

Studien zur Kulturkunde
Achtzehnter Band

Eike Haberland

Untersuchungen zum
Äthiopischen Königtum

1965

Digital version is available online:
www.aethiopien.frobenius-katalog.de

Haberland, Eike

Untersuchungen zum
äthiopischen König-
tum.

VERÖFFENTLICHUNGEN DES FROBENIUS-INSTITUTS
AN DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT
ZU FRANKFURT/MAIN

VERLAG FROBENIUS

FRANKFURT/MAIN

1911

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE ERGÄNZUNG

DES



UND DIE ERGÄNZUNG

DES

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

BEGRÜNDET VON LEO FROBENIUS · HERAUSGEBER AD. E. JENSEN

ACHTZEHNTER BAND

EIKE HABERLAND

UNTERSUCHUNGEN ZUM ÄTHIOPISCHEN KÖNIGTUM



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1965

UNTERSUCHUNGEN
ZUM ÄTHIOPISCHEN KÖNIGTUM

VON

EIKE HABERLAND

MIT 8 KARTEN
UND 3 ABBILDUNGEN



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1965

Fi III 78(2)

UNIVERSITÄT
FRANKFURT AM MAIN

FRANZ STEINER VERLAG

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt/M., gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. © 1965 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung: Hans Meister KG, Kassel. Karten und Abbildungen von Gisela Wittner

Printed in Germany

Bibliothek
Frobenius-Institut
Frankfurt a. M.

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	V
Vorwort	VII
EINLEITUNG	1
ERSTER TEIL: HOCH-ÄTHIOPIEN	23
I. Christentum und Reichsidee	25
1. Die israelitische Tradition — das kebra nagast	25
2. Mönche	34
3. „Rom“	42
4. Die Reichsidee	47
II. Nachfolge und Inthronisation	56
1. Nachfolgeordnung	56
2. Königstod und Prinzen-Relegierung	71
3. Die Fest-Inthronisation in Aksum	90
4. Herrschaftssymbole	103
a) Die Krone	104
b) Andere Insignien und Symbole	114
c) Königstiere	122
d) Exkurs über die Königinnen	134
5. Inthronisation in der Pfalz und Ritualjagd	136
III. Das Sacrum	149
1. Das Charisma	149
2. Die heilige Pfalz	155
3. Unsichtbarkeit und Esgebote	163
4. Tod und Begräbnis	170
IV. Königtum und Volksverfassung	173
1. Megalithkultur und Verdienstwesen in Äthiopien	173
2. Herrscher und Verdienst	187
3. Ämterwechsel	200
ZWEITER TEIL: SÜD-ÄTHIOPIEN	217
V. Zur Kulturgeschichte des Königtums in Süd-Äthiopien. Die Beeinflussung des Südens durch den Norden	219
1. Einleitung	219
2. Staaten und Völker	222

VI

3. Die hochäthiopische Durchdringung des Südens	230
4. Reste des christlichen Einflusses	241
VI. Das Königtum von Wolamo	255
1. Kulturgeschichtliche Situation	255
2. Das Kommen der „tigre“	258
3. Ritual und Sacrum	264
4. Funktionen und Rechte des Königs. Staatsverfassung	269
VII. Das ältere Königtum Süd-Äthiopiens	281
1. Der Ursprung	284
2. Nachfolge	287
3. Herrschaftssymbole	293
4. Pfalz und Zeremoniell	301
5. Funktionen	304
6. Tod und Begräbnis	306
RÜCKBLICK	311
English Summary	317
Äthiopische Königsliste	323
Literaturverzeichnis	329
KARTEN	
1 Semitisches Sprachgebiet in Äthiopien im 14. Jahrhundert ..	14
2 Semitisches Sprachgebiet in Äthiopien im 19. Jahrhundert ..	15
3 Agau-Sprachgebiet im 14. Jahrhundert und heute	16
4 Ring als Königs-Insignie	116
5 Biene, Honig, Wachs und König	124
6 Untergegangene Staaten in Süd-Äthiopien und die Galla- Wanderungen	239
7 Reste des Christentums in Süd-Äthiopien: Alte Kirchen	246
8 Königtümer und Völker im südlichen Äthiopien	283
ABBILDUNGEN	
1 und 2 Kronen und Stirnschmuck von Tigray und Amhara	112/113
3 Phallischer Stirnschmuck	296

VORWORT

Die vorliegende Arbeit versucht von einem bestimmten Problem aus ein Kapitel afrikanischer Kulturgeschichte zu erhellen. Ich bin mir dabei bewußt, daß dieser Beitrag nur eine Vorstudie weiterer größerer Arbeiten über den nordostafrikanischen Raum bildet. Vielleicht werden andere dadurch angeregt, in stärkerem Maße als es bisher geschah, Exegesen afrikanischer historischer Quellen vorzunehmen, um die Grundlagen für eine bessere Einsicht der Kulturgeschichte ganz Afrikas zu schaffen.

Dieses Vorwort gibt mir die Gelegenheit, allen meinen Dank zu sagen, die mit zur Entstehung dieser Untersuchung beigetragen haben. Mit besonderer Dankbarkeit will ich mich an Ad. E. Jensen wenden. Bei ihm habe ich das Handwerk des Völkerkundlers gelernt. Danach durfte ich ihn auf zwei Reisen nach Äthiopien begleiten, auf denen viel Material über das Königtum gesammelt wurde. Ein Teilergebnis dieser Unternehmungen ist dieses Buch, das meinem verehrten Lehrer als Habilitationsschrift vorgelegt wurde. Endlich hat er das fertige Werk in die von Frobenius begründeten Studien zur Kulturkunde aufgenommen. Mein Freund Helmut Straube, der mit auf der zweiten Reise in Äthiopien war, hat beratend und kritisierend und nicht immer meiner Meinung am Entstehen dieser Arbeit teilgenommen. Sein Buch über die Westkuschiten war eine der wichtigsten Quellen für Süd-Äthiopien.

Fitaurari Dasta Fesseha, Enkel des letzten Königs Tona von Wolamo in Süd-Äthiopien, im Jahre 1955 Gouverneur und Volkschef von Wolamo, von dem ich dort gastfreundlich aufgenommen wurde, verdanke ich bisher unbekannte, entscheidende Hinweise auf das Wesen südäthiopischen Herrschertums.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat die Mittel für den Druck dieser Arbeit zur Verfügung gestellt, nachdem sie durch ein mehrjähriges Stipendium die Ausarbeitung der Expeditionsergebnisse ermöglichte.

Eike Haberland

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880

The following table shows the results of the census in 1870, and the population of the various States and Territories in 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, and 1880. The population of the United States in 1870 was 38,553,342, and in 1880 it was 50,189,248.

The following table shows the results of the census in 1870, and the population of the various States and Territories in 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, and 1880. The population of the United States in 1870 was 38,553,342, and in 1880 it was 50,189,248.

The following table shows the results of the census in 1870, and the population of the various States and Territories in 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, and 1880. The population of the United States in 1870 was 38,553,342, and in 1880 it was 50,189,248.

EINLEITUNG

1.

Jede kulturgeschichtliche Untersuchung Afrikas muß ihren Blick dorthin richten, woher die großen Impulse kamen, die die Entstehung der höher entwickelten afrikanischen Kulturen bewirkten: auf das Nilgebiet und auf den Vorderen Orient. Äthiopien gehört zu den Regionen, die ihrer geographischen Lage wegen als mögliche Einfallstore für diese Kulturströme in Frage kommen.

Gegenüber den beiden großen Kulturbereichen Afrikas — Weiß-Afrika im Norden und Neger-Afrika südlich der Sahara — bildet Äthiopien einen dritten Kulturkreis. Die formenden Kräfte der beiden Großräume gelangten hier nicht voll zur Geltung: das früher vorhandene nigritische Substrat verschwand unter Wellen eindringender hellhäutiger Völker (Kuschiten) und die Kulturmacht, die seit über tausend Jahren das Gesicht Nordafrikas prägt — der Islam — konnte in Äthiopien nur an wenigen Stellen Fuß fassen. Obwohl Äthiopien an der Kultur der beiden großen Regionen, die sich hier überschneiden, teilhatte und obwohl es nicht nur geographisch ein Teil des afrikanischen Kontinents und ein Land mit afrikanischer Kultur blieb, verdankt es seinen ganz eigenen und mit anderen Kulturerscheinungen unverwechselbaren Charakter anderen Mächten, die nur hier zur Geltung kamen. Das gilt vor allem für Hoch-Äthiopien, den nördlichen Teil dieser Region.

Der gebirgige Charakter Nordost-Afrikas war eine wichtige Voraussetzung für die besondere Entwicklung Äthopiens. Die Berge bildeten nicht nur die natürliche Abgrenzung des äthiopischen Lebensraumes — der Hoch-Äthiopier fühlt sich als ausgesprochener Hochlandbewohner, der im Tiefland nicht glücklich ist — sie stellten auch im Verlauf der Geschichte häufig genug einen Schutzwall dar, hinter dem sich, wie die Äthiopier sagen, „die christliche Insel im heidnischen Meer“ erhalten konnte. Was für ein gewaltiges Bollwerk dieses Gebirgsmassiv darstellt, offenbart sich dem am deutlichsten, der sich auf den klassischen Wegen — von Westen von Khartum oder vom Osten von einem Hafen des Roten Meeres her —

dem Hochland nähert, das als eine mehrere tausend Meter senkrecht aus der Ebene steigende Mauer erscheint.

Doch bot diese natürliche Festung ihren Einwohnern keinen absoluten Schutz — der Glaubenseifer der Heere des Mohammed Gran und die wilde Kriegslust der Galla spotteten dieser Hindernisse und hätten Volk und Reich vernichtet, wenn sich nicht zwei Mächte stärker gezeigt hätten, als die militärische Kraft der Angreifer: das Christentum und das Königtum als Verkörperung des Heiligen Reiches. Ohne das Christentum hätte das hochäthiopische Königtum nie seine besondere und einmalige Gestalt erhalten, ohne das Königtum als Vorkämpfer einer übermenschlichen Heilsordnung hätte das Christentum in Äthiopien so wenig Bestand gehabt, wie in den übrigen orientalischen Ländern und wäre unter dem Ansturm des Islam zusammengeschrumpft wie in Ägypten und Syrien oder gänzlich verschwunden wie im benachbarten Nubien.

In der schrecklichsten Not während der Mohammedaner- und Galla-Kriege, zur Zeit des unaufhaltsamen Niederganges des Reiches und der immer stärker werdenden Anarchie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts war stets im äthiopischen Volk die Gewißheit der gottgewollten Sendung dieses Königtums lebendig, das sich einmal wieder zu voller Macht erheben würde. Dieses Königsbild ist es, das man als das erhaltende und formende Zentrum des christlichen Äthiopiens ansehen muß, ja noch mehr: als die Verkörperung dieses Kulturreiches, wie es nach der Restauration von 1270 erscheint und wie es sich — wenig verändert — bis in die Neuzeit erhielt. Alles, was je Äthiopien bewegte, hat seine Widerspiegelung in der Institution des Herrschertums gefunden, die in all ihren Formen der lebendigste Ausdruck der Schwellenstellung ist, die Äthiopien einnimmt: zwischen den Kulturbereichen des schwarzen und des weißen Afrikas, zwischen der geschichtslosen Welt der Naturvölker und dem historischen Denken der Hochkulturen, zwischen mythischem Weltbild und offenbarter Religion. Dieses Sowohl-Als-Auch setzt sich in der Auffassung des Königtums fort, das als legitime Nachfolge des alttestamentarischen David rex et propheta gilt und das zusammen mit dem „Königtum von Rom“ über die Ordnung der Welt wachen soll, das aber gleichzeitig in seiner Funktion und seinem Ritual verrät, daß es ein afrikanisches Sakral-Königtum geblieben ist.

2.

Seitdem die Portugiesen Äthiopien nach Jahrhunderten der Vergessenheit wieder entdeckten, hat dieses christlich-afrikanische Reich auf seinen Hochgebirgen, das so grell von den Kulturen ringsum absticht, immer wieder die Neugierde des Europäers erregt. Vor allem stand die Frage nach dem Woher und dem Wie der Entstehung dieser Kultur im Mittelpunkt des Interesses, ebenso wie das Problem von Äthiopiens Rolle als Kulturmedium. Dabei gilt es schon seit langem als feststehend, daß der Beginn der eigentlichen äthiopischen Kultur mit der südarabischen Einwanderung des ersten vorchristlichen Jahrtausend zusammenfällt. Die heutige äthiopische Kultur gilt als ihr legitimer Nachkomme. Zu dieser Meinung trug auch eine Akzentverschiebung innerhalb der Wissenschaften bei, die sich mit Äthiopien beschäftigen: Die Ethnologie schenkte diesem Lande nur begrenztes Interesse, da der christliche Norden bereits halb zum Bereich der Hochkulturen gehört, die die Völkerkunde gerne aus ihrem Aufgabenbereich ausklammert. Bei diesen — China oder Indien z. B. — ist die Stoff-Fülle so ungeheuer, daß man sie nur mit Hilfe einer spezialisierten Disziplin lösen kann. Die Kulturen, die nur am Rande von hochkulturellen Einflüssen gestreift wurden oder die eine Schwel lenstellung zwischen Hochkultur und Naturvolk einnehmen, werden wie die Hochkulturen gewöhnlich von der Völkerkunde nicht berücksichtigt. Liegt also die nördliche Hälfte Äthiopiens bereits jenseits einer von der Ethnologie gezogenen Grenzlinie, so bot sich dieser Wissenschaft im Süden wenig Möglichkeit zur vergleichenden Forschung, da bis heute noch immer wenige zuverlässige Feldberichte vorliegen, auch wenn die Zahl der Reisebeschreibungen Legion ist.

Eine ähnliche Leere herrscht auf dem Gebiet der ethnographischen Darstellung des äthiopischen Nordens. Bis zum heutigen Tage mangelt es an einer guten Volkskunde der Amhara oder Tigray. Es wäre eine wichtige Aufgabe der Völkerkunde, hier Daten zu sammeln, die mehr sind, als die gewohnten Darstellungen des täglichen Lebens oder der christlichen Feste, Daten, die darüber genauer Aufschluß geben, wie stark sich das afrikanische Substrat erhalten hat. Die äthiopische Ethnographie blieb daher bis heute mehr oder weniger eine Domäne der Äthiopistik, die ein Zweig der semitischen Philologie ist. Von ihrer Fachrichtung her liegen ihr ethnologische Fragen wenig am Herzen und bei Fragen des Kulturvergleichs greift sie auf die ihr vertrauten Gebiete des Vorderen Orients, vor allem des alten Südarabiens zurück. Es ist daher nicht zu verwundern, daß in den

wenigen Arbeiten zur äthiopischen Kulturgeschichte diese Akzentuierung stets besondere Betonung erfuhr. Wir werden die Richtigkeit dieser Voraussetzung genauer untersuchen.

Über das Wesen und die Geschichte des afrikanischen Königtums („Divine kingship“) liegen so viele übereinstimmende Berichte vor, daß nicht mehr daran zu zweifeln ist, daß die Einführung dieser Institution in Afrika einer einheitlichen Kulturschicht zugeschrieben werden muß. Eine glänzende Bestätigung dieser Annahme brachte die Arbeit von Schebesta (1926), der bis dahin unveröffentlichte portugiesische Quellen aus dem 16. und 17. Jahrhundert über Reich und Hofhaltung der „Monomotapa“ genannten Könige in Rhodesien mit modernen Berichten aus dem Zwischenseengebiet verglich und dabei bis ins einzelne gehende Übereinstimmung von Ritual und Zeremoniell feststellte. Frazer (1922—1927), Frobenius (1931), Seligmann (1934), Spannaus (1929), Friedrich (1939), Schilde (1929), Lagerkrantz (1944 und 1950), Arkell (1955), Irstam (1944), Hocart (1927), Patai (1947) und van Bulck (1959) — um nur die wichtigsten Autoren zu nennen — haben sich in teils kritischen, teils beschreibenden Arbeiten mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Einziges konkretes Ergebnis ist bis heute die Erkenntnis geblieben, daß die Verbreitung des sakralen Königtums in seiner ursprünglichen Form einer Kulturwelle vermutlich hellhäutiger Menschen zuzuschreiben ist, daß Übereinstimmung über die Zuordnung einer ganzen Reihe von Elementen zu dieser Kultur besteht und daß sie allem Anschein nach dem Negertum ein fremdes Element darstellt.

Heute muß es vielmehr unsere Aufgabe sein, nicht die Formen sakralen Königtums des gesamten Kontinents vergleichend zu untersuchen, sondern feste Grundlagen für die einzelnen Kulturprovinzen zu schaffen und durch erschöpfende Auswertung aller Quellen ein möglichst genaues Bild der jeweiligen kulturgeschichtlichen Situation zu schaffen. Das ist zweifellos ein mühseliges und beschränkteres Unternehmen, als das, die vermeintlichen großen kulturgeschichtlichen Züge ganz Afrikas nachzuziehen, aber auch der einzige Weg, sicheres Material für vergleichende Arbeiten vorzubereiten.

Das letzte größere zusammenfassende Werk (Irstam 1944) macht so recht die Unzulänglichkeit der alten Methode klar, vor allem wegen der in undifferenzierter Weise angewandten Methode des bloßen Vergleichs verschiedener mit dem Königtum zusammenhängender Elemente ohne Rücksicht auf ihre wirkliche Bedeutung und ihren Inhalt. Was besagt z. B.

schon der Umstand, daß die Könige in einigen Ländern besonders große Turbane (Irstam 1944, S. 115) trugen, die der Autor ohne weiteres mit den Kronen und anderen Kopfbedeckungen in einen Zusammenhang bringt, ohne zu prüfen, ob es sich dabei um wirkliche Herrschaftssymbole handelt — denn nur diese haben bei der kritischen Betrachtung einer Herrschaftsform Gewicht — oder ob sie lediglich Dekorationsstücke darstellen, die sich jedermann zulegen kann, der seinen äußeren Glanz erhöhen will! Das gleiche gilt für den Thron: was ist mehr naheliegend, als den Sitz des Herrschers besonders prächtig zu gestalten? Aber ist er deswegen denn schon ein Thron in rituellem Sinne? Zu Beginn der methodischen Arbeitsweise der Völkerkunde kurz vor der Jahrhundertwende war es eine Tat, zunächst vergleichend nach dem damaligen Stand der Feldforschung einzelne Gruppen von Kultur-Elementen zusammenzustellen und zu großen Kulturkreisen zusammenzufassen. Eines der hervorragendsten Beispiele dieser Art ist der „Atlas Africanus“ von Leo Frobenius (1929), der bis heute als große Kulturübersicht seinen Wert nicht verloren hat. Doch darf man nicht vergessen, daß es häufig nur „Oberflächenfunde“ waren, die man nach ihren äußerlichen Ähnlichkeiten aneinanderreichte, vor allem Gegenstände der materiellen Kultur aus den Museen und die nicht immer in die Tiefe gehenden Berichte der klassischen Entdeckungsreisen des 19. Jahrhunderts. Heute, da nicht nur die Literatur um ein Vielfaches an Quantität und Qualität gewachsen ist, sondern auch die Nachbarwissenschaften — Vorgeschichte, Linguistik, vergleichende Pflanzen- und Haustierforschung usw. — der Ethnologie großartige Hilfestellung leisten können, erscheint eine Methode, die hauptsächlich die Form, weniger den Inhalt der Kultur-Elemente berücksichtigt, nicht mehr angebracht.

Obwohl nach Ansicht vieler Autoren, die sich mit dem afrikanischen Königtum beschäftigen, Äthiopien eine kulturgeschichtlich wichtige Stellung — sei es als Ausgangspunkt, sei es als Durchgangsstation — einnimmt, haben sich doch erstaunlich wenige Arbeiten eingehend mit der Herrschaftsform dieses Landes und seiner kulturgeschichtlichen Einordnung beschäftigt. Die Gründe habe ich oben angeführt.IRSTAM hat in seiner bereits zitierten Arbeit, die das Königtum von Uganda zum Gegenstand hat, die Summe aller mit dem afrikanischen Königtum zusammenhängenden Elemente gezogen. Die Aufzählung äthiopischer — vor allem christlich-hochäthiopischer — Parallelen nimmt dabei einen breiten Raum ein. Schenkt man dieser rein quantitativen Bestandsaufnahme Glauben, so unterscheidet sich das äthiopische Königsritual kaum von dem von Uganda.

Diese Arbeit rief Conti Rossini (1948) auf den Plan, der in einem längeren, den Rahmen einer Besprechung sprengenden Aufsatz aus souveräner Kenntnis der hochäthiopischen Literatur heraus darlegte, daß ein großer Teil der nach Irstam auch in Hoch-Äthiopien vorkommenden Elemente in Wahrheit dort nicht existieren, sei es, daß Irstam keine Unterschiede zwischen dem Äthiopien des Altertums (d. h. Nil-Nubien und Meroe) und dem der späteren Geschichte machte, sei es, daß seine Angaben auf schlechte Quellen oder offensichtliche Irrtümer zurückzuführen sind. So müssen nach Conti Rossini (S. 16 f.) von den von Irstam zitierten Elementen aus der hochäthiopischen Liste gestrichen werden: der rituelle Königsmord, die rituelle Anarchie nach dem Tode des Königs, die Geheimhaltung des Königstodes, das Verbot, vom Tode des Königs zu sprechen, Menschenopfer oder Menschen als Grabbeigabe des toten Königs, die Tötung der Königsbrüder nach der Thronbesteigung eines neuen Königs, ein Wahlkönigtum, die Inthronisation auf einem Berge, das Ausstreuen von Nahrungsmitteln nach der Thronbesteigung. Ferner (S. 21 f.): das heilige Staatsfeuer, vier Großwürdenträger, die hervorgehobene Stellung der Königin-Mutter. Den Namenswechsel des Königs nach der Thronbesteigung führt Conti Rossini auf eine Vorsichtsmaßnahme gegen die von den Äthiopiern so gefürchtete Schwarze Magie zurück (S. 19). Eine große Anzahl von Elementen, mit denen er sich eingehend auseinandersetzt, schreibt er, wie überhaupt die gesamte „civiltà abissina“, der südarabischen Einwanderung zu. Die Legende der salomonischen Abstammung des äthiopischen Herrscherhauses ist nach ihm nichts anderes als eine letzte Reminiszenz der Gotteskindschaft der südarabischen und aksumitischen Herrscher (S. 20, vgl. auch Conti Rossini 1925 a, S. 483 f.). Als sabäisches Element gedeutet wird die nach Contis Meinung in Äthiopien weit verbreitete Mondreligion, ferner die Krone, die nach ihm von der südarabischen Zeit an bis heute das Herrschaftszeichen par excellence bildete (S. 104) und auch der Thron. Wir werden uns mit diesen Elementen noch eingehend auseinandersetzen. Conti Rossini klammert mit diesen und anderen Erwägungen Äthiopien als einen Teil der sabäischen Zivilisation förmlich aus der Kultur des übrigen Afrikas aus. Das afrikanische Königtum dringt nach ihm auf anderen Bahnen, über Meroe und Nordafrika in den schwarzen Kontinent. Abgesehen von dieser Kritik fallen Sätze über die Kultur Gesamt-Äthiopiens, die um so schwerer wiegen, als sie aus der Feder eines bedeutenden Äthiopisten stammen. Conti Rossini glaubt nicht an eine kulturelle Einheit des äthiopischen Raumes und be-

schränkt deshalb seine Kritik von vornherein auf das christliche Hoch-Äthiopien. Unter seinen ehemals kuschitischen Völkern „andavano esercitando una grande influenza colonizzatori sud-arabici, che finirono col sostituirvi perfino il loro linguaggio semitico ai parlari cuscitici degli aborigini e con l'imporsi una loro civiltà“ (S. 14). Vom Süden und seinen Königskulturen heißt es, sie seien „a civiltà inferiore (Caffa, Giangero) perché sorti piu di recente commiscendo cose abissine con altre di non precisato origine, e perchè in proposito le notizie sono meno controllate“ (S. 13). Historische Gemeinsamkeiten des äthiopischen Südens mit dem Zwischenseegebiet dagegen werden nicht ausgeschlossen, da er es für möglich hält, — auf Grund von Wandersagen der Kaffa und Maği — daß kuschitische Völker einmal unter dem Druck des mittelalterlichen christlichen äthiopischen Reiches nach Süden auswanderten (S. 28 f.). Gemeinsamkeiten zwischen Nord und Süd des äthiopischen Raumes werden abgestritten. Anlässlich der Erwähnung der sogenannten phallischen „Krone“ des Königs von Kaffa fällt noch ein bezeichnender Satz: „le regioni a sud dello Hawash con le numerose stele falliche, affatto sconosciute a nord, hanno elementi propri non abissini“ (S. 24, Sperrung von mir). Auch jeder andere Kontakt zwischen Hoch-Äthiopien und dem übrigen Afrika wird geleugnet: „regolari contatti, sia pure a larghi intervalli, non si ebbero mai“ (S. 15).

Daß Hoch- und Süd-Äthiopien entgegen dieser so dezidiert geäußerten Meinung doch einen geschlossenen Kulturraum bilden, stellt einen der wichtigsten Gedanken dieser Untersuchung dar. Wenn indes auch vieles der Kritik von Conti Rossini berechtigt ist und wenn auch die von Irstan befolgte Methode genug Mängel aufweist, so stimme ich ihm im Prinzip doch bei. Äthiopien bleibt mit dem übrigen Afrika ungeachtet seiner Andersartigkeit eng verbunden. Darauf deutet die Existenz negrider Restvölker hin, die früher nachweislich größere Räume bewohnten und sich z. T. noch im rassischen Bild mancher äthiopischer Stämme erhalten konnten. Wir weisen weiter auf die enge kulturelle Verzahnung der kuschitischen Völker, der Niloten und der Nordost-Bantu hin (vgl. z. B. Jensen 1960), auf das Vorkommen kuschitischer Sprachen in Tanganyika (Greenberg 1950, S. 55) und vor allem auf den „Megalith-Komplex“, der eine der am stärksten formenden Mächte des äthiopischen wie des ostafrikanischen Raumes war (vgl. S. 173).

Die einzige systematische und auf hochäthiopischen Quellen basierende Arbeit über das Königtum ist die kurze Zusammenfassung von Caquot

„La royauté sacrée en Ethiopie“ (1957). Ebenso wie bei der vorher zitierten Arbeit von Conti Rossini werde ich mich bei der Behandlung der einzelnen Elemente im Verlauf dieser Untersuchung kritisch damit auseinandersetzen. Hier nur die Schlußfolgerung seiner Betrachtung. Wie Conti Rossini stellt sich auch Caquot das äthiopische Königtum vor als einen „rejeton éloigné de la royauté sacrée des civilisations orientales antiques“ (S. 217, vgl. auch Perham 1948, S. 73). Er beklagt mit Recht den lakonischen Stil der altsüdarabischen Dokumente, die nicht viel mehr als den sakralen Charakter des altsüdarabischen Königtums erkennen lassen und sich über die anderen Funktionen des Königs ausschweigen. Er setzt es indes als ziemlich sicher voraus, daß sich in Südarabien ein Königtum orientalischen Stils herausbildete, „König als Vikar Gottes“, das mit den Südarabern nach Äthiopien gebracht wurde und aus dem sich unter dem Einfluß des Christentums und alttestamentlicher Vorstellungen das heutige Königsbild entwickelte. Kategorisch wird jede Verbindung mit dem übrigen Afrika verneint, dessen sakrales Königtum nach Caquot mit dem äthiopischen nicht vergleichbar ist — „royautés sacrées certes, mais s'enracinant dans un context religieux qui n'a rien de commun avec ce que nous savons des anciennes civilisations sémitiques et de leur rejeton transplanté sur les hauts plateaux d'Éthiopie“ (S. 218).

Vergleicht man die auf das äthiopische Königtum angewandten Methoden der beiden Disziplinen — afrikanische Ethnologie und äthiopische Philologie — so fällt bei beiden eine gewisse Einseitigkeit auf. Die Afrikanistik begnügt sich damit, eine Reihe von Elementen quantitativ aufzuzeigen und danach den Charakter des hochäthiopischen Königtums festzulegen, bzw. es in die entsprechende Systematik einzuordnen. Das geschieht übrigens stets ohne Berücksichtigung der äthiopischen Quellen! Die Äthiopistik geht ohne Ausnahme von der als erwiesen geltenden Voraussetzung aus, daß die heutige hochäthiopische Kultur ebenso wie die semitische Sprache der Bevölkerung ihren Ursprung in Süd-Arabien nahm. Sie wird — vergleiche die eben zitierten Äußerungen — als eine völlig aus dem Rahmen Afrikas, ja sogar des übrigen Äthiopien fallende Erscheinung angesehen. Der Besitz der Schrift, des Christentums und einer viel höher entwickelten Gesamtkultur richte eine unübersteigbare Barriere auf. „Hoch-Äthiopien gehört nicht zu Afrika“ — das ist die generelle Ansicht der Äthiopistik.

3.

In dieser Untersuchung soll für die Betrachtung von Phänomenologie und Ursprung des äthiopischen Königtums ein anderer Weg beschritten werden. Im Verlauf eines fast vierjährigen Aufenthalts während zweier ethnologischer Expeditionen in Äthiopien wurde es mir immer deutlicher, daß der gesamte äthiopische Raum — mit Ausnahme des von Negern bewohnten Westens und Südwestens — ungeachtet seiner auffälligen Teilung in christlichen Norden und heidnischen Süden — eine Kulturprovinz mit einer gemeinsamen Grundkultur bildet, deren Einheit durch die Einwanderung der Südaraber und den Einfluß des Christentums nur äußerlich gestört wurde. Viel aufschlußreicher als ein Vergleich Äthiopiens mit fernen afrikanischen Völkern oder seine diskussionslose Zuordnung zum Vorderen Orient erscheint eine gemeinsame Untersuchung sowohl des Nordens wie des Südens. Daß das Königtum Süd-Äthiopiens alle Elemente des „afrikanischen Königsritual“ enthält und sich als Glied der afrikanischen Königskultur ausweist, das wird im Verlauf dieser Abhandlung deutlich werden. Wenn sich eine große Zahl von Elementen des Königsrituals und auch die gleiche Auffassung von den Funktionen des Königs sowohl in dem von sabäischen wie christlichen Einflüssen nicht berührten Süden als auch im Norden aufzeigen lassen, wenn sich darüber hinaus eine Verbindung des Königtums in Hoch-Äthiopien mit anderen altertümlichen Elementen der Volkskultur (z. B. dem „Verdienstkomplex“) feststellen läßt, dann spricht das für die Annahme, daß vor der südarabischen Einwanderung und der Einführung des Christentums bei den ursprünglich kuschitisch sprechenden Völkern Hoch-Äthiopiens eine mit dem Süden einheitliche Kultur mit einer gemeinsamen Auffassung des Königtums bestanden haben muß. Durch diesen Vergleich erhalten auch wenig beachtete und unter dem Einfluß des Christentums zurückgedrängte Züge des hochäthiopischen Königsrituals ganz anderes Gewicht als bisher.

Der erste Teil dieser Untersuchung wird das hochäthiopische Königtum zum Inhalt haben, während der zweite Teil die südäthiopische Form darstellt. Diese Trennung erscheint gerechtfertigt, da nur so die Besonderheiten des christlich-äthiopischen Königsbildes, die über seinem afrikanischen Substrat nicht vergessen werden sollen, zur Geltung kommen.

Die Betrachtung des hochäthiopischen Königtums soll zeitlich erst da einsetzen, wo diese Institution in ihrer Ganzheit erkennbar ist. Der Terminus *post quem* ist die Restauration des Reiches von 1270 oder, genauer ge-

sagt, der Beginn der äthiopischen Geschichtsschreibung, die als zusammenhängende Annalistik bald nach 1400 einsetzt. Die ohnehin wenig ergiebigen aksumitischen Quellen erfahren daher keine systematische Behandlung, da ihr Wert nur begrenzt ist. Wo es nötig scheint, wird auf sie zurückgegriffen. Dagegen gewinnt man aus den äthiopischen Geschichtsquellen nicht nur ein ziemlich genaues Bild der äußeren Form des Königtums, seines Zeremoniells und Rituals, sondern auch der Funktionen des Herrschers und der Auffassungen der Äthiopier über König und Reich. Dem kommt entgegen, daß die nicht sehr umfangreiche äthiopische Geschichtsliteratur stets als Königsgeschichte geschrieben wurde und die Person des jeweils regierenden Herrschers zum Mittelpunkt hat. Neben der meist recht trockenen Annalistik — flüssig geschriebene Werke wie die Feldzüge des *ʿAmda Šyon* (Perruchon 1889) oder die Geschichte der Galla (Schleicher 1893, Guidi 1907) sind selten — illustrieren nur wenige Werke das Wesen des Königtums, wie das *kebra nagast* (Bezold 1905), die „Reichsordnung“ (Guidi 1923) oder die „altamharischen Kaiserlieder“ (Littmann 1914). Auch die Hagiographie bringt gelegentlich Bemerkungen, die dieser Betrachtung zugute kommen. Während die älteren Quellen subjektiv geschrieben sind und auch Details des Königs-Alltages und des Zeremoniells bringen (z. B. die Chroniken der Könige *ʿAmda Šyon*, *Zar’a Ya’qob*, *Ba’eda Maryam*, *Alexander* und *Na’od*), tritt bei den späteren Annalen die Persönlichkeit des Schreibers hinter dem Bestreben zurück, das Bild des Königs und seine Taten in Analogie zu biblischen Ereignissen zu setzen. Eine unschätzbare Ergänzung der trockenen äthiopischen Darstellung bilden die zahlreichen Werke der portugiesischen Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts, die mit dem offenen Blick, der dieses Volk damals auszeichnete, einen ganz unmittelbaren und objektiven Eindruck der äthiopischen Kultur geben.

Werke späterer Zeit — mit Ausnahme der offiziellen Annalistik — können nur noch bedingt als Quellen herangezogen werden. Seit 1755 (Tod des Königs *Iyasu II.*) befanden sich Reich und Königtum in einem unaufhaltsamen Niedergang, der seit 1800 in offene Anarchie ausartete, obwohl der Thron stets besetzt wurde und die Schattenkönige ungeachtet ihrer völligen Ohnmacht und ihrer Mittellosigkeit ihr Zeremoniell nach Möglichkeit beibehielten. Wohl wurde die Fiktion der Einheit des Reiches aufrecht erhalten, die in Wahrheit dahin war und deren Zusammenbruch den königstreuen Chronisten manche Klage entlockt. Die Werke der europäischen Reisenden, die seit Bruce wieder häufiger das Land aufsuch-

ten, haben deshalb für die Beschreibung des Königtums nur begrenzten Wert. Ähnlich verhält es sich mit der Literatur der folgenden Zeit. Theodor und Johannes richteten zwar das Reich nach völligem Zerfall wieder auf. Beide Könige waren indes inmitten von Not und dauernden Kriegen während der kurzen Zeit ihrer Regierung nicht in der Lage, die alte Königsherrslichkeit wieder aufleben zu lassen, ganz abgesehen davon, daß sie nicht zur salomonischen Dynastie gehörten und ihnen trotz aller Erfolge das Odium von Usurpatoren anhaftete.

Ein Seitenzweig der Salomoniden hatte sich in den Zeiten der Wirren an der äußersten Südgrenze des damaligen Reiches in Schoa festgesetzt und ihr anfänglich winziges Gebiet in zielbewußter Politik ausgedehnt. Von hier ging die Erneuerung des Reiches aus, das Menilek kurz vor der Jahrhundertwende wieder zusammenfügte und durch Eroberungen im Süden um das Doppelte vergrößerte. Obwohl er sich als rechtmäßiger Nachfolger der letzten legitimen Könige betrachtete und die Hof-Annalistik im Stile der Vorgänger fortführt (Guèbrè Sellasié 1930—1932), so kann doch das aus Schoa hervorgehende Königtum nur mit Einschränkungen als der wirkliche Nachfolger des um 1855 erloschenen angesehen werden — ebenso wie das Deutsche Reich von 1870 nicht mit dem 1806 aufgelösten vergleichbar war. Ein Jahrhundert der Anarchie hatte eine schwer überbrückbare Kluft aufgerissen und die Kontinuität unterbrochen. Das Königtum in Schoa entwickelte sich aus kleinsten Anfängen und entbehrte vieler Züge sakralen Herrschertums, wie es der ausführliche Bericht von Harris (1844) aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beweist. Viel eher trug es Züge eines säkularen Heerkönigtums. Die zweite Restauration des Reiches durch Menilek, der sich 1885 zum Herrscher von Gesamt-Äthiopien krönen ließ, bedeutete ebenso wie die erste unter Yekuno Amlak um 1270 einen völligen Bruch mit der Vergangenheit und einen Neubeginn, auch wenn man sich als Fortführer der alten Tradition ausgab. Das Schwergewicht des Reiches verlagerte sich mit der Einsetzung von Addis Ababa als fester Hauptstadt an Stelle der bis dahin noch immer wechselnden Pfalzen tief in den Süden, unmittelbar an die Grenze des von Amhara bewohnten Gebietes. Hier wurde in bewußter Konkurrenz zum Norden ein neues Kulturzentrum mit neuen Würdenträgern geschaffen, während Aksum den letzten Rest seiner alten Bedeutung, nämlich seinen Charakter als Inthronisationsstätte der Könige, verlor. Auch das bereits vor der Jahrhundertwende einströmende europäische Gedankengut trug zu dieser inneren Umformung bei.

4.

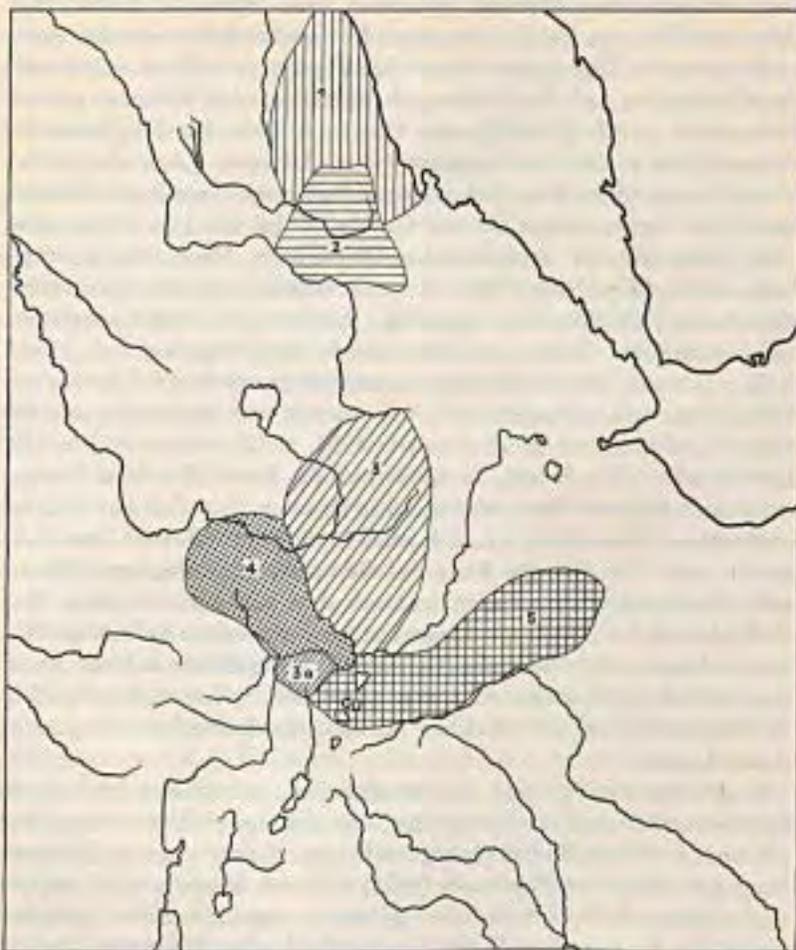
Zum besseren Verständnis der kulturgeschichtlichen Situation des hoch-äthiopischen Königtums wollen wir einige Bemerkungen zur äthiopischen Kultur vorausschicken, auch wenn sie manche sich erst im Laufe dieser Untersuchung ergebende Erkenntnisse vorwegnehmen.

Die Auswirkungen der südarabischen Kultur auf Äthiopien werden allgemein überschätzt. Dieses Problem ist besser zu lösen, wenn man sich nicht mit der Aufzählung dessen zufrieden gibt, was einmal in Aksum existierte, sondern fragt, was wirklich geblieben ist. Es bleibt dann nicht viel mehr als Schrift, semitische Sprache und Pflug. Allerdings, wenn hier vom unmittelbaren Fortleben nur weniger aksumitischer Elemente die Rede ist, so darf darüber nicht vergessen werden, daß es andererseits der mittelbare Einfluß der Südaraber war, der den Anstoß zur Entstehung der späteren äthiopischen Kultur gab. Durch diesen Kontakt war ein Tor aufgestoßen worden, das nie ganz zufiel und durch das immer wieder neue Impulse aus dem Orient in dieses afrikanische Land kamen. Die bloße Existenz der Schrift hob die christlichen Äthiopier hoch über alle Nachbarn, auch wenn ihre Kenntnis auf die Geistlichkeit beschränkt blieb und sie nie ein eigentliches Kommunikationsmittel wurde.

Auch die Verbreitung der semitischen Sprachen in Äthiopien ist nicht auf das Weiterwirken der aksumitischen Kolonisation allein zurückzuführen, sondern das Ergebnis verschiedener, unabhängig voneinander einströmender südarabischer Migrationen sehr unterschiedlicher Stärke (vgl. z. B. Cerulli 1936, S. 441 f., Leslau 1956 b, S. 26, Cerulli 1960, S. 9 f., Haberland 1960 d, S. 8). Damit finden auch die so verschiedenen Auswirkungen südarabischer Kultureinflüsse bei den verschiedenen Sprachgruppen ihre Erklärung. Während Tigre (von den Tigray bewohnt), das ehemalige Zentrum der aksumitischen Kultur, das am leichtesten von Südarabien aus zugänglich war, bis heute die sabäische Substanz am auffälligsten bewahrte (wenn auch häufig nur noch in Form von Ruinen), so nehmen diese Einflüsse im Süden und Osten ab. Bereits die nördlichen Nachbarn der Tigray, die „Tigre“ genannten Viehzüchterstämme des mittleren und nördlichen Eritrea, weisen kaum noch kulturelle Unterschiede zu den nördlich anschließenden kuschitisch sprechenden Beġa auf. Auch die Sprachen des Südens zeigen sich nicht mehr wie das Tigrīña und Tigre als rein semitische Idiome, sondern sind teilweise so stark mit kuschitischen Elementen durchsetzt — sowohl in der Phonetik, als auch in der Morphologie und im Vokabelbestand — daß man sie nur noch als hybride Spröß-

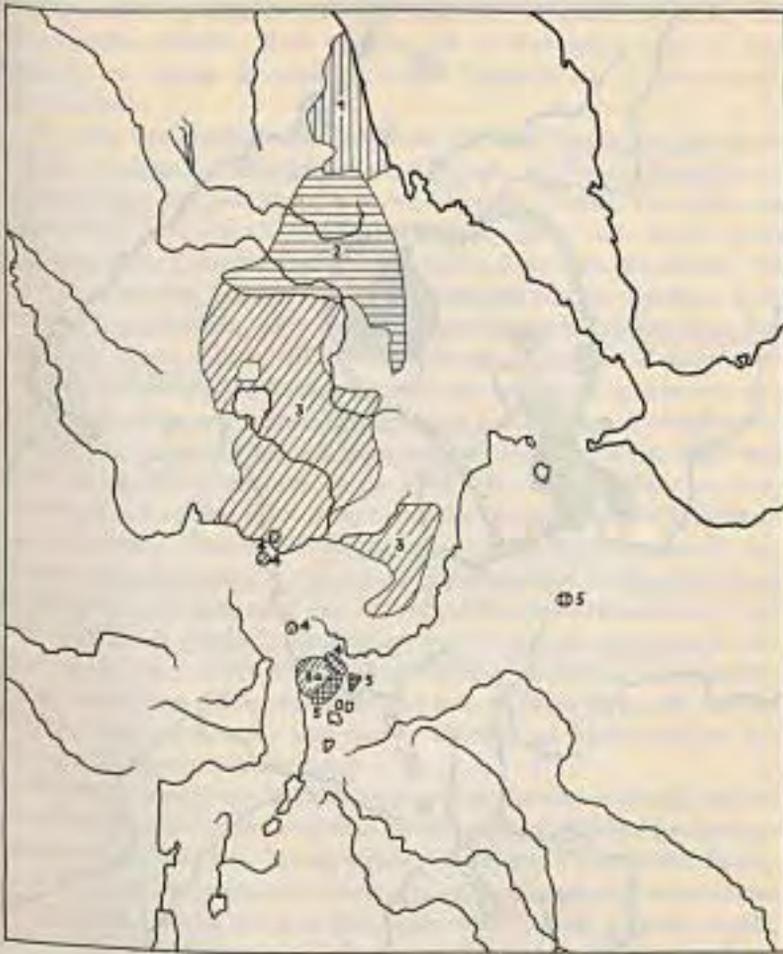
linge des semitischen Stammes bezeichnen kann. Schon die Amhara mit ihrer so völlig vom Tigriña abweichenden Sprache haben mit den Agau mehr kulturelle Züge gemein als mit den Tigray, wenn ihnen später auch das Christentum und ihre Stellung als staatstragendes Volk eine gewisse Kulturhöhe verlieh (Conti Rossini 1909 b, S. 140). Die Mitglieder der südwestlichen semitischen Sprachgruppe in Äthiopien (Aymallal-Gafat) unterscheiden sich in ihrer Gesamtkultur ebenso wie die mit den Amhara sprachlich verschwisterten Zentral-Gurage (Čaha usw.) in nichts mehr vom Kulturbild der umwohnenden Ometo oder Hadya-Sidamo (vgl. Leslau 1950, Haberland 1960 c, S. 14 f.), obwohl dort das Christentum einst festen Fuß faßte. Die kulturelle „Primitivität“ dieser Gruppen ist nicht sekundärer Natur und etwa durch ihre Trennung von Hoch-Äthiopien durch die Galla-Wanderungen bedingt, sondern fiel bereits den äthiopischen und portugiesischen Autoren vor und gleichzeitig mit der Galla-Wanderung auf (z. B. Almeyda 1954, S. 50, Basset 1897, S. 399, Conti Rossini 1907, S. 160). So erklärt sich das Kulturbild dieser Stämme auf eine sinnvollere Weise, während ihre Deutung als amharische Militärkolonien des Mittelalters (Conti Rossini 1937, S. 132) ihrem Wesen nicht gerecht wird. Die geringen Reste der südöstlichen Sprachgruppe (Harari und „Ost-Gurage“) unterlagen zu stark dem islamisch-arabischen Einfluß, als daß man bindende Aussagen über ihr einstiges kulturelles Bild machen könnte, doch weisen die Überreste der Ruinenstädte in Hoch-Arussi und im Ittu-Gebiet (Azais-Chambard 1931, Bd. I, S. 122, Bd. II, Abb. XXVIII) nicht auf ein Fortleben der sabäisch-aksumitischen Kultur in dieser Region.

