



MARTIN FITZENREITER

IDENTITÄT ALS BEKENNTNIS UND ANSPRUCH – NOTIZEN ZUM GRAB DES PENNUT (TEIL IV)

STEFFEN WENIG ZUM 70. GEBURTSTAG

*Was bin ich?**Robert Lembke (1913-1989)*

I. EINLEITUNG

PROLOG

Das Felsgrab des Pennut von Aniba aus dem Neuen Reich ist ein klassisches Beispiel der kulturellen Präsenz des pharaonischen Ägypten im unternubischen Niltal. Als solches hat es Vorläufer bereits in Grabfunden der A-Gruppe und diese Präsenz setzt sich bis über das Ende von Meroe hinaus fort. Gegenüber den anderen Epochen der altsudanesischen Geschichte zeichnet sich das Neue Reich aber in einigen Punkten aus. Ein wesentliches Merkmal ist, dass in Unternubien ein fast völliges Verlöschen indigener Kulturmerkmale festgestellt wurde. Interpretationen dieses Phänomens gibt es verschiedene, die von der praktischen Ausrottung der Urbevölkerung bis zu deren totaler Assimilation reichen.

Die Anlage des Pennut hat in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Je nach Interpretation der zeitgeschichtlichen Abläufe kann sie als Beleg für die Vertreibung der Nubier und deren Ersatz durch ägyptische Siedler, als Zeichen einer mehr oder weniger erzwungenen Assimilation oder auch als ein Denkmal der Selbstbehauptung der indigenen Bevölkerung angesehen werden. Dabei konzentriert sich die Frage darauf, ob man den Bauherrn der Anlage – das historisch gesicherte Individuum Pennut von Aniba – der einen oder der anderen Ethnie zuordnet. Je nach ethnischer Zuordnung wird der historische Sachverhalt bewertet, werden die Sieger und Verlierer der Geschichte ausgemacht.

Dieses Interpretationsmuster, das Sieger und Besiegte, Gebende und Nehmende, Fortschritt und Verfall an eine ethnisch definierten Identität der Protagonisten fixiert, ist nicht auf den Fall des Pennut und nicht auf Nubien im Neuen Reich beschränkt. Es durchzieht die Beschäftigung mit dem Wechselverhältnis von pharaonischer und altsudanesischer Kultur, es prägt aber auch die moderne Auseinandersetzung um die Frage kultureller Identitäten und Prioritäten zwischen Ägypten und Afrika, zwischen Europa und dem Orient.

1. Zur Bestimmung archäologischer Objekte zählt auch die Bestimmung der Identität der Agenten, auf die Herstellung, Gebrauch, Deponierung usw. der jeweiligen Objekte zurückgehen. Dabei wird in aller Regel aus bestimmten Merkmalen der Objekte auf eine Identität derer rückgeschlossen, denen man den Gebrauch dieser Objekte zuschreibt: Keramik mit A-Gruppen-Merkmalen definiert einen mit dieser Keramik Bestatteten zum Angehörigen der A-Gruppen-Kultur, Verwendung der meroitischen Schrift in einer Stele identifiziert den Stelenstifter/inhaber als Meroiten usw. Die Grenzen dieser Art von Merkmals-Projektion zwecks Bestimmung von Identität werden sehr schnell deutlich, wenn weniger eindeutige Merkmale herangezogen werden. Ein Kreuz als Körperschmuck definiert den Träger (oft) als Christen, erst wenn er in einem Friedhof in der heutigen Landschaft Nubien gefunden wurde, auch als christlichen Nubier. Da das Kreuz nicht mehr zur eng begrenzten Definition taugt, müssen hier bereits mehrere Merkmale kombiniert werden, um zu einer Identitätsbestimmung zu gelangen. Der kulturelle Artefakt (Kreuz) wird mit der lokalen Position (in Nubien) und möglichst der zeitlichen Einordnung (zwischen dem 8. und 14. Jh.u.Z.) des Befundes korreliert. Aus der Kombination dieser Elemente wird ein erweiterter Schluss gezogen: der Bestattete ist ein „christlicher Nubier“, womit über den Ort und das Objekt eine sowohl ethnische (Nubier) als auch kulturell-ideologische (Christ) Identität erschlossen ist.

2. Im folgenden soll im Mittelpunkt stehen, wie einerseits historischen Agenten eine bestimmte Identität zugeschrieben werden kann bzw. andererseits, wie sie selbst eine bestimmte Identität ausdrücken. Die Kommunikation in einer größeren sozialen Gemeinschaft wird z.B. über die Verwendung einer gemeinsamen Sprache aufrechterhalten. Sprache ist damit ein solches, Identität stiftendes Merkmal. Ein anderes Merkmal ist die Verwendung bestimmter kultureller Elemente mit Signalwirkung, z.B. bestimmte Trachten, bestimmte Arten von Nahrung, bestimmte rituelle Verhaltensweisen (Begrüßung,



Bestattung, Götterverehrung), bestimmte Keramiken oder Hausformen. Etwas weiter gefasst zählen dazu auch Phänomene des habituellen, nur bedingt individuell gestalteten Handelns, die man als „Mentalität“ bezeichnen kann. Zu den kaum einer bewussten Auswahl zugänglichen Merkmalen gehört auch die physiognomischen Erscheinung. Letztere ist durch die biogenetische Anbindung des Individuums an bestimmte Menschengruppen (der nicht mehr sehr gern gehörte Begriff dafür ist „Rassen“ oder, als Fremdwort milder: „Ethnie“) vorgegeben. Auch der Lebensraum ist ein relativ stabiles Merkmal, das für die Identitätsbestimmung herangezogen werden kann.

Es ließen sich noch weitere Merkmale finden, aber mit den genannten (Abstammung, Sprache, Lebensraum, kulturelle Merkmale) ist zumindest eine gewisse Anzahl von Kriterien gegeben, nach denen Agenten einer Gruppe zugeschrieben und von anderen Gruppen unterschieden werden können. Allerdings wird sich sehr schnell finden, dass sämtliche hier genannten Merkmale längst nicht so stabil sind, wie sie scheinen, sondern jederzeit kulturell manipuliert werden können. Sprachen kann man lernen (und verlernen), der Lebensraum kann wechseln, kulturelle Merkmale (Hausformen, Keramik, Sozialorganisation, Religion) verändern sich beständig und selbst die Abstammung ist nur scheinbar eine Konstante: durch Adoption, Heirat usw. kann das Gefüge verschoben werden; individuelle Transformationen (z.B. Umdefinitionen des sozialen Geschlechtes oder sozialen Alters, Neudefinition sozialer Zugehörigkeiten) können vorgenommen werden.

Die Kriterien der Identitätszuschreibung können zudem noch je nach dem Fokus der Beschreibung wechseln. Die Fremdsicht nutzt oft ganz andere Merkmale als die Eigensicht. Personen können sich als Gruppe oder Teil davon fühlen, während sie von anderen keineswegs als solche gesehen werden. Oder umgekehrt: aus der Außenperspektive werden Agenten Gruppen zugeordnet, mit denen sie selbst sich in keiner Weise gemein verstehen. Vor allem differiert die *Bewertung* der Identitätszuschreibung erheblich. Was aus der einen Perspektive als höchst erstrebenswert gilt, kann aus einer anderen Perspektive sehr kritisch bewertet sein. So kann die Bewertung bestimmter durch Abstammung definierter genetischer Merkmale erheblich differieren: schwarze Hautfarbe kann „schön“ oder „hässlich“ sein, die Zugehörigkeit zu einem Volk oder einer Gesellschaftsgruppe kann wechselseitig hoch geschätzt oder tief verachtet werden usw.

2. DER FALL PENNUT

1. Pennut von Aniba bekleidete das höchste Amt eines lokalen Würdenträgers in Unternubien im

Neuen Reich. Als „Stellvertreter“ (*jdꜥw*) des Vizekönigs von Kusch für Wawat/Unternubien war er die oberste staatliche Autorität in dem von Wüsten flankierten Landstrich in der Regierungszeit Ramses VI. (ca.1152-1145 v.u.Z.).¹⁾ Das von ihm hoch über der Nekropole von Aniba errichtete funeräre Denkmal ist das wichtigste Monument dieser Epoche in Unternubien – und so ziemlich das einzige bedeutende Monument der Region aus der Zeit zwischen Ramses II. und Taharqo.²⁾ Den nicht wenigen Informationen zu familiärer Herkunft und sozialer Einbindung, Besitzverhältnissen und Amt, kulturellem Selbstverständnis und religiösen Vorstellungen des Pennut zum Trotz bleibt dessen ethnische Identität unklar. Die vorliegenden Identifikationen beruhen auf Analogien oder Vermutungen.³⁾ Das Problem wird dadurch erschwert, dass die funeräre Anlage überhaupt das einzige uns bekannte Zeugnis für die Existenz des Pennut ist. Wir sind daher bei der Rekonstruktion seiner Identität ganz auf diese Selbstdarstellung angewiesen, die wir nur bedingt im Gegenlicht anderer Quellen brechen können.

2. In der Kapelle seiner Grabanlage hat Pennut ein Dekorationsprogramm anbringen lassen, dessen technische Ausführung nicht unbedingt anspruchsvoll, dessen inhaltliche Komposition aber trotz der vergleichsweise Knappheit äußerst dicht ist.⁴⁾ Während die Dekoration der äußeren Bereiche fast vollständig zerstört ist, ist sie im Inneren der Kapelle gut erhalten. Sie gliedert sich in zwei Teile: im westlichen Teil, links vom Zugang, wird die Bestattung und die Existenz im Jenseits beschrieben, im östlichen Teil wird die Position des Pennut im Diesseits thematisiert. Beide Teile finden an der Rückwand der Kapelle zusammen, wo sich ein Schrein mit drei zerstörten Felsfiguren befindet. Elemente, in denen Pennut Aspekte seiner „Identität“ festhält, finden sich in allen Bereichen der Dekoration und sollen hier kurz zusammengefasst werden.

1) Zum Amt eines *jdꜥw* von Wawat und seinem Machtbereich siehe Müller 1976, 57-61.

2) Zur Anlage des Pennut allgemein und der Publikationslage siehe Fitzenreiter 2001, 131, Anm. 4. Primärpublikationen des Grabes und seiner Inschriften: LD III, 229-232, Steindorff 1937, 242-247, Taf. 101-104, KRI VI, 350-357.

3) In der älteren Tradition stehend identifizierte Emery 1965, 205 Pennut als Ägypter, der „... was just eccentric in his wish to remain in Nubia after death.“ Heute (z.B. Müller 1976, 58 und alle neueren Arbeiten) wird bei Pennut allgemein von einer lokalen Abkunft ausgegangen, wobei gelegentlich offen gelassen wird, ob man sich ihn als Nachkomme von ansässigen Nubiern oder angesiedelten Ägyptern zu denken hat. Nur Cohen 1992, 197 geht – seiner Interpretation des Akkulturationsprozesses folgend (dazu unten) – explizit von einer ägyptischen Abstammung aus.

4) Fitzenreiter 2001.



a) Familiäre Einbindung und Abstammung

Die familiäre Einbindung des Pennut lässt sich aus mehreren Szenen teilweise rekonstruieren (Kasten 1, Abb. 1a,b,c). Bereits an der Eingangsfront befindet sich eine Darstellung des Pennut zusammen mit seiner Gattin Tacha. Tacha wird auch in der Kapelle häufig mit Pennut zusammen dargestellt und erwähnt. Einmal, in der Einleitung zur Totenbuch-Spruch 1 an der westlichen Eingangswand, ist sie als „seine Schwester/Gemahlin“ (*šn.t=f*) bezeichnet. Sonst trägt sie keine auf Pennut rekurrende Bezeichnung, sondern den für Frauen ihres Ranges in Aniba üblichen Titel der „Tempelsängerin“ (*šmꜣj.t*) und die Bezeichnung „Hausherrin“ (*nb.t-pr*). Nur an der Eingangsfront ist der Name ihres Vaters Patjauemdimonth genannt, in der Kapelle selbst taucht diese Person nicht auf. Ebenso ist keine der dort auftretenden Individuen sicher der elterlichen Familie der Tacha zuzuschreiben.

Der Vater des Pennut wird an mehreren Stellen erwähnt, aber immer nur in der Filiationsangabe: „Pennut, Sohn des (Priesters des ////) Herunefer“. Obwohl eine Opferszene an der Ostwand davon spricht, dass hier der Grabherr „den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben lässt“, ist der Vater nicht abgebildet. Eventuell kann eine der Frauen, vor denen Pennut in der erwähnten Szene steht, als seine Mutter angesehen werden. Hier zeigt sich aber bereits, dass die Inschriften sehr zurückhaltend in der Formulierung verwandtschaftlicher Beziehungen sind. Genannt ist der Muttertitel nicht. Die zweite dort sitzende Frau könnte die Großmutter, die Schwiegermutter oder sonst eine wichtige Frau aus der Umgebung des Pennut sein – vermerkt ist das Verhältnis ebenfalls nicht. Es wurde auch angenommen, dass in der Szene rechts davon, in der Tacha und eine Tochter vor zwei Paaren opfern, die Eltern und Großeltern des Pennut dargestellt sind, da der erste Mann den Namen Herunefer trägt. Eine eindeutige textliche Zuordnung erfolgt jedoch nicht und Titelgleichheit liegt auch nicht vor. Von den insgesamt 24 Personen, vor denen im Ostteil der Kapelle ein Opfer vollzogen wird, ist überhaupt nur einer mittels Filiation einem Vater zugeordnet.⁵⁾ Die Frauen der vier Paare an der östlichen Kapellenrückwand sind als „Gattin“ (*hm.t=f*) der darüber abgebildeten Männer bezeichnet, für die Frauen in den Opfersze-

5) Die Formulierung der Beischrift zum letzten Mann in der Reihe der vier sitzenden Männer an der östlichen Kapellenrückwand lautet: „Osiris (d.h. Verstorbener), Priester der Isis, Chatija, Sohn des Amenenoꜣe“. Im Ahnengebet, das Pennut in der Szene an der Ostwand spricht, werden die Namen der drei ersten Männer und der des Amenenoꜣe genannt. Im Bild wird, aus welchen Gründen auch immer, der Sohn des letztgenannte Mannes gezeigt.

nen an der Ostwand kann das Eheverhältnis höchstens angenommen werden. Diese Zurückhaltung bei der Verwandtschaftsangabe aus der Ego-Position („sein Vater“, „sein Bruder“, „sein Sohn“ usw.) ist in ägyptischen Gruppendarstellungen häufig.⁶⁾ Selbst die Gattin des Pennut wird ja meist nur durch den Titel „Hausherrin“ charakterisiert und nur einmal als „seine Schwester/Gemahlin“ bezeichnet.⁷⁾ Ausnahme bilden die Kinder des Pennut und der Tacha, die regelmäßig als „seine/ihre Söhne“ und „seine/ihre Töchter“ bezeichnet sind. Wobei sich aus dem System altägyptischer Verwandtschaftsterminologie das Problem ergibt, dass nicht eindeutig zwischen „Sohn/Tochter“ und „Enkel“ oder auch „Urenkel“ unterschieden wird.⁸⁾ In der Bestattungsdarstellung im Südteil der Eingangswand wird die Gruppe der Nachkommen noch generalisierend um die „Erben seiner Erben“ erweitert.

Das Gruppenbild der Anlage des Pennut deckt sich weitgehend mit denen, die aus ägyptischen Quellen bekannt sind. Weder in der Art der Filiation noch der Titel lassen sich lokale Besonderheiten feststellen. Auch die starke Präsenz von Frauen – auffällig in der zentralen Opferszene an der Ostwand – ist nicht so ungewöhnlich, als das man in ihr besondere, eventuell „nubische“ Züge des Mutterrechtes sehen sollte.⁹⁾ Auch, dass der Vater in den Szenen wahrscheinlich nicht bildlich dargestellt ist, hat durchaus Parallelen in Ägypten.¹⁰⁾ Ebenso deuten die Namen der Personen nicht auf unägyptische Her-

6) Siehe dazu Fitzenreiter im Druck.

7) Ein weiteres mal ist in der Anbetungsszene vor dem Sonnengott in einem Zusatz einem Sohn des Pennut dessen Gattin als „Schwester“ (*šn.t*) zugeordnet worden (Kasten 1, Nr. 18).

8) Franke 1983, 66-68.

