44, 1981, 262–272
- JANSEN-WINKELN, K. (1996): «Horizont» und «Verklärtheit»: Zur Bedeutung der Wurzel *3h*, *SAK* 23, 1996, 201–215
- LAM, A. M. (1997): *Les chemins du Nil. Les relations entre l’Égypte ancienne et l’Afrique Noire*, Paris 1997
- LAM, A. M. (1993): *De l’origine égyptienne des Peuls*, Paris 1993
- LOHWASSER, A. (2000): *Die Auswahl des Königs in Kusch*, *BzS* 7, Wien, 2000, 85–102
- LOHWASSER, A. (2001): *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch*, *Meiroitica* 19, Wiesbaden, 2001
- MACMICHAEL, H. A. (1922): *A History of the Arabs in the Sudan*, Cambridge, 1922
- MEKURIYA, TEKLE TSADIK (1951 = 1958/59): *Ye-Ityp’ya tarik*, vol. I, Nubya, Aksum, Zagwe, Addis Abeba 1951 (= 1958/59)
- MOUSSA, A. M. u. H. ALTENMÜLLER (1977): *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, AV 21, Mainz, 1977
- MÜLLER, I. (1976): *Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich*, Dissertation, Berlin, 1976
- OBENGA, T. (1993): *Origine commune de l’Égypte ancien du copte et des langues negro-africaine modernes*, Paris 1993

- RADWAN, A. (1969): Die Darstellung des regierenden Königs und seiner Familienangehörigen in den Privatgräbern der 18. Dynastie, MÄS 21, Berlin, 1969
- REDFORD, D. B. (1986): Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History, SSEA Publication IV, Missis-sauga, 1986
- REY, C. F. (1927): In the Country of the Blue Nile, London, 1927
- SPAULDING, J. (1985): The Heroic Age in Sinnar, Ethiopian Series Monograph No. 15, East Lansing/Michigan, 1985
- SPAULDING, J. (2000): The Chronology of Sudanese Arabic Genealogical Tradition, History in Africa 27, 2000, 325–337
- STEINDORFF, G. (1937) = Aniba II, Glückstadt/Hamburg/New York, 1937
- TRIMINGHAM, J. S. (1949): Islam in the Sudan, London/New York/Toronto, 1949