Ungeachtet der Arbeiten der Sabäisten, die mit größtem Scharfsinn Scherbe für Scherbe zusammensetzten, liegt noch immer kein auch nur annähernd deutliches Bild der altsüdarabischen Kultur vor uns. Das umfangreiche Werk von Ryckmans (1951) kann als Musterbeispiel sorgfältiger Quellen-Analyse und Kritik gelten — dennoch erfährt man nur wenig über das eigentliche Wesen des altsüdarabischen Königiums. Das hat seinen Grund in der knappen Diktion der sich in stereotypen Formeln ergehenden südarabischen Epigraphik und in den bisher seltenen Ausgrabungsmöglichkeiten. Ähnlich steht es mit der aksumitischen Kultur in Nord-Äthiopien, über die noch immer die nur einen Anfang darstellenden Ausgrabungen und Darstellungen der Deutschen Aksumexpedition von 1906 (Littmann 1913), wenige andere, mehr zufällige archäologische Funde, Münzen, einige epigraphische Denkmäler sowie die spärlichen

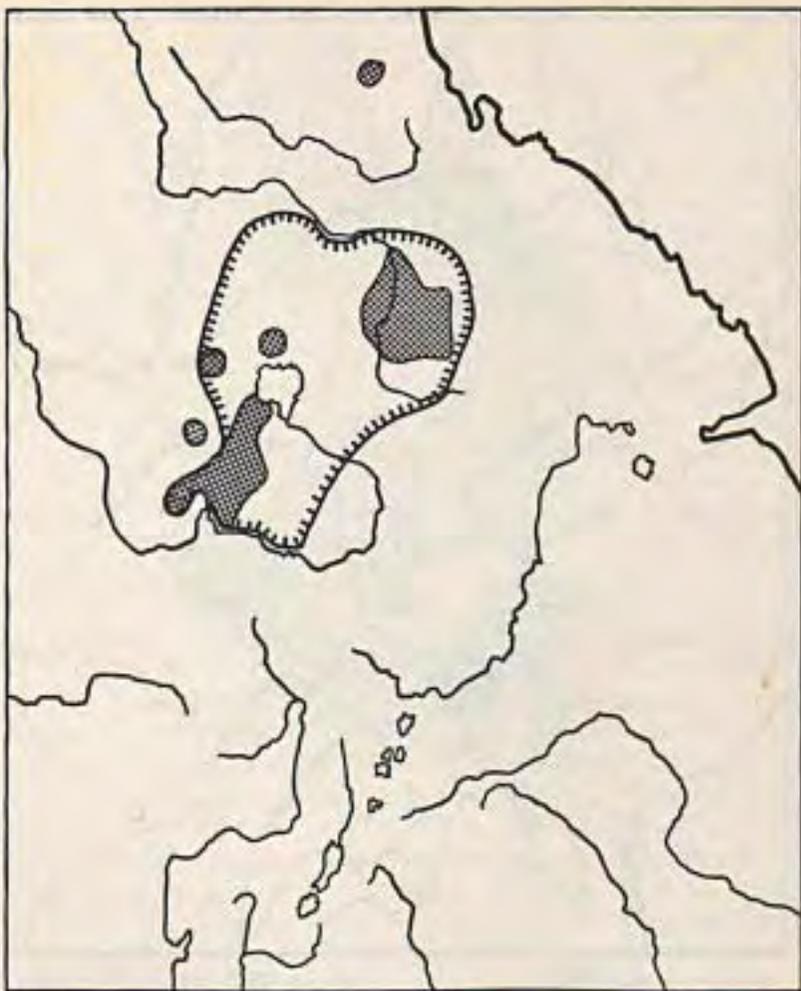


- | | | | | | | | | |
|---|---|--------|----|---|------------------------|---|---|----------------|
| 1 |  | TIGRE | 3 |  | AMHARA | 4 |  | GAFAT-AYMALLAL |
| 2 |  | TIGRAY | 3a |  | *ZENTRAL-GURAGE*(ČAHA) | 5 |  | HARAR-SILŤI |

1. Semitisches Sprachgebiet in Äthiopien im 14. Jahrhundert



2. Semitisches Sprachgebiet in Äthiopien im 19. Jahrhundert



1

Agau im 14. Jahrhundert



2

Agau heute

3. Agau-Sprachgebiet

Angaben der spätantiken Literatur (Periplus, Kosmas, Nonnosos) die Hauptquellen bilden. Noch weniger als in Süd-Arabien ist es hier möglich, aus diesen Bruchstücken einen Eindruck der Gesamt-Kultur zu erhalten.

Als nach den dunklen Jahrhunderten, die dem Niedergang des aksumitischen Reiches von 700 folgten, um 1270 mit der Wiedereinsetzung der salomonischen Dynastie das Reich neu begründet wurde, da faßte man diesen Vorgang zwar als eine bewußte Restauration auf, bei der nicht nur die legitime Dynastie wieder ihr göttliches Recht erlangte, sondern bei der auch nach der Episode der Zague-Dynastie, die das Zentrum ihrer Herrschaft nach Süden, nach Lasta verlegte, wo sie in Lalibala ihre heilige Stadt baute, Aksum offiziell wieder als „Nabel des Reiches“ und Inthronisationsstätte der Könige konstituiert wurde. Daß man bei der mit anderen Legenden zu einem Reichsmythos verbundenen Geschichte der Königin von Saba und Salomo Saba nach Äthiopien verlegte, zeigt, daß schon damals die Erinnerung an die Herkunft der Aksumiten aus Süd-Arabien verschwunden war und nur noch der Name Saba ohne jede lebendige Kontinuität fortlebte. Diese Restauration ist durchaus mit der Erneuerung des Römischen Reiches durch die Deutschen Kaiser des frühen Mittelalters vergleichbar, wo man sich ebenfalls dem Traum hingab, eine schemenhafte, glorreiche Institution zu neuem Leben zu erwecken. In diesen dunklen Jahrhunderten muß sich die Bildung der heutigen äthiopischen Kultur und seines Königtums vollzogen haben. Dabei setzte sich in dem gleichen Maße, in dem der aksumitische Überbau an Stärke abnahm, das afrikanische Substrat wieder durch.

Der heutige christliche Hoch-Äthiopier steht ebenso wie der des Mittelalters den Resten der aksumitischen Kultur mit der gleichen Beziehungslosigkeit gegenüber wie der ägyptische Fellah den Tempeln der Pharaonen. Sogar die Bewohner der Stadt Aksum, in der sich die meisten Bauwerke erhielten und wo das alte Kulturerbe bewußt gepflegt wurde, wissen z. B. nichts mehr über die Bedeutung der riesigen Stelen, über deren Entstehung und Deutung unter ihnen phantastische Fabeln umlaufen (vgl. S. 92). Selbst hier versteht man es nicht mehr, Steine zu behauen oder große Bauwerke zu errichten. Das zweistöckige Bauernhaus, das in Aksum und einigen Gebieten des äthiopischen Nordens vorkommt, geht vielleicht auf aksumitisches Vorbild zurück, dagegen ist die Errichtung von Häusern aus unbehauenen Steinen ohne die Verwendung von Mörtel ein Element einer älteren Kulturschicht, da solche Bauwerke auch bei alter-

tümlichen Stämmen des Südens, wie den Konso und Dime, verbreitet sind. Auch die Darstellung herrscherlicher Taten in epigraphischer Form, die die Aksumiten von den Sabäern übernahmen, wird spätestens seit dem 5. Jahrhundert nicht mehr geübt. Verschwunden ist die Stadt im Sinn einer festen Polis, d. h. einer soziologischen und kulturellen Einheit, die fortan ein Äthiopien fremdes Element bleibt. Auch das spätere Aksum ist nicht mehr als eine Stadt anzusprechen. Die Prägung von Münzen, die vor 700 eingestellt wurde, nahm man auch nach der Restauration nicht wieder auf (Anzani 1926) — geprägtes Geld erscheint erst wieder in größerem Umfang seit 1800, da der Maria-Theresien-Taler Eingang fand. Vorher wurde der Königstribut in Form von Naturalien (Baumwollstoffe, Vieh) oder Rohgold eingezogen (vgl. Alvarez 1558, Chap. CXVIII). Eisenstücke und Salzbarren bildeten die überall gängige Scheidemünze des Handels und sind es im Süden heute noch. In Aksum wie in den süd-arabischen Staaten war die Münzprägung wohl ohnehin kein originäres Kulturelement, da man sich in Form und Beschriftung eng an griechische Vorbilder anlehnte und auch sich später der Münzreform des Konstantin anpaßte (Conti Rossini 1927 d).

Auch die wenigen vom aksumitischen Königtum überlieferten Elemente tauchen nach der Restauration nicht wieder auf. Die Krone — wie das Diadem ein hellenistisch-orientalisches Element — muß wohl bereits vor 1270 als Herrschaftssymbol verschwunden sein, da sie nicht mehr im späteren Königsritual erwähnt wird, ebenso wie das auch auf den Münzen häufig abgebildete Szepter (vgl. S. 104 f). Der Thron und der Brauch des Errichtens von Thronen als Sieges- und Herrschaftszeichen treten ebenfalls nicht wieder auf (vgl. S. 121). Der von Elefanten getragene (?) Wagen des aksumitischen Königs, von dem die Byzantiner berichten (vgl. Dillmann 1878, S. 241), gehört vielleicht in das Reich der Fabel? Wagen und Rad hat man seitdem nicht mehr in Äthiopien gesehen.

Reste des aksumitischen Königsrituals — mit wieviel Abänderungen ist nicht mehr festzustellen — enthält der Inthronisations-Ordo von Aksum, wo auch nach 1270 die Könige nach einem kaum noch verstandenen Zeremoniell feierlich ihre Investitur begehen sollten.

Daß sich vereinzelte Elemente der sabäisch-aksumitischen Kultur in Tigre — nicht im übrigen Äthiopien — erhalten konnten, ist für die Gesamtkultur nicht von großer Bedeutung. Häufig weiß man nicht, ob sie nicht nach der aksumitischen Periode abstarben und erst später unter arabischem Einfluß wieder auflebten, wie z. B. der im übrigen Äthiopien

unbekannte Obst-Anbau. (Eine Ausnahme bilden die seit langem islamischen Gebiete wie Harar und Ifat im östlichen Schoa.)

Vergleicht man dagegen die Kulturelemente des christlichen Hoch-Äthiopiens mit denen des heidnischen Südens, so muß man feststellen, daß — ungeachtet regionaler Sonderentwicklungen — überall die Züge einer Basis-Kultur zu finden sind. Die geringsten Unterschiede herrschen in der materiellen Kultur, bei der man ohne Überspitzung sagen kann, daß darin das Niveau der Völker des Südens sogar höher als das der Amhara ist. Vergleicht man die erbärmlichen, aus Erde und Steinen aufgeschichteten und halb in die Erde versenkten Unterkünfte der Bauern von Hoch-Agame (Tigre) oder die windschiefen Holzhäuser der Goğğami und ihr bescheidenes Inventar mit den großen Häusern der Wolamo oder Kaffa und der Unzahl sorgfältig gearbeiteter Gebrauchsgegenstände dieser Völker, so kann man über die „absolute“ Kulturhöhe im Zweifel sein. Auch die Feldbaumethoden der Bewohner des Südens sind häufig höher entwickelt als die der Bewohner des Nordens, die ihnen einzig den Besitz des von den Südarabern übernommenen Pfluges voraus haben.

Spricht man, um ein weiteres einprägsames Beispiel zu zitieren, von den Amhara oder Tigray als von Völkern, die durch ihre „Vollkleidung“ aus weißer Baumwolle ihre Kulturüberlegenheit gegenüber den „halbnackten“ Stämmen des Südens dokumentieren, so vergißt man, daß noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts im Norden das Hemd ein unbekanntes Bekleidungsstück war und viele Männer, besonders die Bauern, ihren Oberkörper mit einem Fell umhüllten, falls sie sich nicht ganz in Felle kleideten. Auch im christlichen Tigre trugen die Frauen bis zur Jahrhundertwende Lederröcke.

Sehr viele als typisch äthiopisch geltende Erzeugnisse des Kunsthandwerks (Silberschmiederei, Lederverzierung, Tischlerei usw.) sind junger orientalischer Import (vgl. dazu vor allem die Listen arabischer Lehnwörter von Leslau 1956 b, 1958). Der europäische Reisende und der nach diesem urteilende Wissenschaftler ist ferner geneigt, Sondererscheinungen als repräsentativ anzusehen, wie in jüngerer Zeit die halb europäische Stadt Addis Ababa und im Mittelalter die Kaiserpfalzen, wo wie durch eine Lupe die kulturellen Ausstrahlungen des Landes ins Übermaß gesteigert erscheinen. Nord und Süd haben so viele Elemente gemeinsam, daß ihnen gegenüber die Besonderheiten des Nordens unbedeutend erscheinen. Äthiopien ist ein ertümliches Bauernland, dem die meisten Züge fehlen, die als kennzeichnend für das Wesen einer Hochkultur gelten,

weshalb es auch in Afrika den Kulturen des Westens (den alten Reichen — Mali und Ghana z. B.) einen höheren Rang einräumen muß. So fehlen — um nur einige wichtige Elemente zu nennen — in Äthiopien das Bauen mit behauenen Steinen, Mörtel und Gewölbe, das Rad mit seinen Verwendungsmöglichkeiten (Wagen, Räderpflug, Töpferscheibe, Flaschenzug), die Stadt, der Fernhandel und ein ausgebildetes Kaufmannstum, Geldverkehr, eine ständische Schichtung nach wirklichen Berufen, eine über die Urproduktion hinausgehende Wirtschaftsform, ein differenziertes Handwerk, eine bürokratische Verwaltung und die Existenz von Beamten usw.

Während das Fehlen aller dieser Züge beweist, daß Hoch-Äthiopien in seiner heutigen Kultur nicht zum orientalischen Kreis zu rechnen ist, so verbinden es um so mehr gemeinsame Elemente mit dem äthiopischen Süden, auch mit den Völkern (Ostkuschiten), bei denen das Königtum als herrschende Sozialverfassung durch demokratische Altersklassenorganisationen („gada-System“) ersetzt wird. Bis in alle Einzelheiten übereinstimmend ist in Nord und Süd der vermutlich mit der Megalithschicht zusammenhängende „Verdienst-Komplex“. Dabei wird ein subjektives Verdienst eines Menschen zum Anlaß genommen, ihm besondere Ehren zu verleihen und ihn in die Führungsschicht der Gesellschaft zu versetzen. Neben dem Verdienst durch „Töten und Zeugen“ spielt der Reichtum eine wichtige Rolle. Das Rind hat dabei unter dem Einfluß des in ganz Äthiopien sehr ausgeprägten Viehzüchertums als Maßstab des Verdienst-Besitzes den wichtigsten Platz erhalten, hinter dem der Reichtum an Boden und an Felderträgen zurücktritt. Alle Elemente dieser weitverzweigten Lebensordnung stimmen bis in die kleinsten Einzelheiten — z. B. den „Verdienst-Schmuck“ der Töter — in ganz Äthiopien überein. Aber auch die anderen Elemente der geistigen Kultur finden in Nord und Süd ihre Entsprechungen — die Auffassung von den großen Stationen des Lebenslaufes, das Ritual von der Geburt bis zum Tode, die Formen des Totenkultes, die vaterrechtliche, in Sippen und Klane gegliederte Gesellschaft, die verachteten Kasten, die überall den gleichen Meidungsgeboten begegnen und ihre ganz bestimmten Funktionen haben, das Viehzücherritual, die Formen des religiösen Lebens usw.

Wurde gesagt, daß die relative Kulturhöhe mancher Lebensäußerungen der Süd-Äthiopier höher als die der Hoch-Äthiopier sei, so darf doch kein Zweifel herrschen, daß die absolute Kulturhöhe des Nordens unbestritten ist. Er hat von den ihm zugetragenen Anregungen anderer Kulturen genug

aufgenommen, um dem Süden unvergleichlich überlegen zu sein. Für die Völker des Südens — soweit sie nicht zu entfernt wohnten — war das Reich des Nordens eine glorreiche und überwältigende Macht, deren kulturelle Überlegenheit stets anerkannt wurde. Nicht allein die militärische Kraft und die Größe seines Machtgebietes, auch das Bewußtsein, eine höhere Ordnung zu verkörpern, hat dem christlichen Äthiopien seit 1270 den Mut verliehen, missionierend und kolonisierend bis tief in den Süden vorzudringen. Die Spuren seines Wirkens haben sich trotz der Galla-Katastrophe bis heute erhalten. Nach der Wiedereroberung des Südens seit der Jahrhundertwende hat der neue äthiopische Staat das Werk der Christianisierung des Südens und seine Angleichung an ein größeres Äthiopien fortgesetzt.

The first part of the document discusses the early history of the region, starting with the arrival of the first settlers in the late 17th century. It describes the initial challenges they faced, such as lack of resources and harsh weather conditions. The text then moves on to the period of colonial expansion, highlighting the role of various groups in establishing trade routes and settlements. A significant portion of the document is dedicated to the American Revolutionary War, detailing the local battles and the impact of the conflict on the region's population and infrastructure. The final section covers the post-war period, focusing on the process of statehood and the economic development of the area in the early 19th century. The document concludes with a reflection on the long-term historical significance of these events and their influence on the present-day landscape and culture of the region.

A. SCHMIDT, VERLAGER, LEIPZIG

VERLAGER, LEIPZIG

ERSTER TEIL:

HOCH-ÄTHIOPIEN

HOCH-ATHLETEN

I. CHRISTENTUM UND REICHSIDEE

1. DIE ISRAELITISCHE TRADITION — DAS KEBRA NAGAST

Der Gegenstand dieser ethnologischen Untersuchung soll nicht das Bild des christlichen Äthiopiens und der aus orientalischen Quellen gespeisten Kultur seines Klerus sein. Ebenso wenig soll die am Königshofe herrschende literarische Aktivität, die Tätigkeit der Herrscher als Kirchengründer und als Vorsitzender von Konzilien oder ihre Rolle als religiöse Reformatoren behandelt werden. Eine Fülle von Einzeluntersuchungen hat sich bereits damit beschäftigt. Doch macht es das besondere Wesen Hoch-Äthiopiens aus, ein christliches Land zu sein, das einzige von Anbeginn christlich gebliebene Reich Afrikas. Das unterscheidet es vor allen anderen Faktoren — Rasse, Sprache, Kultur, historische Entwicklung — gegenüber den anderen Staaten und Völkern des schwarzen Kontinents. Das hebt es auch trotz alter Kulturverwandtschaft und mannigfacher gegenseitiger Beeinflussung von den Völkern des äthiopischen Südens ab. Man muß daher auch bei der afrikanischen Struktur hochäthiopischen Königtums und seinen alten, vor Christentum, Hellenismus und südarabischer Kolonisation liegenden kulturhistorischen Verbindungen die Veränderungen berücksichtigen, die diese Religion bei Herrscher- und Staatsauffassung hervorrief.

Für einen christlichen König konnte ursprünglich für das Wesen seiner Machtausübung auf dieser Welt nur das alttestamentliche Königtum Vorbild und Maß sein. Nur dort, wo die lebendige cäsarisch-augusteische Tradition das Christentum der Könige fast zurücktreten ließ, erscheint auch das alttestamentliche Geistesgut schwächer gezeichnet. Vor allem bot die großartige Gestalt Davids, des Kriegers und Psalmendichters, seine Erwählung durch Gott, die von allen christlichen Königen nachgeahmte heilige Salbung, nicht zuletzt seine Verknüpfung mit dem Stammbaum Jesse genug Züge, die als Modell wahrhaften Königtums für alle späteren Geschlechter dienen konnten. Erst die im Abendlande wiedererwachende Idee der *Renovatio* des heiligen römischen Reiches vermochte es, das davidische Vorbild in den Schatten zu drängen. Karl der Große fühlte sich mehr als *novus David* denn als *imperator romanus* (vgl. Ewig 1956,

S. 23, Schramm 1951, S. 483, Rougier 1959, S. 610) und noch die Hohenstaufen stellten sich — wenn auch aus politischen Gründen — in die Nachfolge der Könige von Juda, „noster predecessor David“ schrieb Friedrich II. (vgl. dazu vor allem Heer 1952, S. 231 f.).

Noch viel stärker mußte dieses Vorbild in einem Lande wie Äthiopien wirken, das dem Mythos vom römischen Reiche fremd gegenüberstand, und das im Alten Testament und seinem Königtum nicht nur ein Idealbild, sondern auch eine vertraute Welt vorfand.

Seit dem Werk von Merker (1910) über die Massai, seit den Arbeiten über die Religion der Galla (so z. B. Schmidt 1941) und seit einer besseren Kenntnis der Religion der anderen, noch heidnisch geliebten Völker Nordost- und Ost-Afrikas kann man nicht mehr daran zweifeln, daß diese Gruppen einst in einem kulturhistorisch engen Zusammenhang mit den alten Israeliten und den präislamischen Nord-Arabern standen. Der Einwand, der um die Jahrhundertwende bei der Diskussion des vielumstrittenen Buches von Merker erhoben wurde, nämlich, daß die Verbreitung aller dieser alttestamentlichen Züge in Afrika lediglich einer jungen Propagierung durch Christentum und Islam zuzuschreiben ist, kann heute nicht mehr aufrecht erhalten werden. Dagegen spricht nicht nur das Vorkommen solcher Ideen in Gebieten, die nie vom Christentum oder Islam erfaßt wurden, wie das südliche Ostafrika und Süd-Afrika (vgl. Baumann 1936, S. 260 und 391), dagegen spricht vor allem die Existenz alttestamentlichen Gedankengutes, das nicht von den beiden großen Religionen verbreitet wurde (vgl. dazu Jensen 1960, Haberland 1963 a, S. 565 f.). Wenn auch niemand geneigt sein mag, den allzu wörtlich genommenen Übereinstimmungen zwischen den Galla und Galiläa zu folgen, die Mizzi (1936) vorschlägt und wenn man sich auch scheut, die Ausbreitung dieser Kulturschicht von Nord nach Süd in so junge Zeit zu verlegen, wie es Sicard (1952) tut, so sind die Übereinstimmungen von Soziologie und Religion sowohl in der Welt des Alten Testaments wie auch bei den heutigen Kuschiten ihrem Gewicht und ihrer Zahl nach zu erheblich, als daß sie das Ergebnis junger und jüngster Übertragungen sein könnten. Nicht nur die Verbindung des nördlicheren Äthiopiens mit dem vorderen Orient durch die südarabische Kolonisation und die Existenz einer Schrift waren der Ausbildung des Christentums in diesem Lande so günstig — es waren auch die religiösen Voraussetzungen, die es so fest Fuß fassen ließen. Nur die Mohammedaner-Kriege und die Galla-Stürme im 16. Jahrhundert, die die Kraft des Reiches schwächten und den

Süden vom Norden Äthiopiens trennten, haben es verhindert, daß das begonnene Werk der Christianisierung im Süden den gleichen Erfolg hatte wie im Norden. Das Fehlen eines Polytheismus — sieht man von dem aus Südarabien importierten und bald verschwundenen Pantheon ab — und eine der des Alten Testaments vergleichbare Welt machten es den Äthiopiern leicht, die neue Religion zu übernehmen. Existierte und existiert noch heute bei den heidnisch gebliebenen Völkern des südlichen Äthiopiens neben dem alles beherrschenden Himmelsgott eine weibliche Erdgöttin (die Erde), so ist doch ihre Wesenheit als passive, empfangende Verkörperung der Materie gegenüber dem spirituellen, schöpfenden himmlischen Herrscher-Gott viel zu untergeordnet, um nicht vor der dominierenden Gestalt des alleinigen himmlischen Vaters des Alten wie des Neuen Testaments völlig zu verblassen.

Das Herrscherbild des Alten Testaments wurde aber auch deshalb als bewundertes Ideal aufgegriffen, weil es für den christlichen Äthiopier schon in der aksumitischen Epoche, vor allem aber nach der Restauration von 1270, kein Königtum in seinem ihm bekannten Umkreis gab, das ihm durch seine Macht und seine Ideologie Maßstab und Vorbild hätte sein können. Aus Gründen, die noch angeführt werden sollen, blieb den Äthiopiern „Rom“ ein leerer Begriff. Ägypten besaß seit der römischen Zeit keinen eigenen Herrscher mehr. Die späteren Fatimiden-Kalifen (vgl. z. B. Mez 1922, S. 2 f.) und vollends gar die Mamelucken-Fürsten konnten auf die Äthiopier nur einen negativen Eindruck machen. Hatte es in Süd-Arabien vermutlich nie ein dem afrikanischen vergleichbares sakrales Königtum gegeben — jedenfalls führen die bisher bekannten Inschriften und islamischen Traditionen nichts über die mkrb und mlk der süd-arabischen Staaten an, was mit den aus Äthiopien bekannten Elementen übereinstimmt — so konnten erst recht ihre mohammedanischen Nachfolger auf beiden Seiten des Roten Meeres kein Modell abgeben. Bagdad mit den Abbassiden als den Nachfolgern der persischen Großkönige lag zu weit.

Ich möchte dem Vorwurf begegnen, das südarabische Element in Äthiopien und seine Rolle bei der Entstehung der semitisch sprechenden Völker Hoch-Äthiopiens und des äthiopischen Reiches zu unterschätzen oder gar zu verschweigen. Es ist fraglos, daß die südarabische Kolonisation im nördlichsten Äthiopien und die Ausbreitung semitisch sprechender Einwanderungsgruppen bzw. die Ausbreitung der semitischen äthiopischen Sprachen, vor allem aber die Einführung der Schrift in Äthiopien das

Fundament für die spätere Entwicklung legten. Ich habe es eingangs dargestellt und werde es eingehend am Beispiel der Inthronisations-Zeremonie von Aksum wiederholen, daß von den aksumitischen Elementen, d. h. von denen, die aus Südarabien herübergebracht wurden, nur wenige ein größeres Alter erreichten und noch bei der Restauration des Reiches vorhanden waren. Was Äthiopien nach dem Niedergang von Aksum geworden ist, das verdankt es dem Christentum, das auf den Resten der aksumitischen Zivilisation mit einem afrikanischen Volke etwas ganz Neues aufbaute. Was von Aksum blieb, das war die aus hellenistischer Zeit stammende „moderne“ Auffassung von Königtum und Staat, etwas, das man mit einer Reichsidee vergleichen kann, wie sie z. B. in der bewußten Eroberungs- und Kolonisationspolitik der Inschriften der aksumitischen Könige zutage tritt, die später auch auf die hochäthiopischen Staatengründungen in Süd-Äthiopien übertragen wurden. Dieses Element unterscheidet das äthiopische Königtum in ganz scharfer Weise von den anderen afrikanischen Königreichen, bei denen das rein mythische Element ausschlaggebend beim Aufbau eines Staates war (vgl. S. 284).

Ein vermutlich ebenfalls hellenistisches Element ist der bereits zur aksumitischen Zeit auftauchende Titel „König der Könige“ (*negusa nagast*), der allgemein in seiner Bedeutung überschätzt wird und den sich im späten Altertum jeder bedeutendere König zulegte, um anzudeuten, daß sich seine Souveränität auch über kleine Fürsten erstreckte (vgl. dazu vor allem Bilabel 1927, S. 207 f., daneben auch Vyzichl 1957, S. 193 f., der auf dem Material von Bilabel fußt). Dieser Name hätte in seiner wirklichen Bedeutung, wie sie z. B. nur einem persischen Großkönig zukam, zur aksumitischen Zeit auch keinen Sinn gehabt, da der König von Aksum außer einem die heutigen Provinzen Tigre und Süd-Eritrea nicht überschreitenden kleinen Herrschaftsgebiet nur einen recht vagen Anspruch auf Teile des Yemen hatte. Liest man aufmerksam in den mittelalterlichen äthiopischen Quellen, so wird man finden, daß dem „König der Könige“ von Äthiopien eigentlich nie dieser Titel zugestanden, sondern durchgängig von ihm nur als vom König (*negus*) schlechthin gesprochen wird. Es ist weiter hervorzuheben, daß sich die äthiopischen Historiographen im Gegenteil bemühen, ihren Herrscher nicht als den König der Könige, sondern nur als den König darzustellen. Von den in verschiedenartigen Abhängigkeitsverhältnissen zu ihm stehenden, durchaus als Könige zu bezeichnenden Regenten der mittel- und südäthiopischen Staaten und Völker wird nie als von Königen gesprochen. Man bezeichnet sie entweder

mit ihren Eigennamen, ihren Dynastie-Namen, ihren besonderen, semitischen oder kuschitischen Sprachen entstammenden Titel oder nennt sie gar nur „Amtsträger“ oder „Chefs“ (šum, bzw. seyum). Erst seit der Zeit des Niedergangs des Reiches, als die Könige ihre verlorene äußere Macht durch Titel wettmachen mußten und seit der neuesten Zeit, da der Titel negusa nagast mit „Kaiser“ gleichgesetzt und den äthiopischen Herrscher auf einen höheren Rang rückte als „gewöhnliche“ Könige, gebraucht man diesen Doppeltitel regelmäßig.

Aber das Vorbild des biblischen Königtums hat in ungleich stärkerer Weise als anderswo auf Äthiopien eingewirkt, so stark, daß sich die äthiopischen Herrscher nicht nur in die geistige Nachfolge der Könige von Juda setzten, sondern sich auch als ihre leiblichen Nachfahren ansahen. Diese Vorstellung, die seit alter Zeit im Orient verbreitete Mythen und Legenden stützten, kristallisierten sich gleichzeitig mit der Restauration der salomonidischen Dynastie in jenem merkwürdigen Produkte äthiopischer Geistigkeit, das unter dem Namen kebra nagast — die „Herrlichkeit der Könige“ — bis zum heutigen Tage die magna charta der äthiopischen Monarchie bleiben sollte. Soweit es nicht schon vorher geschah, bildete sich das Königtum seitdem nach dem Modell dieses Werkes und die Taten der Herrscher wurden danach beurteilt, ob sie mit dem Buche im Einklang standen. Es ist kein zu originelles, echt äthiopisches Erzeugnis, das lange Passagen wörtlich der Bibel entnimmt oder in nicht sehr eigenschöpferischer Weise die biblische Diktion nachahmt. Es beginnt mit der Zusammenkunft der „318 Rechtgläubigen von Nicaea“ (d. h. der Väter des Konzils), die sich über die Größe der Könige unterhalten und vor ihrem geistigen Auge die biblischen Ereignisse bis zur davidischen Verheißung vorbeigehen lassen. Der Patriarch von „Rom“, Domitius, berichtet nun, daß er in der Sophienkirche eine Aufzeichnung gefunden habe, in der geschrieben stehe, daß die ganze Welt je zur Hälfte dem Könige von Rom und dem Könige von Äthiopien gehöre, da beide Nachkommen Davids seien. In einem zweiten Teil folgt die berühmte Erzählung von der Reise der Königin von Saba zu Salomon, dessen Weisheit sie kennenlernen wollte, ihre Vereinigung mit ihm, ihre Rückkehr nach Äthiopien (Saba und Äthiopien werden von dem Schreiber gleichgestellt) und die Geburt ihres Sohnes, der der Stammvater der noch heute regierenden Dynastie wurde. Der Sohn — von der späteren Geschichtsschreibung Menilek genannt — besuchte später seinen Vater in Jerusalem, der ihn zum König salbte und zum Mitregenten einsetzte. Später sandte ihn der Vater zurück und gab ihm die erstgebo-

renen Söhne aller vornehmen Israeliten als Begleiter mit, damit Israel auch in Äthiopien herrsche. Die jungen Männer, die sich nur schwer von ihrer Heimat trennten, stahlen nachts heimlich die Bundeslade aus dem Tempel und führten sie mit sich. So kam das Allerheiligste der Welt nach Äthiopien. Das Buch schließt mit der Teilung der Welt zwischen den beiden großen Heilsreichen Rom und Äthiopien, die die Juden vernichten und das Reich Christi aufrichten bis zur Ankunft des Antichrist.

Wir wollen nicht auf die noch immer unentschiedene Frage eingehen, ob die Redaktion des Buches den ausgesprochenen Zweck gehabt hatte, die wiedereingesetzte salomonische Dynastie zu legitimieren (so Bezold 1905, der das Werk herausgab und Conti Rossini 1899, § 11), ob es eine für die Äthiopier verfaßte Arbeit (so Praetorius 1905) oder ob es lediglich ein in Ägypten geschriebenes Werk war, das bei den Äthiopiern aus begreiflichen Gründen großen Anklang fand (so Budge 1922 a und Fleming 1909, S. 903 f.). Ganz sicher wurde das Buch in seiner auf uns gekommenen Form — das muß man sowohl nach dem berühmten Kolophon als auch nach sprachlichen Gesichtspunkten annehmen (Dillmann 1878, S. 178) — zur Zeit des Wiederaufkommens der salomonischen Dynastie, jedenfalls nicht nach dem 14. Jahrhundert abgefaßt. Man verkennt das sichere Gefühl des Afrikaners für die Wahrheit eines Mythos, wenn man Perham zustimmen wollte, die über das kebra nagast urteilt: „This legend was a most bold and ingenious invention“ (1948, S. 69). Es ist im Gegenteil sicher, daß die bereits in der Bibel erwähnte Begegnung der Königin von Saba mit Salomo in Jerusalem (1. Kön. 10, 1—13) und die Abstammung der äthiopischen Könige von einem aus der Verbindung der beiden hervorgegangenen Söhne Gegenstand eines weit im Orient verbreiteten Legendenkranzes wurde, von dem schon lange vor der Restauration der Salomoniden genug Zeugnisse vorliegen (so im Koran, Sure XXVII, 16—45, XXXIV, XXXVIII, 33; weiter Grünbaum 1893, S. 189 f.; Hertz 1905, S. 413; Gressmann 1906, S. 669 f.; ferner Bezold 1905, S. LII f. über die arabische Volkslegende „Erklärung des Grundes, warum das Reich Davids von seinem Sohne Salomo dem König von Israel auf das Land des Negus, d. h. auf Abessinien übergang“; weiter Ermann 1897, S. 24 f.; Amélineau 1888, S. 144—164).

Auch die Erzählung des Überganges der ursprünglich in Jerusalem im Tempel liegenden Bundeslade nach Aksum in die Hände der Äthiopier war nicht die Erfindung des äthiopischen (oder ägyptischen) Redaktors des Werkes, sondern Jahrhunderte vorher eine allgemein bekannte Vor-

stellung. Der Kopte Abu Šaliḥ (Churches and Monasteries of Egypt, fol. 106 a zitiert bei Conti Rossini 1895 b) spricht in jener berühmten Stelle über Aksum, die etwa zur Zeit von Lalibala (im 12. Jahrhundert) geschrieben wurde, von dem tābūt al ʿahd (der Bundeslade), die zu Aksum aufbewahrt wurde und daß über ihr viermal im Jahre die Messe gelesen würde: Weihnachten, Ephiphantias, Ostern und zur Kreuzauffindung. „Und ihr [d. h. der Lade] Gottesdienst und das Tragen ist auferlegt einer großen Schar von Israeliten, die von Davids Stamm sind.“ Conti Rossini erhebt mit Recht die Frage, ob diese Israeliten-Schar aus dem Stamme Davids auch zum Geschlecht der aksumitischen Könige gehört hätten und ob der erste König der „wiedereingesetzten“ Dynastie — Yekuno ʾAmlāk — der nicht aus Tigre, sondern aus Amhara stammte, das bis dahin in der äthiopischen Geschichte keine Rolle spielte, auch wirklich ein Salomonide gewesen sei (Conti Rossini 1895 b, S. 467 f.). Fühlten sich überhaupt die aksumitischen Herrscher als „Salomoniden“? Das ist ebenso wenig zu beantworten wie die Frage, ob die Sassaniden, die sich als Wiederhersteller des nationalpersischen Reiches nach der Fremdherrschaft der Arsakiden betrachteten, auch wirklich der lebendigen Tradition der Achämeniden verbunden waren oder ob es sich dabei um eine bewußte renovatio handelte.

Doch muß bereits unter den Aksumiten das Bewußtsein einer mythischen Verbindung mit Israel vorhanden gewesen sein, da die im Mittelalter redigierten aksumitischen Königslisten eine große Zahl israelitischer Namen bringen, sowohl vor als auch nach Annahme des Christentums, die keine spätere Interpolation sein können. Zu viele Übereinstimmungen mit Namen südarabischer Inschriften, ihrem Vorkommen auf aksumitischen Münzen und Erwähnungen durch arabische Schriftsteller stehen dem entgegen (Conti Rossini 1909 a, S. 313 f.). Beispiele solcher Namen sind Šeyon ḥegez, ʾomā Šeyon, Šeyon gezā, Yaʿqob, kwelu la Šeyon, elsa Šeyon u. a. (Conti Rossini 1909, S. 270 f.). Über die historischen Daten dieses Zusammenhanges sind wir nur auf Vermutungen angewiesen. Die von Polotsky (1964) aufgezeigten sprachlichen Einflüsse des palästinensischen Targum in der äthiopischen Bibelübersetzung sind ein weiterer, bis vor kurzem unbekannter Hinweis auf den Einfluß des Judentums oder zumindest der jüdischen Religion auf Äthiopien. Gegenüber diesen frühen Zeugnissen einer geistigen Verbindung Äthopiens mit Israel — wir haben das Falascha-Problem bewußt ausgeklammert — gewinnt eine neue Theorie von Rathjens (1953, S. 90) wenig Überzeugungskraft. Er hält die Ge-

schichte der Königin von Saba und Salomo und die Abstammung der äthiopischen Könige von diesem Paare für nichts anderes als eine Ableitung von der Erzählung einer „historischen“ Königin von Saba (die berühmte Bilqis) zu Beginn des 4. nachchristlichen Jahrhunderts, die die Tochter eines yemenitischen Fürsten aus der Tihama namens Hudhud war und einen auch Salomo genannten Fürsten ^cAmr heiratete.

Beim Lesen des kebra nagast wird man die für christlich-orientalische Verhältnisse erstaunlich einheitliche Redaktion und die wohlüberlegte Steigerung im Gange der Erzählung bewundern müssen. In außerordentlich kunstvoller Weise ist alles miteinander verwoben, was zur Erhöhung des äthiopischen Volkes dienen konnte: die leibliche Abstammung der Könige von David und die damit implizierte Verwandtschaft mit Christus und die Überführung der Bundeslade nach Aksum, das nunmehr als zweites Zion das ideelle Zentrum Äthiopiens bleiben sollte. Für die christlich-orientalische Dogmatik war ja die Bundeslade mehr als ein Allerheiligstes des Tempels, das die Niederschrift der Zehn Gebote Gottes enthielt. Sie ist ein Symbol der tatsächlichen Anwesenheit Gottes unter den Menschen und wird daher auch mit Maria, in deren Leib Gott Gestalt annahm, verglichen.

„Zion meine Bundeslade . . . welche ich zu einem Gnadenstuhl und zur Erlösung des Menschengeschlechtes geschaffen habe . . . Wenn aber die himmlische Zion nicht herabgekommen wäre, und er Gott nicht den Leib Adams angezogen hätte, so wäre Gott, das Wort, nicht geoffenbart und unsere Erlösung nicht bewirkt worden. Das Zeugnis davon liegt in dem Abbild: die himmlische Zion ist zu vergleichen der Mutter des Erlösers, Maria. Denn in der gebauten Zion der Bundeslade waren die Zehn Gebote niedergelegt, die von seinen Händen geschrieben sind und im Leibe Marias hat er selbst gewohnt, der Schöpfer, um dessentwillen alles geworden ist“ (Bezold 1905, S. 5).

So erscheinen die äthiopischen Könige als die geistigen und leiblichen Nachfahren der heiligen Könige des Alten Testaments und als Repräsentanten des Alten Bundes, den Gott mit David schloß als er ihm verhiess, sein Geschlecht ewig herrschen zu lassen: „Ich habe einen Bund gemacht mit meinem Auserwählten, ich habe David, meinem Knechte, geschworen: Ich will deinen Samen bestätigen ewiglich und deinen Stuhl bauen für und für (Ps. 89, 4—5). „Zion aber hat seinen Wohnsitz genommen bei Deinem Erstgeborenen und wird zur ewigen Erlösung des Volkes Äthiopiens werden“ (kebra nagast — Bezold 1905, S. 67). Die äthiopischen Könige

sind aber auch Mitglieder des neuen Bundes durch die mystische Perle, dem Symbol der Erlösung des Menschengeschlechtes, die von den Urvätern des äthiopischen Königshauses weitergegeben wurde bis sie im Leibe Christi zur Erlösung der Welt wurde (Bezold 1905, S. 66, vgl. dazu auch Usener 1892).

Vieles am kebra nagast entzieht sich unserer Einsicht. Woher vor allem der Gedanke, daß Äthiopien und Rom gemeinsam die Welt regieren sollten? Woher diese Vorstellung in einem Lande, für das sich mit dem Namen Rom — im Gegensatz zu den Völkern des Mittelmeers — nichts Besonderes verband und dessen Herrscher den Äthiopiern nur dann bekannt waren, wenn sie in einer Beziehung zum Christentum standen? Spielt dieser für die weitere Geschichte Äthopiens so wichtige Gedanke lediglich auf die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer an? (so Conti Rossini 1899, S. 213). Oder verbergen sich hier vergessene Vorstellungen der aksumitischen Zeit?

Die überreiche Fülle von Verheißungen, Ermahnungen und Lobpreisungen auf das zweite Israel — Äthiopien — die den Hauptinhalt des kebra nagast bilden und deren wichtigste hier nur angedeutet wurden, führt die ungeheure Bedeutung vor Augen, die das Werk seit der nationalen Restauration von 1270 für ganz Hoch-Äthiopien haben mußte. Die Traditionen und Legenden, die bis dahin unausgesprochen im Volksbewußtsein schlummerten, erhielten nun — zusammengefaßt und auf einen großartigen Heilsauftrag abgestimmt — eine Bedeutung für die künftige Entwicklung Äthopiens, die nur noch mit der Aeneis vergleichbar ist, in der in ähnlich prophetischen Worten der Auftrag Roms begründet wurde. Die Äthiopier sind das auserwählte Volk. „Sie alle sind Könige der Erde, aber die Auserwählten des Herrn sind die Leute Äthopiens. Denn dort ist der Wohnsitz Gottes, die himmlische Zion . . . die er gemacht hat aus Barmherzigkeit gegen die Menschenkinder . . .“ (Bezold 1905, S. 102).

Man würde der besonderen geographischen Lage und Beschaffenheit Äthopiens und den Auswirkungen der kulturgeschichtlichen Entwicklung in diesem Lande vor der Einführung des Christentums zu geringe Bedeutung zumessen, wollte man den Satz wagen, daß alles das, was die Besonderheit des mittelalterlichen äthiopischen Reiches ausmachte, was seine Politik bestimmte und seinem Königtum diese für afrikanische Verhältnisse unerhörte Stabilität gab, lediglich den Auswirkungen des im kebra nagast zusammengefaßten biblisch-christlichen Heilsauftrages zuzuschrei-

ben sei. Zweifellos aber basiert die bis heute niemals bestrittene alleinige Legitimation der salomonischen Dynastie auf dieser Tradition ebenso wie das vom Klerus immer wieder korrigierte Bild des äthiopischen König-tums, das in allem dem israelitischen Vorbild gleichkommen sollte. Das Bewußtsein, das neue auserwählte Volk zu sein, muß auch eine der Kraftquellen gewesen sein, das dem noch im Hohen Mittelalter kleinen äthio-pischen Reiche die ungeheure Kraft verlieh, seinen Herrschaftsanspruch über große Teile Nordost-Afrikas auszudehnen und dem ganzen Sub-kontinent den entscheidenden Stempel aufzudrücken.

2. MÖNCHE

Träger und Verbreiter, Erhalter und Vorkämpfer der christlich-äthio-pischen Kultur sind die Mönche gewesen. Die einzigen Zentren eines spiri-tuellen Lebens und festen Pole kultureller Entfaltung waren in einem Lande, das keine Städte kannte und dessen bäuerliche Bevölkerung illite-rarisch war, die Klöster. Wie bei den anderen christlichen Kirchen des Orients und wie in der orthodoxen Kirche Osteuropas besteht auch in Äthiopien ein scharfer Unterschied zwischen den Weltgeistlichen und den Mönchen. Die Weltgeistlichen sind die Vertreter einer echten Volkskirche. Durch keinerlei Schranken von der übrigen Bevölkerung getrennt, leben sie als Bauern unter Bauern. Das Priesteramt ist erblich und geht vom Vater auf den Sohn über, der bereits als Kind als Ministrant und Diakon in die Geheimnisse des Meßopfers und der Liturgie eingeweiht wird, meist ohne eine ordentliche Ausbildung auf einer Klosterschule durchzumachen. Die Bildung der Priester ist deshalb auch heute noch bescheiden. Vielfach verstehen sie die altäthiopische Sprache (Ge'ez) nicht, in der die Liturgie und die gesamte theologische Literatur abgefaßt ist und haben schon des-halb keinen Zugang zu den Arcana christlichen Dogmas und christlicher Bildung. In den oft nur knapp bemessenen Pausen, die ihnen die Längen des täglichen und nächtlichen Gottesdienstes gönnen, bestellen sie zusam-men mit den nicht Priester gewordenen Mitgliedern ihrer Familie und ihres Klanes das Kirchenland, das von ihnen meist als Erblehen betrachtet wird, dessen Nutznieß ihnen für die Erfüllung des täglichen Meßopfers überlassen wurde. Evangelisches Vorleben darf man nicht von ihnen er-warten, zwar gehören sie zu den wenigen Äthiopiern, die nach dem christ-lichen Ritual — nicht nur nach einem zivilrechtlichen Kontrakt — ver-heiratet sind, was eine Voraussetzung der Ordination ist, doch erheben sie sich sonst wenig über das Niveau des sie umgebenden Volkes, dessen

gute und schlechte Eigenschaften, Glauben und Aberglauben sie teilen. Daran ändert auch ihre sogar für südeuropäische Verhältnisse erstaunliche Zahl nichts. In Zentral-Äthiopien mögen die Priester mit ihren Familien und ihren bäuerlichen, vom Kirchenland lebenden Verwandten ein Zehntel und mehr der Gesamt-Bevölkerung ausmachen. Ein instruktives Beispiel des häufigen Vorkommens der Kirchen, die in ihren heiligen Hainen auf kleinen Hügeln inmitten der Hochebenen von weitem sichtbar sind, bieten die Luftbildaufnahmen aus dem mittleren Goğgam (Kuls 1963). Das nicht zu unterschätzende Verdienst dieser zu Unrecht geschmähten Geistlichkeit war es, inmitten eines afrikanischen Volkes durch die tägliche Vollziehung des Meßopfers, durch die Erzwingung der formalen Gebote der Kirche — Fasten, Feiertagsheiligung, Monogamie, Beichte — durch die Aufrechterhaltung des christlichen Kalenders auch im einfachen amharischen oder tigrinischen Bauern hinter seinen Bergen ein christliches Bewußtsein wachzuhalten.

Wissen, Bildung, Ansehen und Macht reißen eine nicht überbrückbare Kluft zwischen den Weltgeistlichen und Mönchen auf. Der Einfluß der Mönche auf alle Zweige des äthiopischen Lebens ist überhaupt nicht zu überschätzen. Gab die südarabische Einwanderung den Anstoß zur Bildung einer besonderen Kultur, so ist das äthiopische Reich und Königtum in seiner mittelalterlichen und heutigen Gestalt ein Ergebnis des nie müde werdenden Eifers einer kleinen, von christlich-humanistischen Geiste erfüllten Mönchs-Schicht. Die Mönche haben auch dafür gesorgt, daß das dünne Band, das die vereinsamte Insel inmitten des heidnischen Meeres mit der übrigen christlichen Welt verband, nie ganz abriß. Auch das so häufig getadelte Gesetz der äthiopischen Kirchenordnung, das bestimmte, daß der einzige den Äthiopiern zugestandene Bischof ein vom Patriarchen von Alexandrien ausgewählter ägyptischer Mönch sein mußte, hat den Vorteil gehabt, daß stets ein Tor offenblieb, durch das die äthiopischen Christen Anregungen und Impulse empfangen, die verhinderten, daß sie das Schicksal so mancher anderer von der christlichen Ökumene abgeschnittenen Gemeinde (Kongo, Nestorianer) teilten, die von der übrigen Welt unbemerkt verschwanden. Wenn auch das Urteil von Conti Rossini (1899, S. 198) hart klingt, so muß man ihm im Grunde doch zustimmen, „verisimilmente, senza il cristianesimo, sia pur rozzo, sia pur corrotto come l'abissino, die gran tempo non esisterebbe neppure un impero etiopico.“

Noch immer liefern die äthiopischen Quellen — vor allem die Ge-

schichtswerke, gelegentlich auch Notizen in der Hagiographie und anderen theologischen Werken — das Hauptmaterial zur Darstellung des hoch-äthiopischen Königtums. Es liegen wenige Berichte aus dem Munde des äthiopischen Volkes vor, und die europäischen Schilderungen geben oft nur ein oberflächliches verzeichnetes Bild — ganz abgesehen davon, daß die meisten Europäer außer den Portugiesen das Reich lediglich zu Zeiten des Niederganges kennenlernten. Man muß das Bild des äthiopischen Königtums, so wie es in den Chroniken erscheint und wie es sich ohne Glanz bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts erhielt, als das Ergebnis des vielhundertjährigen Mühens der christlichen Geistlichkeit ansehen, das afrikanische Herrschertum dem ihnen vorschwebenden Idealbild des christlich-biblichen Königs anzugleichen.