9) Nach Franke 1983, 319 bewirkt das kollaterale Abstammungssystem in Ägypten die Gleichgewichtung sowohl der Vater- wie der Mutterlinie. Es sind Folgen strategischer Präferenzen, wenn die eine oder die andere Linie in bestimmten Zusammenhängen besonders hervorgehoben wird. Als Regel kann gelten, dass in Fragen öffentlicher Ämter die Vaterlinie eine größere Rolle spielt, während die Einbindung in ein weiteres familiäres Umfeld oft durch Betonung von Abstammungsverhältnissen in weiblicher Linie beschrieben wird (Fitzenreiter 2000, 99f). Bei der „Trauerarbeit“ in der Bestattungsszene sind besonders die Frauen aktiv, so dass hier Töchter und wohl auch weibliche Enkel namentlich genannt sind; im chiasmisch korrespondierenden Bild der aktiven Fortsetzung der Lineage im Gebet vor dem Sonnengott treten die Söhne und wohl Enkel besonders in Erscheinung.

10) Insbesondere, wenn Väter eigene Kultanlagen haben oder in die Gemeinschaft der Kultempfänger an anderen Kultanlagen integriert sind, werden sie nicht in den Anlagen ihrer Nachkommen auftreten. Siehe dazu u.a. Fitzenreiter im Druck.

Kasten 1:**Die in der Anlage des Pennut genannten Personen und ihre möglichen verwandtschaftlichen Beziehungen (nach Steindorff 1937, 246f.)****Grabherr, Gattin und deren Väter:**

1. Grabherr: Pennut ($p^3-n-njw.t$), „Stellvertreter (von Wawat/Unternubien)“, mehrmals dargestellt.
2. Vater des Pennut: Herunefer ($hrw-nfr$), „Priester des ...“, mehrmals in Filiation genannt, Darstellung in der Anlage nicht gesichert.
3. Gattin des Pennut: Tacha ($t^3-h^c.t$), „Tempelsängerin des Horus von Aniba“ „Tempelsängerin des Amun“, „Haus-herrin“, als „seine Schwester / Gemahlin“ ($sn.t=f$) des Pennut bezeichnet, mehrmals dargestellt.
4. Vater der Tacha: Patjauemdimonth ($p^3-t^c-w-mdj-mntw$), „Wabpriester und Umrißzeichner“, in Filiation der Tacha an der Eingangswand genannt, in der Anlage nicht dargestellt.

Nachkommen im Bestattungszug an der westlichen Eingangswand: (Abb. 1a)

Drei Totenpriester führen Zeremonien an der von einer weiteren Person gehaltenen Mumie des Pennut durch, vor der Tacha kniet. Dahinter ein Zug aus drei trauernden Männern und sechs trauernden Frauen.

5. (= 16.) Hekanacht (hk^3-nht) „sein geliebter Sohn, der Ober-Schreiber des Schatzhauses des Vizekönigs“.
6. (= 17.) Herunefer ($hrw-nfr$) „sein geliebter Sohn, der Schreiber“.
7. (= 19.) Herunefer ($hrw-nfr$), „sein geliebter Sohn, der Wabpriester“.
8. Der Sohn seines Sohnes (und?) seine Schwester/Gattin. Der Erbe seines Erbes ($s^3 n s^3=f sn.t=f iw^c n iw^c=f$), keine Namensnennung. *Wohl eine generalisierende Bezeichnung für Enkel, siehe Nr. 20.- 22. und eventuell auch auf Nr. 11. - 15. zu beziehen.*
9. Nubnefer ($nwb-nfr$), „seine Tochter, Tempelsängerin“.
10. Sedjemet ($sdm(.t)$), „seine Tochter, Tempelsängerin“.
11. Isis ($is.t$), „Tempelsängerin“, keine Filiationsangabe
12. Tah... ($t^3 h ///$), „Tempelsängerin“, keine Filiationsangabe
13. Tacha ($t^3-h^c.t$), „Tempelsängerin“, keine Filiationsangabe
14. Nofretete ($nfr-jj-tj$), „Tempelsängerin“, keine Filiationsangabe
15. ($////$), „Tempelsängerin“, keine Filiationsangabe, Name zerstört

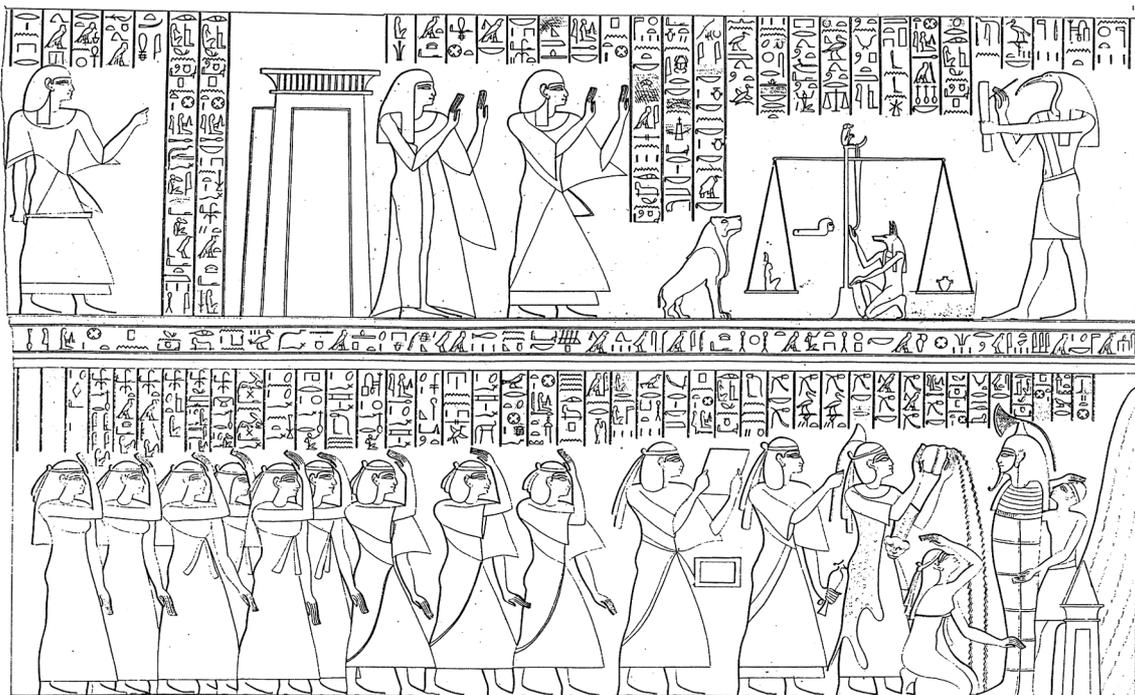


Abb. 1a: Eingangswand (= Südwand), westl. Teil (LD III, 229.a).

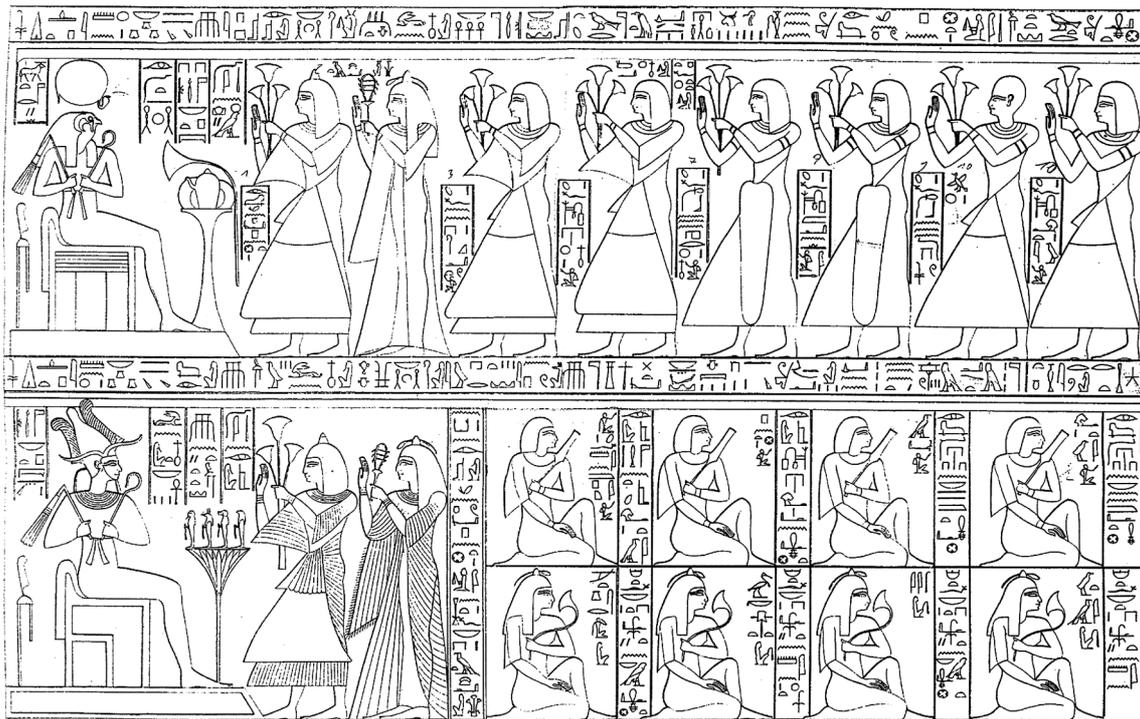


Abb. 1b: Kapellenrückwand (= Nordwand), östl. Teil (LD III, 231.a).

Nachkommen in der Anbetungszone an der östlichen Kapellenrückwand, oberer Bildstreifen: (Abb. 1b)

Pennut und Tacha vor Re-Harachte, hinter ihnen sechs Männer. Die ersten drei sind die Söhne des Pennut, die folgenden drei eventuell Enkel:

- 16. (= 5.) Hekanacht (*hk³-nht*), „sein Sohn, der Große des Hauses“
- 17. (= 6.) Herunefer (*hrw-nfr*), „sein Sohn, der Schatzhausschreiber (Zusatz): der Bürgermeister Herunefer, seine Schwester/Gattin Chetet (*ht.t*) (=18.)“
- 19. (= 7.) Herunefer (*hrw-nfr*), „sein Sohn, Wabpriester“
- 20. Mehu (*mh*), „sein Sohn, Schreiber“
- 21. Para (*p³-r^c*), „sein Sohn, Wabpriester, Hausvorsteher (?) des Königs“
- 22. Hatija (*h^ctj³*), „sein Sohn, Schreiber“

Personen in Opferszenen im unteren Bildstreifen in der östlichen Kapellenhälfte: (Abb. 1c)

Erste Gruppe: Tacha gefolgt von einer Frau, zwei weitere Frauen am anschließenden Stück der Eingangswand, Beischrift dort unvollständig:

- 23. Teje (*tj*), „ihre Tochter, Sängerin des Horus, Herr von Aniba“
- 24. Meri (*mrj*) „ihre Tochter/Sohn, Vorstehers des Schatzhauses Meri“ (Inschrift wohl hier fehlerhaft.)

Vor ihnen oben zwei hockende Männer, darunter zwei hockende Frauen:

- 25. Herunefer (*hrw-nfr*), „Schatzhausvorsteher“. Von Steindorff als Vater des Pennut angesehen, nur aus Position geschlossen.
- 26. Ir-pedjet (*jr(?) -pdt*), „Stellvertreter“ (*jdhw*). Von Steindorff als Großvater des Pennut angesehen, nur aus Position geschlossen.
- 27. Tacha (*t³-h^c*) „Tempelsängerin“. Von Steindorff als Mutter des Pennut angesehen, nur aus Position geschlossen.
- 28. Nedjem (*ndm*) „Tempelsängerin“. Von Steindorff als Großmutter des Pennut angesehen, nur aus Position geschlossen.

Zweite Gruppe: Pennut stehend, als „sein Sohn, der den Namen von Vater und Mutter leben lässt“; vor ihm zwei sitzende Frauen auf Stühlen:

- 29. Tacha (*t³-h^c*), „Vorsteherin des Harems“. Nach Steindorff Mutter des Pennut und mit Nr. 27. identisch.
- 30. (*t³-nh^csj.t?*), „Vorsteherin des Harems ... des Hauses des Horus Herr von Aniba, der große Gott, Herr von Nubien“. Nach Steindorff vielleicht Großmutter des Pennut und mit Nr. 28. identisch.

Dahinter zwei Reihen hockender Personen; Oben fünf Männer:

31. Machu ($m^c hw$), „Oberhofmeister“.
32. Chaemwaset ($h^c m-w^3 s.t$), „zweiter Priester“.
33. Herunefer ($hrw-nfr$), „Priester“.
34. Paan ($p^3 n$), „Priester“.
35. Pedjti ($pd.tj$), „Priester“, „Stellvertreter“ ($jdwn$). *Identisch mit Nr. 26.?*

Unten fünf Frauen, wohl die Gattinnen der fünf Männer, aber nicht so bezeichnet:

36. Nubnofret ($nwb-nfr.t$), „Tempelsängerin“.
37. Tuja (twj^3), „Tempelsängerin“.
38. Kema (km^c), „Tempelsängerin“.
39. Mutnedjmet ($mw.t-ndm.t$), „Tempelsängerin“.
40. Isisnofret ($is.t-nfr.t$), „Tempelsängerin“.

Dritte Gruppe: Pennut stehend, spricht ein $htp-dj-nswt$ -Gebet für „den Osiris Hatija, den Osiris Hornacht, den Osiris Pennut, den Osiris Amenenope, für deren Hausherrinnen (= Gattinnen)“. Vor ihm am anschließenden Stück der Kapellenrückwand vier hockende Männer, dahinter vier hockende Frauen, letztere den Männern als Gattinnen zugeordnet. Nach Steindorff verstorbene Vorfahren des Pennut:

41. Hatija ($h^c tj^3$), „Osiris, Schatzhausvorsteher des Herrn der beiden Länder in Aniba“,
42. Tuja (twj^c), „seine Frau ($hm.t=f$), die Hausherrin, Tempelsängerin des Amun“
43. Hornacht ($hr-nht$), „Osiris, Schatzhausvorsteher des Herrn der beiden Länder in Aniba“
44. Teje (tj), „seine Frau, die Hausherrin, Tempelsängerin des Horus, Herr von Aniba“
45. Pennut ($p^3 n-njw.t$), „Osiris, Schreiber des Schatzhauses, Bürgermeister von Aniba“
46. Baksatet ($b^3 k-s.t.t$), „seine Frau, die Hausherrin, Sängerin des Amun-Re, König der Götter“
47. Hatija ($h^c tj^3$), Sohn des ($s^3 n$) Amenenope ($jmn-m-jp.t$) (= 48.), „Osiris, Priester der Isis“
49. Meretseger ($mr.t-sgr$), „seine Frau, die Hausherrin, Sängerin des Horus Herr von Aniba“

Weitere Personen :

50. Ramses VI., in Auszeichnungsszene dargestellt.
55. Königssohn von Kusch, namenlos, zwei mal in Auszeichnungsszene dargestellt.
52. Meri (mrj), (Schatz)hausvorsteher, in Auszeichnungsszene dargestellt.
53. Penra ($pn-r^c$), Scheunenvorsteher, mit Pennut zusammen bei der Stiftunginschrift dargestellt.

In der Stiftunginschrift werden im Zusammenhang mit Landstücken weitere Personennamen erwähnt:

54. Meri (mrj), „Stellvertreter von Wawat“. Ein Vorgänger des Pennut?
55. Amenenope ($jmn-m-jp.t$), „Hohepriester“ ($hm-ntr tpj$)
56. Bahu (b^3-hw), „Hirte“ (oder „Rinderhirte“?)

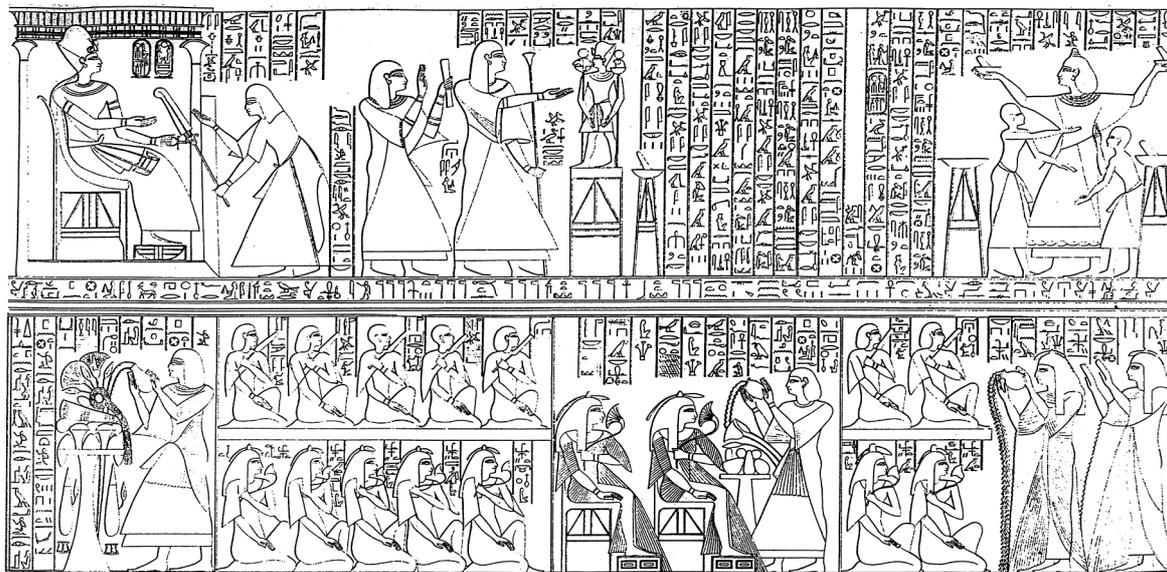


Abb. 1c: Ostwand (LD III, 230).



kunft. Pennut, Herunefer, Tacha usw. sind regelrecht Allerweltsnamen im späten Neuen Reich, so dass man höchstens aus ihrer Unauffälligkeit schließen könnte, dass sie von Nichtägyptern geführt wurden, um besonders ägyptisch zu wirken.