Die Annalen der offiziellen Historiographen sind ausgesprochene Königsgeschichte. „Wir beginnen mit der Hilfe Gottes, die Geschichte unseres Königs N. N. zu schreiben“ heben sehr viele Chroniken an. Die königlichen Taten stehen im Mittelpunkt des Berichtes. Doch kommt es dem geistlichen Schreiber häufig mehr darauf an, ein Bild des Königs zu entwerfen, so wie es ihm selbst vorschwebte, als eine immer in allen Einzelheiten objektive Darstellung der Vorgänge zu geben. Ungeachtet des sehr starren Stils der Historiographen, dessen Lebendigkeit gegen Ende des mittelalterlichen Reiches immer mehr abnahm, ungeachtet der Formelhaftigkeit des seit langer Zeit als lebendiger Sprache ausgestorbenen Alt-äthiopischen, das nie wieder die Ausdruckskraft und Schönheit erreichte, die die frühen Werke wie die Psalmenübersetzung auszeichnet, zeigen doch die verschiedenen Chroniken ganz unterschiedlichen Inhalt und von einander abweichende Diktion, die es erlauben, sich eine Vorstellung von Charakter und Bildung des Schreibers zu machen. Mögen sie auch in ihren Interessen differieren, mag auch der Wert ihrer Arbeiten ein unterschiedlicher sein — eines ist ihnen allen gemeinsam und drückt ihrem Werk den Stempel auf: sie waren christliche Geistliche.

Seit der Wiedereinsetzung der salomonischen Dynastie findet man unter jedem König einen hohen Hof-Beamten mit dem Range eines azāž (der ursprünglich nur Geistlichen verliehen wurde), der den Titel eines Sekretärs und „Schreibers der (königlichen) Anordnungen“ (ṣaḥāfi te'ezāz) trägt. Er schrieb und siegelte königliche Erlässe und notierte die Ereignisse von Pfalz (und Reich) in Krieg und Frieden. (Vgl. Basset 1881 a, S. 318 — später wurden die Staatsschreiber von den azāž als besondere Rangklasse getrennt und rangierten sogar über ihnen — Basset 1881 b, S. 362 f.).

Dieses Amt hat sich bis heute erhalten. Guèbrè Sellassié, der Autor der bekannten Chronik des Menilek hatte es inne (Guèbrè Sellassié 1932, S. 544 f.) und zu den Pflichten des 1955 abgesetzten ṣahāfi te'ezāz („minister of the pen“) Walda Giyorgis gehörte außer der Ausfertigung und Beglaubigung königlicher Verordnungen auch die Registratur der Hof-Annalen und aller Geburten, Hochzeiten und Sterbefälle innerhalb der königlichen Familie. Diese Persönlichkeiten, die — wenn es die Verhältnisse erforderten — auch andere Ämter bekleideten, bildeten mit anderen, unter wechselnden Titel auftretenden und meist dem geistlichen Stande angehörenden Würdenträgern der heiligen Pfalz eine Schicht, die man „das Gewissen des christlichen Reiches“ nennen könnte. Sie waren die Ratgeber des Königs und für das noch stark in der sakralen Sphäre wurzelnde Hofzeremoniell zuständig. Auf ihren Schultern lastete die Verantwortung für die möglichst ungestörte Sukzession. Dieses stolze Bewußtsein durchzieht auch alle ihre Schriften und verführt sie leider nur zu oft zum Nachteil einer ausführlichen Berichterstattung, den Ablauf von Vorgängen zugunsten allgemeiner Betrachtungen zurückzusetzen. Oft spürt man, wie der Schreiber der in monotoner Wiederholung ohne jeden Kommentar vorgetragene königlichen Taten am liebsten alles das, was wirklich äthiopisch war, zugunsten der Darstellung eines christlichen Ideal-Herrschers zurückgestellt hätte. Man muß resigniert feststellen, daß so unendlich viel unserer Kenntnis entzogen bleibt und daß wir das Wissen von der Existenz vieler wichtiger Elemente nur dem glücklichen Umstand verdanken, daß sich der Schreiber damit auseinandersetzte oder daß sie ihm die Möglichkeit gaben, eine biblische Allegorie einzuflechten. Der Ablauf wichtiger Schlachten wird in wenigen nichtssagenden Worten abgetan, während man förmlich Homilien darüber abfaßt, daß Gott wie einst die Isrealiten so jetzt die Äthiopier gerettet habe usw. Das negativste Beispiel ist die Chronik des Claudius, die von diesem, anscheinend mit bedeutenden geistigen wie menschlichen Qualitäten begabten König ein an Farblosigkeit nicht zu übertreffendes Bild entwirft — obwohl der Chronist ein glühender Verehrer des von ihm beschriebenen Königs ist und keine Gelegenheit vorbegehen läßt, seinen Helden zu glorifizieren. Besuchen der Könige in Klöstern — vor allem der Klöster, aus denen der jeweilige Schreiber stammte — oder der Beschreibung von Kirchenfesten wird ein erstaunlicher Raum gegeben. Der Chronist des Johannes I. füllt eine Seite seines Werkes mit der umständlichen Darstellung der Konkordanz verschiedener Ären (Perruchon 1899 a, S. 173) — dagegen wird das Krönungszeremoniell

meist mit den Worten abgetan, daß man „gemäß dem Brauch der Väter verfahren sei“.

Eine eigentliche Schulung der Schreiber — im literarischen Sinne — hat es wohl nie gegeben. Nach was für Vorbildern konnten sie sich auch richten! Personen treten, ohne eingeführt zu werden, auf die Bühne des historischen Geschehens, wo sie bald zu einer wichtigen Gestalt werden und verschwinden dann wieder ohne Angabe von Gründen in der Versenkung, aus der sie kamen. Vergeblich sucht der Leser nach den Berichten, die ihm der Chronist verspricht, „wie ich es schildern werde“ — oder die bereits dargestellt sein sollen.

Und dennoch ist der Wert der Chroniken unschätzbar. Ungeachtet aller biblischen Gleichsetzungen und schriftstellerischen Mängel sind es doch äthiopische Dokumente, die vieles über das wirkliche Wesen der dargestellten Zustände aussagen. Ungeachtet der häufigen Verherrlichungen der Könige sind die Chronisten alles andere als kritiklos und gestatten sich manche herbe Bemerkung, sogar ausführliche Darstellungen königlicher Mängel, wie des Ehebruchs des ʿAmda Šyon (s. u.), der Grausamkeiten des Zarʿa Yāʿkob gegen Frau und Sohn oder der Toleranz des Baʿeda Māryām gegenüber den Malereien des Branca Leone, dessen Heilige Jungfrau das Christuskind auf dem „verkehrten“ Arm hielt. Besonders bitter sind die Schreiber zur Zeit der Portugiesen, deren Katholisierungsversuchen sie natürlich als Geistliche der monophysitischen Kirche von Anfang an feindlich gegenüberstanden. „Das Herz des Königs [Claudius] begünstigte den Glauben der Franken . . . aber weil er fürchtete, daß das äthiopische Volk Unruhen erregen könnte . . . verblieb er im alexandrinischen Glauben: Die Franken waren darüber sehr betrübt“ (Conti Rossini 1910 d, S. 84). Noch offener werden die Glaubenskämpfe unter Socinius dargestellt und die als Hochverräter gegen den König wegen ihrer Verteidigung des monophysitischen Dogmas hingerichteten Männer als Märtyrer des Glaubens hingestellt, „ . . . es starb der abētohon Yamana Ab, dem man um Christi willen die Zunge abschnitt“ (Perruchon 1897 a, S. 187).

Unschätzbar sind die Chroniken vor allem deshalb, weil sie — dem Chronisten unbewußt — eine große Zahl von Elementen enthalten, die erkennen lassen, daß das hochäthiopische Königtum nicht ausschließlich eine Kopie des biblischen Vorbildes war, sondern auch soviel ältere Züge aufwies, daß der Chronist nicht umhin konnte, gelegentlich ihrer Erwähnung zu tun. So erfährt man anläßlich des Streites zwischen dem Prior Anorēwos und ʿAmda Šyon, daß der christliche König damals nicht nur

zwei Frauen hatte — das wurde ihm von der Kirche zugestanden — sondern auch eine Frau seines verstorbenen Vaters heiratete, ein Brauch, der noch bis 1900 in Süd-Äthiopien zum Königs-Ritual gehörte. Die Beschreibung des sakralen Charakters der Pfalz mit den strengen Vorschriften für ihre Bewohner erfolgt eigentlich mehr zufällig anlässlich der Darstellung aller durch Zar'a Yāc'qob eingeführten christlichen Neuerungen, die anscheinend einen scharfen Schnitt in die bis dahin noch ungebrochenen heidnischen Traditionen darstellten. „Er setzte auch Kreuze auf die Pfalz, was bis dahin nicht üblich war“ (Perruchon 1893 d, S. 25). Daß die Herrscher bei ihrer Inthronisation noch bis zu Ba'eda Märyām Teile des alten aksumitischen Rituals vollzogen, indem sie z. B. einen Löwen und Büffel mit eigener Hand niederstießen (die symbolische Darstellung der Ritualjagd), erfährt man aus der lobenden Bemerkung in der Chronik, daß Ba'eda Märyām diesen Brauch abgeschafft habe (Perruchon 1893 d, S. 123). Ebenso wird die ungeheure Bedeutung des ganzen Verdienstkomplexes, der in völligem Gegensatz zu den christlichen Prinzipien der Humilitas vor Gott und der Clementia steht, immer da sichtbar, wo der Chronist nicht genug betonen kann, daß sein König dem christlichen Vorbild der Bescheidenheit und nicht dem äthiopischen Ideal der Selbstüberhebung und des Eigenlobes folgte (vgl. unten S. 198 f.).

Aber nicht nur als Geschichtsschreiber und in ihren Funktionen am Hofe selbst, auch sonst ist der Einfluß der Mönche auf König und Reich bedeutsam gewesen. Wohin man sieht, erblickt man Geistliche in führenden Stellungen. Während aller Bedrängnisse haben sie stets treu zur Sache des Heiligen Reiches gehalten. Mönche haben bei der Restauration von 1270 die wichtigste Rolle gespielt und zum Widerstand gegen die zu Unrecht regierende Zague-Dynastie „die nicht vom Stamme Israels war“ aufgerufen (Conti Rossini 1922 a, Guidi 1926 a). Das ist ihnen auch von den Königen nie vergessen worden. Der Vorsteher des Stephans-Klosters im Hayḳ-See, wo der Heilige Iyāsus Mo'ca lebte, die treibende Kraft der amharischen Revolte gegen die Zague, erhielt das bedeutendste Amt in der heiligen Pfalz, das des ʿaḳābē sā'āt (vgl. S. 160 und S. 141). Als mit der Verlegung des politischen Schwerpunktes des Reiches nach Schoa das Kloster Dabra Libanos das Stephans-Kloster an Ansehen überflügelte und dem Apostel Süd-Äthiopiens, Takla Hāymānot, die Rolle des Iyāsus Mo'ca übertragen wurde, gab es wenige Könige, die nicht bald nach der Thronbesteigung dieses Heiligtum aufsuchten, um den „Bund“ (kidān) zu erneuern. „Die Mönche nahmen ihn [Socinius] wohl auf und liebten ihn

wie der Vater den Sohn und die Mutter ihre Tochter liebt, weil sie Leute des Bundes und des Eidschwurs mit den Königen, seinen Vätern waren, die vor ihm regierten, von Beginn der Herrschaft des Yekuno Amlāk bis heute, von Generation zu Generation“ (Pereira 1892, S. 13).

Mönche ermahnen ohne Furcht vor dem Martyrium den ‘Amda Šyon, sich den Geboten der Kirche zu fügen (Basset 1881 b, S. 93), Mönche treten als Vermittler zwischen streitenden Parteien und Prätendenten auf (Conti Rossini 1907, S. 41, Chaïne 1913, S. 186 — noch zwischen Menilek und Johannes IV.), sie helfen dem fliehenden jungen Sarša Dengel (Conti Rossini 1907, S. 39) und richten Johannes IV. auf, als er sich von der Regierung zurückziehen wollte (Chaïne 1913, S. 188). Vergessen wir nicht, daß die entscheidende Person bei der Absetzung von leḡḡ Yāsu der Metropolit war, der das Volk des dem Herrscher geleisteten Eides entband (Guèbrè Selassé 1932, S. 629).

Mit der Gabe der Prophetie begnadet, üben die Mönche großen Einfluß auf das politische Geschehen aus und gebrauchen gegenüber der Allmacht der Könige eine bemerkenswert freie Sprache, was ihnen oft genug die Verbannung einbringt (z. B. vor ‘Amda Šyon — Dillmann 1884, S. 1022 f., bei Alexander — Perruchon 1894 a, S. 357, 363, vor Ba’eda Māryām — Perruchon 1893 d, S. 361, vor Sarša Dengel — Béguinot 1901, S. 39). Mit den gleichen Worten, mit denen die prophetischen Eremiten der Einöden von Waḵayt und Waldabba von Bruce (1791/1792, II, S. 570 f., IV, S. 131) erwähnt werden, gedenkt der äthiopische Chronist zweihundert Jahre früher ihrer. „In dieser Zeit kamen die Propheten hervor, die einen lebten in Klausen eingeschlossen, die anderen waren mit den Hasen in den Schluchten in der Nähe der Nester der wilden Vögel, andere lebten in den Wäldern oder auf den Gipfeln der hohen Berge mit den Hirschen und stillten ihren Durst aus der gleichen Quelle wie die wilden Esel. Andere lebten in Klöstern und ertrugen mit Geduld die Härten des Mönchslebens, härter als das der Tiere. Alle diese hatten die Gabe der Prophetie empfangen als Entschädigung für ihre großen Leiden und ihre Kämpfe (gadl) um Gott zu gefallen . . . Diese schrieben Briefe an Claudius des Inhalts, er solle in sich gehen, denn der Tag seines Todes näherte sich. Er würde wie der Märtyrer Claudius von Antiochia den Tod durch die Hand eines heidnischen Volkes finden“ (Conzelmann 1895, S. 159 f.). Diese von Gott Begeisterten, die dem unnahbaren König mit ihren Verkündigungen entgegentraten, beschränkten sich indes nicht nur auf den geistlichen Zuspruch, sondern griffen freiwillig zur Waffe, um für Glauben und Reich zu

kämpfen und zu sterben. Ergreifend wird in den Chroniken der Tod des Claudius geschildert, der zerrissenen Herzens in den Kampf zog und von seinem unlustig kämpfenden Heer nicht genügend unterstützt, bald fiel. „Mit Claudius starben viele Mönche, der ʾəççagē Yoḥannes [der Vorsteher aller äthiopischen Mönche], der ʿaḳābē sāʿāt (s. u. S. 160), der ḳēs ḥaṣē [Hofkaplan]“ (Basset 1881 b, S. 109), es fielen weiter die Äbte von Dabra Libanos und Dabra Ṣabāʾot, ein berühmter Eremit, der kein Fleisch aß und auf keinem Bett schlief, ferner der Abba Takla Māḥbar, der Lehrer des Königs . . . alle als wahre Märtyrer für den christlichen Glauben“ (Conzelmann 1895, S. 180). Solche Gestalten begegnen uns in der äthiopischen Geschichte häufig. Da ist der abuna Yemrehāna Krestos, der mit Baʿeda Māryām in den Krieg gegen die Doba zog und ihn nicht verlassen wollte, bis er mit Gewalt fortgeschickt wurde (Perruchon 1893 d, S. 147), da ist ein ungenannter mamher (Lehrer) aus den Klöstern von Tigre, der als tapferer Held bei der Belagerung der Seefestung Dakhāno kämpfte (Conti Rossini 1907, S. 149), da ist vor allem die wunderbare Erscheinung des kleinen Mönches Abba Newāy, die treibende Kraft im Falascha-Kriege des Sarṣa Dengel, der sich wie ein Löwe auf den Gegenkönig stürzte, um ihn zu zerreißen, der in echt alttestamentlichen Geiste verhinderte, daß Gefangene und Beute gemacht wurde, sondern alles zerstören ließ. „Hier wollen wir den Abba Newāy feiern. Er war Mönch und nicht an das Werk der Kriege und Schlachten gewöhnt, doch ging er den Starken im Handgemenge ohne Furcht vor Speer und Schwert voraus. Seht doch den Mut dieses Mönches!“ (Conti Rossini 1907, S. 106).

Mönche bildeten auch die tonangebende Schicht des königlichen Hofes. Ihnen gehörten nicht nur die Staatsschreiber (ṣaḥāfi teʾezāz) und die Hauskapläne (ḳēs ḥaṣē), sondern auch die Zeremonienmeister, Reichsrichter und königlichen Räte (ʾazāž) an. Zur Zeit von Zarʾa Yāʿḳob, da das Bewußtsein um die Sakralität der Pfalz noch nicht geschwunden war und außer dem Herrscher und seinen Frauen nur „reine“, d. h. von allem Sexuellen freie Menschen sich für dauernd dort aufhalten durften, betraute man schon aus diesem Grunde gern Mönche mit wichtigen Ämtern, von denen das bedeutendste das des ʿaḳābē sāʿāt war, des „Wächters der Stunden“, ein mit der unmittelbaren Sorge um die königliche Person betrauter geistlicher Würdenträger, der auch die Oberaufsicht über die königlichen Pagen (belāta) führte. Man übersieht zu leicht über den vielen Funktionen, die diese Würdenträger hatten, daß sie auch Priester waren, denn nur selten gibt es Gelegenheiten, bei denen ihr geistlicher Charakter hervortritt, wie

bei dem Zug des Sarša Dengel nach Inarya und der großen Taufe des ganzen Volkes dieses Landes, bei der sich die hohen Würdenträger des Hofes (azāž) in taufende Priester verwandeln (Conti Rossini 1907, S. 139).

3. „ROM“

Das Christentum war keine Religion, die aus dem geistigen Umkreis der äthiopischen Kultur stammte und dessen evangelische Botschaft leicht im Volk hätte Fuß fassen können. Alles das, was aus dem hellenistischen Erbe dieser Religion stammte und ihrer Verbreitung im Mittelmeergebiet so förderlich war, mußte den Bewohnern der äthiopischen Berge fremd und unverständlich sein. Äthiopien hat nie — nimmt man die zeitlich und räumlich begrenzte Epoche der hellenisierten aksumitischen Könige aus — Teil an der Entwicklung der mittelmeerisch-orientalischen Koine genommen. Erst recht mußte ihm das unbekannt bleiben, was die Übernahme des römisch-byzantinischen Erbes der übrigen christlichen Welt vermittelte und bis heute ihr verbindendes Element bildet. Keiner der großen griechischen oder römischen Geschichtsschreiber, Philosophen und Dichter, auch niemand der großen westlichen Kirchenväter und von den östlichen nur sehr wenige sind je ins Äthiopische übersetzt worden. Alles das, was die Araber seit ihrem Eindringen nach Syrien an antikem Gedankengut übernahmen und was sie seitdem mit der abendländischen Welt verbindet, hat das ferne Äthiopien nie erreicht. So ist auch — ungeachtet des häufig durch die Literatur geisternden Satzes vom byzantinischen Erbteil Äthiopiens — die Vorstellung vom römischen Imperium als Idealstaat, die die politische Entwicklung des europäischen Mittelalters so bestimmen sollte, nie nach Äthiopien gedrungen. Der Name Caesar, der in West wie Ost den Herrschertitel bildete, war diesem Lande nicht mehr als einer von vielen unbeachteten Namen der wenigen aus dem Arabischen übersetzten Weltchroniken. Fragt man, weshalb dieses christliche Land außerhalb des Kreises antiker Nachfolge blieb, so muß man antworten, daß geringe geistige Voraussetzungen vorhanden waren, diese Gedanken in einem rein afrikanischen Lande heimisch zu machen. Zum anderen — und das ist ein noch entscheidender Grund — verharrte das christliche Ägypten, der Vermittler zwischen Äthiopien und der übrigen Welt, seit dem Wiedererwachen seines Nationalgefühls und seit dem Anfang der koptischen Literatur ebenso wie die anderen nichtgriechischen Völker des christlichen Orients (Syrer, Armenier und die Mitglieder der nestorianischen Kirche) in Ablehnung alles dessen, was von den „römischen“ Unterdrückern kam.

Was nicht von den Ägyptern rezipiert wurde — wie sollte es nach Äthiopien gelangen? Die Eroberung durch die Mohammedaner, unter denen die Ägypter anfänglich lieber als unter den verhaßten Byzantinern leben wollten, bereitete den christlich-orientalischen Kulturen ein Ende, wenn auch ihre fast erstorbenen Reste noch bis heute dahinvegetieren. Damit war für Äthiopien die Tür zum Westen endgültig zugeschlagen. Fortan war es darauf angewiesen — besonders seit der Restauration von 1270 und dem Wiederaufleben einer äthiopischen Literatur — mit dem vorlieb zu nehmen, was ihm vom absterbenden Christentum des Nillandes zukam. Das war nicht viel und konnte nicht ausreichen, einem noch halbbarbarischen Volke entscheidende Impulse für eine Eigenentwicklung zu geben und ihm Einsichten über historische und kulturelle Geschehnisse außerhalb seiner Berge zu verschaffen. Das koptische Ägypten blieb bis in die jüngste Zeit in Ermangelung eines besseren Vorbildes der Lehrmeister Äthopiens. Noch 1941 wurde nach der Besiegung der Italiener das Schulwesen des Landes durch Kopten wieder aufgebaut. Äthiopische Mönche studierten in Ägypten und Übersetzungen in koptischer oder arabischer Sprache geschriebener Werke repräsentieren außer den Annalen und wenigen einheimischen Hagiographien die Mehrheit der äthiopischen Literatur. Die verhältnismäßig wenigen Werke, die nur in äthiopischer Sprache auf uns gekommen sind, wurden vermutlich nicht nur von Kopten oder von in Ägypten ausgebildeten äthiopischen Mönchen geschrieben, sondern auch vor der endgültigen Niederschrift ins Äthiopische im Arabischen konzipiert. Das ist besonders deutlich bei den Schreibern der Zeit von Lebna Dengel bis Sarša Dengel, bei denen sich die Arabismen häufen (z. B. Conzelmann 1895, S. 165; Schleicher 1893, S. 5 und 6; vgl. auch Conti Rossini 1895 e, S. 204; Guidi 1902 b, S. 112; Conti Rossini 1925 a, S. 520. — Vgl. auch die umstrittene Stelle im Kolophon des kebra nagast, wo ebenfalls angegeben wird, dieses Werk sei vom Koptischen über das Arabische ins Äthiopische übersetzt worden. Indes liegen keine koptischen oder arabischen Texte des kebra nagast vor, Bezold 1905, S. 138).

Wenn auch die ägyptischen oder in Ägypten ausgebildeten äthiopischen Mönche einen großen Einfluß auf die literarische Entwicklung ausübten, so hat das Nilland es doch nicht vermocht, das Königtum entscheidend zu beeinflussen. Die antiken Vorbilder waren nicht übernommen worden und in Ägypten selbst existierte seit der römischen Zeit kein Königtum mehr (vgl. S. 27). Eine wie wenig originelle Vorstellung über das Wesen des Königturns in Ägypten herrschte, beweist jenes vom Kopten 'Ibn 'al

«Assäl aus allen möglichen Quellen zusammengestellte große Gesetzbuch („nomokanon“). Es basiert vor allem auf mohammedanischem Reichsrecht, das seinerseits auf römisch-hellenistischem *ius gentium* fußt (Guidi 1897 und 1899, vgl. dazu Conti Rossini 1899, S. VIII; Nallino 1942, IV, S. 371 f.; Emilia 1941/1942; Cerulli 1932 b, S. 392 f.; Conti Rossini 1943 c, S. 41 f.). Ins Äthiopische übersetzt — allerdings in sehr unvollkommener Weise — wurde es aller Wahrscheinlichkeit nach erst gegen Ende des 16. oder gar erst im 17. Jahrhundert in Äthiopien eingeführt (vgl. Basset 1881 b, S. 115; Cerulli 1932 b, S. 393; Guidi 1932 a, S. 78 f.), wo es unter dem Namen *fetħa nagast*, „die Rechtsprechung der Könige“ großes Ansehen erlangte, ohne jedoch wirklich als Rechtsquelle benutzt zu werden, da nicht nur die Übersetzung dunkel und unverständlich und die Ge^cez-Kenntnisse der Richter nicht immer die besten waren, sondern da auch die differenzierten Institute des Gesetzbuches einer hochentwickelten Gesellschaft nicht auf die archaischen Verhältnisse eines rein bäuerlichen Volkes übertragen werden konnten. Es blieb, wie Conti Rossini (1904 c, S. 1) treffend sagt, „un'espressione ideale d'un diritto puro e imparziale“. Harris (1844, II, S. 92) berichtet vom Beginn des vorigen Jahrhunderts aus Schoa, daß das Buch als zur konstantinischen Zeit vom Himmel gefallen gelte — es beruft sich in der Tat auf die „318 Rechtgläubigen“ und enthält Konzilsakten — daß seine Statuten jedoch nicht als bindend anerkannt würden. Das Kapitel über die Könige enthält nur allgemeine Grundsätze und beschränkt sich auf die Beschreibung der moralischen Qualitäten eines Ideal-Herrschers, die in nichts über das hinausgehen, was nicht schon ohnehin von der Bibel gefordert wird.

Im Laufe der Jahrhunderte war Äthiopien so weit von der übrigen Welt abgerückt, daß es nur noch zu gelegentlichen offiziellen Kontakten mit Ägypten kam, wenn etwa der König wegen der Entsendung eines neuen Metropolitens ein besonderes Anliegen an den Herrscher oder Statthalter Ägyptens hatte oder wenn gelegentlich eine äthiopische Pilgerkarawane auf der Reise nach Jerusalem durch Kairo kam. (Über Jerusalem, wo sich vom 13. Jahrhundert bis zum heutigen Tage ein äthiopisches Kloster erhielt, sind merkwürdigerweise wenig Anregungen literarischer Art nach Äthiopien gelangt — vgl. dazu Littmann 1902; Duensing 1916; Cerulli 1943/1947). Die ägyptischen Annalen machen gelegentlich Angaben über diese Gesandtschaften, die wegen des Aussehens ihrer Mitglieder und der Geschenke, die sie brachten (wilde Tiere) ungeheures Aufsehen erregten (Quatremère 1811, S. 267 f.; Jorga 1910, S. 140 f.; Vacca

1937, S. 219 f.). Indes bemerkt der ägyptische Historiograph angesichts der für die islamische Diplomatie erstaunlichen Tatsache, daß zwischen zwei solchen Gesandtschaften 36 Jahre lagen (886 H. und 922 H.) ganz trocken: „Die Fürsten dieses Landes [d. h. die äthiopischen Könige] sind soweit von Ägypten entfernt, daß sie es nicht nötig haben, Beziehungen aufzunehmen“ (Quatremère 1811, S. 279).

Die völlige Weltabgeschiedenheit der Äthiopier und ihr Gefühl, die Herren der Welt zu sein, mußte in einem Lande, das im Zentrum des Welthandels lag und ein Brennpunkt von Wissen und Bildung war, nur Spott erregen. Der äthiopische König schrieb an den Sultan Mohammed, er solle die Christen in Ägypten gut behandeln, sonst würden die Äthiopier den Nil aufhalten. „Der Sultan lachte jedoch darüber!“ (Quatremère 1811, S. 275 f.). Man darf nicht zweifeln, daß das, was den Sultan zum Lachen veranlaßte, dem äthiopischen König heiliger Ernst war und er tatsächlich der Macht der Legende unterlag, die Äthiopier könnten als „Besitzer“ der Nilquellen diesen Fluß jederzeit verschließen. Ein gutes Beispiel übrigens für das noch völlig im halbmythischen Denken verhaftete Weltbild auch der christlichen Äthiopier.

Ägypten war für Äthiopien das ferne große Kulturland, hinter dem die Welt des völlig sagenhaften „Rom“ begann. Was dort existierte und was der übrigen islamischen Welt als eine Selbstverständlichkeit erschien, war für Äthiopien etwas Unerhörtes. Das erkennt man aus dem Bericht über zwei aus Ägypten geflüchtete Mamelucken, die den Äthopiern bis dahin unbekannte Waffen mitbrachten. Ein koptischer Schreiber nahm den gleichen Weg und führte die geregelte Steuerverwaltung ein — vermutlich gingen alle diese Neuerungen mit dem Tode ihrer Erfinder wieder ein (vgl. Vacca 1937, S. 220 f.; Maḳrīzi S. 270 f.).

Auch aus den äthiopischen Berichten wird klar, wie wenig außer dem Bewußtsein, ein Mitglied der allgemeinen christlichen Kirche zu sein, Äthiopien mit der übrigen Welt verband. Man darf sich nicht durch den häufig auftauchenden Begriff „Rom“ verwirren lassen, mit dem die Äthiopier alles andere als eine klare Vorstellung von Rom oder Byzanz verbanden. Die berühmten „Neun Heiligen“ und die als „ṣadqān“ bekannten Missionare und Eremiten, auf die die Klostergründungen und der Beginn eines eigentlichen christlichen Lebens in Nord-Äthiopien zurückgehen und als deren Ursprungsland die äthiopische Legende „Rom“ angibt, kamen aller Wahrscheinlichkeit nach aus Syrien und Ägypten. Vermutlich hängen sie mit jenen syrischen Missionaren und Bibelübersetzern zusammen,

denen die äthiopische Sprache die syrischen Worte ihres sich auf religiöse Dinge beziehenden Sprachschatzes verdankt. Ein anderes Mal werden die Portugiesen als Leute von Rom verstanden (Guidi 1926 b, S. 368; Conzelmann 1895, S. 185), dann sind es die Türken (Conti Rossini 1907, S. 93) und von der yemenitischen Gefangenschaft des späteren Königs Minās heißt es gar, er sei „nach Rom verkauft“ worden (Guèbrè Selassié 1930, S. 56).

Es nimmt nicht wunder, daß auch die Namen von Herrschern und geistigen Größen der Antike in Äthiopien unbekannt geblieben sind. Nur ganz selten wird ihrer Erwähnung getan und wenn, dann in einem von dem des Europäers verschiedenen Verhältnis. So wird beispielsweise von Sarša Dengel anlässlich der Falascha-Kriege gesagt, er habe über die Juden gesiegt, wie Titus, der Sohn Vespasians, des Römers (Conti Rossini 1907, S. 110, 118, 171) oder Mohammed „Gran“ wird mit Diokletian verglichen, weil auch er das Blut der Christen vergoß (Conti Rossini 1894 a, S. 638). Das sind aber keine lebendigen Beziehungen zu einer als Vorbild empfundenen Welt, sondern eher glückliche Gelegenheiten für den Annalisten, sein Wissen zu zeigen, das er aus so trüben Quellen wie den Weltchroniken des al Makin oder des Joseph ben Gorion schöpfte. Was man von der Wirkung solcher Quellen zu halten hat, geht sehr instruktiv aus der Chronik des Claudius hervor, deren Verfasser ohnehin ein Muster von in Ägypten erworbener Pseudogelehrsamkeit ist — so spricht er von den äthiopischen Bauern als „fallāhīn“ und rühmt die Fruchtbarkeit des äthiopischen Bodens, daß er nicht wie in Ägypten bewässert zu werden brauche! (Conzelmann 1895, S. 165). Bei einem Kirchenbau des Claudius bemerkt der gleiche Verfasser, daß er 318 Geistliche für ihren Dienst einsetzte, „weil soviel Weise (ṭabibān) in Rom waren und dieses Reich zu einer Zeit verwalteten, als es noch keine Könige gab“ (Conzelmann 1895, S. 151). Unter den antiken Herrschern ist lediglich der große Konstantin als Vorkämpfer des Christentums ein vielbewundertes Vorbild. Der gewaltige Zar'a Yā'qob, der Reformator von Kirche und Glauben nannte sich stolz den zweiten Konstantin (Caquot 1955 b, S. 102). Alle anderen „antiken“ Namen, die von äthiopischen Königen (auch Geistlichen oder Laien) getragen werden, wie Claudius, Victor, Basilides, Socinius, Minas, Theodor, Demetrius, Theophil, Justus, Sebastian u. a. gehen nicht auf römisch-griechische Vorbilder, sondern auf christlich-orientalische Märtyrer und Heilige zurück (vgl. Conti Rossini 1899, S. 210). Der Alexanderroman ist in der Form, in der er nach Äthiopien kam, ein reines Märchenbuch, das nichts vom antiken Geist vermittelt (vgl. z. B. Budge 1933).

Mit den Jahrhunderten schwand der lebendige Kontakt und das Wissen um die übrige Welt im Norden immer mehr. Äthiopien, dessen Könige (d. h. die von Aksum) einst Briefe mit den byzantinischen Kaisern gewechselt hatten, schreckt noch beim Fall des christlichen Edessa (1144) zusammen und König Lalibala nannte zur Erinnerung an dieses verlorengegangene Bollwerk des Christentums die Stätte der von ihm erbauten Felsenkirchen nach dem zweiten Namen von Edessa: Roha. Hundert Jahre später hat die endgültige Aufgabe von Jerusalem (1244) in Äthiopien keinen heute mehr erkennbaren Widerhall gefunden. Die Nachricht vom Untergange Konstantinopels erreichte die Äthiopier nicht oder war für sie bedeutungslos, dagegen vergossen wenige Jahre davor König Zar'a Yäkoob — der zweite Konstantin — mit seinem Hof und allen Ägyptenpilgern bittere Tränen, als es bekannt wurde, daß der mohammedanische Pöbel das christliche Kloster Meṣmak in Ägypten angezündet hatte (Perruchon 1893 d, S. 56 f.).

4. DIE REICHSIDEE

Über das biblische Vorbild bereits einen großen Einfluß auf die literarische Darstellung des hochäthiopischen Königtums wie auf seine Struktur aus, indem die älteren afrikanischen, im Süden noch bewahrten Elemente allmählich in Hoch-Äthiopien schwanden, um einer für afrikanisches Empfinden säkularen Form der Monarchie Platz zu machen, so wirkte sich dieses Vorbild noch stärker auf die Auffassung von Staat und Reich aus. Unter dem Einfluß der vielen in der Bibel ausgesprochenen Verheißungen für das auserwählte Volk, die man spätestens seit der Verbreitung des kebra nagast auf das eigene Volk beziehen konnte, entstand in Äthiopien zusammen mit einer der römischen vergleichbaren Idee vom „Heiligen Reich“ ein Sendungsbewußtsein, das noch heute die Christen (d. h. die Amhara und Tigray) als Staatsvolk und bāla seṭān, als „Besitzer der Herrschaft“ des gesamtäthiopischen Raumes erscheinen lassen.

Das christliche Reich, das in der ewigen Dauer des sich in der Heiligen Schrift offenbarenden göttlichen Wortes begründet ist, muß mit der archaischen Auffassung vom Königtum in Konkurrenz treten, nach der der Staat sich in der Person des Herrschers verkörpert und in einem rituell gerechtfertigten Chaos zusammenbricht, wenn der König abgeschieden ist. „Das Land ist nicht mehr“ — dieses Sprichwort der Schilluk, das den Tod des Herrschers zum Ausdruck bringt, besagt mehr als alle Beschreibungen,

was man empfindet: Wo kein König, da auch kein Staat. Das biblische Königtum Äthiopiens mußte sich auch dem rituellen Königstode entgegenstellen — nicht nur, weil kein Vorbild in der Bibel vorhanden war und dort im Gegenteil die Tötung des Gesalbten des Herrn als Frevel bezeichnet wurde, sondern auch, weil der gewaltsame Tod des Herrschers die Kontinuität der Heilsordnung unterbrochen hätte. Der Herrscher bildet nur ein Glied einer unendlichen Kette. Seine Aufgabe mußte es sein, ebenso wie seine Vorfahren die bestehende Ordnung zu festigen und zu erhalten. Daher beziehen sich alle Lehensakte und ähnliche Edikte der äthiopischen Könige stets auf die Ahnen des Herrscherhauses, deren Anordnungen ihr Nachfahre lediglich restituiert, aber keine Neuerungen einführt. Der Beginn der salomonischen Dynastie von 1270 ist keine Usurpation oder Neugründung, sondern kann nur die Restituierung des ihnen rechtmäßig zustehenden Erbes, des Thrones Davids, darstellen. Kein anderes Geschlecht konnte die Herrschaft Äthiopiens innehaben, denn sagte nicht die heilige Schrift: „Und ich will ihn [David] zum ersten Sohn machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden . . . Ich will ihm ewiglich Samen geben und seinen Stuhl, solange der Himmel währt, erhalten“ (Ps. 89, 28—30).

Äthiopien war in den Augen seiner Bewohner der Nabel der Welt, das größte Reich, das am längsten bestand. „Es sagt Äthiopien: ich erhebe mich über alle Könige der Erde wegen der Länge meiner Tage und wegen der Generationen meiner Väter“ (Conti Rossini 1916 a, S. 439). „Äthiopien unser Land ist der Palast der Heiligkeit des Herrn, des Vaters, der [Maria] beschattete und befestigte, des Sohnes, der sich durch sie verkörperte und des Heiligen Geistes, der kam, sie zu heiligen. Unser Land ist ihr [Maria-Zion] zugeteilt und ihre Erbschaft . . . Georg, der große Priester aus dem Lande Sagla schrieb in seinem Buch vom Geheimnis von ihrer Glorie und Größe, David besang sie in seinem Psalter, als er sagte: Äthiopien wird seine Hände zum Herrn ausstrecken. So prophezeite er im Hinblick auf unser Land, Äthiopien“ (Conti Rossini 1910 a, S. 616, vgl. auch Guidi 1907 a, S. 19, 27).

Das herrliche Wort des Psalters vom gläubigen Äthiopien, das seine Hände zum Herrn ausstreckt, ist einer der dem äthiopischen Volke liebsten Sprüche geworden, der ähnlich den Einsetzungsversen der davidisch-salomonischen Dynastie als unmittelbarer Ausfluß göttlicher Zuneigung zu seinem Lande gilt. „Wir, die wir die Heiligen Schriften kennen, wir sagen das, was die Wahrheit ist: daß die Mohammedaner die erst seit 700 Jahren

in diesem Lande leben, in einem bestimmten Augenblick verschwinden werden. Aber das Reich der Christen wird bis zur Wiederkehr des Sohnes Gottes bleiben . . . denn es ist vom Propheten David gesagt worden: „Äthiopien wird seine Hände zum Herrn ausstrecken“ (Perruchon 1889, S. 336 f.). „Unser Land“, „die Mutter Äthiopien“ war den christlichen Äthiopiern stets ein ebenso lebendiger Begriff wie ihr Königtum. Wir brauchen nicht die modernen, bereits vom europäischen Nationalismus beeinflussten Äußerungen äthiopischen Vaterlandsgefühls heranzuziehen. Bereits in den Chroniken treffen wir auf Zeugnisse, die in überraschend poetischer Weise die monotone Aufzählung der königlichen Taten oder biblischen Allegorien durchbrechen. „Claudius herrschte über das große Äthiopien, von Grenze zu Grenze, über seine Täler und Hügel, über seine Gebirge und Ebenen, über seine Inseln und Seen, seine Weisen und Unwissenden, seine Herren und Sklaven“ (Conzelmann 1895, S. 121).

Äthiopien steht über allen anderen Ländern der Erde. Es ist das „göttliche Reich“ (mangest egzi'abḥērāwit), dem die Bösen nicht widerstehen können. Sie gehen zugrunde und „werden ausgerissen, wie die ausgerissen werden, die sich David widersetzen“ (Conti Rossini 1907, S. 141). Es ist das „evangelische Reich“, das christliche Reich schlechthin (Conti Rossini 1907, S. 18) und es ist das Reich, das alle seine Feinde überwindet, weil es „die Ordnung wieder herstellt“ (soba rat'āt zāti mangest — Conti Rossini 1907, S. 141).

Ohne dieses Sendungsbewußtseins der Dynastie und des Staatsvolkes wäre die erstaunliche Ausdehnung des Reiches nicht zu begreifen, es wäre auch seine Festigkeit nicht zu verstehen, mit der es die fürchterlichen Mohammedaner- und Galla-Stürme des 16. und 17. Jahrhunderts überdauerte. Die gleiche Würdigkeit, mit der König Lebna Dengel, von den siegreichen Mohammedanern von Provinz zu Provinz gehetzt, ihre Friedensvorschläge ablehnt, erlebte man in der Person des jetzigen Herrschers Ḥāyła Sellāsē, der nach seiner Vertreibung durch die Italiener mit der gleichen unerschütterlichen Zuversicht auf seinem göttlichen Recht beharrte. Nur so ist es zu verstehen, daß ungeachtet des Niedergangs des Reiches im 18. und 19. Jahrhundert, der allmählich in offene Anarchie ausartete, nie der Glauben an die Ewigkeit und Einheit verloren ging und als der erschien, dem Erfolg und Talent das Charisma des Königs verliehen — Theodor — da flogen ihm alle Herzen zu und als Erlöser und Retter konnte er bald das Reich einen und ordnen.

Das Gefühl, das auserwählte Volk zu sein und im Gottesreich zu leben, verführte die Äthiopier allerdings dazu, ihre Bedeutung zu überschätzen. Auf ihrer einsamen Berginsel, abgeschnitten vom Leben der übrigen Welt, verloren sie ungeachtet ihrer in manchen Kriegen zutage tretenden Schwächen jeden Maßstab für ihre wirkliche Macht und erhoben nach wie vor den Anspruch, die Herren der einen Hälfte der Erde zu sein. Diesem Anspruch kam allerdings entgegen, daß die christlichen Äthiopier, von kleinsten Anfängen ausgehend, bis zur Zeit des Mohammed Gran fast das ganze heutige Äthiopien mit Ausnahme der östlichen Tiefländer unterwarfen oder zur Anerkennung ihrer Oberhoheit zwangen, daß sich rings um Äthiopien nur unfruchtbare, kaum besiedelte Wüsten und Steppen ausbreiten und daß endlich die Gewißheit in ihnen lebendig war, Macht über das einzige mit ihnen in direkter Verbindung stehende bedeutende Land — Ägypten — zu haben. Als Herren des Nils — so wollte die Tradition — lag es in ihrem Belieben, das fruchtbare Land zu beiden Seiten des großen Stromes in Wüste zu verwandeln. Es ist heute nicht nachzuweisen, wie diese Legende entstand. Sie wurde nicht nur in Äthiopien für wahr angesehen, sondern war auch in Ägypten bekannt. Dem deutschen Jerusalem-Pilger Harff wurde im 15. Jahrhundert berichtet, der Sultan von Ägypten zahle dem äthiopischen König jährlich einen großen Tribut, damit er nicht den Nil aufhalte. Deshalb dürften die äthiopischen Pilger mit entfalteten Bannern und ohne Zoll zu zahlen, nach Jerusalem reisen (Harff 1860, S. 178). Übereinstimmend erklärt Fra Suriano die Ehren der Äthiopier in Jerusalem „che non lo taglia l'acqua del Nilo“ (Golubovich 1900, S. 80 f.). Wie fest verwurzelt diese Gewißheit bei den Äthiopiern war, geht nicht nur aus vielen Zitaten in den Heiligen-Viten oder Volkslegenden hervor, es war den äthiopischen Herrschern ein willkommenes Mittel, auf die ägyptischen Sultane einzuwirken — so in dem oben erwähnten Falle (S. 45, Quatremère 1811, S. 275 f.), wenn man eine bessere Behandlung der Kopten erreichen wollte. Noch zur Zeit des beginnenden Niederganges bedroht der König Iyäsü II. den Mamelucken-Beg von Kairo anlässlich der Ermordung des französischen Gesandten damit (Lobo-Legrand 1728, S. 174). (Zur Nil-Legende vgl. ferner Conti Rossini 1943 b, S. 110 f.; Guidi 1926 b, S. 360; Caquot 1955 b, S. 91 Anm. 2; S. 99; Perruchon 1898, S. 165 f., S. 169; Ellero 1941, S. 846).

Welchen Einfluß diese — ganz unbewiesene und auf falschen Vorstellungen beruhende — Legende noch in jüngster Zeit auf die tatsächliche

Politik ausübte, demonstriert das Verhalten der englischen Regierung in Ägypten. Obwohl damals die technischen Mittel nicht vorhanden waren und obwohl man wissen mußte, daß die Absperrung des Tana-Sees nur einen geringen Einfluß auf die Wassermenge des Blauen Nils haben konnte, spielten die Vorsichtsmaßnahmen gegen eine mögliche Schließung des Nils im ersten Drittel dieses Jahrhunderts eine große Rolle in der anglo-ägyptischen Politik.

Aber welche realen Konsequenzen hatte die Vorstellung vom Heiligen Äthiopischen Reiche und seiner Suprematie über die eine Hälfte der Welt? Man wird beim Durchlesen der äthiopischen Chroniken erkennen, daß das äthiopische Reich sogar zur Zeit seiner Hochblüte alles andere als ein fest in sich geschlossenes Herrschaftsgebiet war, sondern aus einer großen Zahl von oft nur lose dem Reich föderierten Staaten und Völkern bestand, die von einem sehr kleinen Kerngebiet aus beherrscht und durch den Reichsbegriff, dem sich alles — wenn auch oft nur widerwillig — unterordnete, zusammengehalten wurden. Es wurde als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, daß der allerchristliche König Oberherr aller unter dem Namen Äthiopien zusammengefaßten Länder — also des gesamten Osthorns — und auch der dort lebenden Mohammedaner war. Als es zwischen dem mohammedanischen Könige von Adal, das kaum dem Namen nach zum Reich gehörte, und König *ʿAmda Šyon* zum Kriege kam und sich Söhne und Brüder des mohammedanischen Fürsten unterwarfen, machte ihnen der christliche König den Vorwurf: „Ihr habt Krieg mit mir begonnen, der ich König von ganz Äthiopien bin! . . . Ich bin der Herr des ganzen Landes! . . . Gibt es ein Beispiel einer ähnlichen Revolte von Untergebenen, die Krieg gegen ihren Souverän anfangen!“ (Perruchon 1889, S. 470, S. 472).

Angesichts des jetzigen Wohngebietes der Amhara, die fast das ganze heutige Mittel- und Nord-Äthiopien südlich der Tigray bewohnen, übersieht man leicht, daß nicht nur zur Zeit von Yekuno *'Amlāk*, da die salomonische Dynastie und mit ihr das heutige äthiopische Reich seinen Anfang nahm, sondern noch zur Zeit des Lebna Dengel das Kerngebiet des Reiches — das heißt das amharische Gebiet — sehr begrenzt war. Einwanderung und Ausbreitung der verschiedenen semitisch sprechenden Völker Äthiopiens vollzogen sich vermutlich nicht von Aksum aus nach Süden, sondern erfolgten in verschiedenen Schüben über das Rote Meer (vgl. dazu Caquot-Leclant 1955, S. 120 f., die das Problem von der sprachlichen Seite aus betrachten; Haberland 1960 c, S. 10). Nur so läßt

es sich erklären, daß Tigray im Norden und Amhara im Süden durch einen breiten Streifen von Agau (von den Kwara im Westen über die Avargalle bis nach Wag-Lasta im Osten) getrennt wurden. (Heute sind viele Agau von den beiden semitisch sprechenden Völkern assimiliert worden, vgl. Karte 3—5). Das Herrschaftsgebiet des Yekuno ᵂAmlāk, der sich anfänglich nur König von Amhara nannte (vgl. Conti Rossini 1895, S. 158), beschränkte sich auf das heutige Wollo, wo sich um Amba Gēšēn, den Hayḳ-See und in Sāynt die Haupt-Episoden seiner Zeit abspielten (vgl. Conti Rossini 1922 a, S. 291; Paez 1905/1906, I, S. 23 f.) und im Süden auf das anschließende nördliche Schoa, von wo aus die Revolte gegen die Zague ihren Anfang nahm. Der kleine Gau Amhara Sāynt im westlichen Wollo gab den Amhara ihren Volksnamen. (Der heutige Name Wollo war damals nicht bekannt und wurde der Region erst von den im 17. Jahrhundert eindringenden Galla gegeben, die die Amhara in weiten Teilen der ehemaligen Amhara-Provinz ausrotteten. Heute hält die amharische Sprache und Kultur wieder ihren Einzug in diesen Gebieten, allerdings sind die Wollo zu Beginn des vorigen Jahrhunderts zum Islam übergetreten. Vgl. dazu Brielli 1945.) Das heutige Wollo und vor allem Schoa blieben bis in die Zeit von Sarṣa Dengel die eigentlichen Zentren königlicher Macht, besonders zu der Zeit, da die Unterwerfung des äthiopischen (heidnischen) Südens eines der Hauptziele der Reichspolitik bildete. ᵂAmda Ṣyon hielt sich meistens in Schoa auf (Basset 1882, S. 99 f.; Perruchon 1889, S. 336), ebenso Isaak (Makrizi, S. 287), Naᵂod (Perruchon 1894 a, S. 263), Zar'a Yāᵂḳob, der dort seine berühmte Pfalz von Dabra Berhān baute (Perruchon 1893 d, S. 72). Lebna Dengel hatte in Schoa sein Lager aufgeschlagen, als ihn die portugiesische Gesandtschaft aufsuchte und noch Sarṣa Dengel zog auf die Nachricht vom Einfall der Galla eilends aus dem Norden nach dem Süden und überließ Tigre mit den heiligen Stätten von Aksum dem drohenden Angriff der Türken, um Schoa zu retten, „denn Schoa ist das Zentrum des Reiches“ (Conti Rossini 1907, S. 51). Noch heute verknüpfen sich mit einer ganzen Reihe von Stätten in dem jetzt von den Galla bewohnten Teile Schoas Erinnerungen an diese Glanzzeit, so mit dem Berg Yerer östlich von Addis Ababa (Wellby 1901, S. 98), dem Berge Mannagaša westlich der Hauptstadt (Negga Tesema und Aseffa Liban 1955, S. 4), Entotto (Guèbrè Sellassié 1930, S. 162 f.), Zeḳwala (Mohammed Abdou-rahman und Teshome Gabre-Mariam 1953, S. 7). Tigre — einst das Herz des aksumitischen Staates und Keimzelle des Reiches Äthiopien — be-

wahrte im Mittelalter und noch mehr in der Neuzeit stets einen gewissen Antagonismus gegen die Zentralgewalt und nahm wenig Anteil am Geschehen in der Mitte und im Süden des Reiches. Die Länder westlich von Amhara und Schoa aber, in die sich im 17., 18. und beginnenden 19. Jahrhundert das Schwergewicht des Reiches verlagerte, die heutigen Provinzen Goğğām und Begamedr, kamen erst sehr spät zum Reich und wurden allmählich christianisiert und damit meist auch amharisiert. Lasta, der einstige Sitz der Zague, wo heute noch Agau gesprochen wird, war noch während der Regierungszeit dieser Dynastie heidnisch und der König und Heilige Na'akweto La'ab erbaute über den zugeschütteten heidnischen Quellheiligtümern christliche Kirchen (Conti Rossini 1943 b, S. 213). Die Assimilation und Unterwerfung vollzog sich in kriegesischer und friedlicher Weise, durch Missionare, mit denen das Christentum und die amharische Sprache eindrang und durch die Eroberungen der Könige, die mit Gewalt das Christentum einführten, die ungehorsamen Einheimischen, wie die Juden in Samēn aussrotteten oder aussiedelten, Kirchen und Klöster bauten und amharische Besatzungstruppen ansiedelten, die sich bald mit der Bevölkerung vermischten und ihre Assimilation förderten (vgl. Conti Rossini 1938 b, S. 82, 101; Perruchon 1893 d, S. 136 f.). Dieser Prozeß wurde dadurch beschleunigt, daß die Amhara — die man als semitisch sprechende Agau bezeichnen kann (vgl. S. 12 f.) — sich in ihrer materiellen Kultur und Wirtschaft wenig von den Agau unterschieden. Man kann annehmen — obwohl darüber kaum Zeugnisse vorliegen — daß in vielen Gebieten die Unterwerfung, d. h. die Annahme des Christentums und die Anerkennung der Oberhoheit des christlich-äthiopischen Königs in friedlicher Weise vor sich ging. Wie im Süden, so mag auch hier die geistige Überlegenheit der Amhara, die Anziehungskraft des Christentums mit seinem reichen Ritual und nicht zuletzt der Mythos des Heiligen Reiches einen überwältigenden Eindruck auf die heidnischen Äthiopier gemacht haben, so daß sie zögerten, dieser als geistig aufzufassenden Macht Widerstand entgegenzusetzen. Anders war es da, wo Judentum und Islam Fuß gefaßt hatten.

Aus dem Stammbaum des Heiligen Takla Hāymānot kann man erkennen, daß seine Vorfahren allmählich von Tigre über Dawnt nach Schoa vorrückten (Conti Rossini 1910 a, S. 583) und die Eltern des Heiligen Takla Alfa wanderten erst unter König Isaak in das damals noch halb heidnische Goğğām ein (Cerulli 1943 a, S. 52). Goğğām war noch zur Zeit der Zague-Dynastie ein heidnisches Land, dessen Chef auch nach der

Christianisierung lange Zeit den Titel eines nagāš („König“) führte (Guidi 1923, S. 89. Vgl. auch die Angaben über die unabhängigen heidnischen Fürsten von Goğğām zur Zeit der Zague-Dynastie bei Conti Rossini 1943 b, S. 202 f.; Perruchon 1892, S. 117 f. und noch später zur Zeit des Heiligen Yāfkēranna Egzi' — Wajnberg 1926, S. 18 f.; Conti Rossini 1936/1937, S. 424 f.). Noch im 18. Jahrhundert war in Goğğām die Tradition lebendig, daß das ganze Land einmal von Agau bewohnt worden war (Conti Rossini 1905 a, S. 194). Ein Beispiel für die allmähliche Assimilation dieser Völker bieten die Agau des westlichen Goğğām (nicht von Agaumedr), die erst von Socinius unterworfen wurden und damals das Christentum annahmen, ohne allerdings ihr Volkstum und ihre Sprache aufzugeben, die sie über hundert Jahre später, als Bruce diese Gegend bereiste, bewahrten. Heute sind sie indes völlig zu Amhara geworden und nichts erinnert mehr daran, daß sie noch vor wenigen Jahren echte Agau waren (Mitt. von W. Kuls).

Die Kraft, die die Reichsidee den christlichen Herrschern und dem Staatsvolk verlieh, kann überhaupt nicht überschätzt werden. Ohne sie wäre die reibungslose Wiederaufrichtung von Königtum und Reich nach dem Zusammenbruch der italienischen Okkupation nicht möglich gewesen. Es erscheint kaum glaublich, was diese Handvoll Menschen — verglichen mit der Gesamtbevölkerung Äthiopiens — vollbracht hat und wie selbst in Zeiten schlimmsten Verfalls der Glaube an die Sendung der amharischen Nation nicht aufgegeben wurde. Die gleichen Könige, die alle Kräfte des Reiches zusammenraffen mußten, um gegen die ewig unruhigen Mohamedaner des Südostens zu kämpfen, die Sphäre des Reiches in den Heidenländern des Südens auszudehnen und das Missionierungswerk voranzutreiben, unterwarfen gleichzeitig in endlosen Kriegen die jüdischen Agau in ihren unzugänglichen Bergen im heutigen Begamedr. «Amda Šyon kämpfte gegen „Rebellen“ in Samēn, Waggarā, Šalamt und Šaggadē, „die Christus verleugneten auf Veranlassung der Juden“ (Perruchon 1889, S. 340; Perruchon 1890, S. 23, 29). Isaak setzte diese Kriege fort (Basset 1882, S. 11). Unter Zar'a Yāc̣qob erfolgten neue „Aufstände“ der Juden von Šalamt und Samēn, sowie des šum Kantibā, des Chefs des Landes Dambiya (Perruchon 1893 d, S. 13 f., S. 47, S. 96 f., S. 172). Die endgültige Unterwerfung dieser Länder, die dann seit dem 17. Jahrhundert den Kern des Reiches bilden sollten, erfolgte erst durch Sarša Dengel, der in blutigen Ausrottungskriegen die Juden in Samēn zum Kreuze zwang (Conti Rossini 1907, S. 97 f.). Zu dieser Zeit bewies es sich besonders,

welche Macht dem Namen des Heiligen Reiches anhing, das damals nahe daran war, nicht viel mehr als ein Begriff zu sein: Die Türken saßen in Tigre, die jüdischen Provinzen erhoben die Fahne des Aufruhrs, die Galla vernichteten die südlichen Vasallenstaaten (Damot, Konč, Bizāmo, Gāfat, Inarya, Dawāro, Bāli usw.) und die Kernprovinzen von Schoa und Amhara und überschwemmten Goğğām. Mochte die Macht des Königs auch auf den Punkt reduziert sein, wo er gerade mit seinem Heere stand, an der Unerschütterlichkeit des Heiligen Äthiopiens wurde, das müssen wir den Chroniken entnehmen, nie ernsthaft gezweifelt.

II. NACHFOLGE UND INTHRONISATION

1. NACHFOLGEORDNUNG

Bei der Durchsicht der äthiopischen Chroniken fällt es auf, daß über die Nachfolge des Herrschers keine konkreten Vorschriften, ja allem Anschein nach nicht einmal gewohnheitsrechtliche Regelungen bestehen. Die Quellen schweigen sich beharrlich aus und sogar die „Reichsordnung“ (Guidi 1923) gibt nur Anweisungen, wie der neue König zu inthronisieren sei, nicht jedoch den eigentlichen Grund seiner Einsetzung. Sie ergeht sich in sehr allgemeinen Worten, daß man denjenigen der Söhne oder Brüder (womit nach äthiopischem Sprachgebrauch auch Enkel und Neffen gemeint sein können) einsetzen solle, den der sterbende König als Nachfolger bestimmt habe (Guidi 1923, S. 73 f.).

Dieses Fehlen jeder festen Nachfolgeordnung kontrastiert auf das schärfste mit den beiden Grundprinzipien des äthiopischen Königtums, von denen das eine die ununterbrochene Dauer der salomonischen Dynastie mit der Existenz Äthiopiens verknüpft. Das andere Prinzip ist die Auffassung des Reiches als einer christlichen Heilsordnung, die gegen alle die Mächte kämpft, die Unruhe und Verwirrung bringen können und denen die Struktur der heidnisch-afrikanischen Königreiche sogar Raum zur Entfaltung gibt, wenn mit dem Tode eines Herrschers die Ordnung zusammenbricht und ein im Ritual verankertes Chaos herrscht, bis mit der Inthronisation des neuen Königs eine neue Ordnung einkehrt. Auch diese Mächte sind in Äthiopien im Untergrund vorhanden. Sie warten nicht nur auf die Möglichkeit zum illegalen Ausbruch: „es ist die Sitte der Leute von Äthiopien, vor allem der Leute dieses Zeitalters, bei solchen Anlässen Aufruhr zu erregen“ (Conti Rossini 1907, S. 5). Das ist mit dem Wesen jeder Monarchie verknüpft, da ihr Bestand am Leben eines einzelnen hängt. Die auf Umsturz der Ordnung drängenden Kräfte haben im südlichen Äthiopien in der Lebensordnung mancher Völker ihren festen Platz, wenn z. B. bei den Galla nicht beim Wechsel des Königs, wohl aber beim Wechsel der Klassen des gada-Systems das Gesetz eine Zeit oder einen Augenblick der Anarchie geradezu vorschreibt, bis mit der feierlichen Aufrichtung der drei Steine,

die „das Gesetz“ verkörpern, wieder Ruhe einkehrt (Cecchi 1888, S. 44; Cerulli 1930, S. 48). Solche Vorstellungen müssen der Auffassung eines christlichen Reiches, dessen auf die Ewigkeit gerichtete Dauer nie Unterbrechung erfahren darf, fremd sein. Zweifellos bedeutet auch die Inthronisation des äthiopischen Königs für viele Dinge einen Neubeginn. Wichtiger ist die reibungslose Sukzession, die verhindert, daß jener Zustand eintritt, den die Chroniken mit dem umstrittenen Ausdruck „taf naččau“ oder „taf we'etu“ („es war Öde“) bezeichnen (zu „taf“ vgl. indes die anderen Deutungen durch Basset 1882, S. 99; Béguinot 1901, S. 5, Anm. 3). Charakteristisch für das Bestreben, einen unmerklichen Übergang zu schaffen, ist die Formel der Königsproklamation, die die Reichsordnung festlegt (Guidi, 1923, S. 74) und die dem europäischen „le roi est mort, vive le roi“ ganz entspricht: „Möge es so sein, daß Ihr betrübt seid wenn wir tot sind und Ihr Euch freut, wenn wir regieren“. Mit geringen Abweichungen von dieser Formel wurde der Tod des Königs Sähla Selläsē von Schoa (1813—1847) und die Inthronisation seines Nachfolgers Hāyla Malākot proklamiert: „Wir sind gestorben, aber wir leben auch. Mein Vater hat gesagt: wer für mich war, ist auch für meinen Sohn“ (Guèbrè Sellassié 1930, S. 77). Was macht es unmöglich, eine feste Nachfolge-Ordnung einzuführen und alle Möglichkeiten einer Störung auszuschließen? Warum dieser Spielraum für die Willkür?

Die Legitimation der salomonischen Dynastie und ihr gottgewollter Auftrag sind nie bestritten worden. Alle Usurpatoren, die den Versuch machten, sich des Thrones zu bemächtigen, mußten wie Hamalmal bereits zu Beginn ihres Unternehmens erkennen, daß es erfolglos sei (Conti Rossini 1907, S. 23 f.) oder wurden wie Justus nach kurzer Zeit beseitigt (Basset 1882, S. 182 f.; Béguinot 1901, S. 96 f.), nachdem seine Regierung von Anfang an als unrechtmäßig angesehen wurde (Basset 1882, S. 180 f., 183 f.; Béguinot 1901, S. 94 f.). Die Thronbesteigung des Justus wird von der Reichschronik mit den Worten gekennzeichnet „er wurde mit Gewalt [nicht durch göttliches Recht] König“. Nach seiner Absetzung, als er bereits im Sterben lag, wurde er von der Versammlung der Würdenträger feierlich angeklagt: „Warum hast Du regiert? Wer bist Du überhaupt?“ worauf er gestehen mußte, daß er kein Recht auf den Thron hatte (Basset 1882, S. 183 f.). Dabei waren beide Prätendenten durch ihre mütterliche Abstammung Salomoniden, so daß ihr Anspruch, wenn auch nicht gerechtfertigt, so doch nicht völlig aus der Luft gegriffen war. Auch in den hundert Jahren der Anarchie von 1755—1855 bis zum endgültigen

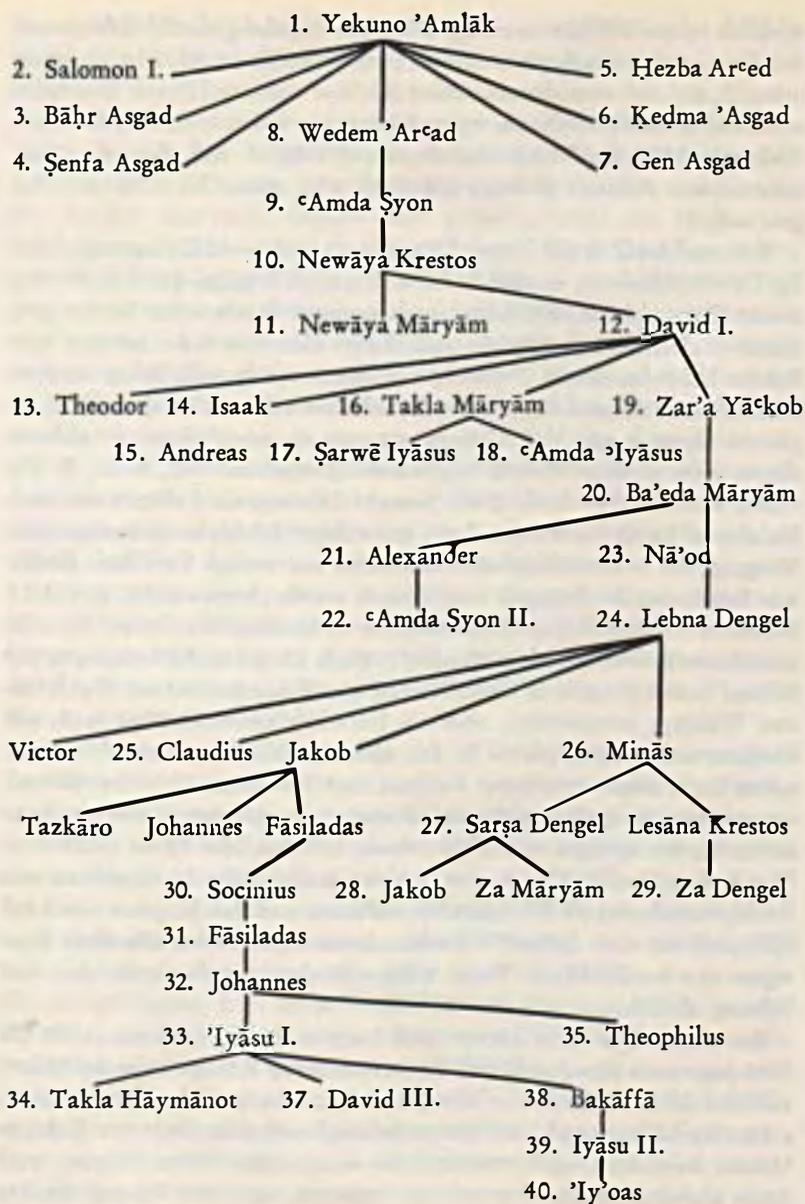
Zusammenbruch des Herrschaftsanspruches der Könige in Gondar ist trotz willkürlicher Absetzung, Einsetzung und Tötung der Könige durch die jeweiligen Machthaber nie an dem Grundsatz des alleinigen Thronanspruches der Salomoniden gerüttelt worden. Beim Tode des Königs Takla Giyorgis, der nach 1779 insgesamt sechsmal ein- und abgesetzt wurde, klagt der Chronist „das Reich hörte auf zu bestehen und die Zeit der ‚Richter‘ (masäfent) begann, doch gaben sie nicht den Namen des Königtums auf, noch wagten sie es, sich auf den Thron Davids zu setzen und sich mit der heiligen Krone zu krönen“ (Guidi 1926 b, S. 417). Das ging soweit, daß manche Salomoniden sich in der Hoffnung wiegten, unter Theodor II. weiter den Schattenkönig zu spielen und erst bei der formlosen Selbst-Proklamation dieses eigentümlichen Mannes „verschwanden die Hoffnungen derer, die gedacht hatten: wir gehören zum königlichen Stamme, er wird einen von uns regieren lassen“ (Conti Rossini 1916 a, S. 518). Auch Theodor legte größten Wert darauf, zum „israelitischen“, (wenn auch nicht salomonischen) Stamm zu gehören und leitete sein Geschlecht von Amnon, einen Sohn des David und Bruder des Salomo ab (Guidi 1926 b, S. 417). Von der mütterlichen Seite — die allerdings in Äthiopien früher nicht zählte — wollte er sogar ein Salomonide sein (Conti 1916 a, S. 522). Der sehr undiplomatisch geäußerte Zweifel seiner europäischen Umgebung an diesem Stammbaum war einer der Gründe, die zur Einkerkung der Europäer und zum Untergang von Theodor führten (Flad 1922, S. 140 f.).

Man könnte also schließen, daß es sich in Äthiopien — wie im mittelalterlichen Frankreich — um ein Königtum handelte, bei dem der Thronanspruch einer bestimmten Dynastie unbestritten war, die Nachfolge jedoch durch Wahl oder den Wunsch des Vorgängers geregelt wurde. Das nimmt auch Caquot (1957, S. 215 f.) an und so kann man auch die Worte der Reichsordnung deuten „man läßt den seiner Söhne oder Brüder kommen, den sein Vater als Nachfolger gewählt hat“ (Guidi 1923, S. 73). Bevor jedoch die Frage untersucht wird, ob es nun Willkür war, die die Thronfolge regelte, d. h. ob der freie Wille des scheidenden Königs oder der Königsmacher den Nachfolger bestimmten, oder ob doch Normen die Nachfolge regelten, soll die äthiopische Königsliste — in einen genealogischen Zusammenhang gebracht — folgen, die besser als alle Spekulationen darüber Auskunft gibt, welche Art der Nachfolge die häufigste war. Dabei werden nur die Könige bis 1755, bis zum Tode von Iyasu II. berücksichtigt, da danach die Anarchie einsetzte und die Königswahl dann

wirklich reiner Willkür unterlag. Über die Regelung der Nachfolge vor der Restauration des Reiches durch Yekuno 'Amlāk um 1270 ist zu wenig bekannt, als daß man daraus sichere Schlüsse ableiten könnte. Es scheint z. B., daß Brüder gemeinsam regiert hätten, wie z. B. Aizanas und Saizanas (Dillmann 1880, S. 17 f.) — doch ist es auch möglich, daß dieses eine Ausnahme war. Aizanas (Ezana) jedenfalls tritt später als alleiniger Regent auf.

Während der Zeit der Zague-Dynastie (ca. 1150—1270) kommen häufig Thronwechsel vor — noch zu Lebzeiten eines Königs, der abdankt und seinen Platz nicht seinem Sohn, sondern einem Bruder oder Neffen einräumt. Auf den König Ḥarbāy z. B. folgte nicht sein Sohn, sondern sein Bruder Lalibala, dessen Nachfolger wiederum nicht sein Sohn, sondern sein Neffe Na'akueto La'ab wurde, der Sohn eines dritten Bruders. Übrigens räumte dieser wieder den Thron zugunsten des noch lebenden Lalibala, der so zum zweiten Male König wurde (Perruchon 1892, S. 12, S. 89; Conti Rossini 1943 b, S. 207). Sowohl Ḥarbāy als Lalibala als auch Na'akueto La'ab wurde dabei ein freiwilliger Rücktritt nachgesagt, ein Vorgang, der in der äthiopischen Geschichte nur wenige Parallelen findet, wie Kaleb, der der Legende nach Mönch wurde (Sapeto 1857, S. 422 f.; Dillmann 1880, S. 44) und Socinius, der 1632 resigniert abtrat, als seine katholische Politik scheiterte (Basset, 1882, S. 132). Die Abdankungen der Könige nach 1755, die in den Klöstern und Einsiedeleien von Waldabba und Walkāyt herumirrten, sind nie freiwillig gewesen. Man muß sich übrigens auch fragen, ob die in den ohnehin recht legendären Viten der später zu Heiligen erhobenen Lalibala und Na'akueto La'ab so rührend ausgemalten Ereignisse nicht der Feder eines späteren Redaktors entstammen, der Intrigen und Thronwirren in erbauliche Taten umdeutete. Eine andere Quelle läßt den aus Ägypten stammenden Metropolit von Äthiopien (abuna) als Königsmacher auftreten und den jüngeren von zwei Königssöhnen zum Herrscher proklamieren. Doch haben alle diese Aussagen nur beschränkten Wert, sichere Nachrichten beginnen erst mit Yekuno 'Amlāk.

Aus dieser Liste geht hervor, daß bei den 39 Königen von 1270 bis 1755 insgesamt 20mal ein Sohn des verstorbenen Königs — in der Mehrzahl der Fälle der älteste — der Nachfolger wurde. Sieht man von anomalen Verhältnissen ab, wie sie anscheinend nach dem Tode von Yekuno 'Amlāk herrschten, dem nacheinander seine sieben Söhne folgten, von denen einige anscheinend gemeinsam regierten, und den Wirren, die das



Reich nach dem Tode von Isaak und Sarša Dengel erschütterten, so bedeutet das, daß die Sohnesfolge die ungeschriebene, stillschweigend befolgte Regel war.

Es ist dabei belanglos, ob der Sohn „legitim“ oder „illegitim“ war, da bei der den Königen, wenn auch nur ungerne, von der Geistlichkeit zugestandenen Polygamie die Söhne durchaus nicht immer die Kinder der designierten Königin (*'itēgē*) waren. Auch sind die Grenzen zwischen einer bloßen Konkubine und einer legitimen Gattin, die häufig nur eine „Dame“ (*emmābēt*) und nicht die Königin war, nicht deutlich. Noch heute ist die Auffassung des christlichen Äthiopiens von der Ehe — im Gegensatz zum heidnischen Süden — mehr als liberal. Obwohl es verschiedene Vertragsformen gibt, die eine Ehe als eine so lose Bindung wie einen Dienstvertrag erscheinen lassen, wird häufig genug nicht einmal dieser Form Genüge getan, da das bloße Zusammenleben als Mann und Frau in der öffentlichen Meinung als Ehe gilt und diesem Verhältnis nichts Schimpfliches anhaftet. Auch ohne Vertrag besteht die Verpflichtung der väterlichen Sorge für die Kinder. Die kirchliche Eheschließung ist so selten, daß sie für die Betrachtung äthiopischer Verhältnisse ganz außer acht gelassen werden kann. Entscheidend war allein die Legitimierung durch den Vater. Die salomonische Abstammung durch die mütterliche Linie war früher ohne Belang. Erst in jüngster Zeit hat der in Schoa herrschende Zweig der Salomoniden mit dieser Regel gebrochen. Menilek (1889—1913) setzte als seinen Nachfolger — da er keine Söhne hatte — nicht, wie es früher geschehen wäre, einen Neffen oder Onkel ein, sondern den Sohn seiner Tochter, der als „*lēgg*“ *'Iyāsu* eine wenig rühmliche Rolle spielte. Nach seiner Absetzung war das alte Prinzip des alleinigen Nachfolgerechtes des Mannesstammes bereits so wenig im Bewußtsein des Volkes verwurzelt, daß man *Ḥāyla Sellāsē*, dessen Vater Makonnen der Sohn einer Prinzessin (Königstochter) war, zum Erben des Reiches proklamieren konnte, obwohl es Prinzen gab, die ein gewichtigeres Recht auf den Thron hatten, wie z. B. Taya.

Zwei der bedeutendsten Herrscher Äthiopiens entstammen einem flüchtigen Liebesverhältnis, das seine Rechtfertigung und sein glorreiches Vorbild in der Begegnung von Salomo und der Königin von Saba findet.

Der Vater des Yekuno *'Amlāk*, des Wiederbegründers der salomonischen Dynastie — *Tasfā 'Iyāsus* — schlief der Legende nach nur eine Nacht mit der Dienerin oder Sklavin seines Gastgebers. Der Chronist läßt ihn —

ebenfalls nach dem Vorbild des Salomo im Kebra Nagast (Bezold 1905, S. 22) — am nächsten Morgen der Dienerin prophetisch verkünden: „Behalte wohl, was ich Dir anvertraute, denn ich habe Dir Gold gegeben“ (Conti Rossini 1922 a, S. 287 f.).

Das gleiche Thema greift der Chronist des Menilek — Gabra Sellāsē — begierig wieder auf, denn auch Menilek II. entstammte der außerehelichen Verbindung des Kronprinzen von Schoa — Ḥāyła Malākot — mit einer Zofe seiner Mutter (Guèbrè Sellassié 1930, S. 74 f.). Eine andere Quelle (Cecchi 1886, I, S. 249 f.) berichtet sogar, sie sei eine fremde Sklavin gewesen! Auch hier werden Prophezeiungen über die künftige Größe des Kindes ausgesprochen und seinem Großvater, dem damals regierenden König von Schoa, Sähla Sellāsē, in den Mund gelegt.

Auch bei Jakob (1597—1603) war es bedeutungslos, daß er die Frucht einer illegitimen Verbindung seines Vaters Sarṣa Dengel (1563—1597) mit einer Nebenfrau war. Ihn deshalb auszuschließen, kam niemand in den Sinn, wohl aber wollte sein Vater zunächst einen Neffen Za Dengel zum Kronprinzen erklären, da dieser ein erwachsener Jüngling, Jakob dagegen ein Kind war und in den damaligen unruhigen Zeiten (Galla- und Türkenkriege) für die Lenkung des Reiches nicht geeignet erschien (Basset 1882, S. 123). Dieser Gesichtspunkt hat im Verlauf der äthiopischen Geschichte anscheinend mehrfach eine Rolle gespielt, vermutlich auch bei der Einsetzung von Zar'a Yāqob. Auch Socinius war das illegitime Kind eines Prinzen, was jedoch seine Großmutter, eine Königin, nicht hinderte, ihn nach dem Tode seines Vater bei sich am Hofe aufzuziehen (Basset 1882, S. 127).

Die Liste zeigt weiter, daß niemals ein Prinz aus einer der vielen Seitenzweige inthronisiert wurde, die „auf dem Berge“ im Exil saßen, wie z. B. einer der sprichwörtlich zahlreichen Nachkommen des Ḥezba Nāñ (vgl. S. 88) — es sei denn als ein von Rebellen aufgestellter Nebenkönig. Nur aus der engsten Verwandtschaft des letzten und vorletzten Königs, aus denen, die ihm „am nächsten“ waren, also aus einem recht kleinen Kreis, ist der Nachfolger genommen worden. Als der großenwahnsinnige Ḥamalmal, der Sohn einer Prinzessin, sich 1563 gegen den soeben eingesetzten Sarṣa Dengel, der noch ein Kind war, empörte und einen Greis als Gegenkönig einsetzte, der vom König Sāyfa Ar'ad (oder Newāya Krestos, 1344—1372) abstammte, rang der Chronist noch nachträglich über diesen doppelten Frevel die Hände: „Da er [Ḥamalmal] ein naher Verwandter des Königs war, Bruder [d. h. Vetter] seines Vaters . . . — wie konnte er

das Königtum seines Hauses (bēt) auf eine andere Familie (nagad) übertragen?“ (Conti Rossini 1907, S. 19).

Aber sogar in solchen Zeiten der Wirren ist das in anderen Bereichen des äthiopischen Lebens so wichtige Element der Bevorzugung des Ältesten nie ganz aus den Augen gelassen worden. Socinius hatte deshalb bei den Thronwirren gegenüber den beiden anderen Prätendenten einen allgemein anerkannten Anspruch auf den Thron, weil — abgesehen von seinen Eigenschäften als Feldherr und Führer — sein Großvater ein älterer Bruder des Königs Minās war, der jedoch vor diesem starb. So ist das Erstgeburtsrecht oft genug mit dem Wahlprinzip, dessen tieferen Grund wir noch behandeln werden, in Konkurrenz getreten. Bei dieser so häufigen Bevorzugung der Primogenitur handelt es sich nicht um einen unausgesprochenen Grundsatz der Reichsordnung, denn um eine Widerspiegelung des in Äthiopien — ähnlich wie in der Welt des Alten Testaments — ganz elementaren Rechtes der Erstgeburt. Auch bei den Amhara hat es nichts von seiner Wichtigkeit eingebüßt. Im südäthiopischen Raum ist es bis heute eines der Grundgesetze des sozialen wie des religiösen Lebens geblieben. Nicht nur bei der Erbteilung wird der älteste Sohn in ganz unerhörter Weise bevorzugt und erbt praktisch alles, während sich seine Brüder (Frauen erben nicht) mit Bruchteilen des väterlichen Vermögens begnügen müssen. Auch seine soziale Stellung ist besser. Nur nach ihm werden Sippen und Klane benannt und meist erhält er das alleinige Recht, zu opfern und religiöse Zeremonien zu vollziehen. Seine Brüder dürfen das erst nach seinem Ableben selbst tun. Aber auch dieses so mächtige Element hat sich bei der Thronfolge nicht durchzusetzen vermocht. Warum?

Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, ist man gezwungen, zwischen historischer Wirklichkeit und historischer Wahrheit zu scheiden (Bachofen: „Was nicht geschehen sein kann, ist jedenfalls gedacht worden“). Nicht die historisch genaue Rekonstruktion der wirklichen Begebenheiten kann hier weiterhelfen — das würden die sehr parteiisch geschriebenen Chroniken ohnehin nicht zulassen — man muß versuchen, das Wesen des Königtums so zu sehen, wie es dem Äthiopier erschien. Obwohl die mönchische Geschichtsschreibung versucht hat, alle heidnisch-afrikanischen Elemente zu tilgen (vgl. S. 37), so ist auch der Hofchronist Afrikaner genug, um nicht im Unterbewußtsein von der irrationalen Gewalt des Königtums ergriffen zu werden. So bleiben trotz der sehr gefärbten Art der Geschichtsschreibung unter dem christlichen Oberbau genug Züge sichtbar, die verdeutlichen, daß dem christlichen König bis in die Jetztzeit Eigenschaften zu-

geschrieben wurden, die ihn als Verkörperung von Heil und Fruchtbarkeit und als irdisches Symbol der kosmischen Ordnung erscheinen lassen. Wären wir in der glücklichen Lage, Äußerungen des äthiopischen Volksbewußtseins zu besitzen und müßten nicht so gut wie ausschließlich auf die stilisierte Annalistik zurückgreifen, dann würde diese Auffassung des König-tums noch viel klarer hervortreten. Daher werden viele Elemente nur im Vergleich mit dem südäthiopischen Material verständlich. Der König ist also nicht nur der Vorsteher einer unpersönlichen Heilsordnung, ein Glied in der Sukzessionskette seiner Dynastie, sondern auch Symbol des Glückes seines Landes, das von seiner Person abhängt. Es muß gewährleistet sein, daß die charismatischen Kräfte, die dem König eignen sollen, auch den Nachfolger erfüllen. Die Wahl eines falschen Königs stößt die Weltordnung um, während der rechte Herrscher das Gleichgewicht der Kräfte wieder herstellt, das nach dem Tode eines jeden Königs in Unordnung gerät. Nachfolger darf deshalb nur der werden, dessen Heilsbegabung spürbar ist. Das ist der entscheidende Punkt in der Lösung der Nachfolgefrage.

Auch rein rationale Erwägungen haben bei der Nachfolge Bedeutung gehabt. Die Gewohnheit und das Verantwortungsbewußtsein der Großen des Hofes, die sich als Garanten der Reichsordnung fühlten, haben darauf eingewirkt, eine möglichst reibungslose und schnelle Sukzession durchzusetzen, wobei die Bevorzugung des ältesten Sohnes dem äthiopischen Rechtsempfinden entgegenkam. Ebenso muß man auch die nicht immer von den lautersten Motiven bestimmten Erwägungen von Königinnen und Großen in die Waagschale werfen, die nur zu gerne auf der Einsetzung eines Kindes bestanden, um während seiner Minderjährigkeit selbst die Zügel in die Hand zu nehmen, wie z. B. bei Alexander, Lebna Dengel, Sarša Dengel oder Jakob (vgl. dazu Beguinot 1901, S. 41; Conti Rossini 1893 a, S. 810, Anm. 8; Perruchon 1894, S. 352; Basset 1882, S. 120; Tellez S. 242). Aus dem gleichen Grunde versuchte eine Faktion der Königsmacher, vor der Inthronisation des Bakäffä seinen jüngeren Bruder ihm vorzuziehen (Basset 1882, S. 191).

Mögen diese hier angeführten Gründe im gegebenen Falle auch wirklich zur Einsetzung eines Königs geführt haben, so sind sie doch im allgemeinen Bewußtsein nicht relevant. Bis in die jüngste Zeit hinein ist in Hoch-Äthiopien die Vorstellung lebendig geblieben, die noch jetzt im Süden des Landes die Einsetzung der Könige regelt, daß das entscheidende Moment für die Wahl eines Nachfolgers die Epiphanie des Charisma ist.

Allen Völkern, bei denen die Mythe noch eine lebendige Wahrheit ist, muß der Gedanke einer automatischen Übertragung der überirdischen Kräfte des heiligen Königs auf seinen Nachfolger absurd erscheinen, und noch fremder muß ihnen die Vorstellung sein, daß der älteste Sohn das Sacrum seines Vaters „erbt“. Eine solche gewaltige Macht kann nur vom Überirdischen ausgehen und unterliegt anderen Gesetzen als die irdische Erbfolge. Es ist ein Zeichen starker Säkularisierung und dem Wesen echten Königtums widersprechend, wenn wie in Wolamo (vgl. S. 261) diese Übertragung durch die Primogenitur geregelt wird, so daß der Älteste Amt und Charisma des Vaters erhält. Zum Königtum ist eine förmliche Berufung notwendig, ebenso wie bei Schamanen und Propheten. Dieser Auftrag wird entweder durch den Mund eines dazu Erwählten verkündet oder manifestiert sich überzeugend durch Wunderzeichen oder in der allen sichtbaren Kraft des Erwählten. Auch dabei überschneiden sich im äthiopischen Königtum die zwei Vorstellungskreise vom biblischen und vom afrikanischen Herrschertum. Das afrikanische Element verblaßte im Verlauf der hochäthiopischen Geschichte immer mehr, bis gegen Ende der Monarchie nur noch wenig von der charismatischen Begabung des Königs zu spüren ist.

Die göttliche Berufung wurde durch den Mund eines heiligen Propheten nach den bekannten Vorbildern (Samuel-Saul, Samuel-David, Ahia-Jerobeam, Elisa's Jünger-Jehu) ausgesprochen. Gott beschließt in seinem unerforschlichen Ratschluß das heilige Amt des Königs einem Auserwählten zu verleihen und läßt die Verkündigung durch den Mund seines Dieners geschehen, der dem König durch die Salbung Heiligkeit und Charisma verleiht. Er ist von nun an der Gesalbte des Herrn und der profanen Sphäre entrückt („und der Geist des Herrn geriet über David von dem Tage an“, 1. Sam. 16, 13). Diese Berufung kennzeichnet den Wiederbeginn der salomonischen Dynastie und nimmt anfänglich an Bedeutung zu. Es ist nur verständlich, daß die ältere Form der Berufung — durch Wunderzeichen — von der das auffälligste Beispiel aus der Zague-Dynastie bekannt ist (vgl. S. 70f.) — zugunsten der Berufung im biblischen Stil von einer Dynastie in den Hintergrund geschoben werden mußte, deren Sinnen und Trachten darauf gerichtet war, als legitime Nachfolger des jüdischen Hauses zu gelten.

Die Berufung des Yekuno 'Amläk, mit dem die Salomoniden wieder an die Macht gelangten, ist in allen Einzelheiten von den späteren Redaktoren dieser Legende der Berufung Davids zu Lebzeiten Sauls nachgebildet (Conti Rossini 1922 a, S. 306 f.; Guidi 1926 a, S. 404 f.). Als er be-

rufen wurde, regierte die Zague-Dynastie noch. Ebenso wie bei David, dem jüngsten Sohn seines Vaters, gefiel es Gott, auch Yekuno 'Amlāk trotz seiner illegitimen Herkunft die königliche Macht zu verleihen. Yekuno 'Amlāk soll der Nachfahre eines der wenigen Salomoniden gewesen sein, die das Blutbad überlebten, das die Zague unter den Mitgliedern dieser Familie anrichteten. Märchenhafte Motive vermischen sich mit dem historischen Kern der Erzählung. Obwohl ihm sein Vater Großes voraussagte, sah er anscheinend seinen Sohn nie, der von seiner Mutter — einer armen Magd — ausgesetzt und auf wunderbare Weise wiedergefunden wurde. „Er ist vom Schoße seiner Mutter her bestimmt, den Thron Davids zu erben . . . Gott hatte damals beschlossen, seinem Zorn auf die Salomoniden ein Ende zu machen und ihnen die Herrschaft über Äthiopien zurückzugeben“, denn „er erinnerte sich des Schwurs, den er David geschworen hatte: Auf ewig will ich Deine Nachkommenschaft fest gegründet sein lassen und für alle künftige Geschlechter Deinen Thron erbauen . . . ich will seiner Nachkommenschaft ewigen Bestand verleihen und seinem Throne, solange der Himmel währt“ (Ps. 89, 5; 30). Während Yekuno 'Amlāk Dienst als Pferdeburche des Zague-Königs tat, hörte dieser — als König mit übermenschlichen Eigenschaften begabt — den Hahn krähen: „Wer meinen Kopf ißt, wird herrschen, er wird das Königtum von David erben.“ Der König geriet in Verwirrung und bat einen heiligen Mann um Rat. (In der älteren Chronik ist das der Heilige Iyāsus Mo^cā, später wurde er durch den Heiligen Takla Hāymānot ersetzt.) Der Heilige empfahl ihm, den Hahn schlachten zu lassen und selbst zu essen. Doch die Köchin warf, ohne zu wissen, daß der Kopf das Begehren des Königs war, gerade diesen fort. Yekuno 'Amlāk, hungrig wie alle jungen Diener — für Äthiopien ein sehr realistischer Zug — fand durch göttliche Fügung den Kopf und aß ihn. Alsbald machte sich die charismatische Wirkung dieser Speise bemerkbar: sie „erhob ihn und machte ihn stärker als die Starken, sein Antlitz glänzte wie die Sonne . . . und alles Volk fürchtete sich vor ihm, es war voller Bewunderung und Zuneigung und sie hatten ihn lieb in ihrem Herzen“ (Conti Rossini 1922 a, S. 308; Guidi 1926 a, S. 406). Auch kam sogleich ein Engel vom Himmel zum Heiligen, der ihm Gottes Ratschluß mitteilte: „Bete nicht mehr für diesen Zague . . . Heute setze ich Yekuno 'Amlāk, den Sohn des David und seine Nachkommen ein“ (vgl. dazu 1. Sam. 16, 1: „Wie lange trägst Du Leid um Saul, den ich verworfen habe, daß er nicht König sei über Israel? Fülle Dein Horn mit Öl und gehe hin“ usw.). Yekuno 'Amlāk wurde auch vom Heiligen Iyasus Mo^cā

mit dem heiligen Salböl gesalbt, das der Chronist auf die gleiche Weise bereiten läßt, wie es im Alten Testament vorgeschrieben ist (2. Mos. 30, 23 f.). Jedoch stellt das nur eine zusätzliche Weihe dar — ebenso wie in Israel — und manifestiert den heiligen Charakter des Erwählten, begründet ihn jedoch nicht. Erst in späterer Zeit tritt eine „Verdinglichung“ des Charisma ein, das man nun — in Umkehrung der ursprünglichen Auffassung — durch die Salbung überträgt oder das man anscheinend mit dem Besitz gewisser Insignien verbindet, so daß Caquot zu der Auffassung kommt „la couronne est chargée de royauté“ (1957, S. 217). Diese Auffassung ist insofern berechtigt, als die Krone durch die Berührung des Königs geheiligt ist und mit in den Bannkreis gehört, der um seine Person gezogen ist (vgl. indes den besonderen Abschnitt über die Krone S. 104 f.). Auch später war die Vorstellung nicht völlig geschwunden, daß die Einsetzung zum König und die damit verbundene charismatische Begabung ein Geschenk aus Gottes Hand ist, das er gibt, wem er will. So glaube ich auch den Ausspruch des Königs Zar'a Yaçqob zu verstehen, der im mašhafa berhän — auf sein Exil auf dem Berg Gešēn anspielend — schreibt: „als Gott uns von dem Berge, auf dem wir gefangen saßen, herabführte“ (Dillmann 1885, S. 63). „Diese Gefangenen werden später Könige genannt, wenn Gott es bestimmt, daß sie regieren sollen“ (Cerulli 1956c, S. 128).

Später werden diese Zeugnisse seltener — ungeachtet der großen Heiligkeit des Königs und seiner offenkundigen überirdischen Macht, die den Hofchronisten veranlaßt, ihn den „Wundertäter“ zu nennen. Es fehlt doch die sichtbare Berufung, deren großartigstes Beispiel ich weiter unten anführen werde. Stattdessen heißt es z. B. vom König Takla Giyorgis, daß er „heimlich von der Hand der Engel gesalbt wurde, wie es unser Vater Takla Häymānot vorhergesagt hatte“ (Guidi 1926 a, S. 409 — in dieser Version tritt er an die Stelle des oben erwähnten Iyāsus Moçā, der den Yekuno 'Amlāk gesalbt hatte).

Doch am Prinzip der göttlichen Wahl wird festgehalten, auch wenn diese sich nicht offenkundig manifestiert. Bei der Einsetzung des Johannes (1667—1682), den die Würdenträger aus uns unbekanntem Gründen zum König proklamierten, „obwohl“ er ein jüngerer Sohn war, heißt es in der Chronik „daß der Herr den Johannes auserwählt und mehr geliebt habe [als seine älteren Brüder], wie David, ‚sein Vater‘ gesagt hat: Er erwählte nicht den Stamm Ephraim, sondern den Stamm Juda“ (Ps. 77, 67 f.). Weiter werden dem Johannes die Worte „Davids“ in den Mund

gelegt „Meine Brüder sind gut und älter als ich, aber sie haben dem Herrn nicht gefallen“ (Ps. 151, 5 f. — Guidi 1903, S. 4 f.). Sogar der jetzige König Ḥāyła Sellāsē rezitierte bei seiner Krönung, deren Zeremonie in vielem vom alten abwich und deren Ordo allem Anschein nach für diesen besonderen Fall neu geschaffen wurde, die Worte des apokryphen Psalms „ich bin der geringste meiner Brüder“ (Cerulli 1932 a, S. 172).

Später, da die Zeit der großen Heiligen vorbei ist, treten Mönche und Eremiten auf, die sich gerne als Nachfolger der alttestamentlichen Propheten gebärden. Auch die Könige, zu deren charismatischen Gaben ebenfalls die Macht der Weissagung gehört, sprechen von Gott inspirierte Wort über den künftigen König. Bei der Inthronisation des Ba'eda Māryām verkündete ein hoher Hofbeamter (caḳābē sa'āt) die Worte seines Vaters Zar'a Yā'ḳob: „Es ist nicht mein eigener Wille, sondern der Wille Gottes, daß ich über Euch regieren lasse Ba'eda Māryām“ (Perruchon 1893 d, S. 168). Ebenso setzte König Ba'eda Māryām seinen Sohn Alexander mit diesen Worten als Nachfolger ein: „Man mache nach mir meinen Sohn Alexander zum König, denn es ist so vom Herrn, meinem Gott, beschlossen“ (Perruchon 1894, S. 352). Oft genügt die bloße Prophezeiung über die Person des künftigen Herrschers, wobei der göttliche Wille ganz in den Hintergrund tritt oder stillschweigend vorausgesetzt wird. So sagt ein Mönch vom späteren König Nā'od mit einem der in Äthiopien so beliebten und wirksamen Wortspiele: „Nā'od wird regieren, gelobt und verschieden [d. h. besser als die anderen]“ (yenags Nā'od, ne'ud be'ud — Perruchon 1894, S. 347).

Claudius (1540—1559) bestieg nur deshalb den Thron, weil sein älterer Bruder Victor im Kampfe fiel. Dennoch gebärdet sich der Chronist so, als sei er von Anfang an der von Gott Auserwählte gewesen. „Dieses Kind, das unter Tausenden von anderen auserwählt war“ (Conzelmann 1895, S. 124). Sein Vater (der König Lebna Dengel) sagte ihm in seiner Jugend voraus, daß er seine Feinde besiegen würde . . . „denn sein Vater hatte die Gabe der Prophetie, des Priestertums und des Königtums empfangen wie Melchisedek und David . . . Man sagt auch, daß sein Vater ihm viel mehr als seinen Brüdern den tieferen Sinn der heiligen Schriften erklärte, denn er [Claudius] war Besitzer eines großen Herzens“ [d. h. er hatte viel Verstand] (Conzelmann 1895, S. 125). Ähnlich wird Sarṣa Dengel in seiner Chronik in den Himmel erhoben: „Da Du noch klein an Körper und jung an Jahren warst, hat Dich der Herr auserwählt und auf den königlichen Thron gesetzt, wie er David, seinen Knecht, auserwählte,

ihn von seinen Lämmer-Herden geholt und ihn herbeigeführt hat von den Schafen, die geworfen haben, daß er Jakob seinen Diener und Israel seine Erbschaft sehe“ (Conti Rossini 1907, S. 141 — vgl. Ps. 78, 70 f.). Mit den gleichen Worten wird zweihundert Jahre später der göttliche Auftrag des Iyasu II. verteidigt: „[der König] ist gewählt und geheiligt von Gott, der ihn für die Herrschaft gesalbt und zum König gemacht hat, auf daß er das Volk Jakob's seines Dieners weide und Israel sein Erbe“ (Guidi 1926 b, S. 383). Auch die etwas überstürzte Inthronisation des kleinen Sarša Dengel durch eine Faktion der Würdenträger am Hofe wird als der Ausfluß göttlichen Willens gedeutet: „Es war der Geist des Herrn, der sie antrieb, dieses zu tun, damit die Herrschaft dieses Königs nicht von der Hilfe der großen Männer abhing“ (Conti Rossini 1907, S. 5 f.). Noch bei den Königen des schoanischen Zweiges der Salomoniden sind solche Prophezeiungen beliebt, Sähla Selläsé z. B. trat auf Grund einer göttlichen Eingebung seinen Namen Menilek an seinen Enkel ab, der einmal alle Völker vereinigen würde (Guèbrè Sellassié 1930, S. 75).