Die Gruppe, die im Grab des Pennut im Rahmen der Bestattung und im Bild des Ahnenfestes präsentiert wird, deckt sich nur bedingt mit dem europäischen Bild von „Familie“. Verwandtschaftstermini spielen nur in der Definition der „prospektiven Verwandtschaft“, bei den Nachkommen eine Rolle. Die „kontemporäre“ und die „retrospektive“ Umgebung ist durch die Titel identifiziert (Osteil der Kapelle, unterer Bildstreifen). Diese Titel charakterisieren die Umgebung des Pennut als die lokale Elite: Schatzhausvorsteher von Aniba, Bürgermeister von Aniba, obere Priesterränge (hier sind auch die Frauen vertreten) und zwei weitere „Stellvertreter“ des Vizekönigs. In der Darstellung präsentiert sich also eher ein Eliteverständnis denn eine Familie; eine Statusgruppe führender Persönlichkeiten, bei der aber familiäre Verflechtungen im europäischen Sinne sicher vorlagen.¹¹⁾

b) Sprache

In welcher Muttersprache Pennut und seine Umgebung kommunizierten, ist unbekannt. Die Texte der Kapelle sind in Monumentalhieroglyphen geschrieben, wie sie in offiziellen Dokumenten in Ägypten immer üblich waren, aber z.B. auch im Reich von Kusch lange Zeit genutzt wurden. Die Sprache ist das mit Neuägyptizismen durchsetzte Mittelägyptisch der Denkmälerinschriften des Neuen Reiches – eine Sprache, die auch in Kernägypten nicht gesprochen, wohl aber gelesen wurde. Die im Westteil der Kapelle verteilten Textpassagen aus dem Totenbuch sind teilweise korrupt, aber nichts deutet darauf hin, dass sie von denen, die sie entworfen haben, nicht verstanden wurden. Ein besonderer Text befindet sich an der östlichen Eingangswand. Es handelt sich um die Abschrift oder den Auszug aus einer Urkunde über eine Landschenkung, die Pennut zugunsten einer von ihm gestifteten Statue Ramses VI. im Tempel von Aniba veranlasste. Dieser Text bedient sich des Neuägyptischen und ist im Urkundenstil der pharaonischen Verwaltungsakten verfasst.

Dass auch die Namen der im Grab verzeichneten Personen keine Hinweise auf nicht-ägyptisches Sprachmaterial enthalten, wurde bereits erwähnt.

c) Lokale Herkunft

Nicht nur die Titel des Pennut, auch die aller anderen dargestellten oder genannten Personen (mit Aus-

nahme vom Pharaon, Vizekönig und Schatzhausvorsteher) verweisen auf Amtsstellungen im Gebiet von Aniba bzw. Unternubien. Kein Titel hat überregionale Bedeutung. Auch die an zwei Stellen erwähnten Aktivitäten des Pennut beschränken sich auf dieses Gebiet: Im Text der Auszeichnungsszene wird auf die Stiftung der Statue im Tempel von Aniba und auf Razzien bezug genommen, die Pennut im Grenzgebiet von Unternubien unternommen hat. In der Schenkungsurkunde sind detailliert Besitzverhältnisse an Landstücken im Gebiet zwischen Derr und Faras beschrieben.¹²⁾ In der Bandeauinschrift im Osteil der Kapelle ruft Pennut zwar die „Götter des Südens, Götter des Nordens, Götter des Westens, Götter des Ostens, Götter des Himmels, der Erde, des Wassers und der Berge“ an, wünscht aber vor allem ein friedliches Weiterleben in der „Nekropole von Aniba“.

d) Kulturelle Merkmale

Nicht nur die Repräsentation familiärer Einbindung entspricht pharaonischen Vorbildern, auch die Konzeption der Anlage und die in ihr verwendeten kulturellen Ausdrucksformen sind ganz ägyptischen Mustern verpflichtet. Wäre nicht der beständige Bezug auf Aniba in allen Lokalbezeichnungen, so könnte die Kapelle gut auch in einer Nekropole in Kernägypten stehen. Die angerufenen lokalen Götter haben ägyptische Namen (Horus, Hathor). Die in den Totentexten auftretenden Götter sind die des ägyptischen funerären Pantheons im Neuen Reich (Osiris und seine Umgebung, die solare Gottheit in ihren verschiedenen Aspekten), im Urkundentext wird die thebanische Triade als Garant supranationaler Rechtsvorstellungen angerufen. Tracht, die abgebildeten Opfer- und Verehrungsvorgänge, soweit erkennbar die physische Gestalt – alles entspricht ägyptischen Normen. Auch der der Errichtung einer funerären Anlage als Denkmal zugrundeliegende Gedanke der „sepulkralen Selbstthematisierung“ ist in Ägypten gut belegt.¹³⁾

e) Perspektive

Wie bereits festgehalten besitzen wir von Pennut nur dieses eine Denkmal, bei dem davon ausgegangen werden kann, dass es weitestgehend seine Sicht der Dinge abbildet. Unter dem Aspekt der Identität definiert Pennut zwei Ebenen, wie sie an der Ostwand durch den Bildstreifenstil der Dekoration auch sehr schön visuell umgesetzt werden (Abb. 1c).

Basis seiner Identität ist die Einbindung in die Elite von Aniba/Unternubien. Alles verweist darauf,

11) Siehe dazu auch Fitzenreiter 2003.

12) Helck 1986, 32f.

13) Assmann 1987.



dass Pennut aus einer sozialen Umgebung entstammt und in eine solche integriert ist, die bereits lange hier ansässig ist. Der Stiftungstext zeigt, dass Pennut in ein stabiles System des Landbesitzes und damit der Verfügung über die ökonomischen Ressourcen der Region eingebunden ist. Nichts deutet darauf hin, dass in historisch naher Vergangenheit diese Verhältnisse erst implementiert wurden.¹⁴⁾ Auch das politische System der Machtausübung über administrative und sakrale Funktionen scheint eine gewisse historische Tiefe und Stabilität zu haben. Die wichtigsten Posten der lokalen Verwaltung rotieren in der ansässigen Elite, deren Teil Pennut ist. Die wirtschaftlichen und politischen Aktivitäten des Pennut beschränken sich auf die Region: religiöse Stiftung, Besitzverhandlung und militärische Aktionen finden hier statt.

Durch die zuletzt genannten Aktivitäten verschafft sich Pennut jedoch eine Stellung, die ihn aus der kleinen Welt Unternubiens herausführt. Im oberen Bildstreifen ist ausführlich dargestellt, wie Pennut auf Weisung von Ramses VI. für besondere Leistungen ausgezeichnet wird (Kasten 2). Die Botschaft wird vom König dem Vizekönig von Kusch anvertraut, der interessanter Weise nicht namentlich genannt ist. Dieser anonyme Vizekönig und ein als Meri benannter „(Schatz)hausvorsteher“ verkünden anschließend im Horustempel von Aniba vor einer Königsstatue die Botschaft. Die Auszeichnung besteht in der Übergabe von zwei Silberschalen mit Salböl, aus denen Pennut ganz rechts gesalbt wird. Erst aus der Kombination dieser Szene mit dem identitätsbestimmenden Ahnenopfer im Bildstreifen darunter lässt sich herauslesen, dass der Vorgang für Pennut von größter Wichtigkeit ist. Die Salbung verändert Pennut. Sie ist nicht Körperpflege, sondern Transformation. Er ist nun nicht mehr nur Teil der lokalen Elite, er ist Teil der ägyptischen Reichselite geworden. Welche „ethnische“ Identität Pennut auch immer durch die Inkorporation in die lokale Elite ausdrückt; die Salbung verleiht ihm eine zweite Identität.

Die zentrale Position dieser Szene im Gesamtzusammenhang des Dekorationsprogramms macht es nicht unwahrscheinlich, dass dieses Ereignis auch den Anstoß gab, die Kapelle als ein Denkmal der Einbindung Pennuts in die Elite Ägyptens zu errichten.¹⁵⁾ So, wie der provinzielle Stellvertreter aus

Aniba sich als politisch wichtiger Amtsträger gegenüber dem König positionieren konnte, so drückt das nach allen Maßgaben funeärer Kunstfertigkeit entworfene Dekorationsprogramm aus, dass Pennut sich auch als Teil einer intellektuellen Elite fühlt. Diese ist nicht mehr nur die Bewohner-schaft von Aniba, überhaupt keine an eine bestimmte Lokalität gebundene Menschengruppe, sondern eine Art geistige Elite, die Spitze des pharaonischen sakralen Staates. Hier ist bestimmtes kulturelles Wissen auch Macht, und dieses Herrschaftswissen wird von Pennut nach besten Kräften ausgebreitet.¹⁶⁾ Die Zugehörigkeit zur Reichselite erwirbt Pennut durch die transformierende Salbung und durch die Ablegung eines kulturellen Zeugnisses – durch seine Kapelle.¹⁷⁾

3. IDENTITÄTEN IN NUBIEN IM NEUEN REICH

1. So also sah Pennut von Aniba sich und seine Welt. Aber sah ihn die Welt auch so?

Ein klassisches Beispiel für den Bruch der Perspektive ist die Person des Hekanefer. Hekanefer war „Fürst von Aniba“ (*wr n mj3*) in der Zeit des Tutanchamun, ca. 200 Jahre vor Pennut. Sein Felsgrab liegt etwas entfernt von Aniba in Toshka.¹⁸⁾ Die leider stark zerstörte Anlage zeigt in ihrer Konzeption deutliche Parallelen zur Kapelle des Pennut. Auch sie entspricht dem zeitgenössischen Elitetyp von Theben und die Reste ihrer Dekoration lassen darauf schließen, dass sie ein ebenso am thebanischen Vorbild geschultes Dekorationsprogramm besaß. Vor allem lässt sich Hekanefer in gut ägyptischer Manier abbilden, mit Perücke, langem Schurz und

16) Siehe die Anspielungen auf die funeäre solare Theologie im Neuen Reich; Fitzenreiter 1998, 40-53.

17) Eine vergleichbare Wirkung dürfte die Errichtung der Königsstatue im Tempel von Aniba gehabt haben, auf die in der Dekoration durch die Abbildung, den Belobigungstext und die Schenkungsurkunde ausführlich verwiesen wird. Pennuts Strategie der Inkorporation in die pharaonische Gesellschaft bedient sich damit zweier Kontexte sakraler Kommunikation: des Tempel- und Königs Kultes als Medium regionaler und überregionaler Identitätsstiftung und des funeären Kultes als Medium der Identitätsstiftung auf der Ebene der sozialen Umgebung. Wir müssen uns im klaren darüber sein, dass die „kulturelle Manifestation“ solcher Konstrukte wie Status, Rolle oder eben auch Identität nicht deren Dokumentation für spätere Archäologen dient, sondern ihren Sinn in der Her- und Darstellung dieser Monumente selbst hat. Kulturelle Konstrukte werden „wahr“, indem sie im Rahmen kultureller Kommunikation formuliert und akzeptiert werden. Siehe dazu Baines 1996, 339-353.

18) Simpson 1963.

14) Die sozialökonomischen Bedingungen in Unternubien im Neuen Reich allgemein und die der Position des Pennut im speziellen sollen in einem separaten Beitrag der Pennut-Serie behandelt werden.

15) Z.B. nehmen die gegenüberliegende Szenen der Einführung zu Osiris und der Transformation des Körpers in die ewige Mumien-gestalt eindeutig Bezug auf dieses Bild; siehe dazu Fitzenreiter 2001, 145f.



weitem Hemd (Abb.2a). Im Gegensatz zu Pennut verweist sein Titel „Fürst“ (*wr*) bereits darauf, dass man in Hekanefer weniger einen ägyptischen Beamten, denn einen *local ruler* sehen sollte, der sich der ägyptischen Dominanz angedient hatte. Dieser Eindruck wird durch eine Darstellung im thebanischen Grab des Vizekönigs von Kusch Huy bestätigt. Hier ist ein Hekanefer, Fürst von Aniba, geradezu folkloristisch als Nubier inmitten einer bunten, typisch „nubischen“ Gabenbringergruppe abgebildet (Abb. 2b).¹⁹⁾ Die Identität von Titel und Name und die zeitliche Synchronität lassen es wahrscheinlich werden, dass in beiden Darstellungen derselbe Hekanefer präsentiert wird.²⁰⁾ Der Kontext und die Perspektive der Abbildungen haben aber zu äußerst unterschiedlichen Resultaten geführt. In seiner Kapelle präsentiert sich Hekanefer als Teil einer lokalen Elite, die sich souverän der Ausdrucksformen der pharaonischen Kultur bedient. Im Grab des Vizekönigs posiert er als typischer Nubier, als Vertreter der unterworfenen Grenzbevölkerung mit all ihren Fremdartigkeiten in Physiognomie, Tracht und Lebensweise.

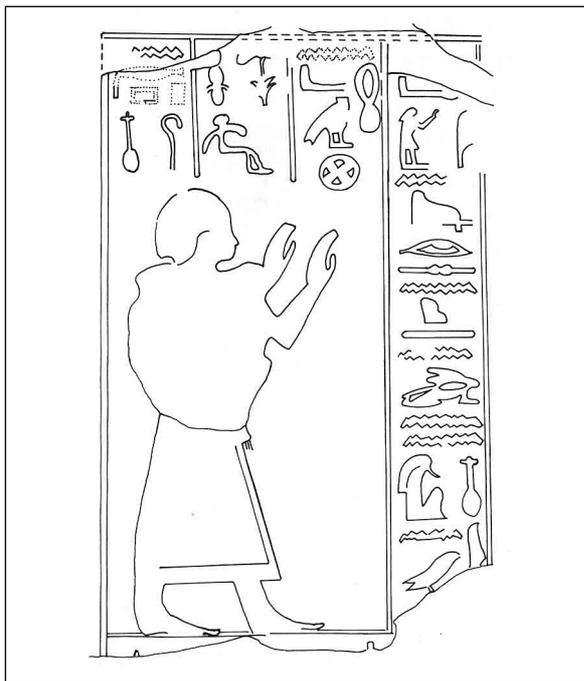


Abb. 2a: Hekanefer, Fürst von Aniba. Darstellung in seinem Grab in Toshka (aus: Simpson 1963, Fig. 7).

19) Davies 1926, pl. XXVII.

20) Die Gleichsetzung wurde zuerst von G. Reisner und G. Steindorff vorgeschlagen und ist weitgehend akzeptiert, siehe die Zusammenfassung bei Simpson 1963, 2. Von Cohen 1992, 150-153 wird sie problematisiert. Op. cit, 152, Anm. 523 wird angeführt, dass es sich bei der Beischrift möglicherweise um eine spätere Restaurierung bzw. Hinzufügung handelt, was der Gleichsetzung der beiden Hekanefer aber nicht zwingend widerspricht.

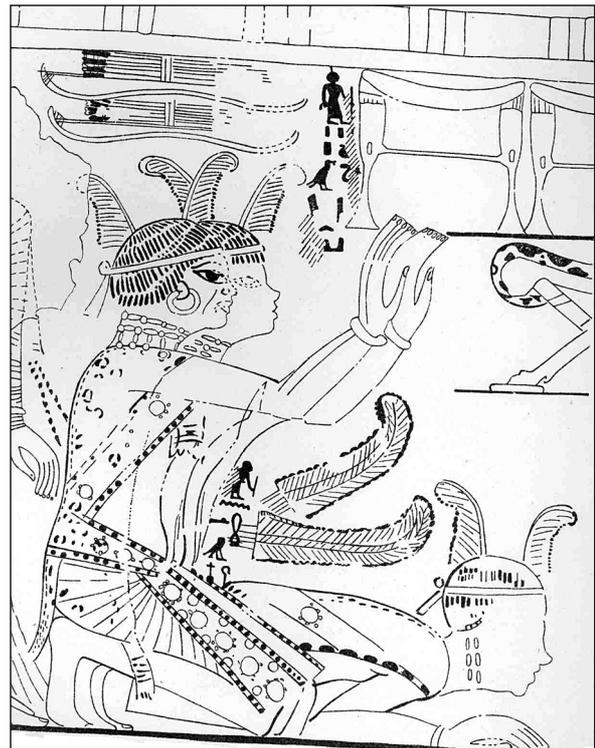


Abb. 2b: Darstellung im Grab des Huy in Theben (aus: Davies 1926, pl. XXVII).