Anscheinend hat das Christentum und die Sucht, die äthiopischen Könige in allem den Königen des Alten Testaments gleich zu machen, viele der alten Quellen äthiopischer Königsauffassung verschüttet. Vielleicht lebt noch manches in der Volks-Legende weiter. Auch scheute man sich wohl, Wundertaten des Herrschers niederzuschreiben, die den Amhara wohl möglich erschienen, einem gebildeten Mönch, dessen Blickfeld über das seiner engeren Heimat hinausging, gar zu mythisch anmuten mochten. So kommt es, daß von den verschiedenen Formen der Epiphanie des Charisma, wie sie später aus dem südäthiopischen Raum beschrieben werden (vgl. S. 288) nur ein einziges, dafür aber um so überzeugenderes Beispiel aus Hoch-Äthiopien bekannt ist, nicht von den Salomoniden, sondern von einem Mitglied der ihnen vorausgehenden Dynastie der Zague, dem Heiligen Lalibala. Es erscheint mir als ganz sicher, daß bei diesem Geschlecht, das in dem noch heute von Agau bewohnten Lästā zu Hause war, das afrikanische Element stärker in den Vordergrund trat, als bei den „israelitischen“ Salomoniden. Daher war wohl das hier überlieferte Element kein episodischer Zug, sondern fest mit dem Königtum dieser Region verwurzelt — nur daß dieses dem späteren Redaktor nicht mehr zum Bewußtsein kam. Ursprünglich war es nicht das göttliche Wort, das sich durch den Mund eines Propheten oder Königs kundtat und daß man später durch allgemeine Phrasen ersetzte, sondern die auf den neuen König übergehende überirdische Macht, die sich ganz konkret durch ein

Wunder manifestierte. Nur so war es deutlich, wer von den vielen in Frage kommenden Bewerbern mit dem Charisma begabt war. Theoretisch hatte ja die ganze nähere männliche Verwandtschaft des Königs durch ihre Zugehörigkeit zu dem erlauchten Geschlecht die Voraussetzungen, Herrscher zu werden. Ein solches Wunder kann sich nach dem Tode des Königs ereignen und bildet dann die Bestätigung des Nachfolgers, es kann aber auch schon vorher den Blick aller auf den künftigen Nachfolger richten. In den archaischen Königtümern, wo die Ermordung des Königs mit in die sakrale Sphäre einbezogen war, bewies der Töter durch seine Tat, daß das Charisma vom vorigen König gewichen war und auf ihn überging. Wie hätte er sonst den Sieg davontragen können?

Lalibala wird von der äthiopischen Kirche heute als Heiliger und Wundertäter gefeiert, obwohl er ein Mitglied der Zague-Dynastie war, die die Salomoniden auf unrechtmäßige Weise — „sie gehörten nicht zum Stamme Israel“ — für hundert Jahre von der Regierung ausschloß. Unverlöschlichen Eindruck machen bis heute die ihm zugeschriebenen monolithischen Felsenkirchen seiner Pfalz Roha, die später seinen Namen erhielt. Die spätere Legende hat ihm außerdem untergeschoben, auf die Wiedereinsetzung der Salomoniden hingearbeitet zu haben. Lalibala war der Bruder des Königs Ḥarbāy und damit — dem Chronisten zufolge — von der Thronfolge ausgeschlossen. Dennoch erwählte ihn die Hand Gottes zum König, denn „man kann sich des Thrones nur mit dem Willen Gottes bemächtigen und wenn sich dieser Wille offenbart, so wird er sich erfüllen“ (Perruchon 1892, S. 81). Am eindrucksvollsten ist das Wunder, das sich nach seiner Geburt ereignete. „Als ihn seine Mutter gebar, kam eine große Zahl von Bienen, die ihn umgaben, wie sie den Honig umgeben. Seine Mutter sah die Bienen, die sich um ihr Kind scharten wie eine Armee um den König. Da kam der Geist der Prophetie auf sie herab und sie sagte: Die Bienen wissen, daß dieses Kind groß [d. h. bedeutend] ist. Deshalb gab sie ihm den Namen Lalibala, der bedeutet: Die Biene kennt sein Charisma — neheb 'a'emara ṣagāhu“ (Perruchon 1892, S. 77 f.). Conti Rossini (1895 a, S. 358) macht darauf aufmerksam, daß die Biene im Hamir-Dialekt der Agau von Lästā, der Heimat des Lalibala, lala heißt, der Geschichte also wohl schon deshalb eine einst als real empfundene Vorstellung zugrunde liegen muß. Über die enge Verbindung von Biene und König sowohl in Hoch-Äthiopien als auch im Süden, wo ja das „Bienen-Orakel“ vielfach ein fester Bestandteil der Wahl des Nachfolgers geworden ist, wird noch ausführlich berichtet werden (S. 123, S. 289).

Obwohl bis zur Jetztzeit bei den Amhara Biene, Honig und Wachs in die sakrale Sphäre des Königtums einbezogen wurden, so war doch der engere Zusammenhang dem mönchischen Schreiber entweder nicht geläufig oder aber — und das ist wahrscheinlicher — er sah über ihn hinweg und deutete das Wunderzeichen bewußt ins biblisch-allegorische um. Darin konnte sich die äthiopische Geschichtsschreibung nie genug tun. Er fährt nach der Beschreibung des Bienenwunders fort: „Sicher haben die Bienen sein Charisma gekannt, denn sie haben ihn umgeben, wie sie den Honig umgeben und sind deshalb um ihn herumgeflogen, denn der selige Lalibala sollte den Honig der guten Werke hervorbringen“ usw. (Perruchon 1892, S. 78 f.). (Das Wort *ṣagā* wird meist als Segen oder Gnade übersetzt, doch kommt „Charisma“ hier der wirklichen Bedeutung am nächsten — vgl. auch Dillmann 1865, Col. 1317.) Im gleichen Zusammenhang allegorisiert der Schreiber weiter, daß „die Bienen die Armee des zukünftigen Königs versinnbildlichten . . . und das war eine Anspielung darauf, daß Lalibala später König werden würde . . . aber es waren nicht wirkliche Bienen, sondern Engel, die ihn umflogen“ — der letzte Satz ist für die Tendenz des Autors bezeichnend und bedarf keines weiteren Kommentars. Von diesem Augenblick an trug Lalibala auch äußerlich das Zeichen des von Gott Auserwählten, „obwohl er nicht König war, so konnte man es ihm ansehen, daß er etwas besonderes war, er hatte ein majestätisches Aussehen“ (Perruchon 1892, S. 79).

So ist die mythische Vorstellung von der Epiphanie des königlichen Charisma stark genug gewesen, zu verhindern, daß sich eine feste Nachfolgeordnung herausbilden konnte, so stark, daß sich das sonst in Äthiopien so bedeutungsvolle Prinzip der Primogenitur nicht als Grundgesetz durchsetzen konnte.

2. KÖNIGSTOD UND PRINZEN-RELEGIERUNG

Seit dem großartigen Werk von Frazer „*The golden Bough*“, das alle Vorzüge und Nachteile einer gewaltigen Kompilation in sich vereint, gilt der „rituelle Königsmord“ als ein besonders auffälliges Element des archaischen Königtums, vor allem seiner afrikanischen Form. Frobenius hat in „*Erythräa*“ (1931) aus eigener Anschauung der vergehenden Kulturen Südafrikas und mit dem ihm eigenen Einfühlungsvermögen in vergangene Epochen ein Bild des heiligen Königtums Afrikas von unerreichbarer Unmittelbarkeit entworfen. Der heilige König, der wie ein Gott unsichtbar über seinem Volk herrschte, der „tun darf, was er will“ (Bau-

mann 1894, S. 78), der über Regen und Gestirne gebietet, wird umgebracht, muß sogar getötet werden, wenn er eine bestimmte Zeit regiert hatte, wenn eine astrologische Konstellation eintrat, wenn er Zeichen von Alter oder Krankheit zeigte oder wenn der Regen ausblieb und Unheil das Land heimsuchte. Bei manchen Völkern — das bildet einen Kerngedanken des „Golden Bough“ — durfte jedermann die Hand gegen den Herrscher erheben: seine Überwindung bewies, daß das Charisma von ihm gewichen und auf den Mörder übergegangen war. Ein Kontrast, wie er den archaischen Kulturen eignet: gottgleiche Heiligkeit des unsichtbaren und unberührbaren Königs und vom Ritual vorgeschriebener schmählicher Tod durch Henker- oder Mörderhand. Dieses Nebeneinander der für das Gefühl späterer Kulturen so unerträglichen Gegensätze veranschaulicht den noch ganz im mythischen Denken verwurzelten Charakter des ursprünglichen Königtums. Es ist bereits ein Zeichen der Säkularisation, wenn man sich nicht mehr damit zufrieden geben und diesem uralten Ritual entfliehen will. Seinen schönsten dichterischen Niederschlag hat der Triumph der neuen Auffassung des Herrschertums, das einen nach eigenem Willen entscheidenden König den von kosmischen Gesetzen abhängigen Regenten gegenüberstellt, im Märchen vom Untergange von Kasch gefunden (Frobenius 1923 a, IV, S. 9 f.).

Trotz Islamisierung des Sudans war der „heilige Königsmord“ noch kurz vor 1800 in dem Äthiopien im Westen angrenzenden Reiche der Fundj üblich und bis vor wenigen Jahren noch bei den südlich an die Fundj anschließenden nilotischen Schilluk (vgl. Seligman 1932, S. 426 f., Evans-Pritchard 1948). In Hoch-Äthiopien scheint dieses Element — jedenfalls in der soeben beschriebenen, vom Gesetz gebilligten Form — zu fehlen. (Daß Könige bei Wirren oder Nachfolgekämpfen getötet wurden, ist ein Zug, der überall in der Welt auftritt und der ein Zeichen der Anarchie, nicht aber der vorgeschriebenen Ordnung ist, denn gerade als solcher tritt der rituelle Königsmord auf.) Für Conti Rossini (1948, S. 15 f.) und Caquot (1957, S. 218) mußte das Fehlen des Königstodes und die Nichtabsetzbarkeit des christlichen Königs — es sei denn als ein Akt der Willkür — auf seine westasiatische Herkunft hinweisen und als ein besonders eindringlicher Beweis für ihre Ansicht gelten, daß dem äthiopischen Königtum alle afrikanischen Züge mangelten. (Sie übersahen dabei wohl, daß auch in Sumer der Opfertod des Königs vorkam.)

Obwohl sich den äthiopischen Chroniken nicht eine einzige Andeutung entnehmen läßt, daß der Königsmord je in Hoch-Äthiopien existierte, so

darf doch die Möglichkeit nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß man ihn in früheren Zeiten doch kannte. In Süd-Äthiopien (Kaffa, Ganġero, Dime, Ubamer — vgl. S. 306 f.) jedenfalls gibt es genug Beispiele zwar nicht eines regelmäßigen Mordes, aber doch von gelegentlicher „legaler“ Tötung und vor allem von Absetzung, deren Motivierung beweist, daß dort der König noch als ein mit den Gestirnen, mit dem Regen und mit dem Heil seines Volkes verbundenes Wesen aufgefaßt wird. Sein Versagen macht seine mangelnde charismatische Begabung offenkundig und verlangt seine Ablösung durch einen glücklicheren Nachfolger.

Im christlichen Äthiopien ist für den Königstod kein Platz in der Gesamtkultur. Wir sahen, daß die Form des Königtums, so wie sie im Spätmittelalter und der beginnenden Neuzeit aus Chroniken und Berichten erkennbar ist, das Ergebnis der vielhundertjährigen Bemühungen der Geistlichkeit ist, es nach alttestamentlichem Vorbild umzumodeln und alle heidnisch-mythischen Züge auszutilgen. Es leuchtet ein, daß einer biblischen Königs-Ideologie der Mord — noch dazu der legale — des „Gesalbten des Herrn“ als ein entsetzlicher Frevel erscheinen mußte. Nirgends gab es Vorbilder — weder im Alten Testament noch in den wenigen Quellen über die römische Geschichte — die dafür hätten sprechen können, diesen Brauch mit in das christliche Königtum zu übernehmen. Die ungeheure Heiligkeit, die dem Könige in Afrika sonst anhaftet, solange er herrschte, weil er eine überirdische Macht verkörpert, wurde in Äthiopien nicht nur auf den König, sondern auf sein ganzes Geschlecht — Nachfahren Salomos und Verwandte des Heilands — übertragen. Ihr heiliges Blut zu vergießen wäre ein unerhörtes Sakrileg gewesen und noch furchtbarer mußte der Mord des Königs einem Volk anmuten, das seine Erbauung, seinen Trost und sein Vorbild in der herrlichen Gestalt Davids fand, der — schon von Gott zum Herrscher über Israel auserkoren — seine Hand nicht wider Saul, den Gesalbten des Herrn, erheben wollte, als dessen Leben von seinem Belieben abhing: „Wer hätte je an den Gesalbten Jahwes Hand angelegt und wäre ungestraft geblieben?“ (1. Sam. 26, 9). Das alttestamentliche Vorbild hatte sich mit Macht durchgesetzt und alle früheren Vorstellungen verdrängt. Verschwunden sind die mysteriösen Wirren und gegenseitigen Absetzungen, wie sie wohl noch z. Z. der Zage die Regel waren. Es erscheint dem Äthiopier als ganz unmöglich, daß des Königs heilige Majestät, die durch die Salbung besondere Kräfte erhielt, außer dem natürlichen Tod gemeinem menschlichem Geschick unterworfen sein sollte. In allen Fällen, wo der Chronist Tod oder gewaltsame Absetzung

eines Königs berichtet, fühlt man sein Bestreben, zum Ausdruck zu bringen, daß der Herrscher über aller menschlichen Willkür stand und nur dann angetastet werden konnte, wenn es „Gottes Wille“ war und dieser seine Hand von ihm zog, d. h. wenn sein Charisma und seine Königs-Heiligkeit von ihm wichen. Dessen ungeachtet blieb es eine Himmel und Erde erschütternde Freveltat, wenn ein König umgebracht wurde. Noch während der Wirren, die der Thronbesteigung des Socinius vorausgingen, wurde der Tod eines der drei Gegenkönige auf dem Schlachtfeld als ein furchtbares Geschehen angesehen. Erst in späterer Zeit, da mit dem Niedergang des gesamten Reiches auch der Nimbus der heiligen Salomoniden zu verschwinden begann, wurden Absetzungen und Tötungen der Könige häufig.

Untersuchen wir die wenigen Beispiele der von den Chronisten eingestanden Absetzungen oder Tötungen von Königen. Die rasche Aufeinanderfolge der Söhne des Yekuno 'Amlāk lassen ebenso wie die kurze Regierungszeit (und die Bemerkung „taf we'etu“ — vgl. S. 57) der vier Nachfolger des Isaak darauf schließen, daß einige dieser Könige ein gewaltsames Ende fanden, doch schweigen die Annalen darüber. (Die Angaben von Bruce — 1790/1791, II, S. 4 f. — sind sehr fragwürdig.) Alexander, der Sohn des Ba'eda Märyām, wurde allem Anschein nach von einem hohen Würdenträger (Za Sellus) oder auf dessen Anstiften ermordet. Doch macht der Geschichtsschreiber alle Anstrengungen, um darzulegen, daß der König nur deshalb dem Verräter zum Opfer fiel, weil Gott es so gewollt hatte. Er gebraucht dabei den Kunstgriff, nach der Aufzählung der guten Eigenschaften des Alexander fortzufahren: „Seine Soldaten plünderten das Volk aus, sie machten die Armen seufzen, er aber zog sie nicht zur Verantwortung. Deshalb wurde Gott auf ihn zornig“ (Perruchon 1894, S. 357). In einem anderen Fragment einer Chronik des gleichen Königs heißt es: „Der König zog danach nach Schoa, Za Sellus blieb bei ihm . . . denn Gott hatte sein Urteil über sie gesprochen“ (Perruchon 1894, S. 355). Der heilige König kann nur von Gott gefällt werden, der sich dazu seiner Werkzeuge bedient! Aber auch dann noch blieb die Tat illegal und vom Nachfolger des Ermordeten — seinem kleinen Sohn 'Amda Şyon II. — wird gesagt: „Mit Gewalt ging die Herrschaft an 'Amda Şyon über“ (Perruchon 1894, S. 356).

Wohl das eindrucksvollste Beispiel für die unverletzliche Glorie des Königs ist die schwache Gestalt des Lebna Dengel. Ohne Zweifel stand ihm in Mohammed Gran ein übermächtiger Gegner gegenüber, der allein durch

den Besitz von Feuerwaffen ein starkes Übergewicht über die Äthiopier hatte. Dennoch kann man sich schwer des Eindruckes erwehren, daß es die Entschlußlosigkeit und die mangelnde persönliche Tapferkeit dieses Königs waren, die sein Volk lähmten und das Reich fast an den Untergang brachten. Ohne sich zu einem größeren Schlage aufraffen zu können, floh er vor den Mohammedanern von Provinz zu Provinz und verdankte es nur den durch die großen Regenzeiten erzwungenen Kriegspausen, daß man ihn nicht fing. Schließlich gab er jeden Gedanken an eine Gegenwehr auf und starb auf dem unangreifbaren Burgfelsen von Dabra Dämo. Wie sehr das Vorbild des Herrschers den Mut des ganzen Volkes hob oder schwächte, das führt der anschließende Thronantritt des tapferen Claudius vor Augen, der vom ersten Augenblick an den Sieg an seine Fahnen heftete. Dennoch wurde kein Wort des Vorwurfs gegen Lebna Dengel laut, dessen Verhalten in jedem anderen Reiche Afrikas oder Vorderasiens zu seiner Absetzung oder Ermordung geführt hätte. Im Gegenteil, die Annalistik machte aus dem fainéant, unter dem Mißernten und endlose Kriege seine Untertanen heimsuchten, einen heiligen Märtyrer, der es ablehnte, dem mohammedanischen Unterdrücker seine Tochter zu geben, um Frieden zu erkaufen (ein höchst unwahrscheinlicher Zug!) und geduldig die Heimsuchungen ertrug, „denn Gott hatte in seinem Zorn ein Feuer angezündet, das bis in die Tiefen der Hölle brannte . . . Er wurde von seinem Thron gejagt und irrte von Wüste zu Wüste, ertrug Hunger und Kälte in völliger Entblößung. Er zog dem irdischen Königtum und seinen Annehmlichkeiten das himmlische Königtum und die Glückseligkeit derer vor, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden . . . er ertrug mit Ergebenheit, was ihm geschah, wie einst der König von Edom [Hiob], ohne sich gegen Gott zu erzürnen“ (Conzelmann 1895, S. 123 f) . . . „der Heilige Geist lehrte ihn Geduld, damit er stark wie Hiob würde und nicht in Bedrängnissen murrte“ (Conti Rossini 1894 a, S. 636).

Sein Nachfolger Claudius fiel später in einer Schlacht. Sein Tod, der einer nationalen Katastrophe gleichkam, wurde jedoch nicht seinem Mangel an Glück oder der militärischen Überlegenheit der Feinde zugeschrieben, sondern dem Wunsch des Königs, als Märtyrer zu fallen, nachdem ihn die Mönche des Hofes auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht hatten, die Märtyrerkrone zu erringen. Die Umstände seines Todes unterlagen einer starken literarischen Stilisierung — er fiel angeblich am Karfreitag und sprach vorher Worte, die ihn einer *Imitatio Christi* nahebrachten (Basset 1882, S. 114).

Freiwillige Abdankungen hat die äthiopische Geschichte wenige gesehen. Sie kommen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts selten vor. Als Vorbild wird meist die halbmythische Erzählung von König Kälēb aus der aksumitischen Zeit angeführt, der nach seinem Siege über die jüdische Partei im Naḡran in Südarabien der Krone entsagte, die er als Weihgeschenk nach Jerusalem geschickt haben soll, und Mönch wurde (Sapeto 1857, S. 422 f.; Dillmann 1880, S. 44). Die Idee, der Welt zu entsagen und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, ist dem christlichen Äthiopier bis heute geläufig gewesen. Sie ist ein Relikt der ägyptischen Mönchstradition der altchristlichen Zeit. Sie starb auch in Ägypten nie aus. Noch heute werden die Bischöfe und Führer der koptischen Kirche ausschließlich aus den wenigen Mönchen gewählt, die in den Klöstern der arabischen oder sketischen Wüste ausharren. Bei den Äthiopiern verbindet sich mit der Idee der Heiligung durch Askese und der engen Gemeinschaft mit Gott in der Einsamkeit auch noch ein ganz realistischer Zug, der dem echten weltabgewandten Einsiedlertum widersprechen sollte. Wie der altindische Eremit sammelt auch der äthiopische durch Beten, Fasten und Keuschheit „Verdienst“, das ihn auf eine hochgeachtete Stufe hebt und ihn — wenn er aus der Einsamkeit auf Grund eines göttlichen Befehles wieder unter die Menschen tritt — mehr Autorität verleiht, als den politischen Führern. So bedeutet die Niederlegung von Ämtern und der Eintritt in den Mönchsstand keineswegs den Entschluß, sein Leben in weltabgewandter Kontemplation zu beschließen, sondern oft nur eine Veränderung des bürgerlichen Standes. Aber für den König, von dessen Energie, Lebensglück und Nachkommenschaft sein Reich abhängt, ist das häufig geäußerte Streben, in den heiligen Stand einzutreten, ein utopischer Wunsch, wohl auch vom mönchischen Annalisten untergeschoben, um seinem Stande mehr Bedeutung zu verleihen. Das einzige wirklich sicher überlieferte Beispiel eines freiwilligen Thronverzichtes ist das des Socinius, der resigniert aufgab, als er seine katholische Politik scheitern sah: „ich bin schwach, ich habe Fehler begangen, ich bin krank“ (Basset 1882, S. 132; Perruchon 1897, S. 188).

Iyāsu der Große fiel einer Palastverschwörung zum Opfer, die seinen eigenen Sohn als Führer hatte — (der uralte Antagonismus Vater—Sohn, vgl. S. 83). Die Verschwörer forderten ihn, der krank war und sich von der Hauptstadt entfernt hatte, zur Abdankung auf, da sie wohl hofften, bei der unblutigen Beseitigung des beim Volke sehr beliebten Königs den Übergang der Herrschaft ohne Schwierigkeiten bewerkstelligen zu kön-

nen: „Wir haben Deinen Sohn Takla Hāymānot eingesetzt, denn wir wissen, daß Du, o Herr, nicht wieder auf den Thron gelangen wirst. Entsa-ge friedlich der Welt wie Kālēb, der sich von seinem Königtum zurück-zog und unter der Leitung von Abba Pantalēwon ein mönchisches Leben begann.“ Darauf gab Iyāsu, der zuerst gegen die Verschwörer ziehen wollte, nach und erklärte: „Ich erkenne, daß es der Wille des Herrn ist, daß mein Sohn Takla Hāymānot regiere. Ich ziehe das Königreich des Himmels vor“ (Basset 1882, S. 167 f.). — „Nicht Menschen haben mich überwunden, sondern Gott!“ Iyāsu brach völlig zusammen und tat alles, seinem Sohne den Herrschaftsantritt zu erleichtern — so sandte er ihm alle seine übrigen Söhne, die noch beim Vater waren, damit sie auf den Berg der Relegung gebracht würden (Basset 1882, S. 168) und zog sich in eine Einsiedelei auf eine Insel des Tana-Sees zurück. Die unwürdigen Ratgeber seines unwürdigen Sohnes fürchteten seine Rückkehr und ließen ihn ermorden — ein in anderen afrikanischen und orientalischen Ländern alltäglicher Vorgang. In Äthiopien hatten die christliche Ethik und die Vorstellung vom heiligen Reich der Salomoniden so tief eingewirkt, daß Entsetzen alle ergriff. „Der König Takla Hāymānot verbrachte die Trockenzeit [die Zeit der großen kriegerischen Unternehmungen] in Gondar in Trübsal und Krankheit ohne auszuziehen“ (Basset 1882, S. 171). Als er wenige Jahre später auf der Büffeljagd unter den Streichen einiger Verschwörer zusammenbrach, fand der Chronist kein Wort des Bedauerns für den parricida (Basset 1882, S. 175).

Wenn zur Zeit der Anarchie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die abgesetzten Könige als Mönche in die Einöden und als Priester in die großen Kirchen zogen und der letzte Schattenkönig in Gondar — Sähla Dengel — resigniert zu einem europäischen Reisenden sagte, er wolle nach Jerusalem ziehen, um dort zu sterben (Rüppell 1840, S. 127), so sind dies nur noch Zeichen der völligen Aushöhlung des Königtums, atypisch für die Auffassung des unabsetzbaren und lebenslänglich regierenden Herrschers.

Aber nicht nur die Person des Königs war sakrosankt — seiner charismatischen Begabung, seiner Abstammung und seiner Salbung wegen — das Prinzip der Heiligkeit und Unverletzlichkeit wurde auf alle männlichen Angehörigen der Dynastie ausgedehnt. Der Abstammung von seiten der Mutter wird von den Äthiopiern nur wenig Bedeutung und wenn, nur in der ersten Generation beigelegt. Daher räumte der Titel eines oder einer wayzēro (Plural wēzāzer), wie alle Kinder von Königs-

töchtern genannt wurden, zwar eine geachtete Position ein, verlieh jedoch keine Mitgliedschaft zur königlichen Familie im juristischen und genealogischen Sinne. Nur die Söhne von Königen und deren gesamte Nachkommenschaft im Mannesstamme — denen theoretisch das Königtum zustand — hatten als abeto (oder auch abetahun) teil an der königlichen Heiligkeit. Ihre Person war unverletzlich (oder sollte es sein), ihr Blut durfte unter keinen Umständen vergossen werden. Dieses Gesetz ist solange befolgt worden, wie die Majestas des Königtums außer Frage stand.

An die Stelle des „jus gladii“, der Institution, beim Thronantritt eines neuen Herrschers alle als Prätendenten in Frage kommenden männlichen Verwandten zu töten oder zu verstümmeln, trat in Äthiopien die „Prinzen-Relegation“. Legale Hinrichtungen sind dennoch gelegentlich vorgekommen, vor allem in der Zeit, da man das ursprüngliche Gefängnis der Prinzen auf dem Berge Gešēn aufgegeben hatte, nachdem der Ort 1539 von den Mohammedanern verwüstet worden und das zweite „Gefängnis“ auf dem Berge Waḥni noch nicht eingerichtet war (das geschah erst 1647). Aber auch dann war man bemüht, das Blut der Prinzen nicht zu „vergießen“: den Prätendenten Tazkāro ließ Minās von der Höhe des Passes Lamalmon hinabstürzen (Ludolf 1691, S. 242, Bruce II, S. 206, Basset 1882, S. 116, Anm. 201, Tellez 1710, S. 174), Claudius, ein illegitimer Sohn des Jakob, wurde auf Befehl des Socinius erdrosselt, ras Sečela Krestos, das Haupt der katholischen Partei und Bruder des Socinius wurde nach dessen Abdankung von Fāsīladas nach Sewāda deportiert, „er wurde an eine Zeder gehängt und starb“ (Perruchon 1897/1898, S. 84; Basset 1882, S. 133). Daß Fāsīladas angeblich seine vierundzwanzig Brüder töten ließ, ist eine Erfindung der in ihrem Haß gegen diesen Herrscher einigen Jesuiten (Tellez 1710, S. 224) — gerade dieser König richtete nach den fast hundertjährigen Wirren seit dem Fall des Relegierungsortes Gešēn diese Institution in Waḥni wieder neu ein. Sein Sohn Claudius, der sich — vermutlich auf Anstiften der Jesuiten gegen ihn empörte — wurde der erste Häftling (Basset 1882, S. 135).

Auch noch in späteren Jahren hüteten sich die Machthaber vor der blutigen Tötung der von ihnen eingesetzten Schattenkönige und wenn man sich nicht damit begnügte, die abgesetzten Monarchen als Mönche in die Wüste zu jagen, wurden Gift und Schlinge dem Schwerte vorgezogen (so wurde z. B. Iyoas 1769 stranguliert — Guidi 1926 b, S. 415 — sein Nachfolger Johannes II. im gleichen Jahre vergiftet — Bruce 1790/1791 II, S. 702). Noch in der allerjüngsten Zeit verfuhr man gegen den wegen

seiner Unfähigkeit und seiner mohammedanischen Neigungen abgesetzten „leḡḡ“ Iyāsu sehr gelinde und beide Male, da man nach ihm fahndete, erging strengster Befehl an seine Verfolger, sein Leben zu schonen (Moreno 1932, S. 362).

Es ist die gleiche Vorstellung von der Heiligkeit des königlichen Blutes, wenn in Wolamo die Angehörigen des Königsklanen nur ertränkt werden durften (vgl. S. 262).

So stehen sich in der Struktur des äthiopischen Königtums zwei divergierende Elemente gegenüber: einmal das Fehlen einer festen Nachfolgeordnung, das theoretisch jedes Mitglied des Königshauses als Nachfolger in Frage kommen ließ und andererseits die Heiligkeit des königlichen Blutes, die die Ausrottung von Prätendenten verbot.

Es war eines der wichtigsten Grundgesetze des äthiopischen Königtums, daß alle männlichen Angehörigen der Königsfamilie, die „Israeliten“ (vgl. Basset 1882, S. 109, Alvarez 1558, S. 158), mit Ausnahme derer, die der regierende König davon befreite, auf den „Berg der Könige“ (ambā nagast) in die Relegierung geschickt wurden. Sie lebten dort unter bestimmten Bedingungen, konnten heiraten, durften jedoch ebensowenig wie ihre männliche Nachkommenschaft den Berg je verlassen. Starb ein König, ohne Söhne zu hinterlassen oder wurden diese vom Wahlkollegium nicht akzeptiert, so konnte aus seinen „auf dem Berge“ lebenden nächsten Verwandten sein Nachfolger gewählt werden. Im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts muß das als die übliche Form der Nachfolge gegolten haben, denn bereits in dem 1588 in Venedig erschienenen Atlas des Livio Sanuto findet sich auf dem Blatt Äthiopien (tav. IX) unter einem hohen Berge die Bemerkung „regalis mons imperatoris aethiopiae filii omnes in monte relegati vivunt vacantis vero imperii successor educitur“. Diese Möglichkeit ist jedoch nicht die Regel, sondern eher eine Ausnahme gewesen.

Wir wissen nicht, wie es zu jener einzigartigen Einrichtung kam, die die ganze äthiopische Geschichte hindurch als stabilisierender und ausgleichender Faktor wirkte. Mag die von Alvarez überlieferte Angabe, daß der König Abraham — der nicht in den Königslisten erscheint (vielleicht ist damit Yemrehāna Krestos gemeint, der ein Menschenalter vor Lalibala regierte?) — eine Offenbarung von Gott empfang, eine fromme Legende sein (Alvarez 1558, S. 153), so steckt doch auch in dieser Überlieferung eine innere Wahrheit, die besagt, daß wir den Ursprung dieser Einrichtung im sakralen Bereich zu suchen haben. Die Quellen schweigen sich darüber aus, ob diese besondere Relegierung bereits vor der Restauration der salo-

monischen Dynastie bestand. Eine „profane“ Verbannung muß bekannt gewesen sein, da der erste Salomonide, Yekuna 'Amlāk, vor seinem Herrschaftsantritt um 1270 vom letzten (oder vorletzten) Zague-König auf einem Berge Māloṭ (vermutlich Amba Mālat nordöstlich von Gēṣēn) inhaftiert wurde (Conti Rossini 1922 a, S. 289). Auch in späterer Zeit — bis zum heutigen Tage — ist die Verbannung in einer der italienischen „confinazione“ ähnlichen Form beibehalten worden, wenn es galt, dem König gefährliche Persönlichkeiten auszuschalten, die man wegen ihrer Bedeutung und ihres großen Anhangs nicht töten mochte. Häufig war (und ist noch) die Ernennung eines Unbequemen zum Statthalter einer entfernten Provinz die ehrenvolle Form einer Verbannung gewesen.

Doch muß man sich bei einer anscheinend ausschließlich politischen Zwecken dienenden Institution wie der Prinzen-Relegierung hüten, das sakrale Element zu übersehen, das sich hier spürbar macht. Wie so häufig haben sich dabei reale und irrealer Motive in schwer trennbarer Weise verbunden. Verfolgt man die recht fragmentarischen Bemerkungen der äthiopischen Chronisten, so tritt deutlich hervor, daß die Relegierung der meisten Salomoniden und ihrer Nachkommen „auf dem Berge“ alles andere war, als das, was es den Portugiesen erschien, nämlich ein finsternes Staatsgefängnis. Sieht man davon ab, daß nichts, was mit dem Königtum zusammenhing, einen anderen als sakralen Charakter tragen konnte, so weisen auch die beiden europäischen Berichterstatter, die etwas über den Ursprung sagten, in diese Richtung: Alvarez, der die Relegierung einer göttlichen Offenbarung zuschreibt (s. o.), Bruce, der als ersten Berg der Verbannung Dabra Dāmo bezeichnet, den berühmten Burgberg, auf dessen Höhe sich das Kloster des Heiligen Mikā'el Za 'Aragāwi erhebt (Bruce 1790/1791, I., S. 530). Es ist durchaus möglich, daß diese Bemerkung des Bruce der Ungenauigkeit zuzuschreiben ist, mit der er die äthiopischen Quellen auswertete — wichtiger ist es jedoch, daß dieser Reisende, der seiner Fehler ungeachtet ein vorzüglicher Kenner Äthiopiens war, nichts dabei fand, ein „Gefängnis“ in eine der heiligsten Stätten des Landes zu verlegen.

Ungeachtet der starken Spannung zwischen König und Thronfolger, wurden die Söhne der regierenden Königs selten sogleich auf den „Berg der Könige“ gesandt, sondern entweder am Hofe oder in einem Kloster aufgezogen, denn, wie sich noch der Hofchronist im 20. Jahrhundert ausdrückt „les enfants des rois ne peuvent supporter le regard des hommes [sie sind anfälliger gegen den Bösen Blick wie andere Kinder]. De plus,

on veut ainsi leur permettre d'apprendre, isolés du monde, à faire galopper les chevaux, à nager, jouer aux échecs, à pincer du bëguëna, à étudier dans les livres, enfin à apprendre la sagesse et la science" (Guèbrè Sellassié 1930, S. 60 f.). Dieses Erziehungsideal des 20. Jahrhunderts deckt sich völlig mit dem der vorhergehenden Zeiten. Genauso wird von Ba'eda Märyām berichtet, daß er seine kleinen Kinder zum Statthalter von Ganz sandte, wo sie von einem hohen geistlichen Würdenträger — dem Chronisten, dem wir diese Angaben verdanken — fern vom Getriebe des Hofes erzogen wurden (Perruchon 1894, S. 362). Dort wurden sie in dem unterrichtet, was für einen äthiopischen Laien die Summe des Wissens darstellte: Psalter, Prediger Salomonis, Hohes Lied, Evangelien, Lobgesänge der Jungfrau, ankaşa berhān (geistliche Hymnen) usw. (vgl. auch Conti Rossini 1943 b, S. 199). Häufig waren mit dieser Ausbildung die Diakons-Weißen verbunden, die es den Prinzen ermöglichten, das Innere der Kirchen zu betreten (a. a. O., S. 100). Von Claudius berichtet der Chronist, daß er von seinem literarisch sehr interessierten Vater, Lebna Dengel, unterrichtet wurde, „der eine vollkommene Kenntnis der Bücher des Gesetzes besaß. Außer seinem Vater hatte er einen hervorragenden Lehrer, der ihn die Tugenden der Menschen lehrte, die Gott nahe waren, wie die Propheten und der heiligen Apostel“ (Conzelmann 1895, S. 125 f.). Noch wichtiger war es, die heranwachsenden Prinzen in den Beschäftigungen zu üben, die einem zukünftigen Krieger und Führer zukamen — gerade das unterschied sie von ihren relegierten Verwandten. „Reiten, mit dem Bogen schießen, Wild zu jagen — wie es die Gewohnheit der Söhne der Könige ist, bis sie das Reich vernünftig regieren können“ (Conti Rossini 1894 a, S. 634 f.) „... dann unterrichtete man ihn auch in der Kriegskunst, wie es für die Söhne der Könige üblich ist“ (Conzelmann 1895, S. 126, vgl. weiter Perruchon 1897, S. 76 über die Erziehung des Socinius; Guidi 1910/1912, S. 23 über die des Iyāsu II.). Das wurde von einem König erwartet, der nach äthiopischer Auffassung der erste Krieger seines Landes sein sollte. Deshalb vermerkt auch die Chronik nicht ohne eine gewisse Spitze, daß der junge König Za Dengel in der Schlacht fiel (1604), da er nicht zu reiten verstand (seine Gefährten wurden durch die Schnelligkeit ihrer Pferde gerettet). „Er kannte nichts anderes als Kirchengesang und heilige Hymnen. Er war auf der Insel Dagā [in einem berühmten Kloster] aufgewachsen“ (Conti Rossini 1893 b, S. 813).

Es war eine im Volk weit verbreitete Vorstellung, daß die Söhne der Könige ebenso wie die der anderen Großen ihre Erziehung im Kloster

erhielten. Obwohl es nicht den Tatsachen entsprach, meldet die Volkssage von den Kindern des Lebna Dengel, daß sie in einem Kloster behütet wurden (Conti Rossini 1941 b, S. 62), während in der Chronik des Claudius ausdrücklich gesagt wird „die gesegneten Söhne und Töchter des Lebna Dengel waren wie junge Olivenbäume und umgaben seine Tafel“ (Conzelmann 1895, S. 123).

Der Bericht der Portugiesen über die angebliche Änderung der Relegierungs-Ordnung durch König Nā^cod ist wohl in das Reich der Fabel zu verweisen. Danach sollen bis Nā^cod alle Söhne eines Königs, sowie sie herangewachsen waren, auf den „Berg der Könige“ gebracht worden sein. „Doch Nā^cod . . . löste diesen Brauch auf, sobald er selbst regierte [er gehörte zu den wenigen Königen, die aus Gēšē geholt wurden]. Er hatte einen Sohn, der acht oder neun Jahre alt war. Eines Tages sagte ein Ratgeber zum König: Majestät, das Kind ist bereits sehr groß! Das Kind erwiderte mit Tränen in den Augen: Bin ich groß genug für Amba Gēšē? Das rührte den Vater so, daß er eine Versammlung einberief und alle Großen schwören ließ, weder seine Kinder noch die der folgenden Könige in dieses Gefängnis zu bringen. Dieser Brauch wurde beibehalten und Seltān Sagad [Socinius], der 1632 starb, hatte keinen Sohn im Gefängnis.“ (Tellez 1710, S. 46, vgl. auch die gleichlautenden Berichte von Almeida 1917, S. 214 und Paez 1905, S. 112). Die Spitze gegen den von den Portugiesen gehaßten Fasiladas ist unverkennbar, vermutlich ist die ganze Geschichte nur darauf abgestellt, seine Grausamkeit zu brandmarken, da er die Relegierung wieder einführte. Es ist merkwürdig, daß Alvarez, der doch als erster — und recht ausführlich — über Gēšē berichtete und zur Zeit des Lebna Dengel, eines Sohnes des Nā^cod, in Äthiopien war, nicht von dieser Geschichte hörte. Auch übersahen die Portugiesen, daß ein Menschenalter nach der Regierung von Nā^cod (1494—1508) im Jahre 1539 Gēšē von den Mohammedanern zerstört wurde und als Institution bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zu bestehen aufhörte. Man weiß auch, daß bereits lange vor Nā^cod zur Zeit des ^cAmda Šyon dessen Sohn Sāf Sagad zusammen mit seinem Vater gegen die Mohammedaner kämpfte (Perruchon 1889, S. 454), daß verschiedene Söhne des Zar’a Yā^cqob, darunter auch der spätere König Ba’eda Māryām bei ihrem Vater am Hofe, auf jeden Fall in Freiheit waren (Perruchon 1893 d, S. 6, S. 106). Auch später, als Fasiladas einen neuen „Berg der Könige“ einrichtete, waren die Söhne bei ihren königlichen Vätern, es sei denn, daß sie offen gegen sie rebellierten, wie z. B. David und Claudius gegen ihren

Vater Fasiladas (vgl. Basset 1882, S. 134 f., Perruchon 1897/1898, S. 86 f.). Das Spannungsverhältnis Vater-Sohn war in Hoch-Äthiopien auf keinen Fall zu einer Institution geworden wie in anderen afrikanischen Reichen, wenn auch häufig ein starker Antagonismus zwischen dem König und dem Kronprinzen bestand und der letztere gelegentlich versuchte, mit Gewalt an die Macht zu kommen. Solche Kontroversen sind bekannt von Zar'a Yāc̣qob und seinem Sohn Ba'eda Māryām (Perruchon 1893 d, S. 105 f.), von Socinius und Fasiladas (Basset 1882, S. 132), von Johannes I. und Takla Hāymānot (Basset 1882, S. 167 f.). Takla Hāymānot war, wie erwähnt, der einzige, der es unternahm, seinen Vater zu beseitigen. Er verfiel deshalb der allgemeinen Mißachtung.

Das Verhalten der Väter gegenüber ihren Söhnen wird von einer gewissen Resignation bestimmt gewesen sein, da sie wohl wußten, daß die Herzen der jungen Generation stets ihren Kindern zuneigten. (Im Süden, z. B. in Wolamo, wo man nicht die festen Regeln des Nordens kannte, sind Aufstände der Söhne und Absetzungen der Könige nach einer gewissen Regierungsdauer die Regel gewesen.) Diese Situation wird treffend durch einen Ausspruch des Asfā Wasan, eines Herrschers von Schoa (1774—1807) gekennzeichnet, der seufzte, als sich sein Sohn Wasan Sagad gegen ihn erhob: „Toi qui es fils d'Attemotchhouno [der Königin], à qui laisserais-je mon royaume sinon à toi? Pourquoi donc es-tu si pressé de me voir mourir?“ (Guèbrè Sellassié 1930, S. 65 f.). Ungeachtet des starken Respektes, den die Jugend dem Alter und die Söhne den Vätern schulden, erscheint es den Äthiopiern doch als ganz sicher, daß wirkliche Liebe nur die Väter ihren Söhnen gegenüber empfinden, während diese danach trachten, sie so schnell wie möglich zu beerben. Diese Meinung gibt eine in ganz Äthiopien verbreitete Erzählung wieder, die ich von Amhara hörte und die berichtet, daß Vater und Sohn einst zusammen in den Kampf zogen. Am Abend lagen beide tot mit zerhacktem Körper nebeneinander auf der Wahlstatt. Die Eingeweide des Vaters hingen in Richtung auf den Sohn heraus, aber die des Sohnes zeigten vom Vater fort: so zeigte sich die Liebe des Vaters auch noch nach seinem Tode.

So blieben die Söhne eines Königs um ihn, bis zu dem Augenblicke da er starb und sein Nachfolger die Regierung antrat. Das war der Augenblick, in dem alle noch in Freiheit lebenden Söhne des Verstorbenen auf den „Berg ihres Erbes“ gesandt wurden. Es war das Zeichen der Anerkennung der gewaltsamen Thronbesteigung des Takla Hāymānot, daß sein abgesetzter Vater seine übrigen Söhne in Fesseln legen ließ und sie dem

neuen König sandte, damit sie dieser auf dem Berg Waḥni internierte (Basset 1882, S. 168 f.). Am Hofe mächtiger Herrscher, die keine Furcht vor einem Gegenkönig hatten, traf man stets eine ganze Zahl von in Freiheit lebenden Salomoniden. Iyāsu sandte 1701 eine Gruppe von Salomoniden, die bis dahin hohe Ränge bekleidet hatten, nach Waḥni, „weil sie sich haßten und sagten: wir sind die Söhne vom Prinzen Claudius“ (Großonkel des Iyāsu — Basset 1882, S. 163).

Ist es berechtigt, von einem Gefängnis, einem Verbannungsort, wo aus politischen Gründen alle männlichen Mitglieder der Dynastie inhaftiert wurden, als von einer sakralen Stätte zu sprechen? Sieht man von der Sphäre der Heiligkeit ab, in die alles einbezogen wurde, was auch nur entfernt mit dem Königtum zusammenhing, so gibt es auch andere Gründe, die darlegen, daß dem „Berge der Könige“ ein Charakter eigen war, der mehr zu einem Kloster als zu einem Gefängnis gehörte.

Es ist möglich, daß bereits vor der Restauration der salomonischen Dynastie eine derartige Institution bestand (vgl. die Angabe von Bruce, daß der Berg Dabra Dāmo die erste Stätte gewesen sei). Nach der Restauration wurde — entsprechend der Verlegung des politischen Schwergewichtes nach dem Süden — der steile Tafelberg Geṣēn westlich des heutigen Ortes Uččāle unweit des durch Theodor so berühmt gewordenen Burgberges von Magdala, als Berg der Könige (ambā nagast) eingerichtet. Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Solomoniden, die alles austilgten, was von ihren Vorgängern, den Zague, stammte, und bewußt an die aksumitische Zeit anknüpften, Geṣēn von diesen übernommen hätten.

Die Portugiesen berichten, daß die ersten Prinzen (abēto) nach dem Tode des Königs Yāgbe'a Ṣyon — eines Sohnes von ᵉAmda Ṣyon — nach Geṣēn gesandt worden seien, da sich seine ihm nachfolgenden sechs Brüder anscheinend nicht über die Thronfolge einigen konnten (Tellez 1710, S. 45 f.; Almeyda 1917, S. 214; Paez 1905, S. 112). Die erste Erwähnung von Geṣēn in einer äthiopischen Quelle geschieht im Zusammenhang mit der Verbannung des eččagē Philipp durch König ᵉAmda Ṣyon (Basset 1882, S. 100). Geṣēn wurde 1539 von den Mohammedanern erstürmt, die seine Schätze plünderten und die Prinzen über die Klinge springen ließen oder in die Abgründe stürzten (Basset 1882, S. 109; Perruchon 1893 c, S. 279). Das war das Ende dieser Stätte, denn zu Beginn des 17. Jahrhunderts rückten die Galla in der Nachbarschaft des Ortes ein und ließen sich in der heute Wollo genannten Landschaft nieder. Es empfahl sich

schon deshalb nicht, das kostbare Blut der Prinzen so nahe an der Grenze der Gefahr eines neuen Überfalls auszusetzen. Nach dem Massaker war man ohnehin froh, daß es noch Salomoniden gab. Zur Zeit des Claudius, Minās und Sarṣa Dengel hielten sich diese da auf, wo es am sichersten war, nämlich am Hofe. Minās, der als Kind den Mohammedanern in die Hände gefallen war, wurde mit großen Kosten losgekauft und lebte bei seinem Bruder Claudius (Conzelmann 1895, S. 142 f.). Wie gefährlich es indes für die Ordnung der Nachfolge und die Ruhe des Reiches war, daß es in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten des 17. Jahrhunderts keinen Verwahrungsort für die Prinzen mehr gab, zeigen die vielen Revolten, die entweder von Prinzen angezettelt wurden oder von Großen, die einen Salomoniden als Puppe benötigten, da sie selbst nicht König werden konnten. Um 1604 stritten drei offiziell zum König proklamierte Prätendenten miteinander: Jakob, Za Dengel und Socinius. Nach dem Tode von Sarṣa Dengel wurde Jakob eingesetzt, nach einigen Jahren abgesetzt und — da es keine sakrale Relegierung mehr gab — in das entfernte Inarya im Süden verbannt. Dann regierte Za Dengel, der von dem aus Inarya zurückkehrenden Jakob entthront und auf der Insel Dak im Tana-See und verschiedenen Bergen inhaftiert wurde (Tellez 1710, S. 163 f.). Obwohl Socinius auch noch später mit Prätendenten zu kämpfen hatte, konnte man sich, nachdem sich die Verhältnisse des Reiches zu stabilisieren begannen, noch nicht zur Wiedereinführung eines Relegierungsortes entschließen. Die Söhne und Brüder des Socinius waren stets um ihn oder wurden wie der ras Se^cela Krestos, der Führer der katholischen Partei, mit wichtigen politischen Aufgaben betraut. Erst Fāsīladas, der in einem sehr gespannten Verhältnis zu seinem Bruder Claudius stand, entschloß sich zu diesem Schritt und richtete 1647 den Felsen Waḥni, zwei Tagesreisen südöstlich der neuen Hauptstadt Gondar, als „Berg der Könige“ ein. Claudius „wurde seiner Ämter enthoben und gefesselt und relegiert und seitdem begann die Relegierung von Waḥni“ (Guidi 1921, S. 93 f.; Basset 1882, S. 135). Bald folgten andere Prinzen, so David, ein Sohn des Fāsīladas noch zu Lebzeiten seines Vaters im Jahre 1667 (Basset 1882, S. 138), so daß die Prinzen und ihre Nachkommen bald ihre neue Heimat füllten. Waḥni übernahm für etwas mehr als hundert Jahre in allem die Funktionen von Gešēn. Nach dem Tode von Iyāsu II. (1755) verlor der Ort wie das Königtum selbst mehr und mehr von seinem besonderen Charakter. Zwar wurden noch immer alle Salomoniden dort ängstlich bewacht, doch hatte der Ort seine sakrale Weihe eingebüßt und war zu

einem bloßen Prinzen-Reservoir geworden, aus dem sich die jeweiligen Machthaber ihre Puppen holten.

Bereits zur Zeit des Bakāffā (1721—1730) hatte sich eine barbarische Sitte eingebürgert, von der das Königtum bis dahin frei gewesen war: Die Verstümmelung von Prinzen, um sie zur Thronfolge unfähig zu machen — sei es, daß man sie blendete oder ihnen Hand oder Fuß abschnitt. Das geschah ziemlich häufig. Die Chronisten bemerken lakonisch, daß die meisten an den Folgen der Operation gestorben seien. Dem Bakāffā hatte man die Nasenspitze abgeschnitten, was ihn nicht hinderte, nach manchen fehlgeschlagenen Intrigen endlich doch den Thron zu besteigen. Später kam es sogar so weit, daß der greise Johannes II. (1769) von einem der fürchterlichsten Königsmacher, dem ras Michael von Tigre, auf den Thron gehoben wurde, obwohl man ihm früher eine Hand abgeschnitten hatte! Michael erklärte auf die Einwendungen, die deswegen vorgetragen wurden spottend, daß der König ihn nur zu rufen brauche, wenn er wegen der fehlenden Hand in Verlegenheit gerate (Bruce 1790/1791, II, S. 700; vgl. auch Basset 1881 b, S. 348, 352, 364 u. a.). Zu einer Zeit, da das Königtum noch kräftig war und König wie Volk von der Heiligkeit des königlichen Blutes überzeugt waren, wäre das undenkbar gewesen. Die Verstümmelung eines Nachkommen Salomos hätte die königliche Selbstachtung ebenso verboten wie die Thronerhebung eines Verstümmelten. Nicht nur, daß der König ein Krieger und Vorbild an Tapferkeit sein sollte, auch mußte in einem lebenskräftigen Reiche die Vorstellung unerträglich sein, daß der, von dem Glück und Fruchtbarkeit seines Volkes abhängen, kein vollkommener Mensch sein könnte. In anderen Reichen Afrikas sind Altern und Krankheit des Königs Gründe gewesen, ihn zu töten oder abzusetzen.

Als das Königtum schließlich zu einem bloßen Schatten geworden war und unter Takla Giyorgis die Zeit der Hausmeier, der „Richter“ (masāfent) anbrach, die die absolute Macht in den Händen hielten, verlor auch Wajni alle Bedeutung und ging um 1780 endgültig ein (Rüppell 1838, S. 66, ders. 1840, S. 378). Um 1800 waren überall die freigelassenen Prinzen und abgesetzten Könige zu finden, „König Takla Giyorgis war in die Einsamkeit von Waldabba relegiert, König Jonas war in Lāsta, König Salomo in Tigre, König Ba'eda Māryām in Samēn — die ganze königliche Nachkommenschaft war zerstreut wie der Staub im Winde“ (Conti Rossini 1916 b, S. 870 f.). Niemand nahm mehr davon Notiz, nur noch für wenige, für die die Vorstellung von der Größe des Heiligen Reiches

etwas bedeutete, wie für den Schreiber der Reichschronik, war die Abschaffung der Relegierung ein Grund, ein Klagelied anzustimmen: „O Ihr Menschen, wie sich die Zeiten geändert haben! Es gibt kein früheres Ereignis, daß diesem [an Entsetzlichkeit] gleichkäme!“ (Weld Blundell 1922, S. 405). Eine Bewegtheit der Klage, die der königliche Chronist, der doch zu jener Zeit genug Ursache zu jammern hatte, sonst nicht kannte! Bollwerk und Symbol des Königtums waren gefallen. Das Wort Waḥni ist als „Gefängnis“ in den heutigen amharischen Sprachgebrauch übergegangen.

Der besondere Charakter von Gešēn und Waḥni war der gleiche. Beide erhielten das Epithet dabr, ein Wort, das ursprünglich „Berg, Höhe“ auch „Höhenheiligtum“ bedeutete, von den christlichen Äthiopiern so gut wie ausschließlich als Bezeichnung für „Kloster“ gebraucht (z. B. 'aḥad mamher za 'aḥati dabr eme'adbārāt Tegrē — „ein Lehrer aus einem Kloster der Klöster von Tigre“ — Conti Rossini 1907, S. 131). Gešēn und Waḥni werden auch — durchaus nicht nur euphemistisch — „Berg der Könige“ (ambā nagast) oder „Kloster der Könige“ (dabra nagast) genannt, denn klösterlich und königlich war die Sphäre dieser Berge (Basset 1882, S. 109; Caquot 1955 b, S. 103). Oben auf dem Berg Gešēn befanden sich zwei berühmte Kirchen, Gott Vater und Maria geweiht (Tellez 1710, S. 47; Almeyda 1954, S. 100), von denen noch heute die Gott Vater geweihte eine berühmte Wallfahrtsstätte ist, da König Zar'a Yāc'qob dort ein Stück des Wahren Kreuzes deponierte und genaue Regeln für die Wallfahrt festlegte. Wenn auch manche Angaben darüber im maṣḥafa ṭēfut fragwürdig sind (vgl. Caquot 1955 b, S. 90 f., S. 102 f.), so zeigt doch der Bericht von Pakenham, der kürzlich — wohl als erster Europäer — Gešēn und Waḥni besuchte, daß Gešēn Wallfahrtsort ist und das Heilige Kreuz dort aufbewahrt wird (Pakenham 1959, S. 159). Man muß beachten, daß die beiden Könige, die aus Gešēn zur Inthronisation geholt wurden — Zar'a Yāc'qob und Nā'od — die Bedeutung der Stätte gehoben haben, Zar'a Yāc'qob durch die Stiftung des Kreuzes — weil der Berg von Gešēn eine Kreuzform haben soll (Caquot 1955 b, S. 102) und Nā'od durch die Vergrößerung der Kirche der Heiligen Jungfrau (Almeyda 1954, S. 99). Nā'od ließ sich auch dort begraben (Basset 1882, S. 103). Diese Beziehung der Könige zu „ihrem“ Berge wäre wohl schwer verständlich, wenn es sich um ein Gefängnis gehandelt hätte, an das man nur mit Schaudern zurückdachte!

Der Berg der Könige war eine Stätte der Sicherheit und Zurückgezogen-

heit für das heilige Geschlecht, das dort oben — frei von Sorgen und fern der Politik — ein mönchisches Dasein führte (Heiraten waren indes erlaubt) und das sich vorwiegend den Beschäftigungen hingab, die ein gebildeter Äthiopier bei erzwungener Muße ausübt: Kirchengang, Harfenspiel und geistlicher Gesang, lesen, schreiben und malen. (Ein Sohn des 1917 entthronten Iyāsu — Gideon — den ich 1951 im Süden Äthiopiens traf, wohin man ihn in ein kleines Städtchen relegiert hatte, widmete sich ausschließlich dem Harfenspiel und dem Abschreiben heiliger Bücher.) Zur klösterlichen Atmosphäre paßt auch die Angabe, daß die Prinzen auf Gēšēn keine guten Kleider tragen durften (Tellez 1710, S. 48). Überhaupt kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Aufenthalt der Prinzen auf einer gewissen Freiwilligkeit beruhte und von ihnen erwartet wurde, daß sie sich wie Prinzen aufführten. Oft gestand man ihnen erstaunliche Freiheiten zu. Zur Zeit des Königs Iyāsu I. starb in Gondar der Prinz Alexander, „denn er war mit dem König Iyāsu zusammen; er war von Waḥni herabgekommen, um dort in Gondar die Regenzeit zu verbringen“ (Basset 1882, S. 158). Ein Menschenalter später kam es in Waḥni fast zu einer Revolte, als die Prinzen sich weigerten, den mit ihnen zusammenlebenden Bakāffā herauszugeben, den die Würdenträger in Gondar zum König proklamiert hatten. „...wir wählen jemand nach unserem Belieben, der den Thron mehr als er verdient!“ Man mußte drei Tage mit ihnen verhandeln, bis sie sich beruhigten! (Basset 1882, S. 192). Und als sich der listenreiche Bakāffā eine Zeit lang totgestellt hatte, um die Treue seiner Untertanen auf die Probe zu stellen (der Versuch schlug fehl), da zog er nach Waḥni und beschimpfte die Prinzen, daß sie Unruhen erregt hätten, was beweist, daß man von ihnen ein loyales Verhalten erwartete (Basset 1882, S. 209).

Auf dem Berg der Könige zu leben, war ein Vorrecht der Prinzen. Es wurde als Schimpf und Ungerechtigkeit empfunden, in einen anderen Ort relegiert zu werden. König Zar'a Yāc̣qob hatte einen Streit mit den Mitgliedern der Familie des Königs Ḥezba Nāñ — der sein Bruder war — vielleicht zu der Zeit, da er selbst noch mit ihnen auf Gēšēn saß. Er war so zornig, daß er sie später von Gēšēn herabsteigen ließ und ins heiße Tiefland verbannte. Sie wurden deshalb zum Spott ḵwolla-Israeliten („Tiefland-Salomoniden“) genannt, zu Bauern gemacht und verloren ihren Status als „Israeliten“. Nach dem Tode des Zar'a Yāc̣qob hatte sein guter Sohn Ba'eda Māryām Mitleid mit ihnen und wollte sich mit ihnen versöhnen und sie (als Gunst!) nach Gēšēn zurückkehren lassen. Doch waren

sie so aufgebracht über die erlittene Schmach, daß sie die königlichen Gesandten umbrachten. Der König zog gegen sie zu Felde, überwältigte sie und ließ achtzig den Kopf abschlagen. (Almeyda 1954, S. 101 f. Das war nur deshalb möglich, weil sie ihren Stand als Salomoniden und damit ihre Unverletzlichkeit verloren hatten.) Häufig werden Gēšēn und Waḥni, um ihre Verbindung mit den Prinzen hervortreten zu lassen, „Ort ihres Erbes“ (makāna restu) genannt (z. B. Basset 1882, S. 194).

Wenn es auch Nachrichten gibt, daß die Relegierten ein trauriges Leben führten und Hunger und Kälte erdulden mußten (so z. B. angeblich unter König Johannes I. — Basset 1882, S. 141), so mag es damit zusammenhängen, daß der Statthalter auf dem königlichen Berge von dem, was zum Unterhalt der Prinzen angewiesen war, das meiste unterschlug — ein im Orient nicht seltenes Ereignis. Es war dafür gesorgt, daß den Salomoniden dort oben nichts fehlte, was sie nötig hatten. Im maṣḥafa ṭēfut ist ein Lehensakt des Königs Alexander verzeichnet, in dem dieser im 7. Jahre seiner Regierung den Nachkommen des Ba'eda Māryām und des Zar'a Yācḳob — also seinen Brüdern und Vatersbrüdern — große Ländereien zuwies (Caquot 1955 b, S. 107 f. Es ist auch möglich, daß die an der gleichen Stelle erwähnten Tribute — so hatte die Provinz Faṭagar 24 Kleider im Jahr zu liefern — nicht nur dem Unterhalt der Kirchen auf Gēšēn, sondern auch den Prinzen zugute kamen). König Iyāsu I. begab sich bald nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1680 nach Waḥni, wo er die Prinzen in sein Lager am Fuße des Berges herankommen ließ, ihnen ein Fest gab und sie mit guten Speisen und Ehrenkleidern erfreute (Basset 1882, S. 141).

Neben seiner Eigenschaft als „Refugium der Prinzen“ und Wallfahrtsstätte war Gēšēn auch noch königliche Schatzkammer — ein Ort von höchster Bedeutung. Deshalb wurde die Statthalterschaft auch nur den vertrautesten Würdenträgern anvertraut, wie z. B. zur Zeit des Lebna Dengel dem berühmten ṣaḥafē lahm Robēl, der in der Schlacht von Šembura Kurē mit der Blüte des amharischen Adels gegen die Mohammedaner fiel (Basset 1882, S. 104, Anm. 125). Die dort liegenden Schätze müssen ungeheuer gewesen sein: „Am 3. yakātit wurde Gēšē Ambā Nagast von den Mohammedanern zerstört und verwüstet. Man fand dort viel Gold und seidene Gewänder aus den Schätzen, die die früheren Könige von Yekuno 'Amlāk bis Lebna Dengel dort aufgehäuft hatten. Man gewann auch andere unschätzbare Reichtümer, deren Wert nur Gott weiß. Damals war das Gold so [wertvoll] wie Stein und die Seidenkleider wie Blätter.

Der Preis der Unze [Gold] betrug 30 Salzbarren und man gab eine Unze [Gold] für einen Ochsen“ (Basset 1882, S. 109; Perruchon 1893 c, S. 279).

Daß die Relegation der Prinzen, die man fast eine sakrale nennen möchte, als ein bedeutendes Element des salomonischen Königtums aufgefaßt wurde, lehrt auch das Beispiel der in Schoa regierenden Seitenlinie der Dynastie, von der das heute herrschende Haus abstammt. Obwohl dieser Zweig erst um 1700 auftaucht und bis 1800 über ein winziges Gebiet herrschte — zu einer Zeit also, da das Königtum in Gondar im Untergang begriffen war — erschien diesen Herrschern, die alles taten, ihr Salomonidentum hervorzukehren, die sakrale Relegierung wichtig genug, um sie auch in Schoa einzuführen. Man muß hervorheben, daß das in einem Gebiet geschah, das nur noch lose mit dem eigentlichen christlichen Hoch-Äthiopien zusammenhing und dessen Bevölkerung stark mit Mohammedanern und Galla durchsetzt war. Es hätte nahegelegen, sich nach den Sitten dieser Völker oder gar nach den Gebräuchen der südäthiopischen Königreiche zu richten. Ohnehin erreichte das schoanische Königtum bis zu Menilek nie die Höhe des Rituals des Nordens. Der ausführliche Bericht von Harris läßt den Hof des Sähla Selläsē nicht als sakrale Stätte, sondern eher als Lager eines Kriegsherzogs erscheinen. Die Hofränge, die im Norden eine so große Bedeutung hatten, wurden in Schoa nie eingeführt. Erst unter Menilek bildete sich ein differenziertes Hofzeremoniell heraus. Zwar führte man die Relegierung ein, doch bewirkten das Fehlen einer echten Kontinuität des Königtums und der Einfluß „barbarischer“ Nachbarvölker, daß die Stätte der Verbannung — jedenfalls zur Zeit des Harris — anscheinend keinen sakralen Charakter mehr trug. Die Relegierten waren wirkliche Gefangene, die mit Ketten beladen tagsüber in höhlenähnlichen Zellen unter der Erde saßen (Harris 1844, I, S. 357, vgl. auch Harris I, S. 381, II, S. 112 f., III, S. 13, 380 f.; Guèbrè Selassié 1930, S. 62, 78; Krapf 1858, S. 86 f. spricht von einem Gefängnis in Dschano, während der Ort von den anderen Quellen Gončo genannt wird).

3. DIE FEST-INTHRONISATION IN AKSUM

Vor einer Untersuchung der eigentlichen Inthronisation der äthiopischen Könige in ihrer Pfalz, über die nur wenige ausführliche Zeugnisse vorliegen, muß die „Fest-Inthronisation“ in Aksum — so soll diese Zeremonie in Anlehnung an die Fest-Krönungen abendländischer Könige genannt werden — Gegenstand einer Betrachtung sein. Ihr Ritual, das anscheinend kaum verändert anderthalb Jahrtausende hindurch vollzogen wurde, ist

eines der wenigen Relikte, in denen sich das aksumitische Element des Königtums erhalten konnte. Doch kann man erkennen, daß sich daneben auch der Einfluß der beiden anderen für Äthiopien bestimmenden Sphären geltend macht: die des heidnisch-afrikanischen Königtums, dessen Ritual — wie dieses Beispiel lehrt — von den südarabischen Einwanderern mit übernommen wurde und die der sich überall vordrängenden christlichen Kirche, deren Bemühungen sichtbar werden, der altertümlichen Zeremonie das entscheidende Gepräge zu geben.

Das Ritual in Aksum ist von großer Wichtigkeit, weil es Züge überliefert, die entweder dem „gewöhnlichen“ Inthronisations-Ritual der äthiopischen Könige fehlen oder aber in den Chroniken nicht erwähnt werden. Auch für die Frage nach den Herrschaftssymbolen gibt die Inthronisation in Aksum bedeutsame Aufschlüsse.

Nachdem die Zague-Dynastie (ca. 1145—1268) das Zentrum ihrer Herrschaft nach dem Süden, in ihr Heimatland Lasta verlegt und in den Felsenkirchen ein unvergängliches Denkmal ihres Wirkens hinterlassen hatte, bedeutete die Restauration des Reiches durch die Salomoniden trotz aller bewußten Anknüpfungen an die israelitisch-aksumitische Tradition, ja ihrer Neubelebung, doch das endgültige Erlöschen der einst mit dem Königtum verbundenen Elemente der aksumitischen Kultur. Das Zentrum des Reiches verlagerte sich für alle Zeit nach dem Süden. Von Schoa aus erfolgte die Erhebung des Yekuno 'Amläk (vgl. Conti Rossini 1902 b, S. 376). Noch zur Zeit des Sarṣa Dengel — gegen Ende des 16. Jahrhunderts — galt Schoa offiziell als Zentrum des Reiches, dessen Verteidigung gegen die Galla wichtiger erschien als die von Aksum und Tigre gegen die Türken! (Conti Rossini 1907, S. 51). Erst als die Galla in unaufhörlichen Angriffen, gegen die die Kräfte des von Nachfolgewirren und Religionskriegen zerrissenen Reiches nicht mehr ausreichten, Wallaḳa, große Teile von Schoa, von Amhara und Angot (später Wollo genannt) sowie die meisten südlichen Vasallenstaaten wie Bali, Dawaro, Gafat, Bizamo, Inarya usw. überrannten und besiedelten, verlagerte sich das Schwergewicht des Reiches nach dem Nordwesten in die Länder um den Tana-See, die bis ins 16. Jahrhundert ausschließlich von Agau bewohnt waren und in einem recht losen Verhältnis zum Reiche standen. Mit der Gründung von Gondar durch Fasiladas wurde diese Verlagerung fixiert. An die Stelle der wechselnden Pfalz trat die feste Hauptstadt, die durch alle Wirren bis zur Thronbesteigung von Theodor II. (1855) das politische und geistige Zentrum Äthiopiens bleiben sollte.

Als die Salomoniden 1270 wieder restituiert wurden, existierten nur noch wenige Elemente der aksumitischen Kultur, die seit 600 allmählich vergangen war. Sie konnten auch von der neuen Dynastie nicht wieder zum Leben erweckt werden, denn ungeachtet ihres Bewußtseins, Fortführer und Wahrer des israelitisch-aksumitischen Erbes zu sein, stand man seinen materiellen Überresten im Norden beziehungslos gegenüber. Das Reich Aksum, das mit der hellenistischen Ökumene zusammenhing, war erloschen und in den dunklen Jahrhunderten danach hatte sich im Süden das neue Äthiopien entwickelt, das zwar ein christliches, aber auch ein afrikanisches Land war. Aksum blieb weiter im Bewußtsein nicht nur der Tigray (der Bewohner der Provinz Tigre und des südlichen Eritrea), sondern auch der führenden amharischen Oberschicht des Staates, vor allem der hohen Geistlichkeit, der Nabel der Welt und das ideelle Zentrum Äthiopiens (vgl. z. B. Conti Rossini 1910 d, S. 87; S. 89; Barradas 1906, S. 234), obwohl es am Rande des Reiches hoch im Norden und nur wenige Tagereisen vom Gebiet mohammedanischer Stämme und heidnischer Neger (Kunama und Barya) entfernt lag (über die einstige größere Ausdehnung dieser Stämme vgl. Basset 1882, S. 154 f., wo die häufigen Kriege des Iyasu I. gegen die Kunama beschrieben werden, sowie Munzinger 1864, S. 197, 452 f.; Pollera 1914, S. 11, 28, 16; Grottanelli 1943, S. 20 f.). Die einstige politische Rolle von Aksum war jedoch ausgespielt. Es war — dem mittelalterlichen Rom vergleichbar — zu einer Stätte geworden, die ihre Bedeutung nicht der lebendigen Wirklichkeit, sondern dem Glanz einer halbvergessenen Vergangenheit verdankte. Wie in Rom war der Zusammenhang mit der Welt der Vorgänger zerrissen und ebenso wie die europäische Völkerwanderung hatte das dunkle halbe Jahrtausend vor 1270, über das kaum Quellen existieren, die unmittelbare Kontinuität ausgelöscht, die nun durch eine bewußte Neuanknüpfung ersetzt wurde. Sowohl die Bewohner von Aksum — noch heute zum größten Teil aus Priesterfamilien bestehend, die die Vorrechte ihrer Stadt eifersüchtig hüten — als auch die Besucher aus dem Süden blickten verständnislos auf die mächtigen Überreste der Vorzeit, zwischen deren Riesentrümmern sich ein späteres Geschlecht von Zwergen eingenistet hatte und die Bruchstücke geborstener Riesenstelen als Türschwellen benutzte (Krencker 1913 b, Taf. XII). So sind auch über die Bauten und Überreste der Aksumiten die unsinnigsten Märchen im Umlauf, nicht etwa nur als Volkslegenden, sondern von der Geistlichkeit in die berühmte Chronik der Stadt (das „Liber Aksumae“) eingetragen: Die Stelen, über deren einstige Bedeutung man

sich keine Gedanken macht, gelten als aus flüssigem Stein gegossen, da sich niemand vorstellen kann, daß sie gehauen sein könnten, die Königsgräber sind zu Schatzhöhlen geworden, die Fußplatte einer verschwundenen Kolossalstatue wird als Fußabdruck Christi gedeutet, die vielen Münzen, die häufig nach Regenfällen aus dem Boden gespült werden, regnen vom Himmel herab usw. (vgl. Conti Rossini 1910 d, S. 3 f.).

Dennoch ist Aksum bis zum Regierungsbeginn des schoanischen Zweiges der Salomoniden (1889) außer seiner Fama als märchenhafter Königsstadt, außer seinem heiligen Charakter als Aufbewahrungsort der Bundeslade „Zion“ und als sakrosanktes Asyl aller Flüchtlinge noch eine Funktion geblieben, die seine einstige Bedeutung immer wieder ins Licht rückte: Stätte der Fest-Inthronisationen der Könige zu sein. Daß noch bis zum Ende des Gondar-Zweiges der Dynastie Aksum in dieser Funktion im Bewußtsein der führenden Schichten eine große Bedeutung zukam, das beweisen die überaus detaillierten Beschreibungen der Zeremoniells, sowohl der Augenzeugenberichte in den Chroniken — zu denen sich die Beschreibungen der Portugiesen gesellen — als auch die unter verschiedenen Namen in die Literatur eingegangenen Ordines, die mit Vorliebe an das „kebra nagast“ oder das „liber Aksumae“ angehängt werden oder als „Reichs-Ordnung“ (serc^ata mangest) einen selbständigen Platz haben. (Berichte in den Chroniken bei Perruchon 1893 d, S. 49 f.; Conti Rossini 1907, S. 89 f.; Pereira 1906, S. 95 f.; Paez 1905, I, S. 138 f.; Tellez 1710, S. 184 f.; Almeida 1954, S. 92 f.; Basset 1882, S. 144; Guidi 1903/1905, S. 170 f.; Bruce 1790/1791, II, S. 274 f. Die Beschreibung der Ordines und der Reichsämtler bei: Dillmann 1884, S. 74 f.; Varenbergh 1915, S. 4 f.; Guidi 1923, S. 68 f.; d'Abbadie 1881, col. 785 f.). Diese ausführlichen Darstellungen in den sonst so trockenen Chroniken verraten nicht nur den Nimbus, der dieses Ritual umgab, sondern auch die bereits antiquarische Kuriosität, mit der die Chronisten die alten, längst vergessenen Zeremonien beschreiben, die an Hand der erwähnten Ordines förmlich einstudiert wurden. Ein großer Teil des Rituals, das seine endgültige Form zur Blütezeit des christlich-aksumitischen Reiches im 5. oder 6. Jahrhundert erhielt — dem König Kālēb werden die letzten Ergänzungen zugeschrieben — wurde nachgeahmt, ohne verstanden zu werden. Die Reihenfolge der einzelnen Teile des Rituals wird in den verschiedenen Handschriften durcheinandergebracht, vor allem herrscht in den Ordines ein hoffnungsloses und nicht mehr entwirrbares Durcheinander über die Namen der zwölf Erzämter (ba^cāla ḥeg) und die Herrschaftssymbole.

Allein die Rechtschreibung dieser Worte beweist ihre Sinnentleerung für den Kopisten späterer Jahrhunderte (vgl. dazu den von Varenbergh — 1915, S. 4 f. — zusammengestellten Katalog). Doch hat gerade die völlige Erstarrung des Zeremoniells dazu beigetragen, daß es nicht Veränderungen unterworfen wurde, sondern als kostbares Dokument aksumitischen Königtums erhalten blieb. Begünstigt wurde diese Fixierung auch dadurch, daß von den insgesamt 58 Königen, die zwischen 1270 und 1855 regierten, nachweislich nur vier — Zar'a Yā'qob, Sarṣa Dengel, Socinius und Iyāsu I. — die Fest-Inthronisation vollzogen. (Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch Yekuno 'Amlāk nach Aksum zog, doch wird davon nichts in den Chroniken berichtet, obwohl Conti Rossini — 1895, S. 158 — genug Argumente anführt, die dafür sprechen.) Schwerpunkt des Reiches war seit 1270 die königliche Pfalz im Süden und König war der, dem man dort akklamierte. Auf die Frage, weshalb die Feier in Aksum nicht häufiger stattfand, geben die Chroniken keine Antwort. Obwohl ohne politische Wirkung, bedeutete das aksumitische Fest doch eine Ansehenssteigerung und moralische Verfestigung des Königtums des Inthronisierten und setzte ihn in einen unmittelbaren Zusammenhang mit seinen „Vätern“, die einst hier ihre Residenz hatten. Scheute man die lange Reise oder die gewaltigen Kosten, die die aller anderen Feiern übertrafen? Sogar bei den vier genannten Königen gewinnt man den Eindruck, als ob nur Zar'a Yā'qob, der gewaltige Erneuerer und „zweite Konstantin“ die Fest-Inthronisation lediglich um ihrer selbst willen vollzogen habe. Sarṣa Dengel und Socinius haben sie vermutlich deshalb vorgenommen, weil der Krieg sie nach Tigre führte und weil sie den Prätendenten, die in Aksum eingesetzt wurden, Abbruch tun wollten (Conti Rossini 1907, S. 91; Tellez 1710, S. 180 f.; Lobo-Le Grand 1728, S. 300). Auch für Iyāsu I. hat dieses Motiv viel Wahrscheinlichkeit (Guidi 1905/1907, S. 165 f.). In späteren Zeiten hatte das Königtum so an Glanz eingebüßt, daß es bedeutungslos war, ob einer der Könige nach Aksum zog oder nicht. Theodor II. nahm seine Inthronisation und Krönung formlos, wie es seinem Charakter entsprach, als Sieger auf dem Schlachtfeld vor (Mondon-Vidaïbet, o. J., S. 8). Der sehr religiöse Johannes IV. — selbst ein Tigray — war der letzte, der sich noch in Aksum inthronisieren ließ (Chaîne 1913, S. 181). Menilek II. scheint einen Augenblick geschwankt zu haben, ob er nicht nach Aksum ziehen sollte, als ihm der Heldentod des Johannes das Königtum Gesamt-Äthiopiens in den Schoß warf (Guèbrè Sellassié 1930, S. 265). Doch siegte die politische Realität. Dort, wo das Zentrum der neuen Dynastie und

des neuen Äthiopiens sein sollte, in Addis Ababa (ጂታታ) wurde er nach einem von dem alten abweichenden und vermutlich erst dazu geschaffenen Zeremoniell inthronisiert und gekrönt. Später kam es sogar zu einer förmlichen Degradierung von Aksum: in der Addis Ababa benachbarten Residenz Addis ḥAlam ließ Menilek eine Kirche bauen, die er wie die von Aksum „Dabra Ṣyon“ nannte, mit den gleichen Privilegien (Asylrecht) ausstattete und ihr einen ebenfalls nebura 'ed genannten Vorsteher gab (Guèbrè Sellassié 1931, S. 545). Auch Ḥāyḷa Sellāsē wurde in Addis Ababa, nicht in Aksum gekrönt. Das Zeremoniell dieser Feier bedeutete eine bewußte Abkehr von der aksumitischen Zeremonie (vgl. Cerulli 1932 a, S. 171 f.). Dieser Herrscher besuchte Aksum, das von Melinek nie besichtigt wurde, obwohl die Schlacht von Adua ganz in der Nähe stattfand, erst anläßlich einer Reise nach Eritrea um 1955.

Die Einzelheiten des Inthronisations-Rituals beweisen, daß es die Salomoniden nach 1270 unverändert übernahmen und nicht versuchten, irgendwelche Elemente der Inthronisation der israelitischen Könige, „ihrer Väter“, zu substituieren. „Unser König Zar'a Yā'c̣qob begab sich nach Aksum, um alle Gesetze und Ordines der Inthronisation [wörtlich „Haarschnitt“] zu erfüllen, wie es seine Väter, die Könige getan hatten“ (Perruchon 1893 d, S. 49). Im kebra nagast, das nichts anderes als ein biblisches Buch sein wollte und mit der Absicht niedergeschrieben wurde, die Größe der wieder eingesetzten salomonischen Dynastie zu dokumentieren, findet sich auch die (erdichtete) Darstellung der Inthronisation von Menilek I., des Sohnes von Salomo, anläßlich seines Besuches in Jerusalem (Bezold 1905, S. 31). Vergleicht man sie mit der historischen Inthronisation des biblischen Salomo zu Lebzeiten seines Vaters David (1. Kön. 1, 33—40), so ist es offenkundig, daß diese Bibelstelle dem äthiopischen Text als Vorlage gedient hat. In der Bibel befiehlt David dem Hohen Priester Zadok, dem Propheten Nathan und dem Führer der Leibwache Benajahun, den Salomo sein eigenes Maultier besteigen zu lassen und ihn mit der Leibwache nach [der Quelle?] Gihon zu bringen. Dort solle ihn der Hohe Priester und der Prophet zum Könige salben. „Alsdann stoßt in die Posaune und ruft: Es lebe der König Salomo! Sodann zieht hinter ihm drein wieder herauf, damit er hineinkomme und sich auf meinen Thron setze . . . und alles Volk zog hinter ihm drein hinauf; dabei bliesen die Leute die Flöten und jauchzten dermaßen, daß die Erde barst von ihrem Geschrei.“ Das Ritual ist ziemlich einfach und wenig differenziert: Der Sohn wird dadurch, daß er schon zu Lebzeiten auf des Vaters Reittier und Stuhle

Platz nimmt — Dinge, die ihm regulär erst nach dessen Tode zukommen — als sein offizieller Erbe anerkannt. Dieses Element beschränkt sich weder auf das Königtum noch auf Israel, sondern hat weite Verbreitung (vgl. S. 144). Ebenso verhält es sich mit der Akklamation, dem Jubel des Volkes und der Festmusik, die wohl bei wenigen Inthronisationen auf der Erde fehlen dürften. Die Salbung ist ein sehr altes Element, das bereits in den Amarna-Briefen um 1400 erwähnt wird. „Was der . . . Ritus der Salbung, vermöge dessen bekanntlich der israelitische König ‚Gesalbter Jahwes‘ heißt, eigentlich bedeuten soll, wissen wir nicht. Er ist jedenfalls vorisraelitisch. Zweifellos bezweckt das Begießen mit Öl eine Weihung an die Gottheit“ (Kittel 1909, S. 392. In ganz Äthiopien spielt das Salben mit Butter als Auszeichnung eine große Rolle.)

In Anlehnung an diese Salbung, der die Salbungen des Saul und David durch Samuel als Vorbilder dienten (vgl. S. 65), hat der mönchische Einfluß später die Salbung des äthiopischen Königs durch die Hand eines besonderen Priesters und Würdenträgers als den entscheidenden Teil des Inthronisations-Rituals herausgestellt, obwohl ursprünglich nicht diese, sondern der Haarschnitt (ḳwerḥat) das bedeutsamste Element war. Der Haarschnitt hat auch der gesamten Zeremonie in Aksum den Namen verliehen. Im frühen Israel, wo mit Saul und David das bis dahin unbekannte Königtum eingeführt wurde, fehlt auch die Krone, die erst mehrere Generationen später zur Zeit des Joas zum erstenmal erwähnt wird (2. Kön. 11, 12). Auch in Äthiopien war sie nicht nur zu der Zeit, als das kebra nagast abgefaßt wurde, unbekannt, sondern auch Jahrhunderte später. Daher fehlt diese Insignie im vorgeblichen Inthronisations-Ritual des Menilek I., das wenig Abweichungen von der Bibel zeigt: „Man bereitete nun die Salbe des Öls der Herrschaft, und es wurde gespielt der Ton des Horns und der Pfeife, der Flöte, der Geige und der Trommel; die Stadt jauchzte mit Geschrei, Freude und Jubel. Sie führten ihn in das Allerheiligste, und er ergiff die Hörner des Altares; die Herrschaft wurde ihm zuerteilt durch den Mund des Priesters Sadok und durch den Mund des Priesters Joas, des Oberfeldherren des Königs Salomo; der bestrich ihn mit dem heiligen Salböl zur Herrschaft. Dann ging er hinaus aus dem Tempel des Herrn, und sie nannten seinen Namen David; denn ihm kam mit Recht der Name eines Königs zu. Sie setzten ihn auf das Maultier des Königs Salomo und führten ihn in der Stadt herum, indem sie sprachen: Heil! es lebe der König! usw.“ (Bezold 1905, S. 31). Auch hier recht allgemeine Angaben.

In Aksum dagegen tritt uns ein sehr umfangreiches Ritual entgegen, das in mehrere große Abschnitte zerfällt. Man kann es schematisch so gliedern:

1. Der feierliche Einzug des Königs in Aksum mit der Zeremonie des „Fadenschneidens“, dem Verstreuen des Goldes und der Akklamation des Volkes.
2. Der König setzt sich auf den „Königsstuhl“ und empfängt Huldigung und symbolische Gaben von den Inhabern der zwölf Erzämter und von den Provinzen.
3. Das eigentliche Sacrum, an dem nur die Inhaber der Erzämter und Priester teilnehmen: Tötung der Königstiere, Salbung, Haarschnitt, Verbrennen des Haares.
4. Erneute Akklamation, der König zieht sich in die Kathedrale zum Gebet zurück.
5. Der König nimmt mit den zwölf „Richtern“ (d. h. den Inhabern der Erzämter) auf den Richterstühlen Platz, er wird von allen Würdenträgern gesegnet und segnet auch sie.

In dieser Reihenfolge ist es nicht sicher, ob das „Fadenschneiden“ zu Beginn oder zu Ende der Feier erfolgte. Der vermutlich älteste Ordo (Dillmann 1884, S. 74 f.) setzt diese Zeremonie an den Schluß, die „Reichsordnung“ (Guidi 1923, S. 75) läßt ebenso wie alle Augenzeugenberichte die Feier damit beginnen. Man kann einwenden, daß das Zerschneiden des Fadens (symbolische Öffnung der Stadt), die Erklärung des Königs, er sei der rechte Herrscher und die Akklamation nur dem bereits inthronisierten König zukämen und deshalb ihren Platz am Ende des gesamten Rituals finden sollten. Dagegen spricht neben den Augenzeugenberichten vor allem die Topographie von Aksum, denn der Ort des Faden-Zerschneidens und Eintrittes liegt im Osten der Stadt an dem Punkt, wo die meisten Wege aus fast allen Himmelsrichtungen einmünden. Bei der Verlegung dieser Zeremonie an das Ende des Rituals hätte der König nach seinem Einzug und der Inthronisation in nächster Nähe der Kathedrale (vgl. den Stadtplan bei Littmann 1913 a, Abb. 29) wieder aus der Stadt herausziehen müssen, um dort den Faden zu zerschneiden und dann noch einmal in die Stadt zurückzukehren.

Der mit dieser Zeremonie verbundene feierliche Einzug ist später das Herzstück des Inthronisations-Rituals geworden: In ihrem Bestreben, das Königtum seinem biblischen Vorbild anzugleichen, haben die Geistlichen

daraus eine Wiederholung des Einzuges Christi am Palmsonntag in Jerusalem gemacht. Der äthiopischen Tradition ist es sogar bewußt, daß diese Gleichsetzung erst in späterer Zeit dem alten Ordo hinzugefügt wurde und setzt sie — wohl nicht zu Unrecht — in die Blütezeit des aksumitischen Reiches. „Diese Bräuche alle, die er vorfand, erneuerte und erweiterte König Gabra Maşkal unter Mitwirkung des Priesters Yared [des großen Reformators von Gottesdienst und Kirchengesang]. Er begann einen zweiten Brauch und verfuhr nach dem Gebrauche des Palmsonntags und verordnete, daß das Volk Zweige von Palmen und vom Ölbaum tragen sollte. Und die Priester . . . sagen . . . ‚gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!‘“ (Dillmann 1884, S. 15; vgl. Ps. 117, 26; Math. 21, 5 f. usw.).

Die Könige zogen am Morgen von Osten her nach Aksum, wo sie weit vor dem eigentlichen Stadtgebiet an einer mit alten Steinsitzen und Stelen übersäten Stätte neben der berühmten Stele, die die Siege des Ezana verkündet, von allem Volk, den Würdenträgern, der Geistlichkeit, dem Heer und den „Töchtern Zion“ empfangen wurden. An dieser Stelle spannten die „Töchter Zion“ (d. h. Mädchen und Frauen aus Aksum) einen weißen Faden quer über den Weg und versperrten dem König so den Eingang in die Stadt. Der Herrscher näherte sich zu Fuß — er war vom Pferde abgestiegen — und wurde dreimal gefragt, wer er sei, wobei ihm die beiden ersten Male auf seine Antwort, er sei der König oder er sei der König Israels der Eintritt verweigert wurde (vgl. auch die abweichenden Antworten bei Conti Rossini 1907, S. 90). Beim dritten Male erklärte er, der „König von Zion“ zu sein und schnitt unter dem Jubel des Volkes den Faden mit seinem Schwerte durch, worauf er seinen feierlichen Einzug fortsetzte. Dort und auch noch später an anderen Stellen streute er auf ausgebreitete Teppiche Gold aus, als Geschenk für die Inhaber der zwölf Erzämter, für die Kirchen und für das Volk. Es ist bemerkenswert, daß es dem Christentum nicht gelang, diesen Teil der Zeremonie völlig zu verändern. Zwar wurde der König so nahe wie möglich an das biblische Vorbild des Einzugs Christi in Jerusalem gebracht, doch ließ der äthiopische Volkscharakter, dem nichts großartiger als Pracht und Heldentum erscheint, nicht zu, daß diese Angleichung bis in die letzte Konsequenz durchgeführt wurde und aus dem kriegerischen Herrscher, der mit dem Schwert in der Hand die Stadt betritt und Gold ausstreut, der König wurde, der „sanftmütig und auf einem Esel reitend kommt“ (Matth. 21, 5). Das Durchschneiden des Fadens läßt wie alle derartigen symbolischen

Handlungen so viele Deutungen zu, daß ich es mir versagen will, eine dieser Hypothesen vorzutragen, noch dazu, da aus Äthiopien sonst keine Parallele bekannt ist. Ganz sicher ist das Verstreuen des Goldes — nämlich von Münzen! — sabäisch-aksumitischer Herkunft, denn späteren Zeiten, die kein Geld mehr kannten, mußte es fremd sein. Die Könige warfen das Gold dann in Form von kleinen Ringen (*ḥelqat*) aus. Irtam (1944, S. 72) versucht in wenig glücklicher Weise, die bereits von Conti Rossini gerügt wurde (1948, S. 19), dieses Ausstreuen des Goldes, das vielleicht einem orientalischen oder byzantinischen Zeremoniell entlehnt ist, mit der wunderbaren Vermehrung des Getreides in Zusammenhang zu bringen, das auch aus Süd-Äthiopien (*Gidole*, vgl. S. 414) bekannt ist. Ganz abgesehen von der mißlichen Gleichsetzung von Gold und Getreide ist das Verstreuen des Getreides ein notwendiges Zeichen der charismatischen Begabung des Königs und kein Geschenk wie in Aksum.

Der König zog darauf zur Kathedrale und empfing davor die Huldigung und die Gaben der Inhaber der zwölf Erzämter, die die Führer der zwölf Stämme Israels verkörperten, die mit Menilek I. nach Äthiopien gezogen sein sollen. Die genaue etymologische Deutung der Namen der Ämter sowie ihrer Insignien ist nur teilweise möglich, sie variieren in jedem Dokument, selten ist ihre Reihe vollständig. An den sehr voneinander abweichenden Schreibweisen erkennt man, daß die späteren Kopisten keine Vorstellungen mehr damit verbanden (vgl. die Listen bei Dillmann 1884, S. 74 f., S. 77 f.). Sie sind wichtig wegen der Herrschaftszeichen und Sakralgegenstände, die sie dem Könige bringen. Bereits zur Zeit der Restauration waren diese Ämter, mit denen wie in anderen afrikanischen Königreichen Statthalterschaften verbunden waren, bis auf wenige eingegangen. Vermutlich wurden sie für die jeweiligen Inthronisationen mit Mitgliedern der alten aksumitischen Familien besetzt. Aus den sich widersprechenden Listen kristallisieren sich heraus: der *serāḡ māsarē* mit dem Salböl, der *sahaşarguē* mit dem goldenen Ring (*belul*), der *bačāla ḥarb* mit dem goldenen Messer, der Träger des königlichen Sonnenschirmes (*debāb*), der Träger des königlichen Zeltes (*dabanā*), ein Würdenträger mit Speisen sowie je ein Würdenträger mit Pferd, Maultier und Löwe (zu den Insignien und Tieren vgl. den nächsten Abschnitt S. 103 f.). Nachdem der König auf dem steinernen Königsstuhl vor der Kathedrale Platz genommen hatte, brachten ihm diese Würdenträger, Vertreter der Provinzen und die „Töchter Zion“ symbolische Gaben wie Vieh, Geflügel, Blumen, Früchte, Getreide (merkwürdigerweise ausdrück-

lich nicht Teff — *Poa abyssinica*, diese äthiopische Charakterpflanze!), Milch, Traubenwein, Wasser, Honigwein. Jede Provinz sandte ein wildes Tier: Antilope, Büffel, Steinbock, Oryx, wilde Ziege und Löwe. Die Namen der Provinzen beschränken sich auf den weiteren Umkreis von Aksum, ungefähr auf das heute von Tigray bewohnte Gebiet, nämlich Belēn (mittleres Eritrea), Šalamt und Šagade, Samēn, Aḥse'a (?), Torāt und Tigre im eigentlichen Sinne. Sie sind ein sicherer Anhaltspunkt für das Alter des Inthronisations-Rituals und für die geringe Ausdehnung des aksumitischen Reiches, das danach auch im 5. oder 6. Jahrhundert — zur Zeit der endgültigen Fixierung dieses Zeremoniells durch den König Gabra Maškal — kaum einen größeren Umfang hatte als zu Beginn des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, da der Gründer des Reiches auf dem Monumentum Adulitanum die ihm unterworfenen Länder aufzählte (vgl. Dillmann 1878, S. 195 f.; Littmann 1913, S. 42 f.).

„Dann gehen die ab, denen dort zu bleiben verboten ist. Man bindet den Löwen und den Büffel [an den Thron?]. Den Löwen stößt der König mit eigener Hand nieder, die anderen Tiere und Vögel tötet man im Umkreis des Lagers . . . Nun bringen sie zwei goldene und zwei silberne Schalen, in die goldenen tun sie Milch und Honigwein, in die silbernen Traubenwein und Wasser. Dann salben sie dem Gesetz gemäß das Haupt des Königs, versprengen auch Jordanwasser — alles dem Gesetz gemäß — und scheren sein Haupthaar, wie es das Gesetz für Priester und Könige ist. Sein abgeschnittenes Haar nehmen sie der Vorschrift gemäß, die Priester mit den Weihrauchgefäßen und die Diakone mit den Kerzen und umgehen damit den Altar der Kathedrale dreimal, indem sie ‚Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ sagen. Dann bringen sie sein Haupthaar zu dem Stein, welcher bei der Öffnung [dem Eingang] von Zion [d. h. der Kathedrale] ist und memḥedana nagast [Königs-Schutzort] genannt wird, legen das Haar auf ihn, tun darauf Kohlen aus den Weihrauchgefäßen und kehren zu ihm zurück und berichten, was sie getan haben.“ Der König ging anschließend in das Allerheiligste der Kirche und vertraute sich im Gebet Gott und der Heiligen Jungfrau an. Er begab sich dann zu den dicht beim Königsstuhle aufgestellten „Richterstühlen“ (vgl. Krencker 1913 a, S. 45 f.), wo er auf dem mittelsten Steinthron Platz nahm und je sechs der zwölf „Herren des Gesetzes“ (ba^cāla ḥeg, d. h. die Inhaber der Erzämter) sich zu seiner Rechten und Linken niederließen. Nachdem er von ihnen, den Geistlichen und anderen Großen gesegnet worden war, segnete auch er alle Anwesen-

den „und sie gehen heim in Frieden in ihre Wohnungen“ (Dillmann 1884, S. 75).

Wir haben der Beschreibung des aksumitischen Rituals soviel Raum zugestanden, weil hier in beispielhafter und auch für die übrigen Bereiche des Königturns verbindlicher Weise die Schichten zutage treten, deren Verbindung die Form des äthiopischen Herrschertums schuf. Vor allem muß man die Macht der christlich-biblichen Tradition bewundern, die soviel Gewalt hatte, die Mysterien der geheimen Weihen ganz in den Schatten zu stellen und für das allgemeine Empfinden die *Imitatio Christi*, den Einzug dessen, „der da kommt im Namen des Herrn“ als das Kernstück des Rituals erscheinen zu lassen. Die in keinem afrikanischen Inthronisations-Zeremoniell fehlende Huldigung durch die Inhaber der Erzämter — meist sind es vier, die die vier Weltrichtungen und Provinzen des Reiches verkörpern und gleichzeitig als höchste Hofchargen die Herrschaftszeichen und Machtsymbole bewahren — wird nun im biblisch-christlichen Ritual als die Huldigung der Vertreter der zwölf Stämme Israels gedeutet (vgl. auch Mondon-Vidailhet 1904, S. 259; Caquot 1955 b, S. 97). Die Symbolzahl zwölf selbst ist allerdings in Afrika so weit verbreitet, daß die Zwölfzahl der Ämter hier nicht unbedingt der biblischen Überlieferung zugesprochen werden muß. Zu den altafrikanischen Symbolzeichen und Königstieren (Armring, Löwe) sind eine Reihe anderer jüngeren Ursprungs getreten (Schirm, Zelt, Pferd, Maultier). Die biblische Tradition fügte das Salböl und das geweihte Wasser (auch Jordanwasser) hinzu, ebenso wie der Kirchenvorsteher von Aksum und der Oberste Diakon in die Reihe der Erzämter aufgenommen wurden.