Es gibt noch weitere mit dem Fall Hekanefer vergleichbare Beispiele für die offensive Nutzung pharaonischer kultureller Ausdrucksformen durch Eliten in Unternubien. Etwas südlich von Aniba, im Gebiet um Debeira, wurde der Friedhof einer lokalen Herrscherfamilie aus der Zeit der Hatschepsut / Thutmosis III. ausgegraben, die sich mehrere Kultanlagen in zeitgenössischem ägyptischen Stil errichten ließ.²¹⁾ Auch diese Eliteangehörigen tragen in den Inschriften den Titel „Fürst“ (*wr*), der sich bei ihnen auf ein Tehkhet benanntes Gebiet bezieht. Ihre Namen sind – wie schon gewohnt – ägyptische Allerweltnamen der Periode: Amenhotep und Djehutihotep, wobei letzterer den eventuell nubischen Beinamen Pa-itsy trägt. Belege der verzweigten Familie führen bis nach Elephantine, wo es das Grab eines Senmose gibt, wohl eines Onkels der beiden Brüder.²²⁾ Eine bereits länger zurückreichende Kollaboration der Familie mit der ägyptischen Verwaltung ist daher möglich bzw. dass sie sich – nach Ausweis der Namen, Grabanlagen und ihrer Beziehung nach Elephantine – als Teil derselben verstanden.²³⁾

21) Säve-Söderbergh 1991, Säve-Söderbergh/Troy 1991, 182-211.

22) Edel 1963; Säve-Söderbergh 1991, 187f.; Säve-Söderbergh/Troy 1991, 191.

23) Cohen 1992, 143 wertete die Elephantine-Beziehung auch als eine genealogische Beziehung zur ägyptischen Elite. Siehe zur bereits jahrhundertalten Kohabitation von Ägyptern und Nubiern im Raum von Elephantine, Seidlmayer 2002, 103-107.

Kasten 2:
Die Auszeichnung des Pennut:



Der obere Bildstreifen der Ostwand (aus Steindorff 1937, Taf. 102).

Text: KRI VI, 352f (c); Übersetzung: Breasted 1906, 232f; Müller 1976, 350f

Erste Szene: Pharao im Baldachin, davor gebeugt der Vizekönig
Rede des Pharao:

ḏd ḥm=f n p³ s³ n³wt n kš jm t³b.wj n ḥd wrḥ m kmj n p³ jdnw

Es sagt Seine Majestät zu dem Königssohn von Kusch: Nimm zwei Gefäße aus Silber¹⁾ und salbe mit Salböl den jdnw!

Hinter dem Vizekönig, eine senkrechte Zeile:

ḏd=f jrj=j m³k jrj.t p³ hrw nfr n t³ nb

Er sagt: Ich tue (es), siehe: das Machen eines schönen Tages für das ganze Land (ist es).

Zweite Szene: Vizekönig im Redegestus mit einem Stab vor Königsstatue auf einem Sockel. Hinter der Statue ein kleiner Gabentisch. Hinter dem Vizekönig der Schatzhausvorsteher, die Hände erhoben, mit einer Schriftrolle.

Vor dem Vizekönig: *p³ s³ n³wt n kš* Der Königssohn von Kusch.

Vor dem Schatzhausvorsteher: *mr-pr-ḥd²⁾ mrj* Der Schatzhausvorsteher Merj.

Rede des Vizekönigs:

ḥs.tw jmn-r^c n³wt ntr.w ḥs.tw mnṯw nb jwnj ḥs.tw k³ n pr.wj-^{c3} nḥ wḏ³ snb p³j=k nb nfr p³ dj.t jjr r mštw p³ tw(.t) n r^c-mšš-jmn-ḥpš-ntr-ḥk³-jwnw s³ jmn mr.wt mj ḥr nb mj^c.t !!!

Möge dich loben Amun-Re, der König der Götter, möge dich loben Month, der Herr von Armant. Möge dich loben der Ka des Pharao (er lebe, sei heil und gesund; = l.h.g.) dein guter Herr, der, welcher gestattete, dass die Statue „Ramses VI., Sohn des Amun, an Liebe wie Horus, der Herr von Aniba“ gestaltet wurde...

1) Helck 1986 übersetzt „silberne Sandalen“.

2) KRI gibt an, dass die Zeichen *mr-pr* oder *mr-pr-ḥd* gelesen werden können.



Zeit die Tendenz, sich in Richtung der Kerma-Kultur zu akkulturieren.²⁸⁾

Mit der Eroberung durch ägyptische Truppen änderte sich die Situation grundlegend. Die Präsenz Kermas endet, dafür treten ägyptische Einflüsse in den Vordergrund – und zwar vehement. Die geradezu abrupte Aufgabe des traditionellen Inventars in den Friedhöfen und das massive Auftreten von rein ägyptischen Grabbeigaben wurden anfänglich mit der Vertreibung der einheimischen nubischen Bevölkerungsgruppen und der Ansiedlung ägyptischer Kolonisten erklärt.²⁹⁾ Neuere Untersuchungen haben aber gezeigt, dass die Veränderungen der fune­rären Kultur Unternubiens in der 18. Dynastie weniger dramatisch interpretiert werden können.³⁰⁾ So werden Friedhöfe der 2. Zwischenzeit bis weit in das Neue Reich weiterbelegt und Übergangsformen, die das traditionelle C-Gruppen-Inventar und neue, ägyptisch beeinflusste Formen zeigen, treten noch bis zum Ende der 18. Dynastie auf. Auch besitzt das Inventar der „ägyptischen“ Gräber eine hohe Spezifität: übernommen werden vor allem Gefäßformen (fast ausschließlich aus Ägypten importierte Keramik), Kosmetikbehälter und Toiletgegenstände, sowie einige Elemente ägyptischer Bestattungssitten, insbesondere Mumienmasken. Sehr selten dagegen sind alle Arten beschrifteter Objekte und auch für eine tatsächliche Mumifizierung fehlt es an Belegen.³¹⁾ Torgny Säve-Söderbergh und Lana Troy schließen daraus, dass es in der 18. Dynastie zwar zur massiven Aufnahme von ägyptischen Kulturgütern in die Gräber kam, von einer Besiedlung durch Ägypter aber nicht gesprochen werden kann.³²⁾

In der 19. und 20. Dynastie erlebt Nubien eine erneute, allerdings weniger abrupte Veränderung in Bestattungssitten und Inventar. An die Stelle der meist mit einem oder wenigen Individuen belegten Grabgruben treten generell Mehrfachbestattung und aufwendige Grabbeigaben werden durch Modelle und Amulette ersetzt. Dieser zweite kulturelle Bruch in der fune­rären Tradition Unternubiens im Neuen Reich war traditionell mit einer Verarmung und Entvölkerung der Region erklärt worden.³³⁾ Hier hat eine Untersuchung von Barry Kemp das Bild korrigiert.³⁴⁾ Weniger eine generelle Entvölkerung scheint

für die Aufgabe einiger Friedhöfe und den Rückgang der Grabstätten (nicht der Zahl der Bestattungen) verantwortlich zu sein, als Veränderungen der fune­rären Praxis sowie des Siedlungsmusters und der ökonomischen Struktur der Region.³⁵⁾

Es stellt sich die Frage, ob Belege für eine ägyptische Ansiedlung überhaupt aus dem fune­rären Material gewonnen werden können. Dass die Verwaltung Unternubiens in der 18. Dynastie einen hohen Anteil an einheimischem Personal beschäftigte, wird allgemein angenommen.³⁶⁾ Nur die allerhöchsten Posten, der des Königssohn von Kusch und des Truppenkommandanten, sind sicher mit Ägyptern besetzt worden, die sich aber in ihrer Heimat bestatten ließen.³⁷⁾ Zumindest in einigen Bereichen der mittleren Verwaltung sind wohl Kernlandägypter tätig gewesen und einige davon werden ihren Lebensmittelpunkt in Unternubien gefunden haben. In der Nekropole der städtischen Anlage von Aniba wurde eine relativ große Zahl durchaus wohlhabender Familien beigesetzt, wobei wohl nicht endgültig zu klären sein wird, ob es sich hier um ein lokal unternubisches Bevölkerungssegment, um bereits lange ansässige „Ägypter“³⁸⁾ oder um neuangesiedelte Kolonialbeamte handelt.³⁹⁾ Barry Kemp erwähnt Textbelege, in dem die Umsiedlung gefangener Vorderasiaten nach Nubien thematisiert wird.⁴⁰⁾ Insgesamt sollte man aber eher von einer moderaten Zuwanderung ausgehen als von einer massiven kolonialen Neubesiedlung, für die es u.a. auch an Textbelegen mangelt.

28) Bietak 1968, 155. Zur Situation ausführlich Cohen 1992 und Seidlmayer 2002.

29) Zusammengefaßt bei Adams 1977, 235-240.

30) Säve-Söderbergh / Troy 1991, Williams 1992.

31) Siehe die Zusammenstellung „ägyptischen“ Elemente bei Thill 1996.

32) Säve-Söderbergh / Troy 1991, 1-13

33) Die These wurde zuerst von Firth 1927, 25-28 geäußert.

Drastisch entwirft Adams 1964, 108 dieses Bild eines „leeren“ Nubiens, in das Ramses II. seine Tempel baute.

34) Kemp 1978, 39-43.

35) So auch Williams 1992, 143. Dieselben Veränderungen der Bestattungssitten können auch in Kernägypten, insbesondere in Theben, konstatiert werden.

36) Müller, 1976, 58, 66f; Török 1995, 204 und so die *communis opinio* aller neueren Arbeiten zum Thema.

37) Müller 1976, 22, 41.

38) Es gibt Indizien, dass nach dem Verlust der ägyptischen Kontrolle über Nubien am Ende des Mittleren Reiches Menschen in Unternubien an einigen Plätzen (Aniba: Steindorff 1937, 38f.; Buhen: Smith 1976, 80-85; Askut: Smith 1995, 104) verblieben oder auch neu hinzuwanderten, die sich selbst als „Ägypter“ (d.h. Nachfahren von Kernlandägyptern) sahen und auch in der Fremdsicht diese Identität behielten. Der Terminus „Ägypter“ wird hier im übrigen in grober und eigentlich unzulässiger Vereinfachung genutzt. Das pharaonische Ägypten war immer von Gruppen mit differenzierter Identität – auch in „ethnischer“, sprachlicher und allgemein kultureller Hinsicht – bewohnt; siehe dazu Baines 1996, 361-363 u. passim. Dass Exilanten und deren Nachfahren zudem oft eine sehr spezifische Form von „erinnerter Identität“ mit ihrer Herkunftsregion verknüpfen, ist ebenfalls zu berücksichtigen, siehe z.B. das „Deutschtum“ exilierter Gruppen in Südamerika.

39) Nach Säve-Söderbergh / Troy 1991, 9f ist eine eindeutige Zuschreibung der Gräber in Aniba an „Ägypter“ kaum möglich.

40) Kemp 1978, 34.



2.2. Zeigt die Veränderung der Grabinventare also nicht zwingend Vertreibung, ägyptische Kolonisation und schließlich Entvölkerung Unternubiens im Verlauf des Neuen Reiches an, so indiziert sie jedoch kulturelle und soziale Entwicklungen. Zu Beginn der ägyptischen Besetzung ist Unternubien eine inhomogene Gesellschaft. Nach der Übernahme des pharaonischen Inventars in der ersten Hälfte der 18. Dynastie sind kulturelle Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen weitgehend verschwunden, es lässt sich aber eine auffällige soziale Zweiteilung der Gesellschaft ablesen.⁴¹⁾ Auf dem Friedhof von Fadrus konnten die Ausgräber anfänglich fünf Statusgruppen unterscheiden; zum Ende der 18. Dynastie nehmen diese Gruppen deutlich ab und schließlich ist die Gesellschaft in nur noch zwei Statusgruppen gespalten.⁴²⁾ Auf der einen Seite differenziert sich also die Elite von der übrigen Bevölkerung Nubiens; auf der anderen Seite ist eine kulturelle Egalisierung zu beobachten, die Etablierung einer neuen kulturellen Tradition.⁴³⁾ Anstatt im Kampf unterzugehen (für wen? für Kerma?) oder Unternubien zu verlassen, hatten zumindest Teile der unternubischen Elite bereits frühzeitig die kulturelle Offerte einer „pharaonischen Identität“ ergriffen.⁴⁴⁾ Die Fürsten von Tehkhet wurden möglicherweise sogar mit ägyptischer Hilfe als *local ruler* installiert. Leute wie Hekanef von Aniba sahen sich selbst als Exponenten der pharaonischen Kultur (in Theben sah man das nicht unbedingt genauso). Für die übrige Bevölkerung kann dieser Prozess durchaus dramatisch verlaufen sein. Die Friedhofsanalyse durch Säve-Söderbergh und Troy deutet an, dass anstelle einer relativ differenzierten Reichumsverteilung wie zu C-Gruppen-Zeiten einige Eliteangehörige im Schatten der ägyptischen Besetzung zur erheblichen Akkumulation von Mehrprodukt in der Lage waren, während die übrige Bevölkerung auf ein undifferenziert niedriges Niveau zurücksank. Allerdings muss eingeschränkt werden, dass es in Zeiten kulturellen Wandels ein sehr zwiespältiges Argument ist, absolute Werte des funéraires Aufwandes gegeneinander aufzurechnen.⁴⁵⁾

41) Schon Adams 1977, 231 hat diese Tendenz erkannt: „class stratification began to replace ethnic division as the main cleavage in Nubian society.“

42) Säve-Söderbergh/Troy 1991: 249, fig. 59

43) Säve-Söderbergh/Troy 1991: 249, Williams 1992: 14

44) Dass die nubische Elite, aber auch Einzelpersonen, die Option einer strategischen Kollaboration mit dem pharaonischen Staat schon immer und gern wahrnahmen, zeigt Seidlmayer 2002.

45) Veränderungen des kulturellen Überbaues – insbesondere der Grabsitten – müssen nicht mit sozialökonomischen Prozessen korrelieren. Vergleicht man z.B. die Bestattungen der X-Gruppe in Ballana mit den nubischen Königs-

Die Ursachen für die Veränderungen im funéraires Material werden vielfältig gewesen sein. Einerseits werden die übernommenen Objekte, besonders Kosmetikgegenstände und Schmuck, einen gewissen Prestigewert besessen haben. Andererseits hatte der Anschluss Unternubiens an den innerägyptischen Markt mit seiner hochspezialisierten Keramikproduktion auch Auswirkungen auf die lokale Produktion. Die einheimische Keramikherstellung in Unternubien kommt, soweit erkennbar, mit dem Beginn der ägyptischen Besetzung zum Erliegen, die Nachfrage wird durch Importe aus Ägypten gedeckt.⁴⁶⁾ Vor allem markiert die Übernahme von ägyptischen Amuletten und Elementen ägyptischer Bestattungsbräuche aber ein Interesse an kulturellen Konzepten, das gegenüber der Anpassung an ökonomische Zwänge und der quantitativen Prestigeakkumulation eine neue Qualität darstellt. Prestigeobjekte, die aus einem fremden kulturellen Umfeld stammen, gewinnen den Prestige-Index insbesondere aus dieser „Fremdheit“, aus ihrer „Exotik“. In der Art der Übernahmen kultureller Ausdrucksformen im frühen Neuen Reich in Nubien manifestiert sich ein Interesse am ägyptischen „Weltbild“, am pharaonischen kulturellen Habitus insgesamt, das nicht mehr als Exotismus bezeichnet werden kann. Anders formuliert: Objekte mit Merkmalen der pharaonischen Kultur werden nicht mehr als „falsch verstandene“ Ägyptizismen in eine indigene kulturelle Matrix integriert, sondern aus diesen Objekten wird eine eigenständige, nubisch-pharaonische Sequenz geformt.

2.3. So gesehen, verlieren die Geschehnisse in Unternubien im Neuen Reich zwar nichts an ihrer Dramatik, aber einiges an Schematismus. Die politische Dominanz des pharaonischen Staatswesens wird massiv gewesen sein und mit fallweiser Vertreibung, eventuell mit Umsiedlung und anderen „raumstrukturierenden“ Maßnahmen einhergegangen sein. Es wird zu Bevölkerungsverschiebungen gekommen sein, in die Angehörige verschiedenster

gräbern in Dongola, müsste man schließen, dass die christlichen nubischen Könige ärmlich im Verhältnis zu ihren paganen Vorgängern gewesen sein. Auf den starken Bruch in der nubischen Tradition bei den Bestattungsbräuchen sowohl im Neuen Reich und zu Beginn der Christianisierung verweist Geus 1991, 65, 72. Man kann den Übergang zur islamischen Bestattungssitte hinzufügen. In allen drei Fällen ist der Übergang – in historischen Dimensionen gesehen – außerordentlich abrupt; die oft geforderten „Übergangsphasen“ sind also nicht zwingend notwendig.

46) Morkot 1995, 181. Dazu, dass die von nubischen Gruppen verwendeten Inventare bereits in den davorliegenden Perioden nicht auf „kulturelle Reinheit“ angelegt sind, sondern auch den ökonomischen Bedingungen folgen, siehe Seidlmayer 2002, 103.

Ethnien (C-Gruppe, *pan-grave*, Kerma, Ägypter, Vorderasiaten etc.) involviert waren. Diese heterogene Bevölkerung wird im Kern aus lange ansässigen Gruppen bestanden haben, die aber ebenso lange schon gezwungen waren, auf die Anwesenheit „fremder“ Gruppen – vor allem in ökonomischen Nischen wie Militär und Verwaltung, bestimmten Handwerkswirtschaften, Handel mit den Grenzregionen usw. – zu reagieren. Unter den besonderen Bedingungen der qualitativ neuartigen ägyptischen Besetzung etablierte sich innerhalb dieser heterogenen Bevölkerung eine Kultur, die zumindest im funerären Bereich kulturelle Unterschiede zunehmend verwischte und sich dabei vor allem solcher Ausdrucksformen bediente, die auch in Ägypten gebräuchlich waren. Der Prozess wurde in einigen Fällen – besonders bei Eliteangehörigen wie den Fürsten von Tekhet und Hekanefer von Aniba – als gezielte Strategie betrieben. In anderen Fällen kann die unbewusste, evolutionäre Überformung der Tradition durch neues Brauchtum angenommen werden (transitionelle Inventare). Die Spezifik dieses „akkulturativen“ Prozesses im funerären Bereich liegt darin, dass spätestens in der Ramessidenzeit ein einheitliches kulturelles Erscheinungsbild vorzufinden ist, das sich weitgehend mit dem im ägyptischen Kernland deckt.⁴⁷⁾

3. Die *Bewertung* dieser akkulturativen Strategie wird unter den zeitgenössischen Agenten aber verschieden gewesen sein. Pharaonisches funeräres Inventar zu nutzen, bedeutet noch lange nicht, in der Fremd-, aber auch in der Eigenperspektive das Element einer lokal geprägten Identität zu verlieren.⁴⁸⁾

47) Zum Phänomen der „Akkulturation“ in Nubien siehe Lohwasser i. Dr. und die dort diskutierte Literatur. Zum Prozess der Ägyptisierung in Unternubien ausführlich Cohen 1992, der eine grundsätzlich andere These vertritt. Nach Cohen 1992 ist der Prozess weitgehend auf Angehörige der *pan-grave*-Kultur beschränkt, die sich dem Leben im mittleren Niltal anpassten, wofür eher „Wawatization“ als „Egyptianization“ stehen sollte (op. cit. 129, 183). Die übrigen Friedhöfe sind von ägyptischen Siedlern belegt; die Schriftlosigkeit erklärt sich aus dem niedrigen sozialen Status dieser Ausiedlergruppe (op. cit. 193). Die C-Gruppe hatte sich unter militärischen Druck zurückgezogen (op. cit. 182). Eine Kritik der Zuschreibung der „transitionalen“ Konvolute an *pan-grave*-Leute bei Seidlmayer 2002, 104, Anm. 37.

48) Man sollte nicht vergessen, dass uns mit dem Gräberbefund nur ein begrenzter Ausschnitt kultureller Kommunikation zugänglich ist. Uniformität in diesem Bereich muss sich nicht auch auf andere Bereiche erstrecken. Die Inkorporation „fremder“ Gruppen in eine Gesellschaft kann sich auch bei oberflächlicher Akkulturation sehr problematisch gestalten und Nachfahren der „Fremden“ können noch lange Zeit in Eigen- und Fremdperspektive als solche definiert bleiben. Siehe z.B. die moderne Situation in Aswan, in der sich die „arabischen“ Aswani deutlich von der nubischen Bevölkerung absetzen und vice versa.

Das kann z.B. durch einige Indizien erhärtet werden, die dem Komplex der bewussten Demonstration von Identität in den nubischen Elitegräbern zuzurechnen sind. In den angeführten Belegen wird von den Grabherren intensiv thematisiert, dass sie lokal ansässig sind, über eine lokale ökonomische Basis verfügen, eine lokale soziale Gruppenanbindung haben und Herrschaft als indigener Fürsten (*wr*) in lokalem Rahmen ausüben (und nicht multifunktional und überregional, wie es z.B. für die thebanische Elite üblich ist). Die Loyalität gegenüber dem pharaonischen Staat wird in keinem Punkt in Frage gestellt, sie erscheint aber als die Loyalität einer lokal verwurzelten Gruppe. Aus dieser Loyalität und der damit verbundenen Nutzung des pharaonischen kulturellen Vokabulars ziehen die Eliteangehörigen in Nubien aber zugleich ein hohes Selbstbewusstsein und proklamieren ihre Position gegenüber der Reichselite und dem Pharao.⁴⁹⁾

Ähnlich, aber mit einer deutlich anderen Wertung, beschreiben einige Quellen aus der Fremdperspektive die lokale Identität der unternubischen Elite. Kronzeuge dafür, dass wenigstens in der späten 18. Dynastie noch „Nubier“ politische Positionen in Unternubien besetzen, ist natürlich die Darstellung des Fürsten Hekanefer von Aniba im Grab des Vizekönigs Huy. Aber nicht nur er, sondern seine gesamte Umgebung aus mehreren „Fürsten“ von Ober- und Unternubien wird aus ägyptischer Perspektive als eine bunte nubische Truppe abgebildet, denen auf der gegenüberliegenden Wand die „ägyptische“ Verwaltung, angeführt von den „Stellvertretern“ von Wawat und Kusch bewusst gegenübersteht.⁵⁰⁾ Ein ebenso distanzierendes Bild malt ein Brief des Pharaos Amenophis II. an seinen Vizekönig User-Satet, der auf einer Stele in Semna festgehalten wurde.⁵¹⁾ Der Pharao ermahnt darin den Vizekönig, den lokalen nubischen Autoritäten nicht zu trauen und sich u.a. vor ihren „Zauberern“ in Acht zu nehmen. Wie aus anderen Quellen auch bekannt, wird die Identität des Nubiers aus der Fremdperspektive nicht nur an seiner Hautfarbe, Physiognomie, Tracht und ökonomischen Aktivität (als Gabenbringer) festgemacht, sondern auch an seiner von der ägyptischen vorgeblich verschiedenen Mentalität. Außer-

49) Bereits auf einer funerären Stele des Fürsten Amenemhet von Tekhet wird als Totenbitte der Anspruch formuliert „ein- und auszugehen im Haus des Königs ohne Widerstand durch die Umgebung (?)“ (Säve-Söderbergh / Troy 1991, 201).

50) Davies 1926, pl. XIII.

51) Urk. IV, 1343f., neuerdings dazu und mit Verweisen Morschauer 1997. Wobei aus dem Text nicht eindeutig zu ersehen ist, ob der König von einheimischen Eliten in Unternubien oder im großen und nur locker von Ägypten kontrollierten Bereich Obernubiens (Kusch) spricht.



dem belegt der Brief, dass die ägyptische Besetzung mit lokalen Eliten kooperierte. Während also das Faktum der Existenz einer lokalen Elite und deren (erzwungene) Kooperation thematisiert ist, wird Wert auf die kulturelle, physiognomische und mentale Differenz gelegt.

So sehr Eigen- und Fremdperspektive bei der Beurteilung der Identität der in Nubien ansässigen Elite differieren, so beschreiben sie prinzipiell denselben Fakt: Es handelt sich um eine Elite, die lokal verwurzelt ist, die unter ägyptischer Oberhoheit politische Funktionen erfüllt und die sich – hier differiert die Bewertung am deutlichsten – kulturelle Ausdrucksformen der pharaonischen Kultur zu eigen gemacht hat und darüber eine Position gegenüber und innerhalb der reichsägyptischen Elite reklamiert.⁵²⁾

4. PENNUT VON NUBIEN

1. Allerdings lebte Pennut in einer anderen Zeit als der, in der ein König seine Kolonialbeamten vor den hinterhältigen Nubiern warnte oder diese in Tracht beim Tributbringen aufzutreten hatten. Er trägt auch keinen Titel, der auf eine nichtamtliche Stellung als *local ruler* deutet (*wr* oder ähnlich), der parallel zu den ägyptischen Verwaltern an der Herrschaft teilhat.⁵³⁾ Pennut ist der souveräne „Stellvertreter“ für Unternubien, eine Position, die zu Zeiten Hekanefers ein ägyptischer Beamter mit Sitz in Faras ausübte.⁵⁴⁾ Die Zeit der „Fürsten“ scheint mit dem Ende der 18. Dynastie in Unternubien endgültig vorbei gewesen zu sein.⁵⁵⁾ Mit dem Verschwinden paralle-

ler Machtstrukturen einher geht das Verschwinden solcher Zeugnisse, die als Reminiszenzen an vorpharaonische kulturelle Identitäten gedeutet werden könnten. Dem Befund nach ist ganz Unternubien in der Ramessidenzeit „pharaonisch“. Die Identität Unternubiens wurde im Neuen Reich auch administrativ aufgeweicht: zeitweise bildete Unternubien zusammen mit dem ersten und zweiten oberägyptischen Gau eine Verwaltungseinheit unter dem Vizekönig von Kusch.⁵⁶⁾

2. In diesem Milieu eines pharaonischen Vizekönigtums trägt Pennut den bereits unter der Militärverwaltung der 18. Dynastie eingeführten Titel eines „Stellvertreters“, lässt sich aber in einer Grabanlage bestatten, die an die Demonstration kultureller Identität durch die nubischen „Fürsten“ in jener Zeit erinnert. Soweit wir wissen, betrieb kein „Stellvertreter“ vor ihm solchen Aufwand und keiner dieser Beamten konnte sich einer so königsnahen Position rühmen, wie es die Auszeichnungsszene präsentiert.⁵⁷⁾

Auf die Sonderstellung dieses Bildes wurde bereits hingewiesen. Auf den ersten Blick wirkt der Vorgang wie eine Gunst, die der Pharao dem verdienten Beamten gewährt, eine Herablassung, die zwar in Aniba Jubel auslöst, aber sonst kaum von Bedeutung ist. Alfred Hermann hat sich mit der Szene auseinandergesetzt und auf eine interessante Parallele verwiesen.⁵⁸⁾ Diese stammt aus Theben und befindet sich an der Außenwand zwischen dem 7. und 8. Pylon im Tempel von Karnak.⁵⁹⁾ Sie zeigt zwei mal den Hohepriester Amenhotep in vergleichbarer Pose vor einer Statue Ramses IX.⁶⁰⁾ (Abb. 3) Auch hierbei handelt es sich um die Darstellung einer Auszeichnung in Form der Übergabe von Schalen und einer Salbung. Der Hohepriester erfährt diese Gunst für geleistete Steuern und die effektive Verwaltung der Thebais. Hermann verweist in diesem Zusammenhang auf die besondere politische Situation um diese Darstellung. Ramses IX. ist zu jener Zeit alles andere als ein souveräner Herrscher über das südli-

52) Zum Charakter der ägyptischen Präsenz in Nubien im Neuen Reich ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Allgemein wird davon ausgegangen, dass im Neuen Reich – in deutlichem Kontrast zur nur lockeren militärischen Kontrolle im Mittleren Reich – eine völlig neuartige, koloniale Herrschaft errichtet wurde, die einseitig auf ökonomische Ausbeutung und politische Marginalisierung der Region ausgerichtet gewesen sei (z.B. Smith 1995, 175-188). Dazu aber, dass in die kulturellen Prozesse auch die lokale Bevölkerung involviert ist – und zwar sowohl indigener Gruppen als auch solcher, die im Zuge der Besetzung in das Gebiet kamen – siehe im folgenden, auch Morkot 1991, 1995 und allgemein z.B. Gosden 2001, 240-243, der nach Homi Bhabha Kolonialisierung als den Prozess einer „Hybridisierung“ bzw. „Kreolisierung“ aller beteiligten Agenten, also auch der erobernden Seite, sieht.

53) Zumindest für die Fürstenfamilie von Tehkhet und die des Hekanefers von Aniba ist zu beobachten, dass diese etwas separiert von den ägyptischen Verwaltungsposten bestattet wurden und eventuell auch separat gelegene Residenzen/Herrschaftszentren besaßen; Kemp 1987, 37.

54) Davies 1926, 16f, pl.XIII.

55) O'Connor 1993, 60f.

56) Helck 1978, 69, Smith 1995, 179.

57) Dass in der Anlage des Pennut die einzige etwas ausführlichere Quelle zum Amt und zur Person eines „Stellvertreters“ in Nubien vorliegt (Müller 1976, 60), deutet an, dass wir es hier mit einem ungewöhnlich machtbewussten „Stellvertreter“ zu tun haben.

58) Hermann 1963.

59) Helck 1956.

60) Christian E. Loeben wies mich darauf hin, dass diese Szene in unmittelbarem Zusammenhang mit einer wohl auch ehemals dort befindlichen Statue des Königs zu sehen ist. Amenhotep kombiniert gewissermaßen die zwei von Pennut aktivierten Kommunikationsbereiche: den Ort der Statuen aufstellung (bei Pennut: Tempel des Horus von Aniba) mit dem Ort der Dokumentation der Gunstbezeugung (bei Pennut: funeräre Kultstelle).

che Ägypten. Der Hohepriester führt hier ein autonomes Regime, das den späteren Gottesstaat bereits vorwegnimmt. Der festgehaltene Vorgang stellt eine Art Vertrag zwischen dem in der Ramsesstadt residierenden königlichen Hof und der thebanischen Führung dar; die gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen (Steuern) werden reguliert.

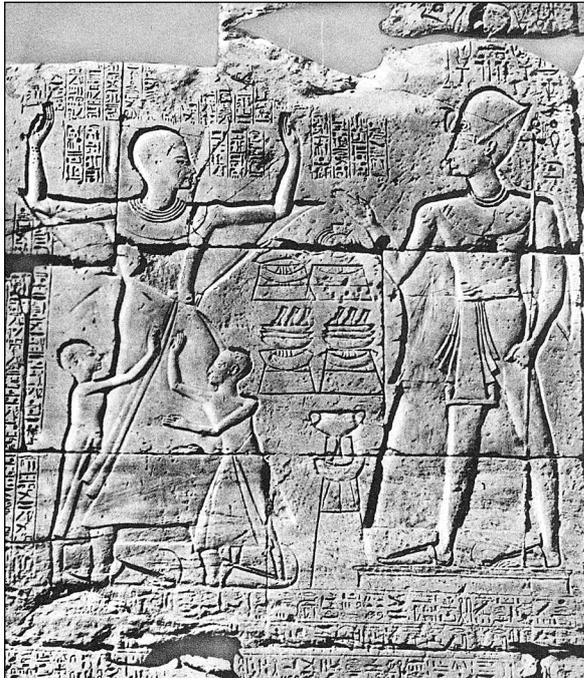


Abb. 3: Rechte Hälfte der Auszeichnungsszene des Amenhotep in Karnak (aus: Hermann 1963, Taf. X.b).