Auch der eigentliche Inthronisationsvorgang der aksumitischen Zeit, bei dem die Bedeutung vermutlich vornehmlich auf der wirklichen Inthronisation, dem Sitzen des Königs auf den Steinthronen, diesen Herrschaftssymbolen der aksumitischen Kultur liegt, verliert an Gewicht gegenüber dem Vorgang der heiligen Salbung und des Haarschnittes. (Das Töten der Tiere soll im Zusammenhang mit der Ritualjagd im übernächsten Abschnitt behandelt werden.) Es ist möglich, daß der Haarschnitt aus einer älteren Schicht als der aksumitischen stammt. Allerdings ist bisher aus anderen Regionen Äthiopiens kein Beispiel des Haarschnittes des Königs bei der Inthronisation bekannt. Doch ist bei den äthiopischen Völkern, bei denen das *gada*-System den Mittelpunkt der Sozial-Ordnung bildet, der Haarschnitt jeder neuen herrschenden (Alters-) Klasse ein festes Gebot (z. B. Cerulli 1922, S. 178, Michels 1941, S. 147; Haberland 1963 a,

S. 206). Dort hängt das Haarschneiden mit dem Gesetz des Tötens und dem Verdienstkomples zusammen, der für den gesamten äthiopischen Raum von elementarer Bedeutung ist. Auch hier mochte es sich ursprünglich auf das Töten der wilden Tiere durch den König beziehen, das ihm, ebenso wie dem Töter und Helden in ganz Äthiopien das Recht gab, sich die Haare zu schneiden. Die mit dem Verdienst und dem institutionell vorgeschriebenen Neubeginn einer Sozial-Ordnung verbundenen Vorschriften sind ambivalent: So darf sich z. B. bei den Galla meist nur der Töter das Haar schneiden, die anderen müssen mit verfilztem Schopf herumlaufen (vgl. Schleicher 1893, S. 27), während umgekehrt bei den Wolamo oder Amhara das lang flatternde Haar das Vorrecht des Helden ist.

Das gleiche gilt für den äthiopischen König: Angeblich soll es noch heute ein heiliges Gebot für ihn sein, nach Möglichkeit nicht sein Haar zu schneiden. Es heißt, daß die alten Priester im Palast von Addis Ababa darüber wachten, daß er sein Haar nur dann kürzte, wenn es nicht zu vermeiden war. Wie an das Haar des Simson, so solle auch an das des Königs kein Scheermesser kommen (vgl. Richter 13, 5. Diese Angaben verdanke ich einem äthiopischen Priester). Es war stets das Vorrecht des äthiopischen Königs, sein Haar lang zu tragen (vgl. z. B. Bruce 1790/1791, III, S. 173). Dieser Sitte folgten noch Theodor und Johannes, die beiden Könige vor Menilek II. (vgl. die Abbildungen bei Guèbrè Sellassié 1930, Abb. VIII; Budge 1928, Abb. S. 520). Nur am Tage der feierlichen Inthronisation wurde das königliche Haar mit einem goldenen Messer (malāṣē oder melāč), das einer der zwölf Würdenträger verwahrte, geschnitten. Die sich anschließende Verbrennung des Haares mit den Kohlen des Weihrauchs vor dem Eingang zur Kathedrale findet ihre Parallele in der altchristlichen Priesterweihe, bei der auch das Haar geschnitten und verbrannt wurde. An dem abgeschnittenen Haar haftet Lebenssubstanz des Trägers, auch deshalb muß es auf rituelle Weise vernichtet werden. Noch heute umgeht in Äthiopien niemand dieses Gebot und beseitigt das Haar, recht häufig ebenfalls in ritueller Weise. Die Galla geben es z. B. einer Kuh zu fressen. (Ebenso ängstlich verfährt man mit den Nägeln und Körperausscheidungen.) Man kann das Haar eines anderen zu bösem Zauber gegen ihn verwenden, es kann auch magische Wirkungen gegen andere ausstrahlen. In Tigre wird derjenige, der auf abgeschnittenes Haar tritt, haarlos oder verrückt. Seine Familie wird bald „wie Haar“ zerstreut (Murad Kamil 1953, S. 23 f.). Besondere magische Kraft ist natür-

lich im Haar des Königs enthalten wie überhaupt in allem, was von ihm stammt oder mit ihm in Berührung kommt. In einer Volkslegende über einen mittelalterlichen äthiopischen König heißt es, daß er aus Trauer über den Verlust seiner Söhne sein Haar abschnitt, das einen halben Meter lang war. Er gab es den Priestern der größten Klöster, damit diese es in Kerzen einschmolzen, die ihnen als Beleuchtung dienten, wenn sie magische Flüche gegen die Mörder austießen (Conti Rossini 1938, S. 62).

Der Haarschnitt, der nach ursprünglicher Anschauung das eigentliche Sacrum der Inthronisation darstellte, wird — abgesehen von den Ordines — legendär von Lalibala berichtet, dem sein freiwillig abtretender Vorgänger Ḥarbāy als Zeichen seiner Einsetzung als König das Haupt schor (Perruchon 1892, S. 109). Auch bei der Fest-Inthronisation des Zar'a Yāc̣qob in Aksum und der gewöhnlichen Inthronisation des Ba'eda Māryām, dem es nicht glückte, nach Aksum zu kommen, wird mit dem Worte *ķwerḥat* — „Haarschnitt“ — die gesamte Zeremonie der Einsetzung bezeichnet (Perruchon 1893 d, S. 49, 83, 125). Später trat dieses Element immer mehr zurück: Die Inthronisation des Sarṣa Dengel wird nur noch „das Gesetz der Salbung“ (*serc̣āta ķeb'a*) genannt (Conti Rossini 1907, S. 94). Bei Socinius erscheinen zum letzten Male Salbung (*ķeb'atāt*) und Haarschnitt (*ķerṣatāt*), der nicht mehr mit seinem ursprünglichen Namen bezeichnet wird, zusammen (Pereira 1906, S. 95). Die Inthronisation von Iyāsū I. in Aksum steht ganz unter dem Eindruck des königlichen Einzuges in die Stadt, von Salbung und Haarschnitt, die zweifelsohne stattfanden, wird aber nicht mehr gesprochen (Basset 1882, S. 148 f.; Guidi 1905, S. 170 f., vgl. auch Guidi 1923, S. 75). Johannes IV. ließ sich anscheinend nur noch salben (Chaḥne 1913, S. 181) und die neue Dynastie seit Menilek legt den Schwerpunkt der ganzen Feier auf die Krönung mit der Krone, die nunmehr endgültig als eigentliches Herrschaftszeichen erscheint. — Soweit das alte aksumitische Ritual, von dem das „gewöhnliche“ Inthronisations-Ritual der Könige in ihrer Pfalz erheblich abwich. Bevor wir uns diesem zuwenden, sollen im Anschluß an diesen Abschnitt die darin erwähnten Herrschaftszeichen, die königlichen Symbole und Symboltiere behandelt werden.

4. HERRSCHAFTSSYMBOLS

Die Darstellung der Zeremonien in Aksum hat unter anderem gezeigt, daß wohl vom Haarschnitt, der Salbung und der Inthronisation als den letzten Resten aksumitischer Kultur die Rede sein konnte, nicht jedoch,

wie es immer wieder geschieht (so z. B. Irstam 1944, S. 72, 118; Conti Rossini 1948, S. 22; Caquot 1957, S. 216 f.), von einer Krönung, der feierlichen Investitur mit einer Krone. Es ist aufschlußreich, daß dieses Herrschaftszeichen, das man als das am meisten charakteristische der äthiopischen Könige ansieht, nicht ein einziges Mal in den verschiedenen Ordines Erwähnung findet und erst in der zur Zeit des Fasiladas (1632 bis 1667) redigierten „Reichsordnung“ auftaucht. Dieser dem eigentlichen Afrika nicht zugehörige Schmuck war auch dem äthiopischen Königtum fremd. Er ist erst in später Zeit, vermutlich durch den Einfluß der Portugiesen und auch der äthiopischen Kirche, die die Priesterkrone schon lange kannte, ein Herrschaftszeichen der hochäthiopischen Könige geworden. Das gleiche gilt für den südäthiopischen Raum, für den man seit Bieber die „phallische Krone“ der Kaffa-Könige als das charakteristische Herrschaftssymbol ansieht (Bieber 1923, S. 66; Conti Rossini 1948, S. 22 f.). Die „Kaffa-Krone“ war zwar ebenso wie das phallische Zeichen ein echt äthiopisches Symbol, das sich unter dem Namen „kalača“ bei fast allen südäthiopischen Völkern findet, jedoch keine Krone (vgl. S. 294 f.). Irstam (1944, S. 72) geht so weit, die Vermutung auszusprechen, daß auch die Könige von Hoch-Äthiopien „einst wie die von Kaffa und Limmu eine phallische Krone“ trugen. Davon kann — nach dem, was bisher bekannt ist — nicht die Rede sein. Ebenso wie mit der Krone verhält es sich mit anderen Symbolen, die dem äthiopischen Königtum zugeschrieben werden und die entweder der aksumitischen Epoche angehörten, später aber verschwanden oder in den letzten Jahrhunderten, da Äthiopien fremden Einflüssen offener war als zuvor, eindrangen. Die Untersuchung aller bedeutenden Herrschaftszeichen wird zeigen, daß auch in diesem Bereich des sakralen Königtums die echt afrikanischen Elemente bis zur Neuzeit entweder dominierten oder — wenn auch verdrängt — noch immer erkennbar und mit den südäthiopischen Parallelen vergleichbar waren.

a. Die Krone

Unbestreitbar war die Krone in Äthiopien zeitweilig die Kopfbedeckung des Königs. Man muß indes genau prüfen, ob die Krone auch wirklich ein Herrschaftszeichen darstellte, ob sie das war, was Caquot annimmt „chargée de royauté“ (Caquot 1957, S. 217). Viele aksumitische Münzen tragen auf einer Seite das Brustbild des Königs mit einer Krone, gelegentlich auch in ganzer Figur mit Thron und Zepter (so z. B. Littmann 1913 a, S. 56, Anzani 1926, passim). Es handelt sich dabei fast immer um eine

Zackenkrone, oft im Detail gut erkennbar, die einem damals im hellenistischen Orient weit verbreiteten Typ angehörte. Nur sehr selten, vor allem auf den Münzen der spätesten Zeit — erscheint eine andere Form der Krone, die allem Anschein nach — ähnlich den Priesterkronen der orientalischen Kirchen — oben geschlossen ist und von einem Kreuze gekrönt wird (so z. B. Anzani 1926, Tav. L, 274 von König Hataz, vermutlich aus dem frühen 7. Jahrhundert). Die Krone als aksumitisches Königssymbol muß erst spät, d. h. zu der Zeit, da die ersten aksumitischen Münzen geprägt wurden (4. Jahrhundert), eingedrungen sein, da weder die zeitlich älteren südarabischen Münzen oder Herrscherstatuen eine solche kennen. Die ausanitischen Statuen tragen nie eine Krone, lediglich der Kopf der Figur des Königs Jasduk von Ausan ist von einer schmalen Binde umgeben (Conti Rossini 1927 c, Abb. S. 734/735). Auf gar keinen Fall ist an einen Zusammenhang mit den meroitischen und nubischen Reifenkronen zu denken, die aus Ägypten entlehnt sind. Die Form dieser königlichen Kopfbedeckung lehrt, daß es keine Gemeinsamkeiten zwischen ihnen und den aksumitisch-hellenistischen Kronen gab (vgl. z. B. die Abb. 9 bei Emery 1948). Conti Rossini (1948, S. 22 Anm. 3) macht die Bemerkung, daß die diademartigen Binden und Lorbeerkränze der Könige auf den altsüdarabischen Münzen vermutlich Nachahmungen solcher Abzeichen der seleukidischen und anderer hellenistischer Prägungen sind, unter deren Einfluß, später unter römisch-byzantinischem, die südarabische und aksumitische Numismatik bis an ihr Ende stand.

Die Übernahme der Krone muß ferner zu einer Zeit erfolgt sein, da das Inthronisations-Ritual in Aksum bereits so ausgebildet war, daß man diese Neuerung nicht mehr darin aufnehmen wollte, während das „Wasser des Jordans“ mit unter die Regalia gezählt wurde und noch viele Hundert Jahre später den in Gefahr geratenen Herrscher seine wundertätige Wirkung spüren ließ (Perruchon 1889, S. 451).

Oder wurde die Krone auf den Münzen nur dem Ansehen der Könige zuliebe geprägt, ebenso wie der äthiopische König über tausend Jahre später wieder eine Krone unter seine Herrschaftszeichen aufnahm? Trug der aksumitische König in Wahrheit keine Krone und begnügte sich mit dem ebenfalls auf den Münzen abgebildeten Kopftuch? Ich erwähnte, daß die Krone unter den Herrschaftszeichen fehlt, die von den Inhabern der Erzämter bei der Inthronisation in Aksum dargebracht wurden. Auch die wenigen Berichte über die Zague-Könige tun ihrer keine Erwähnung. Ebenso erscheint keine Krone, als Yekuno Amläk feierlich vom Heiligen

Iyāsu Mo'ca zum Könige gesalbt und damit die salomonische Dynastie wieder eingesetzt wird. Die Krone fehlt bei der Inthronisation des Zar'a Yāc'qob und seines Sohnes Bā'eda Māryām, sie wird auch bei der Inthronisation in der Pfalz und der Fest-Inthronisation des Sarṣa Dengel nicht erwähnt: Noch immer bilden die heilige Salbung und — allmählich zurücktretend — der Haarschnitt die wichtigsten Phasen der Einsetzung. Socinius vollzog das Zeremoniell in Aksum im alten Stil, ohne daß dabei die Krone, bzw. der kronenähnliche Hut, den er danach trug, als Herrschaftssymbol bezeichnet worden wäre.

Alvarez (1558, fol. 195 v.) berichtet, daß der König Lebna Dengel, als er sich den Portugiesen zeigte, ein halb goldenes, halb silbernes Diadem trug. Aber war damit eine Krone gemeint? Wahrscheinlich war es eines jener in verschiedenen Formen auftretenden „Verdienstabzeichen“, mit denen sich auch der Kaffa-König schmückte — denn nichts anderes war seine sogenannte „Krone“ — und das der vorletzte äthiopische König, „leḡḡ“ Iyāsu ebenso wie seine Vorfahren in Schoa trug (vgl. Harris 1844, III, S. 18; Guèbrè Sellassié 1932, Abb. S. 624).

Wohl trug der König, wenn er sich öffentlich zeigte, gelegentlich eine Tiara, wie sie den äthiopischen Priestern seit langem bekannt war, um die Pracht seines Aufzuges zu steigern und sein Priestertum zu dokumentieren. Die Priesterkrone war den orientalischen Christen kein fremdes Element und in Alexandrien — vor allem für die höhere Geistlichkeit — schon früh bekannt (Braun 1907, S. 494). Daher erfolgt auch in Äthiopien die Einsetzung eines Priesters in einen höheren Grad, z. B. als Vorsteher eines Klosters, durch das Aufsetzen einer Krone, sei sie nun im Besitz des Klosters oder für diese Gelegenheit gearbeitet. Die Könige schenkten gern hervorragenden Äbten oder den neueingesetzten Vorstehern von ihnen gegründeter Kirchen solche Kronen, die sie selbst vorher trugen, um den Wert des Geschenkes zu steigern oder gaben ihre Kronen als Weihgeschenke an große Kirchen. Dieses Verschenken widerspricht einer Auffassung der Krone als Verkörperung des Herrschaftsanspruches, wie es das Wesen der echten Machtsymbole in Afrika ist, mit deren Besitz sich, theoretisch wenigstens, das Königtum verbindet. Das berühmteste Beispiel einer Krone als Weihgeschenk ist die des Kālēb-Ellesba'as, der nach seinem Siege über die Juden in Südarabien freiwillig abdankte und eine Krone nach Jerusalem sandte, damit sie vor der Tür des Heiligen Grabes aufgehängt würde (andere Belege von verschenkten Kronen finden sich bei Perruchon 1898/1899, S. 81 f.; Rüppel 1838, S. 121; 1840, S. 115; Littmann 1913 a,

S. 8). Diese Kronen werden heute wie im Mittelalter bei großen Prozessionen zusammen mit den übrigen Kirchenschätzen vorgeführt (vgl. Lüpke 1913, Abb. 281, Taf. VIII, Pollera 1926, S. 140, 320).

Es ist unübersehbar, daß die Krone bis in sehr späte Zeit als reiner Priesterschmuck — der auch dem König zustand — angesehen wurde. Ba'eda Märyām z. B. verlieh nach seinem Regierungsantritt den neuernannten Provinzchefs die typischen „Verdienstabzeichen“ aus Gold (als Symbol königlicher Macht-Delegation), wie den goldenen Stirnschmuck (ras warḳ) und die über das Gesicht fallenden Kettchen (šafšat), während er die Oberpriester (liḳāna kāhenāt) und die großen Erzäbte (neburāna 'ed) durch die Verleihung von Kronen in ihren Würden bestätigte (Perruchon 1893 d, S. 112, 117, 122). Auch Zar'a Yāḩqob verteilte ähnliche Ehrengaben: „O Mönche von Dabra Bizan und Dabra Märyām, weil wir Euch gesagt haben, zu predigen und zu lehren, haben wir die Krone von unserem Haupte genommen und Euch aufgesetzt“ (Conti Rossini 1921/1923, S. 453 f.). Ganz deutlich wird es bei Sarša Dengel ausgesprochen. Der König ernannte sich selbst nach einem siegreichen Feldzug gegen die Falascha in seiner Eigenschaft als Beschützer des christlichen Glaubens zum Erzabt von Aksum . . . „am Weihnachtstage krönte er sich mit einer Priesterkrone (aklila kāhenāt), wie man sie aufsetzt, wenn man zum Priester ernannt wird . . .“ (Conti Rossini 1907, S. 111). Als Claudius den Oberpriester von Tadbāba Märyām einführte, „setzte er ihm eine königliche Krone auf, die aus reinem Golde und mit Edelsteinen bedeckt war, er kleidete ihn mit königlichen Kleidern und mit königlichen Abzeichen (sargwā). Er erlaubte ihm, auf dem gleichen Tier wie er zu reiten“ usw. (Conzelmann 1895, S. 152).

Es ist nicht mit Sicherheit festzustellen, von wann an die Krone zu den echten Herrschaftszeichen gehörte und die Krönung mit einer Krone in das Inthronisations-Ritual der Pfalz aufgenommen wurde. Spätestens muß es zur Zeit des Fasiladas geschehen sein, unter dem vermutlich die „Reichsordnung“ ihre endgültige Redaktion erfuhr (Guidi 1923, S. 68). Dort wird angegeben, daß der šerāḡ māsarē — der Inhaber eines der wenigen erhaltenen alten Erzämter, der ursprünglich den König salbte — dem Könige eine Krone aufsetzte mit den Worten „Ich habe auf sein Haupt eine Krone aus kostbaren Edelsteinen gesetzt“ (Ps. 21, 4, vgl. Guidi 1923, S. 74). Diese der Bibel entnommenen Worte sind ein gutes Beispiel für die Sucht der Äthiopier, auch neuere Zeremonien mit dem israelitischen Vorbild in Beziehung zu setzen. Die vorbildhaften Salbun-

gen von David und Salomo kennen zwar keine Krone, doch wird im Psalter, diesem in Äthiopien am häufigsten gelesenen Buche nicht nur der eben genannte Vers von David gesagt, sondern im 132. Psalm (Vers 18), der eine der für Äthiopien so bedeutungsvollen Verheißungen der Ewigkeit des salomonischen Hauses enthält, die „Krone des Sieges“ dem königlichen Geschlecht zugesprochen.

Was gab den Anstoß, die Krone zum Königssymbol zu erheben? Darüber schweigen die Quellen. Man kann vermuten, daß sie — wie manche anderen Elemente der materiellen Kultur — dem Einfluß der Portugiesen zuzuschreiben ist, die vielleicht dem Könige eine Krone schenkten. So könnte man die Worte des Paez deuten, der anlässlich der Beschreibung einer alten Krone, die Socinius im Jahre 1608 trug, fortfährt . . . „das war die Art der Krone, die die äthiopischen Kaiser bis dahin benutzten; im September 1616 machte man eine Krone aus Gold, wie sie unsere Könige [d. h. die portugiesischen] benutzen, in einer Form, wie ich sie in Indien sah“ (Paez 1905, S. 139). Vielleicht ließ auch der Wunsch, den christlichen Bruderkönigen auf europäischen Thronen in allem gleich zu sein, die Krone in die Reihe der Insignien aufrücken.

Der Besitz der Krone und der „königlichen Gewänder“, d. h. Regalia, die dem unmittelbar vorhergehenden König gehört hatten, verließ ihrem Besitzer zwar keinen Anspruch auf den Thron wie in Süd-Äthiopien, jedoch eine gewisse ideell zu verstehende Macht, weil sie durch die Berührung mit dem König etwas von dessen charismatischer Kraft empfangen hatten. So wird von Jakob, der ein Sohn des Lebna Dengel gewesen sein soll, berichtet, daß er in Manzeh in Schoa mit den „königlichen Gewändern“ blieb und dort zum Begründer des schoanischen Zweiges der Salomoniden wurde (Guèbrè Sellassié 1930, S. 56). Auch nach der Inthronisation des Sarša Dengel spielen die Regalia (hier *sercata mangest* — „Reichsordnung“ genannt!) eine wichtige Rolle und der Königsmacher *Ḥamalmal* weiß sie geschickt zwischen dem jungen Sarša Dengel und dem Prätendenten Isaak auszuspielen (Conti Rossini 1907, S. 20, vgl. auch S. 13). Über die Bedeutung der Krone in der Zeit der Wirren nach dem Tode von Sarša Dengel liegen keine Berichte vor, ebenso nicht über die Regierungszeit von Socinius, von dem allerdings die bereits zitierte portugiesische Quelle berichtete, er habe bei festlichen Gelegenheiten einen Kronenhut getragen.

Unter Fasiladas gehört die Krone zu den anerkannten Herrschaftssymbolen. Als ein Rebell plötzlich in die Hauptstadt Gondar eindrang, ent-

floh der König „mit der Krone“, während sich der Rebell im Schloß auf den Thron setzte und — da keine Krone zur Hand war — ein „Diadem“ (maḵrāz) — nach anderen einen runden Kerzenhalter — aufsetzte (Basset 1882, S. 133; Perruchon 1897/1898, S. 85 f.).

Am ausgeprägtesten ist die Bedeutung der Krone unter Iyasu I., unter dem sie förmlich den König vertritt — als er z. B. einmal schnell seinem Heer vorauszog, folgten die Truppen „langsam und mit dem königlichen Zeremoniell [d. h. mit der Musikkapelle usw.], denn die königliche Krone war dort“ (Guidi 1903/1905, S. 249). Unternahm der König incognito Reisen, auf denen er sich schnell bewegen wollte oder gefährliche Kriegszüge, so wurde die Krone unter der Aufsicht eines hohen Würdenträgers zurückgelassen (z. B. Basset 1882, S. 155, 167). Das gleiche wurde später von Theophilus berichtet, der bei einer Fahrt zu den Inseln des Tana-Sees die Krone zurückläßt, „er ging allein“ (Basset 1882, S. 178) oder von Bakāffā bei einem Feldzug gegen die Ġāwi-Galla (Basset 1882, S. 197). Auch als sich Takla Hāymānot gegen seinen Vater Iyāsū I. empörte und von seinen Helfern zum König ausgerufen wurde, brachte der Schatzmeister (baḡerond) sogleich die Krone herbei, um sie ihm aufzusetzen (Basset 1882, S. 167).

Im Jahrhundert der Anarchie vor 1855 verlor die Krone nicht an Bedeutung. Jeder König sah zu, stets eine solche zu besitzen. Sie hatte nun einen unbestrittenen Platz als wichtigstes Symbol des Königtums und die Inthronisation wurde zu einer wirklichen Krönung. Als Johannes IV. den ras Adal zum König von Goḡḡām proklamierte (mit dem Namen Takla Hāymānot), erhielt dieser als Zeichen der Investitur eine Krone (Cecchi 1888, Abb. S. 405 f.). Nach dem Tode des Johannes bat er Menilek — nunmehr König der Könige — ihn aufs Neue zu krönen und erhielt eine neue Krone (Guèbrè Sellassié 1930, S. 345). Auch bei der Inthronisation des Menilek wie des Hāyła Sellāsē war die Krone das eigentliche Symbol der Herrschaft, hinter dem sogar die heilige Salbung zurücktrat (Guèbrè Sellassié 1930, S. 169; Cerulli 1932 a, S. 170 f.).

Einige Worte zum Aussehen der Krone. In einem Land, das keine differenzierten handwerklichen Techniken kannte, wo sich die Silberschmiederei erst sehr spät entwickelte und vermutlich von Mohammedanern ins Land gebracht wurde, war auch das Aussehen der Kronen — ebenso wie der kostbaren Prunkgewänder und des anderen Königsschmuckes — von der Nationalität der Handwerker und dem jeweiligen Stil des Kunstgewerbes abhängig. Takla Hāymānot II. ließ sich eine Krone von grie-

chischen Goldschmieden aus Smyrna anfertigen (Bruce 1790/1791, III, S. 261), die des Menilek und des jetzigen Herrschers schufen Armenier (Guèbrè Sellassié 1930, S. 269 Anm. 3, S. 275, S. 276 Anm. 2). Die Abbildungen der im Schatzhaus von Aksum aufbewahrten Kronen — auch Menilek sandte eine Krone dorthin — offenbart die Vielfalt der Formen: oben offene Zackenkronen mit einer Stoffhaube, runde Helmkronen, mehrfache Tiaren und Kronen mit viereckigem Untersatz und kuppelförmigem, von Knauf und Kugel gekröntem Aufsatz. Alle diese Formen sind im byzantinischen und christlich-orientalischen Kulturkreis verbreitet (vgl. die Abb. bei Lüpke 1913, Abb. 282, 286, 281 — Taf. VII. Lüpke vergleicht übrigens — S. 102 Anm. 1 — die eigentümlichen viereckigen „Kastenkronen“ mit mittelalterlichen europäischen Kuppelreliquiaren). Die älteste Beschreibung einer Krone durch Giovanni Gabriele ist leider so vage, daß man sich danach schwer ein Bild machen kann: „Ein Hut aus dunkelblauem Samt mit breitem Nackentuch (falda?), das Oberteil des Hutes mit Goldplatten wie ‚fleur de lis‘ bedeckt, oben endet er mit einigen eingelassenen Edelsteinen“ (Paez 1905, S. 139). Es ist möglich, daß damit jene Krone gemeint war, wie sie noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts am häufigsten von den äthiopischen Priestern getragen wurde (Bernatz 1852, Bd. 2, Pl. XXIII. Vgl. auch Bruce 1790/1791, II, S. 267: „die Krone . . . hat ohngefähr die Gestalt einer Kappe oder Mütze, dergleichen die Geistlichen beim Messelesen tragen. Sie ist von Silber oder Gold, zuweilen auch von beiden und mit blauer Seide . . . überzogen.“) Almeyda betont, daß an der alten Krone keine Edelsteine oder Perlen gewesen seien.

Es scheint, als hätten sich später zwei Formen besonderer Beliebtheit erfreut. Die eine ist die bereits besprochene „Kastenkrone“ mit kuppelförmigem Oberteil. An den vier Ecken sind häufig Aufsätze angebracht und die vier Seiten mit Heiligendarstellungen aus getriebenem Metall bedeckt (dazu die sehr genaue Abbildung bei Lefèvre 1845, Atlas Pl. 34, Pl. 41/1). Auch auf äthiopischen Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts werden die Könige — gleichgültig ob es äthiopische sind oder ob es sich um Wiedergaben von David und Salomo handelt — mit solchen Kronen dargestellt, wie z. B. die Könige auf dem berühmten Wandgemälde der Antonius-Kirche bei Gondar, die sich jetzt im Musé de l'Homme in Paris befindet (Griaule 1933, S. 87, vgl. auch Staude 1935, S. 95). Eine sehr ähnliche Krone trägt der König Salomo einer äthiopischen Handschrift der Wiener Bibliothek (Staude 1935, S. 94; Neubacher 1959, Titelbild).

Es ist bemerkenswert, daß der äthiopische Maler die Krone der Wiener Handschrift noch durch die typischen phallischen Zeichen des Verdienstschmuckes bereichert hat! (vgl. dazu S. 294; vgl. auch Koptische Kunst, Kat. 520, 522, 523, 524, 525, 526).

Bruce (1790/1791, III, S. 261) spricht von der Königskrone als von einer Bischofsmütze und die Krone, die er abbildet (III, S. 218, Pl. 2, Fig. 1) ähnelt außerordentlich der Mitra der griechisch-orthodoxen und monophysitischen Priester (Braun 1907, Abb. 243, 244, 487). In jüngerer Zeit hat sich als Königskrone eine der päpstlichen Tiara ähnliche Form durchgesetzt, häufig wie diese mit drei Reifen umgeben. Sie trägt jeweils unter den Reifen reichen Schmuck von angehängten kleinen Kegeln (Guèbrè Sellassié 1930/1932, Abb. S. 140, S. 500, S. 626, S. 628; Budge 1928, S. 136; Vanderheyem 1896, S. 90; Cecchi 1888, S. 505).

Zum Schluß des Abschnittes über die Krone eine Bemerkung über eine andere Kopfbedeckung der äthiopischen Könige: die Binde. Müller (1910, col. 425) will in der Kopfbedeckung des äthiopischen „nagäs“ auf einem Wandgemälde in *Ḳuṣayr ʿAmra* (Strzygowski 1901, Abb. 1; *Ḳuṣejr ʿAmra* 1907, II; Taf. XXV) die gleiche Königsbinde sehen, mit der die meroitischen wie aksumitischen Herrscher (diese auf den Münzbildern) ihr Haupt bedeckten und die auch von Menilek getragen wurde (vgl. Solleillet 1886, Abb. S. 93; Vanderheyem 1896, Abb. S. 67, vgl. auch die Menilek-Taler aus der Zeit um 1900). Nach Ansicht von Müller (s. o.) sollen die Äthiopier die Binde von den Meroiten übernommen haben. Das ist möglich, noch wahrscheinlicher aber ist, daß diese Binde ein in Afrika überhaupt weit verbreitetes Kleidungsstück der Könige ist. Auch für Süd-Äthiopien haben wir mehrere Belege. Daß es sich dabei um ein königliches Privileg handelte, macht der Bericht von Bruce deutlich, nach dem es als große Beleidigung galt, wenn andere in Gegenwart des Königs ebenfalls ihr Haupt bedeckten (Bruce 1790/1791, III, S. 219, 165, 174. — Die Äthiopier gingen bis 1900 ausnahmslos barhaupt). Diese Binde läßt den Kopf oben frei, wird hinten zusammengeknotet und fällt rechts und links auf die Schultern. Sie hat wohl nur mittelbare Bedeutung und soll das lange Haar des Königs schützen und verhindern, daß Haare zu Boden fallen, mit denen Böse dann Schwarze Magie ausüben können. Übrigens ist die Binde des äthiopischen Königs in *Ḳuṣayr ʿAmra* oben geschlossen, sie stellt vermutlich nicht die Königsbinde, sondern den Turban der Geistlichen der koptischen und äthiopischen Kirche dar (s. a. Becker 1907, S. 368).

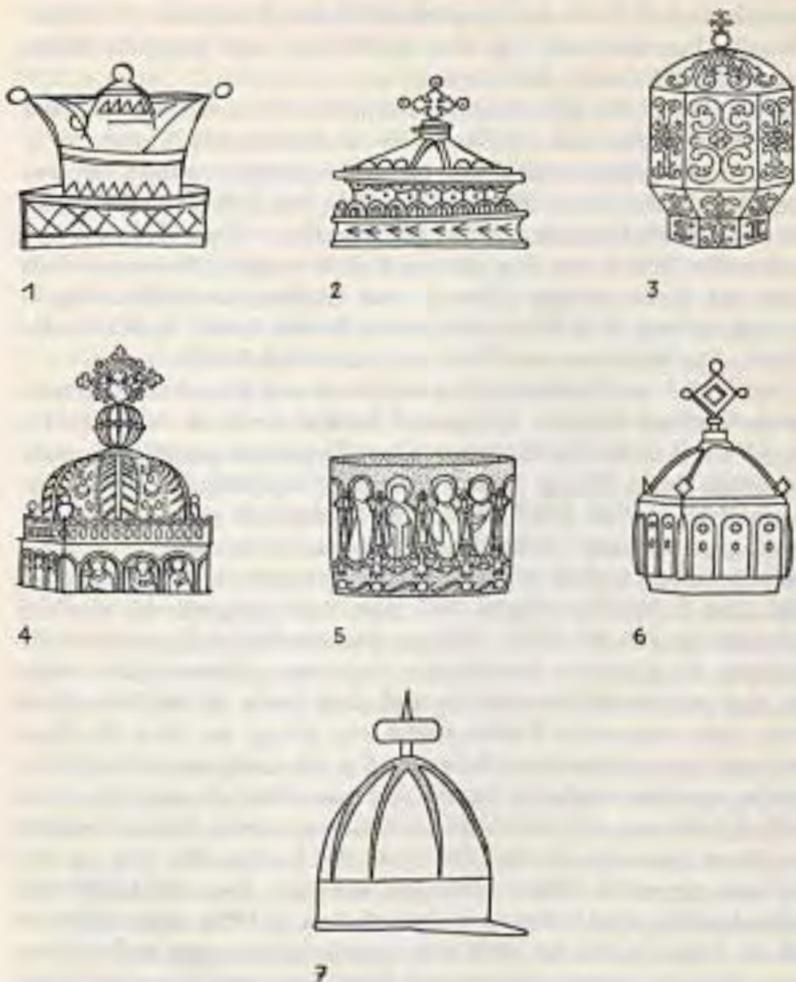


Abb. 1 Äthiopische Kronen

1. Staude 1935, S. 94. 2. Doresse 1957, II, Abb. S. 50. 3. Bruce 1790/1791, III, S. 261. 4. Lüpke 1913, S. 102, Abb. 286. 5. Lüpke 1913, Taf. VIII. 6. Lefèvre 1845, Album Pl. 34. 7. Bernatz 1851/1852, II, Taf. XXIII.

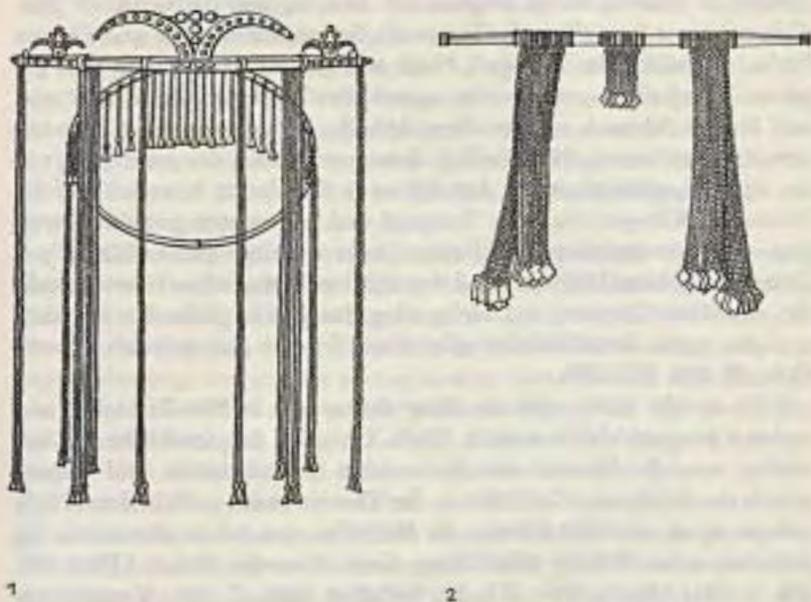


Abb. 2 Äthiopischer Stirnschmuck (akodāma)

1. Guèbrè Sellassié 1932, S. 624 Pl. LXI. 2. Lefèvre 1845, Album Pl. 42, 28.

b. Andere Insignien und Symbole

Der Untersuchung der übrigen Insignien kann nicht zuviel Raum eingeräumt werden, da sie wenig von jener Heiligkeit an sich haben, die die Herrschaftssymbole der südäthiopischen wie der übrigen afrikanischen Könige auszeichnet. Auch hier war der lange Kampf des christlichen Klerus für die biblische Tradition der Erhaltung von Mythe und Symbol nicht günstig. Es sollen erwähnt werden: der Armring und das Gold, die Musikinstrumente (vor allem die Trommel), Sonnenschirm, Zelt und die rote Farbe, schließlich der „Thron“. Noch weniger sakral bestimmt und genauen Vorschriften unterworfen waren die Gewänder des Königs und sein übriger Schmuck — vor allem deshalb, weil sie wie die Krone aus dem Ausland kamen. Sähla Sellāsē, König von Schoa, der gewiß alles tat, um seine Ebenbürtigkeit mit dem Hause in Gondar zu beweisen und die klassischen Königszeichen wie Trommel und Schirm stets mit sich führte, trug als Staatsschmuck recht beliebige Dinge wie einen grünen Mantel aus Delhi, eine goldene Halskette und den üblichen äthiopischen Töterschmuck: das akodāma (Diadem) mit vielen über das Gesicht fallenden Kettchen und die weiße Straußenfeder oder einen frischen Spargelbusch (Harris 1844, II, 218, III, 253).

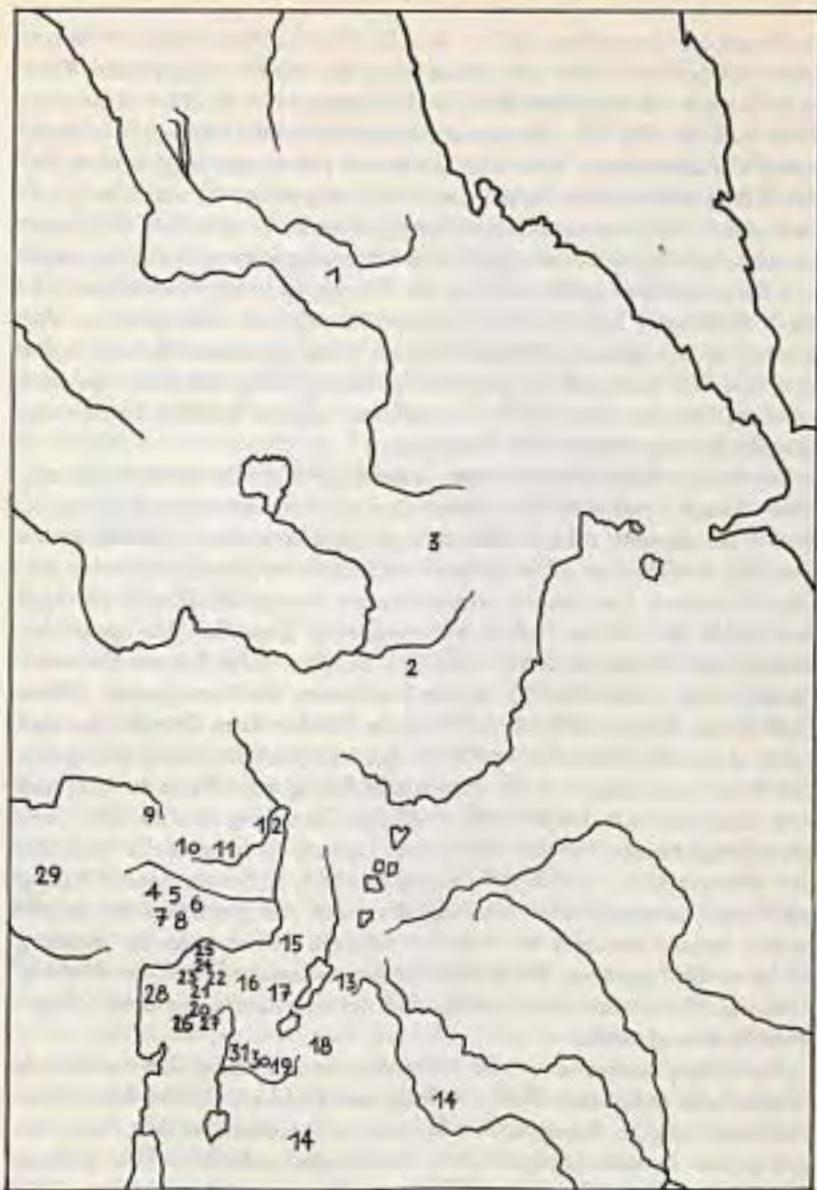
Alles spricht dafür, daß der Ring ebenso wie in Süd-Äthiopien und anderen Staaten Afrikas auch in Hoch-Äthiopien das eigentliche Königszeichen war. Er bestand wie die anderen Schmucksachen und Gegenstände des Königs aus Gold, das — der Theorie nach — allein dem König zukam. Noch um 1850 hüteten die Herrscher von Schoa ebenso wie die südäthiopischen Könige eifersüchtig dieses Vorrecht (Bruce 1790/1791, III, S. 281; Harris 1844, III, 33; Solleillet 1886, S. 128; Vanderheyem 1886, S. 95). Was mit dem geheiligten Körper des Königs in Berührung kam, sollte nur aus dem edelsten Metall bestehen — so war auch das Messer, mit dem man dem König in Aksum das Haar schnitt, aus Gold. Sogar der fromme König Na'akueto La'ab, der ein mönchisches Leben führte, besaß für seine täglichen Gottesdienste ein goldenes Weihrauchfaß (Conti Rossini 1943 b, S. 215). Gefangene Könige wurden in goldene Ketten gelegt, das berichtet noch jetzt die Volksüberlieferung vom König von Kaffa und von „leḡḡ“ Iyāsu. Niedere Fürsten oder Statthalter hatten in der Gefangenschaft Anspruch auf silberne Ketten (Budge 1928, S. 521).

Über die Bedeutung des Ringes im hochäthiopischen Königtum liegen nur wenige Berichte vor. Dem Ezana von Aksum erschien es wichtig genug, auf einem Gedenkstein, den er anlässlich seines Sieges über die Noba

errichtete, zu vermerken, daß er dem feindlichen Führer (oder Priester) „eine Spange aus Silber und einen Ring aus Gold“ abgenommen habe (ḳayda berur wa ḥe[1]ḳata warḳ — Dillmann 1879, S. 222 f.; Littmann 1913 b, S. 34, 40). Der aksumitische Inthronisations-Ordo zählt in sämtlichen Varianten unter den zwölf Erzämtern neben dem ṣerāḡ māsarē, der den König salbt (später krönt) stets den ṣāsargwē (o. ä.) auf, häufig mit dem nicht mehr verständlichen Zunamen ʿark — „Freund, Gefährte“ versehen: ṣāsargwē zamesla ḥelḳata warḳ zanegus wawe'etu ʿarka negus — „der ṣ. mit dem goldenen Ring des Königs, er ist der Freund des Königs“ (Dillmann 1884, S. 78). Gelegentlich wird er auch genannt: daḡ ḳalabas we'etu ṣahasargwē mesla ḥelḳata warḳ zayesamay belul — „der d. ḳ der der ṣasargwē ist, mit dem goldenen Ring, der belul genannt wird“ (Dillmann 1884, S. 78 f. — ḳalabas, seltener ḳalabat, ist das amharische und tigrinische Wort für Ring).

Der aksumitische Ordo verliert leider kein Wort über die Bedeutung dieses Ringes belul und seines Hüters bei der Inthronisations-Zeremonie. War es ein Armring oder ein Fingerring? Beide kommen in Süd-Äthiopien vor. Nur zwei Stellen geben außer dem Ordo einen Hinweis auf seine einstige Bedeutung. Der mit der portugiesischen Gesandtschaft nach Portugal auf Befehl des Lebna Dengel zurückreisende Ṣaga Za 'Ab nennt den äthiopischen König in einem Brief žān belul — „des Ringes Majestät“ (Basset 1889, S. 67, 71, 73). Später berichteten die Portugiesen: „Wenn früher ein König starb, so wählten die Wähler einen Prinzen aus und gaben einem Edelmann, dessen Pflicht dies war [vermutlich der ṣāsargwē], den Ring belul, damit er ihn dem neuen König gab. Wenn er kam und ihm dieses mitteilte, steckte er dem Prinzen den Ring in das Ohr, was ein untrügliches Zeichen der Wahl war. Deshalb . . . nannte das Volk ihn den König auch . . . belulhoy“ (Almeyda 1954, S. 6). Auch ein Ohring wäre als Königszeichen — vorausgesetzt, daß der portugiesische Bericht keinen Irrtum enthielte — durchaus möglich. Ebenso wie der Armring bildet er ein typisches Stück des Verdienstschmuckes, der den Helden, Töter und Verdienstvollen anzeigt und der sich häufig mit dem Königsschmuck überschneidet.

Der König konnte — ebenso wie andere ausschließlich ihm zustehende Gegenstände (oder auch Tiere) — Ring und Gold als Zeichen königlicher Stellvertretung an Amtsträger delegieren, die dadurch in dem ihnen zugewiesenen Bereich königsähnliche Funktionen erhielten. Der goldene Ring (Armring) bildete bei solchen Investituren stets das wichtigste Zei-



Karte 4. Der Ring als Königs-Insignie
(vgl. die Erläuterungen der Ziffern auf S. 117 unten)

chen (Guidi 1926 b, S. 408; Conti Rossini 1907, S. 56; Trimmingham 1952, S. 162; Bruce 1790/1791, III, 247). Als sich Lord Napier nach der Besiegung des Theodor (1868) wieder aus Äthiopien zurückzog, schenkte ihm Kasa, der spätere König Johannes, der ihm viel verdankte, außer seinem Speer, Schild und Maultier seinen goldenen Armring (Dimothéos 1871, S. 151 f.).

Die große Königstrommel (nagārit — „die Sprechende“) verrät bereits durch ihren besonderen Namen ihre afrikanische Herkunft und ihre Verknüpfung mit dem herrlichsten Königstier, dem Löwen: debb anbasā „Trommel des Löwen“. Dieser Name wird oft sinnentstellt als „Hyänen-Löwe“ übersetzt — so z. B. Perruchon 1893 d, S. 61 — und das Wort debb mit ġebb „Hyäne“ gleichgestellt. Debb hat nichts mit der Hyäne zu tun — es ist völlig unsinnig, dieses verachtetste und gehäfsteste aller Tiere in die königliche Sphäre zu bringen — sondern ist eine kuschitische Wurzel für Trommel: Galla dibba, Ometo dimba, Konso-Gidole dimba usw. Es gehört zu den vielen kuschitischen Worten, die die Semiten bei ihrer Einwanderung übernahmen. Sie war die „Stimme des Königs“ — kein Erlaß hatte Kraft und galt als legitim, der ohne das Schlagen der Trommel verkündet worden war (Keller 1918, S. 46; Traversi 1889, S. 717. Von einer

← Zu Karte 4. Der Ring als Königs-Insigie

- | | | | |
|-------------|-------------------------------------|--------------|--------------------------------|
| 1. Aksum | Dillmann 1884, S. 78 | 16. Zala | Schulz-Weidner 1963,
S. 238 |
| 2. Amhara | Basset 1889, S. 67 f. | 17. Dita | Straube 1963, S. 224 |
| 3. Amhara | Almeyda 1954, S. 6 | 18. Amarro | Straube 1963, S. 106 |
| 4. Kaffa | Cecchi 1888, S. 419 | 19. Konso | Jensen 1935, S. 383, 391 |
| 5. Kaffa | Bieber 1923, S. 60, 74,
143, 487 | 20. Basketto | Haberland 1959, S. 199,
201 |
| 6. Kaffa | Brotto 1947, S. 77 | 21. Doko | Haberland 1959, S. 205 |
| 7. Kaffa | Bulatovich 1900, S. 60 | 22. Baḷṭa | Haberland 1959, S. 204 |
| 8. Kaffa | Grühl 1935, S. 280 | 23. Mašira | Haberland 1959, S. 206 |
| 9. Gumma | Cerulli 1922, S. 151, 154 | 24. Laha | Haberland 1959, S. 206 |
| 10. Ğimma | Cerulli 1930, S. 75 | 25. Malo | Haberland 1964 b |
| 11. Ğimma | Massaia 1885/1895, VI,
6—14 | 26. Ubamer | Haberland 1959, S. 171 |
| 12. Ğanġero | Straube 1963, S. 336 | 27. Galila | Haberland 1959, S. 185 |
| 13. Guġi | Haberland 1963, S. 302 | 28. Dime | Haberland 1959, S. 241,
244 |
| 14. Borana | Haberland 1963, S. 157,
159 | 29. Čako | Straube 1963, S. 45 f. |
| 15. Wolamo | Haberland 1964 b | 30. Gauwada | Haberland 1964 c |
| | | 31. Golango | Haberland 1964 c |

„Friedenstrommel“, die den Namen „Lamm“ tragen soll und von Bruce — 1790/1791, II, S. 594 — erwähnt wird, berichten die übrigen Chroniken nichts). Die Trommel gehörte zusammen mit den anderen laut schallenden Musikinstrumenten zu den auffallendsten Zeichen königlicher Macht. Das Schlagen der Trommel und das Blasen der großen Trompeten und Flöten war das Signal, daß der König seine geheiligte Pfalz verließ und sei es auch nur, um in eine benachbarte Kirche zu gehen (Perruchon 1893 d, S. 35 f.). Wenn er sich auf dem Marsche befand — im Kriege, bei Reisen oder bei der Verlegung der Pfalz — spielten die aus vielen Instrumenten bestehenden Kapellen ununterbrochen (Perruchon 1893 d, S. 44, vgl. auch Bruce 1790/1791, III, 389; Solleillet 1886, S. 99/100). Ungeachtet des kargen Stiles, der in den äthiopischen Chroniken so häufig ist, wenn nicht die Möglichkeit eines biblischen Vergleiches den Schreiber in die Lage versetzt, mit seinem literarischen Wissen zu prunken, spürt man doch die Bewegung und den Stolz des Chronisten, der berichtet, wie den Feinden angesichts der Majestas des Königs, die in seinen Herrschaftszeichen erschien, der Mut sank und sie die Flucht ergriffen, wenn das ungeheure Getöse der Kapelle die Anwesenheit des Herrschers verriet (Perruchon 1893 d, S. 61; Conti Rossini 1907, S. 47, 122, 148).