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Szene bei Pennut besondere Prägnanz: Es handelt sich wohl nicht um die herablassende Belohnung eines kleinen Beamten, sondern um die Fixierung eines Verhältnisses; in gewisser Weise um einen Bündnisvertrag. Pennut wird für Aktivitäten belobigt, die einer regionalen Herrschaftsausübung entsprechen: kultische Verwaltung (Einrichtung des Statuenkultes), ökonomische Verwaltung (Abgabenerlieferung), Grenzsicherung (Razzien). Sein eigenständiges Handeln wird von höchster Seite sanktioniert und das Gebiet als „das Land des Pharaos, in dem du bist (*p³ t³ n pr.wj-³ ... ntj twk jm=f*)“ praktisch seiner Verwaltung unterstellt; gesetzt, die Bündnispflichten (Lieferungen, welcher Art auch immer) werden eingehalten. Der König gestattet, dass er – als sakrale Instanz – in Form einer Statue im Tempel von Aniba installiert wird und so das direkte Unterstellungsverhältnis legitimiert.⁶¹⁾ Die Nichtnennung des Königssohns von

61) Zum Akt der Statuenstiftung, unter dem wir uns im späten Neuen Reich eine spezifische juristische Form der Übertragung von Bodenbesitz vorzustellen haben, siehe Kessler 1975, 115–117, Helck 1986, 33f. Man kann sich den ereignisgeschichtlichen Vorgang vielleicht so vorstellen:

Kusch als eigentlich Zuständigen für diese Bereiche ist so gesehen ein bemerkenswertes Detail, da es diesen auf eine Instanz reduziert, die allein Botencharakter besitzt. Und auch das Detail, dass die feierliche Promotion rituell rückgängig gemacht wurde, ist interessant: Als einzige erkennbare antike Zerstörung in der Kapelle wurden nur in der Auszeichnungsszene die Hände und das Gesicht des Pennut ausgehackt.⁶²⁾

3. Sowohl die Begründung einer Art Klientelherrschaft in einem lokal begrenzten Gebiet als auch die resultierenden Spannungen verbindet die Aktivität des Pennut mit der Situation am Ende des Neuen Reiches ganz allgemein. Der Fragmentierung des einstigen Großreiches in eine Anzahl politisch autonomer, aber kulturell und ideologisch miteinander verbundener Herrschaften prägt die Geschichte des unteren Niltals bis in die griechisch-römische Zeit. Ein kleiner Ausblick: Der eben erwähnte Hohepriester Amenhotep von Karnak hatte bei der Etablierung seiner Herrschaft im südlichen Ägypten einen starken Rivalen, den Vizekönig von Kusch Panehesi.⁶³⁾ Panehesi konnte zeitweise die Thebais besetzen, wurde aber schließlich nach Kusch zurückgedrängt und endete wohl als ein autonomer Herr über das nubische Gebiet. Sein Grab befindet sich in der Nekropole S von Aniba, unweit der Anlage des Pennut.⁶⁴⁾ Die „ethnische“ Identität des Panehesi bleibt ebenso unklar wie die des Pennut. Der Position nach sollte es ein Ägypter sein, der Name deutet zumindest die Möglichkeit einer lokal-nubischen Herkunft an (Panehesi = „der Nubier“, ein allerdings in Ägypten weit verbreiteter Name).⁶⁵⁾

Als Resultat einer Reihe von Ereignissen erhielt Pennut die Möglichkeit, sich und sein Territorium direkt der sakralen Macht in Gestalt des Pharaos zu unterstellen. Dieser Umstand wird durch die Stiftung eines Königsbildes im Tempel von Aniba manifestiert, dem Pennut einen Kult einrichtet. Mit der Einrichtung des Kultes ist zugleich seine Erhebung zum Vasallen verbunden, die in Form einer Salbung vom Vizekönig im Namen des Pharaos ausgeführt wird. Die Passage, in der Pennut von Amun von Karnak „hören“ soll, kann andeuten, dass dieser Vorgang durch ein Orakel sanktioniert wurde; ein Prozedere, das für das politische Handeln im späten Neuen Reich von allerhöchster Bedeutung war (siehe Römer 1994).

62) Nicht markiert in LD III, 230, aber erkennbar im Foto Steindorff 1937, Taf. 102. Dieses Detail soll Gegenstand einer etwas ausführlicheren Behandlung in einem weiteren Teil der Pennut-Serie sein.

63) Zu den politischen Ereignissen kürzlich Morales 2001 mit den relevanten Verweisen.

64) Steindorff 1937, 21, Nr.3.

65) Dazu, dass aus dem Namen Panehesi kein Schluss auf eine ethnische Herkunft gezogen werden kann: Lüddekens 1977.



Von Position und auch Ambition über Pennut stehend, ist Panehesi diesem doch in einigem verwandt. Wie der „Stellvertreter“ besaß auch der Vizekönig offenbar eine gefestigte lokale Machtbasis, die es ihm ermöglichte, nicht nur gegenüber der Residenz selbstbewusst aufzutreten, sondern sogar aktiv in die Machtverteilungskämpfe im ägyptischen Kernland einzugreifen. Diese Vorgänge zeigen, dass Nubien in dieser Periode alles andere als ein leeres Gebiet oder der durch brutale Kolonialmethoden ausgebluteter Rand des Reiches war. Der oft beschriebene „Zusammenbruch“ einer ägyptischen Verwaltung und der „Rückzug“ der ägyptischen Kolonialtruppen aus Nubien am Ende der 20. Dynastie fand nicht statt. Eine Kolonialverwaltung hatte es spätestens seit der Ramessidenzeit nicht mehr gegeben: Unternubien wurde von lokalen Autoritäten wie dem „Stellvertreter“ Pennut beherrscht und verwaltet, Obernubien stand nach Robert Morkot immer unter der Herrschaft mehr oder weniger loyaler nubischer Vasallen.⁶⁶⁾ Die „ägyptischen“ Truppenkontingente des Vizekönigs Panehesi zogen nicht aus Nubien ab, sondern zogen sich nach Nubien zurück! Ägypten war am Ende des Neuen Reiches bereits in drei Teile zerbrochen: in das Delta unter der 20./21. Dynastie, in die Thebais unter den Hohepriestern und in das pharaonisch-nubische Vizekönigtum unter Panehesi.

4. Die Geschichte Nubiens in der folgenden 3. Zwischenzeit liegt noch im Halbdunkel.⁶⁷⁾ In Aniba sind in Grabanlagen des Neuen Reiches Ritzungen angebracht, die im Vergleich zu pharaonischen Vorbildern ungelentk wirken, aber eine bewusste, funereal orientierte und mit Mitteln der pharaonischen kulturellen Vokabulars arbeitende Weiterentwicklung der Anlagen wohl in der Zwischenzeit dokumentieren.⁶⁸⁾ Element einer solchen autochthonen Weiterentwicklung des pharaonischen kulturellen Vokabulars sind im nubischen Bereich in der 3. Zwischenzeit zwar spärlich, treten aber immer wieder auf; in der Katimalo-Inschrift in Semna ebenso wie in Felsgräbern im Bereich von Napata.⁶⁹⁾ Dabei wurde das ägyptische Vorbild jedoch nicht sklavisch repetiert, sondern in freier Variation den kulturellen Traditionen und Bedürfnissen angepasst. Die hochgradig formal wirkende Inschrift der Katimalo hat ebenso wenig direkte ägyptische Vorbilder wie die phantasiereichen Skizzen in den Felsgräbern von Hillat el

Arab bei Napata. Das trifft auch auf die berühmten Töpfe aus den frühen Fürstengräbern in el-Kurru zu.⁷⁰⁾ Deren ägyptisierende Dekoration und ihr offenbar rituelles Zerbrechen haben zu weitreichenden Anekdoten von ägyptischen Wanderpriestern bzw. zu radikalen Chronologieverlängerung geführt.⁷¹⁾ Dank Janice Yellin sind diese Bräuche und ihr Erscheinungsbild inzwischen aber als eigene, innovative Traditionslinie erkannt.⁷²⁾ Die Fürsten von el-Kurru hatten spätestens mit der Ausweitung ihrer Herrschaft bis zum Gebel Barkal begonnen, eine eigene Identität mit pharaonischen Versatzstücken zu konstruieren und den Grundstein für eine ganz eigene Entwicklung des pharaonischen kulturellen Vokabulars gelegt.⁷³⁾ Die Eroberung Ägyptens kann in diesem Zusammenhang als ein historischer Unfall angesehen werden, der die Inkorporation pharaonischen Materials einerseits zwar beförderte, andererseits dessen autochthone Entwicklung eher zurückwarf. Eine Weiterentwicklung des pharaonischen kulturellen Vokabulars nach dem Neuen Reich in Nubien wäre auch ohne die 25. Dynastie zu erwarten gewesen. Spätestens seit dem Neuen Reich waren Elemente der pharaonischen Kultur nicht mehr exklusiv die Ausdrucksformen Ägyptens, sondern längst in das Repertoire umliegender Kulturen aufgenommen. Die intensivste Verarbeitung pharaonischen Materials fand in Kusch statt,⁷⁴⁾ aber auch in anderen Regionen und bis in die Moderne wurde und wird es vielfach aktiviert. „Pharaonisch“ ist nicht zwingend „Ägyptisch“.

5. Die bis hier erreichte Sammlung verschiedenster Indizien zur Identität, die Pennut in seiner funereal Anlage entwirft, verdichtet sich damit immer mehr zu einer wohldurchdachten Strategie. Das Denkmal steht nicht nur als besonders prächtig gestaltete Grabstelle über der Nekropole von Aniba, sondern ist das Dokument der (Selbst-)Installation einer lokalen Herrscherpersönlichkeit. Das zentrale Element dieser Dokumentation ist die Auszeichnungsszene und der damit zusammenhängende Stiftungstext. Aber diese Elemente sind nur Teile einer großangelegten sepulkralen Selbstpräsentation, die den Bezug zu den Vorfahren, zum sozialen Umfeld und den Nachfahren ebenso einschließt, wie Gedanken über die Existenz nach dem Tod, Sonnenlauf und jenseitige Topographie, die Verehrung der Götter in verschiedensten Gestalten, kurz: die ein Weltbild

66) Morkot 1991.

67) Zur Neubewertung der Situation in Nubien in der 3. Zwischenzeit siehe Zibelius-Chen 1989, Zibelius-Chen 1996.

68) Steindorff 1937, 55-57, Taf. 31-33.

69) Caminos 1994, Vincentelli 1999. Steindorff 1937, 64 sah bereits an den korrupten Schreibungen im Text der im Friedhof von Aniba gefundenen Stele des Meri, „... in welche Barbarenhände das ägyptische Schrifttum in Nubien geraten ist.“

70) Kendall 1999, 197f, fig. 10, 11.

71) Kendall 1999, 57; Török 1999. Siehe den Rückblick auf die Diskussion in den 90iger Jahren bei Morkot 2003.

72) Yellin 1995.

73) Török 1995, 212-214.

74) Peust 1999 zeigt, dass sich mit dem „Napatanischen“ sogar eine eigene schriftsprachliche Variante des Ägyptischen entwickelte.



entwirft. Pennut versammelt alle diese Elemente, um seinen äußerst ungewöhnlichen Anspruch auch kulturell zu untermauern: als lokal ansässige Persönlichkeit zur politischen und ideologischen Herrschaft im Gebiet von Aniba befähigt und berufen zu sein. Das geschieht nicht durch die offensive Demonstration einer ethnischen oder sprachlichen Identität, sondern durch Demonstration einer kulturellen Identität. Die Errichtung der funeren Anlage (und alle weiteren damit verbundenen Aktivitäten) ist als ein gezieltes, strategisches Bekenntnis zur pharaonischen Kultur zu verstehen. In diesem Bekenntnis wird die Zugehörigkeit zu einer Elite formuliert, die nicht lokal (in Ägypten oder Nubien beheimatet) oder ethnisch (von ägyptischer oder nubischen Vorfahren abstammend) definiert ist. Die kulturelle Selbstdefinition des Pennut ist als soziale Verortung zu verstehen; Pennut stellt sich als Teil der (gemeinägyptischen) Oberschicht vor: administrativ als offiziell beamteter „Stellvertreter“ und darüber hinaus statuserhöhend „Gesalbter“ seines pharaonischen Oberherrn; intellektuell als Teilhaber am ideologischen Diskurs der Zeit (solare Religion usw.). Diese Tendenz der soziokulturellen Akkulturation war seit dem frühen Neuen Reich bei der nubischen Oberschicht zu beobachten und es spricht insofern nichts dagegen, in Pennut einen typischen und letztendlich den erfolgreichsten Vertreter dieser Gruppe zu sehen. Pennut steht in einer Bewegung, in der lokal nubische Herrscher sich als Teilhaber der pharaonischen Kultur präsentieren. Zuerst, bei den Fürsten von Tehkhet und Aniba, wird so die Etablierung als lokale Oberschicht unter ägyptischer Militärverwaltung demonstriert. Dann, bei Pennut, wird daraus ein Herrschaftsanspruch über ein loyales politisches Gebilde innerhalb der sakralen Oberherrschaft des Pharaos legitimiert. Später, in der 25. Dynastie, kann dieser Anspruch auch dazu genutzt werden, ein Anrecht auf die politische Führung im gesamten, kulturell als „pharaonisch“ verstandenen Bereich zu artikulieren.⁷⁵⁾

75) Siehe Török 1995, 207, der ähnlich Panehesi als Vorläufer des Kashta sieht. In diesem Aspekt unterscheidet sich der Grad der Ägyptisierung in Nubien wesentlich von dem in den ebenfalls im Neuen Reich militärisch besetzten Gebieten in Palästina. Wie Higginbotham 2000, 136-138 zeigt, war Palästina nie administrativ oder kulturell ein Teil Ägyptens, sondern ein „Fremdland“ (*ḥ3ṣ.t*). Nubien hingegen entwickelte im Neuen Reich immer mehr eine kulturelle Identität, die auch aus kernägyptischer Perspektive nicht mehr als fremd angesehen wurde, wie auch die administrative Vereinigung mit den südlichen Gauen und die Bezeichnung als „Land“ (*ḥ3*) im Belobigungstext der Pennut zeigen.

5. EPILOG

1. Soweit gekommen, ergibt sich, dass die Auswertung der Angaben zur Identität des Pennut der Kern der Ausgangsfrage nicht beantworten konnten. Die „ethnische“ Zuordnung des Pennut ist nicht eindeutig möglich. Pennut kann der Nachfahre einer uralten und seit Jahrhunderten im Gebiet von Aniba beheimateten „nubischen“ Familie sein (C-Gruppe? *pan-grave*? Kerma?), aber ebenso kann er Spross von im Mittleren Reich/der 2. Zwischenzeit eingewanderten „ägyptischen“ Siedlern oder von im Neuen Reich angesiedelten „ägyptischen“ (genauso möglich: ursprünglich „vorderasiatischen“?) Verwaltungsfachleuten sein. Das Problem wird von Pennut nicht thematisiert und hatte offenbar für die Bestimmung seiner Identität im Rahmen der funeren Kultstätte keine Bedeutung. Welche Kriterien der Selbstbestimmung – und warum – für Pennut von Aniba wichtig waren, wurde oben erörtert; eine „ethnische“ Zuordnung jenseits des Idealbildes vom „Pharaoniker“ gehört nicht dazu und wird daher nicht mit Befundmaterial bedient.

2. Wenn die „ethnische“ Frage im Kontext der Identitätsdefinition des Pennut für diesen selbst keine Rolle spielt, dann stellt sich die Frage, warum sie das aber für uns tut. Und an dieser Stelle ist festzustellen, dass die Zuordnung von kulturellen Agenten zu ethnischen Gruppen eigentlich nichts anderes ist als eine Obsession von unserer Seite. In ihrer spezifischen Ausprägung – als die Korrelation von Merkmalen wie Sprache, kulturellen Ausdrucksformen, Abstammung etc. zum Konstrukt einer ethnisch eingegrenzten „Kultur“ – ist die Obsession sogar ein spezifisches Produkt der europäischen Neuzeit, namentlich der Kulturtheorie der Romantik. Dieser eng verbunden ist die Archäologie, die es seit ihrer Begründung als eine der wichtigsten Aufgaben ansieht, was einleitend beschrieben wurde: aus einer Anzahl von Merkmalen im Befund distinkte Gruppen zu bilden, die mit ebenso distinkten Gruppen menschlicher Agenten korreliert eine Kultur und ihre Träger definieren. Dabei spielte das Merkmal der ethnischen Gemeinsamkeit eine tragende, vor allem auch in historischer Perspektive verbindende Rolle. Einer Ethnie – einem quasi biologisch Entstehung, Blüte, Verfall und Vergehen durchlebendem „Volkskörper“ – können in temporaler Abfolge verschiedene kulturelle Muster zugeordnet werden. Die Ethnie ist die scheinbar stabile Dominante, an der sich die Veränderung der kulturellen Befunde anlagern lässt.

Dass gerade das Merkmal der Ethnie oder Rasse von solcher Bedeutung war und immer noch ist, kann unschwer aus dem einerseits biologischen, andererseits nationalistischen Weltbild Europas im 19. Jahrhundert abgeleitet werden. Beide Aspekte, der



biologistische wie der nationalistische, sollten aber nicht als Ausdruck geistiger Enge interpretiert werden, sondern als das ganze Gegenteil: fortgeschrittene Deutungsmuster aus der Perspektive des Zeitalters der bürgerlichen Revolution. Sie boten die Möglichkeit, Befunde mit naturwissenschaftlicher Präzision zu definieren und historische Abläufe fern der Ereignisgeschichte als Bewegungsform menschlicher Gesellschaften zu deuten. So bot die rassistische Zuordnung von Agenten eine scheinbar naturwissenschaftlich exakte Basis historischer Forschung. Skelettbestimmung besaß in der Archäologie oberste Priorität; Skelette lügen nicht, definieren die Toten jenseits aller kultureller Abzeichen als Teil einer wissenschaftlich einzugrenzenden Gruppe, die sich von anderen Gruppen abhebt. Eine vergleichbare Rolle kam lange Zeit der Sprachwissenschaft zu. Ausgehend von der These, dass Sprache und Ethnie in engstem Zusammenhang stehen, wurden für die Kulturen mit schriftlichen Hinterlassenschaften sprachliche Identität und ethnische Identität synonym verstanden. Als ein drittes Element wissenschaftlicher Präzision kam die Dokumentation charakteristischer, statistisch erfassbare Merkmale der materiellen Kultur hinzu (Typentafeln). Nach diesen konnten „Kulturen“ oder „Kulturkreise“ definiert werden; dem Vorbild einer Wissenschaft schriftloser Kulturen folgend, die sich selbst „Völkerkunde“ bzw. „Ethnologie“ benennt und damit ihre Zielsetzung klar ausdrückt: die den Ethnien eigenen kulturellen Ausdrucksformen zu klassifizieren. Alle drei Wissenschaftszweige bedienen sich sowohl der Methoden als auch des Mythos der Naturwissenschaften: verifizierbare, von individueller Interpretation freie und damit unumstößliche Fakten zu erbringen.

Die so über Rasse, Sprache und kulturelle Ausdrucksformen wissenschaftlich bestimmbar Gruppen hatten als „Völker“ im 19. Jahrhundert die „großen Männer“ als Gestalter von Geschichte abgelöst. Das war nicht nur ein fundamentaler Fortschritt bei der Interpretation von Geschichte, sondern reflektierte die politischen Gegebenheiten selbst. Das sich emanzipierende Bürgertum trat erstmals dediziert als Klasse auf, in der Einzelpersonen nur temporäre, ephemere Rollen spielten. Aber auch jenseits des politischen Tagesgeschehens konnten „Völker“ als Agenten der Geschichte beobachtet werden. Das Zeitalter ist von gewaltigen Wanderungsbewegungen gekennzeichnet: Binnenmigrationen zu den sich entwickelnden industriellen Zentren, die Auswanderung nach Amerika und in die Kolonien, schließlich Bevölkerungsverschiebungen in der nicht-westlichen Welt (z.B. die Bantu-Wanderungen). Berücksichtigt man noch, dass die „Völkerwanderung“ der Spätantike für die Konstitution und Interpretation von Identität in Europa von ele-

mentarer Bedeutung war und ist, so stellt die Interpretation von Geschichte als die von Ethnien eine logische interpretative Konsequenz dar.

Das Problem dieser ethnischen Sicht auf Geschichte ist längst erkannt und wird nicht nur in der neueren Kulturwissenschaft, sondern auch in der Archäologie seit einiger Zeit intensiv aufgearbeitet.⁷⁶⁾ In der Ägyptologie ist der Streit um die rassistisch-biologische und die sprachliche Identität spätestens seit der Debatte um das Werk des senegalesischen Ägyptologen Cheik Anta Diop ad absurdum geführt.⁷⁷⁾ Nur der völkerkundliche Ansatz hat den Mythos der Wissenschaftlichkeit halbwegs bewahrt und äußert sich besonders in der Wertschätzung keramologischer und objektkundlicher Untersuchungen. Hier müssen aber z.B. die oben referierten Beobachtungen zur soziokulturellen Situation in Unternubien im Neuen Reich zur Vorsicht mahnen, die Klassifizierung bestimmter Inventare in ein zu lineares Bild auch historischer Entwicklungen einpassen zu wollen.⁷⁸⁾ Auch die Rolle des „Volkskörpers“ als Träger aller Kultur wird mittlerweile differenzierter gesehen, wobei es eine Aufgabe der Zukunft bleibt, die Wechselwirkung von kulturellen Habitus und individuellem Handeln auch aus dem archäologischen Befund heraus zu beschreiben und zu deuten.⁷⁹⁾

3. Aber eine Relativierung aller Ansätze, Befundgruppen und historische Agenten zu definieren und zu korrelieren, dient niemandem. Die Aufgabe der einleitend erwähnten Kriterien war es ja, solche Elemente zu filtern, die bestimmte Befunde gemeinsam haben und sie von anderen unterscheiden. Alle Kriterien der romantischen Kulturbetrachtung, die in jüngster Zeit gern und ausgiebig kritisiert werden,

76) Siehe Brather 2002 mit einer guten Zusammenfassung und Literatur; weiterhin Kohl / Fawcett 1995 (unter dem Aspekt der politischen Instrumentalisierung), Jones 1997, 1999 (unter praxistheoretischem Aspekt), Meskell 2001 (unter feministischem Aspekt auf die soziale Identität konzentriert), und die z.Z. beständig anwachsende Literatur zu diesem Thema.

77) Siehe die in Mokhtar 1981, 58-83 wiedergegebene Debatte zwischen Exponenten der westlichen Ägyptologie sowie Diop und seinen Anhängern, die damit endete, dass die westliche Ägyptologie zwei ihrer zentralen Deutungskategorien für Geschichte – ethnische Zuordnung und sprachliche Gruppierung – unter dem Druck ihrer inversen Interpretation durch Diop faktisch aufgab.

78) Die bei Cohen 1992 geäußerte Kritik am linearen Bild kultureller Entwicklung in Unternubien ist von Seidlmayer 2002 archäologisch präzisiert worden.

79) Wegweisend sind in dieser Frage sicher die Arbeiten von Pierre Bourdieu z.B. 1998, siehe Jones 1997, 87-92. Zu den sich besonders auf Anthony Giddins stützenden Ansätzen in der anglophonen Literatur siehe Barrett 1991.

bleiben als Kriterien möglicher Differenzierung bestehen. Sei es die rassische Unterteilung der Welt in Schwarze, Weiße, Rote und Gelbe, sei es die Teilung der Geschlechter in Mann und Frau, sei es die Interpretation der Geschichte als eine von Siegern und Verlierern. Was eine Frage des interpretativen Rahmens bleibt, ist die Bewertung der Differenz. Die Archäologie hat zudem, als die Wissenschaft vom „Vergangenen“, die Eigenheit und das Problem, immer aus der Fremdperspektive zu beschreiben. D.h. a priori ist ihre Betrachtungsweise dem kulturellen Blickwinkel der jeweils eigenen Kultur und Zeit verpflichtet.⁸⁰⁾ Man kann dieses Problem aber natürlich auch auf die Eigenperspektive übertragen. Was Pennut von Aniba als Weltbild entwarf, mag seiner Sicht auf die Wirklichkeit entsprochen haben. Spätestens mit der Aushackung seiner Hände und des Gesichtes in der Auszeichnungsszene wurde diese Fiktion als eine solche offenbar. Dass er die „ethnische“ Frage nicht thematisiert, wie oben festgehalten, heißt noch lange nicht, dass es sie nicht gab. Möglicherweise unterdrückt er sie bewusst, wie es Hekanefer von Aniba tat, dem es doch nicht erspart blieb, im Grab des Huy in seiner ganzen ethnischen Besonderlichkeit vorgeführt zu werden. Und im Grab des Amenemhet von Tehkhet wird das ethnische Unterscheidungsmerkmal der Hautfarbe sehr wohl angewandt – aber bei der Darstellung dunkelhäutiger Untergebener, von denen sich der ägyptisierte Fürst abzuheben gedenkt.⁸¹⁾

Damit ist ein Thema angeschnitten, das im Prinzip im Zentrum der Diskussion um die Identität stehen muss. Es ist die Frage der Nutzung kulturell distinkter Merkmale in der sozialen Praxis. Der kul-

turelle Habitus einer Gesellschaft besteht aus einer Anzahl von Merkmalen, denen die Agenten unbewusst unterworfen sind.⁸²⁾ Er bietet aber ebenso viele Merkmale, derer sich die Agenten bewusst bedienen können. Abgrenzung von dem Einen und Zuordnung zu einem Anderen ist der eigentliche Prozess der Identitätsfindung. Man kann sich den gängigen Merkmalen möglichst total unterwerfen, man kann sich aber auch diesen Merkmalen verweigern, sie manipulieren, sie ersetzen. Beides sind Strategien, eine Identität aus der Eigenperspektive zu definieren, wobei „Identität“ nichts weiter als das Synonym für eine angestrebte soziale Position ist. Identität, gleich ob über ethnische, sprachliche, mentale o.ä. Merkmale formuliert, ist immer soziale Identität.⁸³⁾ Ob diese Identität aus der Fremdperspektive der Umgebung dann ebenso oder zumindest ähnlich wahrgenommen wird, entscheidet über den Erfolg der Strategie. Im Gegenzug kann nämlich von „außen“ die Betonung identitätsstiftender Merkmale ebenso manipuliert, affirmiert oder kontakert werden. Den Gesetzen habitueller Prägung sozialer Positionen folgend ist in der Regel diese von „außen“ kommende Identitätszuschreibung oft weitaus folgenreicher als individuelle Strategien.⁸⁴⁾

Pennuts Bemühen lief darauf hinaus, möglichst viele Merkmale einer „pharaonischen“ Identität zu demonstrieren, womit er zumindest zeitweise erfolgreich war. Seine lokale Identität drückte er in Form der familiären Abstammung und der Definition eines gewissen Herrschaftsbereiches aus, brachte aber beides nicht in Konkurrenz zur pharaonischen Identität, sondern präsentiert es als Teil derselben. Aus dem Ägypten pharaonischer Zeit sind auch andere

80) Auffällig wird die Subjektivität der archäologischen Fremdperspektive durch einen Blick auf die Wissenschaftsgeschichte. So wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts jeder pharaonisch anmutende Artefakt in Nubien als Beleg einer pharaonischen kulturellen Dominanz oder gar Besetzung gewertet, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde großer Wert auf die kulturelle und politische Eigenständigkeit im nubisch-sudanischen Raum gelegt. Wie sehr zeitgeistige Bewertungen schon die Interpretation von Befunden vorwegnimmt, belegt z.B. Cohen 1992, der den als negativ bewertete Begriff der „Akkulturation“ (= Aufgabe von positiv bewerteten, als indigen postulierten kulturellen Ausdrucksformen) bekämpft und lieber die Extinktion der ganzen C-Gruppe hinnimmt, als dass sie sich „ägyptisiert“ hätte. Selbst Seidlmayer 2002 erschien in einem Sammelband, der mit dem Titel „Akkulturation und Selbstbehauptung“ eine solche Bewertung bereits vorwegnimmt. Getragen wird diese Tendenz von der romantischen Kulturtheorie, die der „Kultur“ etwas Metaphysisches zuschreibt (das es zu bewahren gilt und für das zur Not gestorben werden kann/muss).

81) Säve-Söderbergh 1960, 37f.

82) Zum Habitus siehe die berühmten ethnographischen Studien von Bourdieu 1979, 11–137 über Kultur und Mentalität in der Kabylei. Eine praxistheoretischer Ansatz zur Analyse von Identität im archäologischen Material wird von Jones 1997, 1999 entwickelt.

83) Auch wenn dieser Aspekt hier nicht im Mittelpunkt steht sei noch hinzugefügt, dass die soziale Identität zugleich die Stellung des Individuums zu den ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft definiert, also streng genommen immer eine sozial-ökonomische Positionierung bedeutet.

84) Das Dilemma der Zweiseitigkeit der Identitätsdefinition gerade über das ethnische Merkmal hat einer auf furchtbare Weise erleben müssen, der eng mit der Anlage des Pennut verbunden ist: der Ausgräber von Aniba, Georg Steindorff. Als assimilierter, konvertierter Jude hatte er nie an seiner Identität als „Deutscher“ gezweifelt. Bis sie ihm unter den Nazionalsozialisten kurzerhand aberkannt wurde und er als „Jude“ das Land seiner Sprache, seiner lokalen und sozialen Verwurzelung, seiner kulturellen und mentalen Prägung unter Todesangst verlassen musste. Identität ist nicht nur Bekenntnis und Anspruch, Identität kann auch Schicksal sein.



Strategien belegt. Bestimmte Personen oder Personengruppen können sowohl ihre Gebundenheit an pharaonische Merkmalsgruppen demonstrieren als auch Merkmale anderer Kulturen. Besonders bei Söldnern ist dies öfter zu beobachten.⁸⁵⁾ Die libyschen Pharaonendynastien präsentierten immer auch Merkmale ihrer „libyschen“ Identität und so taten es die Kuschiten, die Perser, die Griechen und Römer mit der ihren.⁸⁶⁾ Gerade an diesen Belegen wird auch klar, dass die allzu strenge Hierarchie der Merkmale der romantischen Kulturtheorie, die die ethnische Herkunft allen anderen Merkmalsformen praktisch überordnete, für eine Bewertung der Identität in Ägypten in pharaonischer Zeit unzureichend ist. Das Kriterium der (ethnischen) Abstammung war auch in dieser Epoche gut bekannt und wurde intensiv zur Identitätsbestimmung aus Fremd- und Eigenperspektive herangezogen. Es war aber nur bedingt von entscheidender Bedeutung.

4. Mit dieser letzten Bemerkung sind wir zur Ausgangsfrage zurückgekehrt. Identität – auch die ethnische Identität – kann befriedigend nur gedeutet werden, wenn man versucht, die Perspektiven der historischen Agenten bei der Identitätsfindung zu definieren. Aus der Klassifizierung kultureller Merkmale allein ist diese Perspektive nicht zu entschlüsseln. Es wird daher für schriftlose Kulturen immer ein heikles Unterfangen bleiben, (objektive) materielle Kultur und (subjektive) Identität zu korrelieren.⁸⁷⁾ Erst, wenn man Merkmale erkennt, die z.B. unseren Vorstellungen einer ethnischen/rassischen oder sprachlichen Zuschreibung entsprechen *und* die im antiken Kontext in der kulturellen Kommunikation *relevant* waren, kann eine Vorstellung über die ethnische Identität der Agenten gewonnen werden. Dazu ist es notwendig, die kulturellen Hinterlassenschaften als individuelle oder kollektive „Meinungsaussagen“ zu lesen. Und auch in diesem Fall wird man unterscheiden müssen, wer die entsprechende „Meinung“ äußert: ein fremder Beobachter wie wir, ein Beteiligter wie der Vizekönig Huy oder ein direkt Betroffener wie Hekanefer oder Penut von Aniba.

85) Stelen von Nubiern aus Gebelein aus dem frühen Mittleren Reich (Seidlmayer 2002, 100-103, sowie passim zu diesem Phänomen); amarnazeitliche Stele eines vorderasiatischen Familienvaters (Priese 1991, 130, Nr. 80); Stelen karischer Militärsiedler der Spätzeit (Kammerzell 1993, 119-161 u. passim).

86) Dazu, dass auch im pharaonischen Kontext eine nicht-ägyptische Ethnizität als positiven Statusmarker konzeptualisiert wird, einem Phänomen, das die „Libyerzeit“ und auch die 25. Dynastie (sowie die kulturelle Entwicklung im Reich von Kusch überhaupt) prägt, siehe die wichtigen Bemerkungen bei Baines 1996, 378-382.

87) Brather 2002, 124.

Die Erschließung der Identität kultureller Agenten in Unternubien im Neuen Reich ist aber nicht nur eine Frage nach dem Selbstverständnis der Antike, sondern auch eine des Selbstverständnisses der Moderne. Die Sieger/Verlierer-Dichotomie oder die Frage, wer die „kulturell stärkere Seite“ sei, ist kein historisches oder akademisches Problem, sondern eines des globalen kulturellen Diskurses. Im Prinzip diente die Bestimmung bestimmter kultureller Gruppen im archäologischen Befund ja weder im 19. Jahrhundert noch heute dazu, eine antike ethnische Trägerschicht zu definieren. Vielmehr galt und gilt es stets, Analogien zu heute existierenden sozialen oder auch politischen Gruppenbildungen (Völker, Staaten) herzustellen und gewissermaßen die kulturellen Leistungen der Vergangenheit mit den modernen Gruppierungen zu verbinden. Das ist ein legitimes Mittel kultureller Eigendefinition im Hier und Jetzt.⁸⁸⁾ Über die Positionierung zum pharaonischen Ägypten definieren die modernen Bewohner Ägyptens und Nubiens ihre Identität ebenso, wie der Staat Sudan und überhaupt die intellektuelle Elite großer Teile Afrikas ihr kulturelles Selbstbewusstsein; in einem Wechselspiel aus Abgrenzung und Inkorporation. Das Feld lässt sich auf Amerika und von da aus auf Europa erweitern, wo im Rahmen der afrozentristischen Bewegung kulturelle und ethnische Merkmale im Konstrukt einer spezifisch „schwarzen“ oder „afrikanischen“ Identität verschmolzen wurden. Die strategischen Potenzen dieser Konstruktion haben längst auch nicht-schwarze/nicht-afrikanische Agenten wie Martin Bernal genutzt, um sich im akademischen Diskurs zu platzieren.⁸⁹⁾

Bei all diesen Bewegungen der Konstruktion einer historischen „ethnischen“ Identität soll nur eines angemerkt werden: Jede Merkmalsassamblage, die zur Selbstbestimmung und Abgrenzung dient und als „Identität“ konzeptualisiert wird, ist kon-

88) Siehe hierzu die Beiträge im Sammelband Kohl/Fawcett 1995, die eine äußerst kritische Sicht sowohl auf die Verbindung von Archäologie und Nationalismus, als auch die modisch-positivistische Sicht der „postprozessualen Schule“ auf historische Interpretation werfen; sowie Jones 1997, 135-144 und Gosden 2001 mit Reaktionen aus postprozessualer Perspektive. Siehe auch Quinn 1999, der das Zerbrechen der postprozessualen Harmonie im Zusammenhang mit den Ereignissen in um die Babri-Moschee in Ayodhya/Indien und die Verbindung von Swastika und „Urrariern“ behandelt.

89) Bernal 1987/1991 und die um sein Werk entfachte aufwendige Debatte: Lefkowitz/Rogers 1996, Van Binsberg 2001. Bereits im 19. Jahrhundert gab es die klare Tendenz, das pharaonische Ägypten quasi zu „europäisieren“ und im 20. Jahrhundert die entsprechende Gegenbewegung in einer „Afrikanisierung“ Ägyptens, Eine gute Zusammenfassung der Debatten bei O'Connor/Reid 2003, 2-10.



kret, ist ein Konzept, das an die Praxis bestimmter Individuen gebunden ist. Das betrifft insbesondere den zeitlichen Rahmen: Identität ist immer nur eine Identität im Jetzt. Auch wenn das Konzept „Nubier“ spätestens in koptischer Zeit als Wort belegt ist, hat der heutige Nubier nur insofern etwas damit zu tun, als er sich in der Tradition einer relativ ununterbrochenen Neubelebung dieses Konzeptes sieht.⁹⁰⁾ Das mag heute relevant sein, war es aber so wie es heute verstanden wird weder für den „Nubier“ koptischer Zeit, noch für den Eliteangehörigen in „Nubien“ in der frühen 18. Dynastie. Der „Afrikaner“ unserer Tage ist nicht der der Antike. Ägypten und Nubien waren nie antike „Rivalen“,⁹¹⁾ weil es Ägypten und Nubien in unserem Sinne nicht gab. Ob Pennut dies oder das war, Nubier oder Ägypter im heutigen Sinne, war für seine Selbstdarstellung irrelevant, denn es gab damals keine (modernen) „Nubier“ und „Ägypter“. Die „ethnische“ Identität des Pennut ist auch heute irrelevant – bis zu dem Moment, in dem die Interpretation im Heute eine bestimmte Funktion hat, indem sie über Sieger und Besiegte, über Vertreibung oder Assimilation, über Aufstieg oder Verfall aus unserer Sicht entscheidet (oder auch nur einem Wissenschaftler Gelegenheit zur akademischen Positionierung bietet).⁹²⁾

NACHTRAG:

St. T. Smith, *Wretched Kush. Ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian Empire*, London/ New York (2003) war erst nach Abschluß des Manuskripts für mich zugänglich und konnte nicht mehr eingearbeitet werden.

90) Adams 1994.

91) O'Connor 1993.

92) Oder die Gelegenheit, seinem akademischen Lehrer zum 70. Geburtstag zu gratulieren.

LITERATUR

ADAMS, W. Y. (1964): *Post-Pharaonic Nubia in the Light of Archaeology I*, JEA 50, 102-120.

ADAMS, W. Y. (1977): *Nubia. Corridor to Africa*, Princeton.

ADAMS, W. Y. (1994): *The Invention of Nubia*, in: *Hommages à Jean Leclant*, Vol. 2, Nubie, Soudan, Éthiopie, BdE 106/2, 17-22.

ASSMANN, J. (1987): *Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten*, in: A. Hahn u. V. Kapp (Hgg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M., 208-232.

BAINES, J. (1996): *Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity*, in: J. S. Cooper u. G. M. Schwartz, *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century*, The William Foxwell Albright Centennial Conference, Winona Lake/Ind., 339-384.

J. C. Barrett, *Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record*, in: I. Hodder (Hg.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, 2001, 141-164

VAN BINSBERGEN, W. M. J. (HG.), (2001): *Black Athena Alive. Towards a constructive re-assessment*, Münster u.a.

BERNAL, M. (1987, 1991): *Black Athena. The Afro-asiatic roots of classical civilization*, vol. I + II, London and New Brunswick.

BRATHER, S. (2002): „*Ethnische Gruppen*“ und „*archäologische Kulturen*“. *Identität und Sachkultur in der archäologischen Forschung*, *Das Altertum* 47.2, 111-126.

BIETAK, M. (1968): *Studien zur Chronologie der nubischen C-Gruppe*. *Berichte des österreichischen Nationalkomitees der UNESCO - Aktion für die Rettung der nubischen Altertümer V*, Wien.

BOURDIEU, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.

BOURDIEU, P. (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M.

BREASTED, J. H. (1906): *Ancient Records of Egypt IV*, Chicago.



- CAMINOS, A. R. (1994): *Notes on Queen Katimala's Inscribed Panel in the Temple of Semna*, Hommages à Jean Leclant, vol. 2, BdE 106/2, 73-80.
- COHEN, E. S. (1993): *Egyptianization and the Acculturation Hypothesis: An Investigation of the Pan-grave, Kerman and C-Group Material Cultures in Egypt and the Sudan During the Second Intermediate Period and Eighteenth Dynasty*, Yale Univ., UMI, Ann Arbor.
- DE G. DAVIES, N. (1926): *The Tomb of Huy*, TTS 4, London.
- EDEL, E. (1963): *Zur Familie des Sn-mrjj nach seinen Grabinschriften auf der Qubbet el Hawa bei Assuan*, ZÄS 90, 28-31.
- EMERY, W. B. (1965): *Egypt in Nubia*, London.
- FAKHRY, A. (1935): *The Tomb of Nakht-Min at Dehmüt*, ASAE 35, 52-61.
- FIRTH, C. M. (1927): *The Archaeological Survey of Nubia*, Report for 1910-11, Kairo.
- FITZENREITER, M. (1998): *Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich – Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)*, in: M. Fitzenreiter u. Chr. E. Loeben (Hgg.): *Die ägyptische Mumie*, IBAES I, Berlin, 27-71.
- FITZENREITER, M. (2000): *Zur Präsentation von Geschlechterrollen in den Grabstatuen der Residenz im Alten Reich*, in: A. Lohwasser (Hg.), *Geschlechterforschung in der Ägyptologie und Sudanarchäologie*, IBAES II, Berlin, 75-111.
- FITZENREITER, M. (2001): *Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramessidischen Felsgrabes in Nubien – Notizen zum Grab des Pennut (Teil I)*, in: C.-B. Arnst, I. Hafemann u. A. Lohwasser, *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal*, Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig, Leipzig, 131-159.
- FITZENREITER, M. (2003): *Abnen an der Ostwand. Notizen zum Grab des Pennut Teil III*, in: J. Thiesbonenkamp u. H. Cochois (Hgg.), *Umwege und Weggefährten. Festschrift für Heinrich Balz zum 65. Geburtstag*, Erlangen, 294-317.
- FITZENREITER, M. (Hg.): *Genealogie – Fiktion und Realität sozialer Identität*, IBAES V, im Druck.
- FRANKE, D. (1983): *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, HÄS;H3, Hamburg.
- GEUS, F. (1991): *Burial Customs in the upper main Nile. An Overview*, in: Davies, W. V. (Hg.), *Egypt and Africa*, London, 57-73.
- GOSDEN, CH. (2001): *Postcolonial Archaeology. Issues of Culture, Identity, and Knowledge*, in: I. Hodder (Hg.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, 241-261.
- HIGGINBOTHAM, C. R. (2000): *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accommodation on the Imperial Periphery*, *Culture and History of the Ancient Near East 2*, Leiden / Boston / Köln.
- HELCK, H. W. (1956): *Die Inschrift über die Belohnung des Hohepriesters Imn-htp*, MIO 4, 161-178.
- HELCK, H. W. (1974): *Die ägyptischen Gaue*, Beihefte TAVO, Reihe B, Nr. 5, Wiesbaden.
- HELCK, H. W. (1986): *Die Stiftung des PN-NWT von Aniba*, BzS 1, 24-37.
- HERMANN, A. (1936): *Das Grab eines Nachtmin in Unternubien*, MDAIK 6, 1-40.
- HERMANN, A. (1953): *Jubel bei der Audienz*, ZÄS 90, 49-66.
- JONES, S. (1997): *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and in the present*, London / New York.
- JONES, S. (1999): *Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity in historical archaeology*, in: P. Funari, M. Hall, S. Jones (Hgg.), *Historical Archaeology. Back from the edge*, *One World Archaeology 31*, London / New York, 219-232.
- KAMMERZELL, F. (1993): *Studien zu Sprache und Geschichte der Karer in Ägypten*, GOF IV. Reihe Ägypten, Band 27, Wiesbaden.
- KOHL, P. L. & C. FAWCETT (HGG.), (1995): *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, Cambridge.
- KEMP, B. J. (1978): *Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 B.C.)*, in: P. D. A. Garsney, C. R. Whittaker (Hgg.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 7-57.
- KENDALL, T. (1999): *The Origin of the Napatan State: El Kurru and the Evidence for the Royal Ancestors*, in: St. Wenig (Hg.), *Studien zum antiken Sudan, Meroitica 15*, Wiesbaden, 3-117.



- KESSLER, D. (1975): *Eine Landschenkung Ramses' III. zugunsten eines „Grossen der THRW“ aus Mr-Msa.f*, SAK 2, 103-134.
- KRI VI = KITCHEN, K. A. (1983): *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical, Bd. VI*, Oxford.
- LD III = LEPSIUS, R. (1849-1858): *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, Bd. III*, Berlin.
- LEFKOWITZ, M. & G. ROGERS (HGG.), (1996): *Black Athena Revisited*, Chapel Hill.
- LOHWASSER, A. : *Fremde Heimat. Selektive Akkulturation in Kusch*, erscheint in einer Festschrift, i.Dr.
- LÜDDEKENS, E. (1977): *nhšj und kš in ägyptischen Personennamen*, in: E. Endesfelder et al. (Hgg.), *Ägypten und Kusch (Fs Hintze)*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13, Berlin, 283-291.
- MOKHTAR, G. (HG.), (1981): *Ancient Civilizations of Africa, General History of Africa II*, Heinemann/Unesco.
- MORKOT, R. (1991): *Nubia in the New Kingdom: The Limits of Egyptian Control*, in: Davies, W. V. (Hg.), *Egypt and Africa*, London, 294-301.
- MORKOT, R. (1995): *The Economy of Nubia in the New Kingdom*, CRIPEL 17, 175-189.
- MORKOT, R. (2003): *On the Priestly Origin of the Napatan Kings: The Adaption, Demise and Resurrection of Ideas in Writing Nubian History*, in: D. O'Connor u. A. Reid (Hgg.), *Ancient Egypt in Africa. Encounters with Ancient Egypt (1)*, London, 151-168.
- MORSCHAUER, S. (1997): *Approbation or Disapproval? The Conclusion of the Lettre of Amenophis II. To User-Satet, Viceroy of Kush (Urk. IV, 1344.10-20)*, SAK 24, 203-222.
- MESKELL, L. (2001): *Archaeologies of Identity*, in: I. Hodder (Hg.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, 187-213.
- MORALES, A. J. (2001): *The Suppression of the High Priest Amenhotep: A Suggestion to the Role of Panehesi*, GM 181, 59-75.
- MÜLLER, I. (1976): *Die Verwaltung der nubischen Provinz im Neuen Reich*, Dissertation, Berlin.
- O' CONNOR, D. (1993): *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*, Philadelphia.
- O' CONNOR, D. & A. REID, (2003): *Introduction – Locating Ancient Egypt in Africa*, in: D. O'Connor u. A. Reid (Hgg.), *Ancient Egypt in Africa. Encounters with Ancient Egypt (1)*, London, 1-21.
- PEUST, C. (1999): *Das Napatanische*, Monographien zur ägyptischen Sprache 3, Göttingen.
- QUINN, M. (1999): *The séance of 27 August 1889 and the problem of historical consciousness*, in: P. Funari, M. Hall, S. Jones (Hgg.), *Historical Archaeology. Back from the edge*, *One World Archaeology* 31, London / New York, 85-96.
- RÖMER, M. (1994): *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, AAT 21, Wiesbaden.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1960): *The Paintings in the Tomb of Djehuti-betep at Debeira*, *Kush* 8, 25-44.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1991): *Teb-Khet: The Cultural and Sociopolitical Structure of a Nubian Principedom in Thutmoside Times*, in: W. V. Davies (Hg.), *Egypt and Africa*, London, 186-194.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. & L. TROY, (1991): *New Kingdom Pharaonic Sites. The Finds and the Sites*, SJE 5:2, Uppsala.
- SEIDLMAYER, S. J. (2002): *Nubier im ägyptischen Kontext im Alten und Mittleren Reich*, *Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 2: Akkulturation und Selbstbehauptung*, *Orientwissenschaftliche Hefte* 4/2002, *Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle/Saale*, 89-113.
- SIMPSON, W. K. (1963): *Heka - Nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, Publ. of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 1, New Haven u. Philadelphia.
- SMITH, H. (1976): *The Fortress of Buhen*, London.
- SMITH, S. T. (1995): *Askut in Nubia. The Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millenium B. C.*, *Studies in Egyptology*, London / New York.
- STEINDORFF, G. (1937): *Aniba II*, Glückstadt / Hamburg / New York.
- STROUHAL, E. (1990): *Rock Tombs at Nagc el-Fariq (Egyptian Nubia)*, ANM 4, 107-135.



THILL, F. (1996): *Coutumes funéraires égyptiennes en Nubie au Nouvel Empire*, RdE 47, 79-106.

TÖRÖK, L. (1995): *The Emergence of the Kingdom of Kush and Her Myth of the State in the First Millennium BC*, CRIPEL 17, Lille, 203-228.

TÖRÖK, L. (1999): *The Origin of the Napatan State: The Long Chronology of the El Kurru Cemetery*, in: St. Wenig (Hg.), *Studien zum antiken Sudan*, Meroitica 15, Wiesbaden, 149-159.

VINCENTELLI, I. (1999): *Two New Kingdom Tombs at Napata*, Sudan & Nubia 3, 30-38.

WILLIAMS, B. B. (1992): *New Kingdom Remains from Cemeteries R, V, S, and W at Qustul and Cemetery K at Adindan*, OINE VI, Chicago.

YELLIN, J. W. (1995): *Egyptian religion and its ongoing impact on the formation of the Napatan state*, CRIPEL 17, 243-263.

ZIBELIUS-CHEN, K. (1989): *Überlegungen zur ägyptischen Nubienpolitik in der Dritten Zwischenzeit*, SAK 16, 329-345.

ZIBELIUS-CHEN, K. (1996): *Das nachkoloniale Nubien: Politische Fragen der Entstehung des kuschitischen Reiches*, in: R. Gundlach et al. (Hgg.), *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt / M., 195-217.

SUDAN ARCHAEOLOGICAL RESEARCH SOCIETY

Membership is available to all. Members receive a copy of the Society's annual bulletin, Sudan and Nubia published each autumn, the newsletter and details of Society events. Discounts are also available on Society publications and on entry to the Society's lectures and colloquia.

Sudan and Nubia

The Society's bulletin is published in the autumn. It contains much of interest on recent archaeological fieldwork in Sudan, including many articles on surveys and excavations only undertaken during the previous winter. It is an ideal way to keep abreast of current British activities in Sudan and also contains contributions by eminent foreign scholars.

It is profusely illustrated with line drawings and monochrome and colour photographs.

Membership fees

Ordinary £15 per annum

Household £23 per annum - two or more people living in the same household

Student £7.50 - bona fide students between the ages of 18 and 25

Institutional £25

Neueste Publikation der Sudan Archaeological Research Society

William Y. Adams, *Meinarti IV and V.*

The Church and the Cemetery

The History of Meinarti: an interpretive overview

Bill Adams excavated the settlement on the Island of Meinarti at the Second Nile Cataract on behalf of the Sudan Antiquities Service in 1963-64 prior to its total destruction by the waters impounded by the High Dam at Aswan. *Meinarti IV* describes in detail the development of the church and its associated cemetery from the 7th to the 14th century. *Meinarti V*, the last volume of the series, provides an overview of the history of Meinarti, the most intensively studied settlement of the medieval period in Nubia. 107 pages, 17 tables, 20 figures, 1 colour and 17 black and white plates, ISBN 1 901169 11 1. Price £ 25. Discount price to members of the Society £22. Please add £3 for postage and packing.