Außer der Trommel gehörten das Horn (ḳarn), die Trompete (neser ḳānā oder meser ḳānā) und die Flöte (santi) zu der Königskapelle (Conti Rossini 1907, S. 122). Später waren sie unter den Namen malakat (Trompete) und embeltā (Flöte) bekannt (Harris 1844, III, S. 284). Das Horn tritt nur noch selten auf und hat sich in Süd-Äthiopien erhalten.

Alle diese Instrumente gehörten in älterer Zeit unmittelbar in die Sphäre königlicher Heiligkeit. Wie im Süden bildeten sie Machtsymbole, durch deren Verleihung der Herrscher wie durch die Vergabe eines goldenen Ringes Machtbefugnisse erteilte und deren Verlust als erhebliche Prestige-Einbuße angesehen wurde. Wo sich der König aufhielt, durfte niemand außer ihm Instrumente spielen lassen (Bruce 1790/1791, IV, S. 44). Sarṣa Dengel ließ nach seinem Siege über den baḥr nagāš Isaak den kantibā Engedazaḥan wegen des von ihm begangenen Sakrileges hinrichten, „er hatte die Trompete nasser ḳānā dem Isaak ausgeliefert“ (Conti Rossini 1907, S. 87) und die erste Sorge von Bakāffā nach dem Siege über die Rebellen von Lasta war, sich die in früheren Kriegen verlorengegangenen Trommeln wiedergeben zu lassen (Basset 1882, S. 205).

Das Recht, Trommeln und Trompeten zu besitzen, kam nur den großen Statthaltern zu, deren Ernennung beim Klange dieser Instrumente aus-

gesprochen wurde (Harris 1844, III, S. 8, 18; Conti Rossini 1916 b, S. 899; Trimmingham 1952, S. 159). Das Ansehen des Amtes hing von der Zahl der Instrumente ab, die der jeweilige Statthalter einer Provinz führen durfte (Basset 1882, S. 147, Anm. 334). Entsprechend den süd-äthiopischen Bräuchen konnten König oder Statthalter als besondere Ehrung ihre Kapellen zum Totenfest großer Helden senden. Später hat sich dann der Anspruch daraus abgeleitet, daß das Begräbnis jedes bedeutenden Mannes von einer Kapelle begleitet wurde.

Endlich gehören Zelt und Sonnenschirm — bereits im aksumitischen Inthronisations-Ritual erwähnt — zu den allein dem König zustehenden Insignien. Sie sind stets von roter Farbe (z. B. Alvarez 1558, fol. 170 r), der afrikanischen Königsfarbe (vgl. Straube 1960, S. 409 f.), die auch in Hochäthiopien — so kann man aus Andeutungen in den Chroniken und den südäthiopischen Verhältnissen schließen — zu den königlichen Vorrechten gehörte. „Im feuerroten Gewande“ wird der äthiopische König in den altamharischen Liedern besungen (Littmann 1914, S. 10, vgl. auch Bruce 1790/1791, II, S. 137; Dimothéos 1871, S. 136, 142; Vanderheyms 1896, S. 80; Harris 1844, II, S. 63).

Der ursprüngliche Zweck von Schirm und Zelt war der Schutz des Königs vor der Sonne und den Blicken der Menschen, auch seine Unsichtbarkeit vor der Welt und den Gestirnen (vgl. S. 163 f.). Später entwickelten sie sich zu reinen Machtsymbolen und kamen vermutlich bereits als solche mit den Südarabern oder in Nachahmung der hellenistischen oder meroitischen Herrscher nach Aksum (vgl. dazu Hahn 1904). Im Süden Äthiopiens fehlten sie — die Unsichtbarkeit des Königs wurde dort durch andere Mittel erreicht — nur in Ländern, die stärker dem hochäthiopischen Einfluß ausgesetzt waren, wie Inarya oder Kaffa, gehörte der Sonnenschirm zu den Regalien. Die relativ späte Verbreitung der Weberei, das Unvermögen der Äthiopier, Seidenstoffe und Stoffschirme herzustellen, sind wichtige Argumente für die fremde Herkunft von Schirm und Zelt. Der in Süd-Äthiopien weit verbreitete Sonnenschirm aus Flechtwerk (Stroh, Palmblätter, Bambusscheiden) kann von allen Menschen getragen werden, er ist nie ein Gegenstand von sakraler Bedeutung gewesen.

Die Wichtigkeit des Zeltes in Äthiopien rührt auch daher, daß es — bis Gondar im 17. Jahrhundert die erste feste Hauptstadt seit Aksum wurde — die Wohnung der Könige bildete, die bekanntlich ihre beweglichen Pfalzen jedes Jahr ein- oder zweimal verlegten. Die Bedeutung des Zeltes wird besonders eindrucksvoll in der Chronik des Sarša Dengel vor

Augen geführt. Bereits in den Wirren der ersten Regierungsjahre erscheint es als ein viel umstrittenes Herrschaftszeichen und Zankapfel zwischen den verschiedenen Prätendenten (Conti Rossini 1907, S. 20). In den endlosen Kriegen, die die Regierungszeit dieses tapferen Herrschers ausfüllten, war das rote Zelt das Symbol für die Anwesenheit des (unsichtbaren) Königs. Sein bloßer Anblick erfüllte die Feinde mit Schrecken, so daß sie — ebenso wie beim Klange der Trompeten und Trommeln — vor dem Tremendum des Königs ohne Gegenwehr die Flucht ergriffen (Conti Rossini 1907, S. 104, 135, 153). Wie die aksumitischen Könige ihren Thron als Zeichen ihrer Siege errichteten, so pflanzten die äthiopischen Könige später ihre Zelte auf (Conti Rossini 1907, S. 45). „Bei Deines Zeltens Hoheit“ wurden Eide geleistet (Littmann 1914, S. 19).

In allem das gleiche gilt für den Sonnenschirm. Noch heute lautet der amharische Name für den Stoffschirm, der jetzt allen zugänglich ist, žän țela „Schatten der Majestät“. Ein Lied aus der Zeit der Jahrhundertwende auf die Königin Ṭäyту (oder Şağaytu), die Gemahlin des Menilek, bringt das ursprüngliche Vorrecht in einem für die Amhara so charakteristischen Wortspiel zum Ausdruck:

mennau tehēğa'alaş Şağaytu ba şağay?

yatasarau țela länči aydollam way?

„Warum gehst Du, Şağaytu, in die Sonne?

Ist nicht für Dich ein ‚Schatten‘ (Schirm) gemacht worden?“

(Cerulli 1916, S. 603. Der Witz dieses Wortspieles liegt in der Gleichheit des Namens der Königin mit der Sonne und der Doppelbedeutung von țela = Schatten und Schirm.) Ein Sonnenschirm wurde nur selten als Zeichen der Machtübertragung vom König an einen Großen delegiert und als der König ʿAmda Şyon (1314—1344) zwei von ihm sehr geschätzte, in der Schlacht verwundete Heerführer durch seine eigenen Schirme vor der Tieflandssonne schützen läßt, wird dieses Ereignis vom staunenden Chronisten vermerkt (Perruchon 1889, S. 475). Erst in jüngerer Zeit, in den Wirren des 18. und 19. Jahrhunderts und unter Menilek führen Statthalter das königliche Zeichen. Ohne den Schirm konnte der König nicht auftreten. Während eines Kriegszuges gegen die Galla warf ein Windstoß den Schirmträger des Königs Bakäffä (şawārē tadbābu) mit dem Schirm zu Boden. Alles geriet in Aufregung „der König stieg schnell von seinem Maultier und alle seine Würdenträger stiegen von ihren Maultieren [um ihn zu umgeben und zu verbergen]; nach einer Weile stieg der König wieder auf und ritt eilig zum Lager“ (Basset 1882, S. 204. Basset über-

setzt irrtümlich: „un léger trouble d'esprit émut et renversa celui qui portait le parasol etc.“).

Schließlich noch einige Bemerkungen über den Thron, der den aksumitischen Königen ein wichtiges Symbol ihre Macht war. Throne wurden als Siegeszeichen und Erinnerungsmale, mit Inschriften bedeckt, errichtet, wie der von Kosmas beschriebene Sitz in Adulis oder die auf den Inschriften des Ezanas erwähnten Throne in Aksum oder am Zusammenfluß des Takkaze mit dem Nil (Littmann 1913 b, S. 29, 34). Ihr letzter Überrest sind die mächtigen Steinsockel vor der Kathedrale von Aksum, auf denen der König inthronisiert wurde und wo die zwölf höchsten Richter saßen. Ihrer trotz aller Zerstörung imponierenden Monumentalität kann sich auch der flüchtige Durchreisende nicht entziehen (vgl. Krencker 1913 a, S. 45 f., Abb. 86 f.). Mit dem aksumitischen Reich verschwindet auch der Thron. Das ältere megalitische Äthiopien (vgl. S. 184 f.) kennt zwar Stele und Sitz aus unbehauenen Stein, hat es jedoch nie zur Errichtung eines wirklichen Steinthrones gebracht. Auch die Inthronisation auf Steinen als Zeichen einer Investitur ist dieser Kulturschicht unbekannt. Man darf sich nicht durch die in manchen Chroniken auftauchenden Floskeln täuschen lassen, wie „er saß auf dem Sitz seines Vaters“ (nabara bamanbara abuhu — Perruchon 1899 a, S. 167) oder durch den Vorwurf des Zar'a Yā'qob, seine Frau wolle seinen Sohn Ba'eda Māryām als König einsetzen, „während ich noch auf meinem Sitz (manbarya) sitze“ (Perruchon 1893 d, S. 105). Was hier gemeint ist, ist kein Thron, sondern der Sitz schlechthin, sei er nun Hocker, Stuhl oder — am häufigsten — das überall in Äthiopien als Sitz dienende Bett. Das Recht, auf einen eigenen, von niemandem sonst berührbaren Sitz steht jedem äthiopischen Familienvater zu. Es war nicht allein ein Hochverrat, sich auf den „Thron des Königs“ zu setzen, wie Bruce (1790/1791, IV, S. 102) berichtet, sondern es ist noch heute ein Sakrileg, auf dem Stuhl oder Bett eines erwachsenen Mannes ohne seine besondere Aufforderung Platz zu nehmen. Sitz, Trinkgefäß und Waffen gehören zu dem persönlichsten Besitz des Äthiopiens. Nach seinem Tode werden sie zerstört und auf das Grab gelegt oder gehen mit dem Löwenanteil des Erbes in den Besitz des ältesten Sohnes über. Einen wirklichen Thron hat es nie gegeben. Tellez (1710, S. 117) und Almeyda (1954, S. 59) erzählen sogar, daß der König Lebna Dengel sich lediglich für den Empfang der portugiesischen Gesandtschaft einen besonderen Stuhl habe bauen lassen und sonst — wie auch die späteren Könige bis auf Menilek — auf einem mit Stoff behängten Bett gesessen

habe (vgl. z. B. Rüppell 1840, S. 91; Cecchi 1888, Abb. S. 14; Tellez 1710, S. 40. Daher lautet auch der Titel des Kronprinzen noch heute *algā waraš* „Erbe des Bettes“). Die später erwähnten, vergoldeten oder mit Elfenbein eingelegten Stühle der Könige waren Geschenke aus Arabien oder gar aus China, die die Portugiesen oder Kaufleute mitbrachten (Tellez 1710, S. 117; Bruce 1790/1791, III, S. 275; IV, S. 60). Auch das Privileg, vor oder neben dem König sitzen zu dürfen, das z. B. den großen Richtern zustand, die deswegen *bačala wambar* „Herr des Stuhles“ genannt werden, ist nicht als Überlassung eines königlichen Symbols aufzufassen, sondern als eine Ehre. Überall in Äthiopien ist es dem Jüngeren und Untergebenen vorgeschrieben, vor dem Älteren oder Vorgesetzten zu stehen und sich nur auf besondere Aufforderung zu setzen.

Damit endet die Beschreibung der unter dem Einfluß des Christentums ihres Mysteriums entkleideten alten Königs-Symbole. Von dem im Süden Äthiopiens noch heute so viele rituellen Bereiche berührenden Zusammenhang von König und Gestirn (vor allem der Sonne) ist nichts mehr geblieben. Auch das auf den aksumitischen Münzen und Stelen bis zum Christentum dominierende Zeichen südarabischer Religiosität: liegender Halbmond und Sonne (oder Venus) wurde vom neuen Glauben verdrängt. Gelegentliche Gleichsetzungen von König und Sonne möchte ich als allegorische Floskeln auffassen, wenn z. B. ein im Ausland weilender Gesandter an seinen König in Äthiopien schreibt, daß er voll Trübsal sei, weil er fern von seinem Herrn, „der Sonne“, lebe (Basset 1889, S. 72) oder wenn die Sängerinnen zu Ehren eines plötzlich zum König ausgegerufenen Rebellen singen: „Jetzt ist die Sonne erschienen, die verborgen war“ (Perruchon 1897/1898, S. 86).

Die später eingeführten Herrschaftszeichen und Heiligtümer des Königs sind für diese Betrachtung ohne Belang, wie das Jordan-Wasser, das Stück Holz vom wahren Kreuz Christi, das plötzlich aufgetauchte Bild Christi mit der Dornenkrone (*kwer'ata re'esu*, Caquot 1955 b; Cerulli 1947) oder von weltlichen Symbolen die Fahnen, die erst sehr spät von den Portugiesen gebracht wurden oder vielleicht auch arabischem Einfluß zuzuschreiben sind, worauf ihr Name (*sandaḳ*) hindeutet (vgl. Guèbrè Sellassié 1932, S. 616 f.).

c. *Königstiere*

Besser als in den Herrschaftszeichen haben sich bei den dem König zugeordneten Tieren die alten Vorstellungen erhalten, da diese im Gegen-

satz zu dem vielfach esoterischen Hofritual zum geistigen Gut des ganzen Volkes gehörten. Die Verbindung des Königs mit manchen Tieren erfuhr eine Verstärkung durch die Übernahme des äthiopischen „Verdienstkomplexes“ in die Sphäre des Königtums. Die rein sakralen Königsjagden der anderen afrikanischen Königreiche (vgl. die umfassende Zusammenstellung von Straube 1955, S. 45 f.) haben dadurch zwar eine gewisse Umdeutung erfahren, die Bedeutung der Jagd im Ritual wurde deswegen nicht geringer (vgl. S. 145 f.).

An erster Stelle soll ein Tier Erwähnung finden, dessen besonders enger Zusammenhang mit dem König bisher gestreift wurde: die Biene. Seyffert (1930) hat in seiner Zusammenstellung über Biene und Honig in Afrika genug Beispiele aneinandergereiht, die auf die Verbindung von König und Biene auch außerhalb Äthiopiens hinweisen. Dazu gehört z. B. das Vorrecht der Herrscher, als einzige Honig und Honigwein zu genießen — ein Zug, den bereits Strabo von den „Troglodythen“ Eritreas berichtete (Seyffert 1930, S. 108 f.). Noch wichtiger erscheinen die in Alt-Ägypten in der frühen Zeit auftauchenden vielfältigen Zusammenhänge von Herrscher und Biene, die so weit gehen, das Hieroglyphenzeichen „Biene“ für „König“ einzusetzen (z. B. Breasted 1954, S. 33, vgl. auch die von Seyffert S. 153 f. zusammengestellten Belege).

In ganz Äthiopien wird die Biene als ein glück- und segenbringendes Tier angesehen. So gilt es als gutes Omen, wenn sich Bienen auf einem Menschen oder Hause niederlassen (Hodson 1929, S. 104), es ist sprichwörtlich für den Glücklichen, daß seine Röhren immer von Schwärmen aufgesucht werden. Bienen treten als Helfer auf und stechen die Feinde der „Guten“ (Ellero 1939, S. 852, Haberland 1959, S. 415). Die Beziehungen zwischen Herrscher und Biene äußern sich in verschiedenen Formen. Das auffälligste Beispiel ist das noch jetzt in Süd-Äthiopien bei der Königswahl geübte „Bienen-Orakel“, das in Hoch-Äthiopien bei der Berufung des Lalibala erscheint: Die Bienen lassen sich auf dem Erwählten nieder und zeigen damit seine Berufung zum Könige an (Perruchon 1892, S. 77 f.; zu dem „Bienennamen“ des Lalibala vgl. Conti Rossini 1895 a, S. 358). Honig war ebenso wie Honigwein ein Vorrecht des Königs, das allerdings ebenso wie der Besitz von Gold oder das Führen der roten Farbe „Verdienstvollen“ verliehen werden konnte. Im Norden von Hoch-Äthiopien hat sich diese Ausschließlichkeit nur in Rudimenten erhalten, aber in Schoa war die Herstellung von Honigwein um 1850 für jedermann außer dem König verboten (Harris 1844, III, S. 9, S. 175;

überhaupt einem Menschen widerfahren konnte, eine seltene Gunst, mit der die Monarchen geizten und die in den königlichen Chroniken verzeichnet wurde. Als der tapfere Aḳba Mikā'el den Rebellen Walda Ezum tötete, ließ der König Sarṣa Dengel ihm zu Ehren nicht nur die königliche Kapelle spielen (Löwentrommel, Hörner, Flöten) und schenkte ihm eine goldene Halskette, sondern ließ auch einen Priester ein Lied auf dieses Ereignis vortragen, währenddessen „er Honigwein vor dem Angesicht der Majestät trank“ (Conti Rossini 1907, S. 155). Sarṣa Dengel wurde auch als königlichem „Wundertäter“ (ta'amrāwi) die Macht zugeschrieben, das leergetrunkene Weinhorn sich wieder füllen zu lassen (Conti Rossini 1907, S. 156). Im Buch der Kathedrale von Aksum, in dem alle wichtigen Ereignisse der Stadt und die Lehens-Edikte eingetragen sind, wurde zur Zeit des Sarṣa Dengel als besonderes Zeichen königlicher Gnade vermerkt, daß „wenn man vom Hause des Königs Honigwein bringt, um ihn den großen Würdenträgern zu trinken zu geben . . . und [alleanderen] stehend trinken, der nebura 'ed und der liḳa Aksum [die beiden höchsten Würdenträger der Stadt] den Honigwein sitzend trinken dürfen, vor dem König, indem sie einen Teppich ausbreiten lassen“ (Conti Rossini 1910 d, S. 88 f.). Auch in Schoa wurde der dem Volk verbotene Honigwein den Untertanen vor den Augen des Königs gereicht (Harris 1844, S. 283. Über den Honig als besonderen Tribut an den König s. Perruchon 1892, S. 112; Harris 1844, II, S. 24; Conti Rossini 1941 b; Munzinger 1864, S. 287, 579).

Auch Wachs war in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Schoa ein Regal (Harris 1844, II, 13). Wenn in der Chronik des Zar'a Yāc'qob besonders hervorgehoben wird, daß die Leibgarde nachts in der Pfalz mit Wachsackeln Wache hielt (Perruchon 1893 d, S. 34), so drängt sich die Parallele mit Wolamo im Süden auf, wo die großen Wachsackeln nur in der Pfalz und beim nächtlichen Begräbnis des Königs verwendet werden durften (vgl. S. 269) oder mit Kaffa, wo der König als Zeichen seiner besonderen Gunst den christlichen Kirchen Wachskerzen schenkte. (Vgl. auch Guèbrè Sellassié 1930, S. 77, der über das nächtliche Begräbnis der Könige von Schoa bei Fackelschein berichtet.)

Vermutlich steht auch eine für Äthiopien sonst ungewöhnliche Hinrichtungsart in einem Zusammenhang mit König und Biene. Es ist der von Griaule (1935, S. 163) so genannte „Tod im Musselin“. Der Delinquent wird von Kopf bis Fuß in mit Wachs getränkte Binden gewickelt und angesteckt, so daß er als lebende Fackel verbrennt. Abbildungen dieser Hin-

richtung fehlen auf keinem der noch jetzt in Äthiopien hergestellten Wandgemälden, die das „Gericht des Theodor“ schildern, auf denen neben anderen Hinrichtungsszenen auch ein eingewickelter brennender Mann gezeigt wird. Diese Todesart ist keine Erfindung der jüngeren Zeit. Bereits König Ba'eda Māryām schlug vor, einen Verbrecher so hinzurichten (Perruchon 1893 d, S. 165). In den beiden bisher bekannten Fällen handelte es sich um die Bestrafung des *crimen laesae majestatis*: der Schuldige gegen Ba'eda Māryām hatte sich königliche Rechte angemäßt und war anscheinend mit königlichen Insignien aufgetreten, während die von Griaule geschilderte Hinrichtung an einem Mann vollzogen wurde, der ein Attentat gegen ras Hāylu von Goḡḡām unternommen hatte, der der Sohn eines Königs war. Der Verbrecher gegen die Majestät des Königs wird also in einer Art von Talio mit Hilfe eines zur königlichen Sphäre gehörenden Tieres getötet.

Das afrikanische Königs-Totem, der Löwe, hat auch im christlichen Äthiopien seinen Platz als Königstier behauptet und ist zum Wappentier des modernen Staates geworden. Es war ein Zufall, daß es die biblisch-christliche Überlieferung erlaubte, den Löwen als Symboltier des König-tums und der Christlichkeit zugleich weiterzuführen. Über Juda, der zu den Erzvätern der äthiopischen Dynastie gehört, wird von seinem Vater Jakob der prophetische Segen gesprochen, der mit seinem Vergleich und seiner herrscherlichen Siegesverheißung auf ein künftiges Geschlecht von Königen hin gesprochen erscheint: „Ein junger Löwe ist Juda, vom Raub bist Du mein Sohn hinaufgestiegen. Er hat sich gestreckt, gelagert wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer darf ihn aufreizen? Nicht wird das Zepter von Juda weichen noch der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er bestimmt ist“ (1. Mos. 49, 9—10). Es kam den Absichten der formenden Kräfte des äthiopischen Christentums nur entgegen, wenn sie — unter Berufung auf biblische Vorbilder — bereits vorhandenen Elemente einen neuen Sinn geben konnten. So wurde aus dem König der Tiere, dem Bruder des Königs der Menschen, das Symbol des christlichen Sieges. Der aus seinem Zusammenhang gerissene Vers der Apokalypse (5,5) „es hat gesiegt der Löwe aus dem Geschlechte Juda“ ist zum Leitspruch der salomonischen Dynastie geworden und umgibt auf dem Staatssiegel den mit der christlichen Krone gekrönten Löwen, der in seinen Klauen das Kreuz des Erlösers trägt. Aber ungeachtet dieser Umdeutung war doch bei einem kriegerischen Volke, für das der Löwe die begehrteste Jagdbeute war, die überwältigende Wirklichkeit des majestätischen Tieres

zu lebendig, um sie über dem biblischen Gleichnis zu vergessen. Die nicht unmittelbar mit dem Königtum verbundenen äthiopischen Fabeln und Mythen, die die Menschlichkeit und den Großmut des Löwen rühmen, sind nicht zu zählen. Diese Geschichten gehen soweit, dem Löwen mehr Treue und Edelmut als dem Menschen zuzuschreiben (z. B. Moreno 1935, S. 3 f., Haberland 1963 a, S. 639) und die Tigray betrachten den Löwen als so menschenähnlich, daß sie die von ihm gerissenen Tiere essen (Bruce 1790/1791, III, S. 104).

In der königlichen Sphäre erscheint der Löwe als Name der Könige, als ihr Vorbild an Großmut und Zorn im Kampf und auch als Königstier, das seinen Platz in der Pfalz in der Nähe des Königs hat. Der aksumitische Inthronisations-Ordo nennt unter den zwölf Erzämtern den aḳāmbasē, der die Löwen bewacht (Dillmann 1884, S. 78; Guidi 1923, S. 69), an der gleichen Stelle wird erwähnt, daß der Statthalter von Tigre einen Löwen bringt, den der König im heiligen Bezirk tötet (Dillmann 1884, S. 75). Alvarez erwähnt im 39. Kapitel (fol. 106 v. der Ausgabe von 1558) die Existenz eines „Löwenhauses“ (anasā bēt) nicht weit von der großen Kathedrale von Aksum, „wo man früher die Löwen ankettete“ — eine Reminiszenz an die Zeit, da die aksumitischen Könige ihre dauernde Residenz in dieser Stadt hatten. Der Ausdruck „Löwenhaus“ für ein Gebäude oder Zelt der Pfalz ist durch die Jahrhunderte beibehalten worden und lebte in Gondar ebenso wie heute in Addis Ababa weiter (Perruchon 1893 d, S. 24; Bruce 1790/1791, II, S. 565 — dort wurden später die Könige gekrönt —; Béguinot 1901, S. 78). Das in der Nähe des Löwenhauses befindliche Tor war das große Haupttor der Pfalz, das Löwentor (Perruchon 1893 d, S. 24). So heißt heute noch das offizielle Eingangstor zum kaiserlichen Palast in Addis Ababa, in dessen Nähe sich die Gehege der Löwen befinden. Die Chroniken erwähnen häufig die Existenz von Löwen am königlichen Hof. Nach der Inthronisation des Ba'eda Māryām (in seiner Pfalz) fand eine große Parade statt, an der auch die ʿākābyāna 'anābest mesla 'anābestihomu, „die Löwenwächter mit ihren Löwen“ teilnahmen. „... man gab den Löwen Rinder, die sie vor allem Volk verschlangen und den Löwenwächtern schöne Kleider“ (Perruchon 1893 d, S. 175). Auch spätere Könige hielten — wenn es die politischen Verhältnisse erlaubten — Löwen in der Pfalz, wie z. B. Lebna Dengel (Alvarez 1558, fol. 171 v.). In der Gondar-Zeit ging dieser Brauch ein, doch nahm ihn Theodor wieder auf, in der ihm eigenen Weise ins Grausam-Groteske verzerrt. (Er wird auf allen Bildern auch stets mit

zwei Löwen rechts und links neben seinem Sitz abgebildet.) „Bevor er in den Palast der Könige [in Gondar] eintrat, ließ Theodor dort [auf dem großen Platz vor dem Schloß] seinen Löwen stehen, um zu zeigen, daß er auch tatsächlich regiere. Der Löwe tötete viele Rinder und Esel und ging in die Häuser, um Hühner zu fangen. An Markttagen ließen ihn seine Wächter auf den Marktplatz gehen, um den Leuten Furcht einzuflößen“ (Conti Rossini 1916 a, S. 515).

Bei der Beziehung König—Löwe darf man auch die vielen Löwen-namen der Könige nicht vergessen. Bereits Abreha und Ašbeha, jene legendären Könige, die das Christentum in Äthiopien eingeführt haben sollen, tragen die ehrenden Beinamen „Führer des Lichtes“ und „Löwenkinder“ (Dillmann 1853, S. 345). Na'akueto La'ab heißt „der Gefährte der Löwen“ (Conti Rossini 1943 a, S. 214), auch „der Löwe und Vater der Bedrängten“ (Conti Rossini 1905 c, S. 115), König Isaak war „der Löwe Davids“ (Littmann 1914, S. 18 f.), Zar'a Yā'ob „der Löwentöter“ (Littmann 1914, S. 29 f.), Theodor I. „Löwensohn“ (Ludolf 1681, Lib. II, cap. VI), Nā'od trägt als Reichsnamen Anbasā Baḏār „Löwe für die Feinde“, Lebna Dengel heißt ebenso Wanāg Sagad „der Löwe unterwirft sich“ (Basset 1882, S. 103; Guidi 1893, S. 580; Basset 1897, S. 56). Der Löwenname muß ein königliches Vorrecht gewesen sein — anders sind die Worte des Chronisten nicht zu verstehen, der sich darüber beklagt, daß der Hausmeier Ali Faris 1831 gegen ras Ali nach Gondar zog und „einen Menschen bei sich hatte, der den Namen Egwāla Anbasā („Löwensohn“) angenommen hatte, obwohl er nicht zur königlichen Familie [d. h. den Salomoniden] gehörte. Er wollte ihn zum König machen“ (Conti Rossini 1916 b, S. 911).

In diesem Zusammenhang gehören die vielen Vergleiche des Königs mit dem Löwen, die — das muß man aus ihrer Häufigkeit schließen — mehr als bloße panegyrische Verherrlichungen sind. Das schönste Beispiel stammt aus einem Siegeslied auf König Isaak:

„Dem Löwen gleicht der König, der trotzig seine Beute hält,
der dem Rind die Rippen bricht,
und seine Mähne schüttelt,
auf daß er Schrecken errege.

Wie sehr erregst Du Schrecken!“ (Littmann 1914, S. 10).

Im Kampf und in zorniger Begierde, die Feinde zu vernichten, brüllen die Könige „wie furchtbare Löwen“ (Basset 1882, S. 110; Conti Rossini 1907, S. 47, 72, 146, 165; Chaïne 1913, S. 181). „Der Falaša Gušen hätte

nicht den Zorn des schrecklichen Löwen herausfordern sollen. Als der christliche König die Kühnheit dieser Hundefliege erfuhr, dessen Namen man nicht vor ihm nennen durfte, da entflammt sein Herz im Feuer; er war begierig, ihn zu verschlingen, wie ein Löwe, wenn er ein Rind sieht“ (Conti Rossini 1907, S. 116). (Über das Essen des Königs auf „Löwenart“ vgl. S. 169).

Die drei anderen Großwildarten, die der Äthiopier neben dem Löwen als wirkliche, für die Verdienstaten „zählende“ Jagdtiere gelten läßt — Elefant, Büffel und Rhino — und die in Afrika sonst vielfach in einen engen mythischen Zusammenhang mit dem König gebracht werden, spielen in Hoch-Äthiopien nur eine geringe Rolle im Herrscher-Ritual. Jedoch gehörte die Jagd auf diese Tiere ursprünglich — ebenso wie in Süd-Äthiopien — zu den königlichen Vorrechten. Das feierliche Niederlegen der erbeuteten Trophäen dieser großen Tiere zu Füßen des Königs war mehr als bloße Ruhmsucht des Helden, der für sein Verdienst belohnt werden wollte. Es war die Zustellung der wertvollen Stücke (Löwenhaut, Büffelhorn, Elfenbein) an den wahren Eigentümer. Harris mußte z. B. den König Sähla Sellāsē förmlich um Erlaubnis für die Großwildjagd bitten (Harris 1844, III, S. 211) und nach der Jagd mußte auch er die Beute vor den Füßen des Herrschers ausbreiten (Harris 1844, II, 369, III, S. 237). Tributäre Stämme lieferten dem König von Schoa den linken Zahn eines jeden getöteten Elefanten ab (Harris 1844, III, S. 253). Die Elefantenjagd war in der Theorie immer dem Herrscher vorbehalten (Bruce 1790/1791, II, S. 534; Guèbrè Sellassié 1930, S. 166 Anm. 7; Mérab 1921, S. 217 f.). Menilek verbot generell die Jagd auf große Elefanten, die in den anarchischen Jahren, die seiner Thronbesteigung vorausgingen, von vielen ausgeübt wurde. Die Zähne der erlegten kleineren Tiere wurden an die königliche Schatzkammer abgeliefert.

Weit verbreitet ist die Erzählung, daß die offizielle Anrede des äthiopischen Königs žān, ḡān oder ḡānhoy — „Majestät“ — erst von Sarša Dengel eingeführt wurde, als er hörte, wie die Bauern auf den Feldern so die Elefanten anriefen, um sie mitleidig zu stimmen (Mittwoch 1911, S. 282 f.; Solleillet 1886, S. 116; Almeyda 1954, S. 5; Kolmodin 1914, S. 57). Es ist ein interessantes Beispiel, wie wenig man der Volksetymologie trauen kann, die das Wort žān wohl mit dem in Äthiopien weit verbreiteten Wortstamm für Elefanten in Verbindung brachte (amharisch zohon, ḡāḡero zakno, Sidamo daniččo usw.). Zwar ist die Deutung falsch, aber die Erzählung ist dennoch ein Beweis dafür, daß man noch eine dunkle Vor-

stellung des Zusammenhanges von König und Elefant hatte. Die gleichen Überlieferungen (Mittwoch. Solleillet) geben übrigens an, daß der König früher donzo oder danzo genannt wurde. Wahrscheinlich ist ḡān eine Ableitung von dem kuschitischen Worte dān, don oder donzo, das den Herren, Richter und Alten bezeichnet (vgl. dazu Halévy 1874, S. 139; Praetorius 1879, S. 93).

Auch die zeremonielle Tötung eines Büffels bei der Inthronisation in Aksum wird erwähnt. Ein Lied auf den König Isaak macht ebenfalls auf die Verbindung von König und Büffel aufmerksam. Man kann den Vers so auslegen, als ob die Büffel als Eigentum des Herrschers angesehen wurden. Beim Auszug zum Kriege

„da fand er eine Büffelderde,
die gab er den Soldaten
wie zahme Rinder von Tagwalat
das war ein gutes Vorzeichen“ (Littmann 1914, S. 21).

Ganz verschwunden, ja verbannt und verflucht ist die Schlange im Umkreise des hochäthiopischen Königs, während sie im Süden ihre alte Bedeutung als Königstier und Königsahne, als Verkörperung des männlichen Elementes, als Bringerin von Segen und Fruchtbarkeit noch beibehalten hat. (Ich verweise dafür auf das von mir bei den Galla gesammelte Material, Haberland 1963 a, S. 256 f.) Für Nord-Äthiopien mag ein Beispiel genügen, das die Beziehung von Schlange und Fruchtbarkeit aufzeigt: „Il consorte della donna incinta, per scongiurarle qualchiasi inconveniente, si astiene in questo periodo [Schwangerschaft der Ehefrau] dall'uccider serpenti“ (Rodén 1913, S. 217). Das Christentum hat dieses Tier mit Eifer verfolgt und geradezu zum Symbol von Heidentum und Dämonenglauben erhoben. „Damals [als das Christentum kam] lebte ein Teil des äthiopischen Volkes im jüdischen Glauben, die anderen beteten die Schlange an“ (Basset 1882, S. 96 f.; Béguinot 1901, S. 2). Die in verschiedenen Legenden geschilderte Überwindung der großen Schlange (oder Schlangen), die einst das Land unter ihrer Herrschaft hielten und Menschenopfer erzwangen, symbolisiert den Sieg des Christentums über die dunklen Mächte der Vorzeit. Conti Rossini hat in seinem Aufsatz über die Schlange Arwē (1901/1902) alle diese Legenden zusammengestellt. Wichtig ist nur, daß in mehreren aksumitischen Königslisten als erster König Arwē „die Schlange“ erscheint (d. h. „der Schlangenmann“, denn in Äthiopien ist die Schlange männlichen Geschlechts, Dillmann 1853, S. 341; Conti Rossini 1909, S. 286, 299; ders. 1901/1902, S. 521). Ein

Held namens Angābo tötete später die Schlange und wurde zum ersten menschlichen König. Diese inhaltsreiche Überlieferung beweist übrigens auch, wie viel vom alten äthiopischen Substrat von den einwandernden Aksumiten übernommen wurde. Eine ebenfalls aus Tigre überlieferte Legende führt den engen Zusammenhang von König und Schlange noch näher aus. Sie stimmt bis in die Einzelheiten mit den südäthiopischen Mythen überein. „Eine Schlange urinierte am Fluß in der Nähe einer sich waschenden Frau. [Die Übersetzung mag hier nicht genau sein, da in den äthiopischen Sprachen häufig Urin und Same mit dem gleichen Wort bezeichnet wird.] Diese wurde dadurch schwanger und gebar eine menschliche Tochter und einen Schlangen-Sohn namens Agabos, der später die Herrschaft über das ganze Land erhielt und Tribute empfieng“ (Kolmodin 1914, S. 6 f.). Der erste König ist also der Sohn eines übermenschlichen Wesens, dessen Kraft sich auch in den späteren Königen verkörpern soll.

Nur am Rande sollen schließlich noch zwei bei der Inthronisation in Aksum auftretende Tiere erwähnt werden: Pferd und Maultier. Sie sind in Nordost-Afrika späte Eindringlinge — frühestens mit den Aksumiten gekommen — und waren noch in der Mitte des 16. Jahrhunderts den südäthiopischen Völkern, den Galla wie den Westkuschiten, unbekannt, so daß diese die Namen für Pferd, Sattel, Zaum usw. aus dem amharischen übernahmen (vgl. z. B. Schleicher 1893, S. 20). Der Umstand, daß in Süd-Äthiopien in Amarro Maultiere nur vom König geritten werden durften und in Wolamo der Mann aus dem Volk ein Pferd nur als königliches Geschenk besitzen durfte, lassen die Vermutung zu, daß beide Tiere ursprünglich mit in den Kreis der dem König vorbehaltenen Dinge und Wesen gehörten. Dafür sprechen auch die Pferdenamen, die in allen ritterlichen Kulturen Äthiopiens ein Vorrecht der Herrscher und der von ihnen mit dem Geschenk eines Pferdes Ausgezeichneten waren. Mit diesen Heroen-Namen werden die Könige auch offiziell bezeichnet. Am bekanntesten sind die Namen der Könige von zwei westlichen Galla-Stämmen, den Ğimma Kaka und den Illu: Abba Ğifar (Herr des Apfelschimmels) und Abba Boru (Herr des Grauen), die später zu Synonymen ihrer Reiche und Völker wurden (Cerulli 1922, S. 18, 26). Bei den Amhara erhielten die Pferde der Könige Namen, die ebenso wie die „Reichsnamen“ programmatisch waren und einen Hinweis auf die Ziele des Herrschers gaben. Theodor II.: Abba Tātaḳ („gürte um“ [das Schwert]), Johannes IV.: Abba Bazbez („plündere“), Ḥāyḷa Malākot: Abba Damṭau („zer-

stampfe“), Sähla Selläsē: Abba Gamar Gelbet („stürze um“), Menilek II.: Abba Dāñaw („bring' in Ordnung“), leḡḡ Iyāsu: Abba Ṭēnā („Gesundheit“), Ḥāyła Selläsē: Abba Ṭaql („nimm alles“) (vgl. Guidi 1891, S. 29, Anm. 2; Guidi 1894 a, S. 88 f.; Dimothéos 1871, S. 152; Yohannes Walda Maryam 1948, S. 148 f.; Murad Kamil 1957, Sa. 36 Anm. 2).

Es ist eigentümlich, daß das Pferd — außer seiner hervorragenden Eigenschaft als Schlachtroß, das dem Herrscher seinen Kriegsnamen verleiht — als Reittier hinter dem Maultier zurücktritt, obwohl dieses keinen individuellen Namen erhält und wegen seiner „Charakterlosigkeit“ sprichwörtlich ist (z. B. Jensen 1936, S. 499, 535). Der hervorragende Mann reitet stets wie der König auf einem Maultier und läßt das Schlachtroß führen (z. B. auf einem Wandgemälde einer Kirche in Adua, das den Einzug des Johannes IV. schildert — Lüpke 1913, Taf. III, Abb. 146; Almeyda 1954, S. 50). Als König Isaak hastig gegen die Mohammedaner zu Felde zog, hebt der Sänger hervor, um die Eile seines Anmarsches deutlich zu machen: „kein Maultier ritt er beim Abstieg“ (Littmann 1914, S. 21; vgl. auch Perruchon 1889, S. 341). Woher diese Bevorzugung des Maultieres rührt, ist schwer zu beantworten. Es ist möglich, daß Tellez (1710, S. 36) recht hatte, der es der Nachahmung des biblischen Vorbildes zuschreibt, da auch in Israel die Herrscher und Prinzen das Maultier als Reittier bevorzugten (2. Sa. 13, 29; 18, 9; 1. Kön. 1, 33). Ich glaube nicht, daß die angeblich größere Sicherheit des Maultieres auf Gebirgspfaden den Ausschlag gegeben hat. In Äthiopien werden Pferde wie Maultiere fast ausschließlich im Gebirge gezüchtet und gehalten — sie bewegen sich dort mit großer Sicherheit.

Die Bedeutung der beiden Tiere rührt sicher auch daher, daß der heilige König nicht den Boden berühren durfte. Bei den afrikanischen Völkern, die keine Pferde besitzen, werden die Herrscher deshalb in Sänften oder auf den Schultern getragen. Der äthiopische König ging in seiner Pfalz nur auf Teppichen und wenn er vom Reittier abstieg, trat er auf ein Kissen oder einen Sitz (Bruce 1790/1791, S. 280). Wenn die Könige aus besonderen Gründen zu Fuß gingen, z. B. um die Soldaten anzuspornen oder wenn beim Besuch einer heiligen Insel im Tana-See der geweihte Boden nicht durch ein Reittier entweiht werden sollte, dann wurde dieses außergewöhnliche Ereignis ausführlich beschrieben (Conti Rossini 1907, S. 157; Perruchon 1897/1898, S. 88).

d. Exkurs über die Königinnen

Im Zusammenhang mit den Herrschaftszeichen und besonderen Vorrechten der hochäthiopischen Könige muß noch Erwähnung finden, daß sie — ungeachtet der Bemühungen der Geistlichkeit — die einzigen christlichen Äthiopier waren, denen ein heidnisches Relikt, die Polygamie, offiziell zugestanden wurde. Es war der Kirche zwar gelungen, die dem mosaischen Gesetz zuwiderlaufende Heirat des Königs mit den Frauen seines Vorgängers (meist seines Vaters! — vgl. 3. Mos. 18, 8) zu unterdrücken. Zur Zeit des *ʿAmda Šyon* mußte ein Abt ins Exil, der sich dagegen auflehnte (Basset 1882, S. 99 f., Cerulli 1956 c, S. 76). Die Polygamie abzuschaffen, war die Kirche erst im 18. oder 19. Jahrhundert imstande. Die Gründe dafür, die gelegentlich angedeutet werden, waren die gleichen, die noch heute den südäthiopischen Königen die große Zahl ihrer Frauen als ein Zeichen ihrer königlichen Macht erscheinen lassen: das Ansehen, das der Große genießt, dessen Reichtum durch seine große Familie offenkundig wird, das Bestreben, sich durch viele „dipomatische“ Heiraten mit den angesehenen Familien des Reiches und den Nachbarkönigen zu verbinden und endlich — was das *kebra nagast* am Beispiel des Salomo als Hauptgrund angibt — der Wunsch nach Vermehrung des Geschlechtes: „Er [Salomo] hatte 400 Königinnen und 600 Kebsweiber; und daß er das tat, war nicht etwa Unzucht, sondern die Überlegung der Weisheit, die ihm Gott verliehen hatte und im Andenken an das, was ER zu Abraham gesprochen hatte: ‚Ich will Deinen Samen viel machen wie die Sterne am Himmel und den Sand des Meeres‘“ (Bezold 1905, S. 18). Indes fährt der Schreiber des *kebra nagast* fort: „Jene aber, das frühere Volk, lebten nach dem Gesetz des Fleisches, denn es war ihnen noch nicht die Gnade des Heiligen Geistes zuteil geworden; denen nach Christo aber ward es gegeben, daß sie mit einer einzigen Frau lebten und nach dem Gesetz der Ehe usw.“ (a. a. O., S. 18). Oft spürt man die unausgesprochene Kritik der Mönche an dem ihnen peinlichen Privileg der Könige, das sich schlecht mit ihrer priesterlichen Würde vertrug, die sie durch die heilige Salbung erhielten. „Durch diese Taten [gute Werke und gerechte Regierung] lenkte er [Claudius] die Gnade Gottes auf sich, der ihm die Liebe zum heiligen Ehestande einflößte, die darin besteht, nur eine Frau zu heiraten, entsprechend den Canones der christlichen Kirche“ (Conzelmann 1895, S. 122). Auch von Theodor I. wird im Synaxar lobend erwähnt, daß er nur eine Frau heiratete (Duensing 1900, S. 42) und von Johannes III., einem der traurigen Schattenkönige zu Beginn des

19. Jahrhunderts, heißt es sogar, daß „er der beste der Könige von Gondar war, . . . weil er mit nur einer Gattin lebte nach den Gesetzen des Evangeliums“ (Conti Rossini 1916 a, S. 439). Es war auch das Zeichen der endgültigen Konversion des Socinius zum Katholizismus, daß er alle seine Frauen außer einer entließ (Tellez 1710, S. 212; Bruce 1790/1791, II, S. 340).

Den äthiopischen Königen war hinsichtlich der Zahl ihrer legalen Frauen keine Grenzen auferlegt. Sie durften daneben noch nach Belieben Konkubinen (cēkebt) halten, von denen in den Chroniken häufig gesprochen wird (z. B. Basset 1881 b, S. 318, 348). Die Quellen sind leider zu wortkarg, um erkennen zu lassen, nach welchen Gesetzen sich Namen und Titel der Königinnen bestimmten. Es scheint, als ob nur jeweils eine Frau den besonderen Ehrentitel einer itēgē erhielt und als eine solche in späterer Zeit feierlich gekrönt wurde (Guidi 1923, S. 75 f.; Ludolf 1681, Lib. I, cap. I; Basset 1881 b, S. 152 Anm. 178). Es ist jedoch möglich, daß das ein späterer Brauch war, als sich das Prinzip der Monogamie so weit durchgesetzt hatte, daß die Könige zwar noch viele Konkubinen, jedoch nur eine legale Gattin hatten. In älterer Zeit dagegen finden wir mehrere Königinnen am Hofe. Bei cAmḍa Ṣyon wird von seinen beiden Königinnen, der „älteren“ und der „jüngeren“, seinen Frauen und seinen Konkubinen gesprochen (Perruchon 1889, S. 363, 386 f., 445). Sogar der von christlichem Eifer glühende Zar'a Yāc'qob sah keinen Verstoß gegen den christlichen Glauben darin, wenigstens zwei legale Frauen (wenn nicht mehr?) zu besitzen, die ebenso wie zur Zeit seines Sohnes und Nachfolgers Ba'eda Māryām die Titel ḵan und gra ba'altēḥat („zur Rechten“ und „zur Linken“) führten (Perruchon 1893 d, S. 38 und 137). Ba'eda Māryām besaß außerdem noch mehrere andere Königinnen (Perruchon 1893 d, S. 149, 155 f.; Bruce 1790/1791, II, S. 118).

Es muß hervorgehoben werden, daß ein im übrigen Afrika mit dem Königtum zusammenhängendes Element, nämlich die sakrale und politische Bedeutung der Königsschwester („Lukokescha“) oder der Königinnemutter nicht nur im christlichen Äthiopien, sondern auch im Süden keine Entsprechung findet. Königinnen haben häufig eine bedeutende Rolle im politischen Leben Hoch-Äthiopiens gespielt. Das hing jedoch nicht mit einer ihnen institutionell zustehenden Position zusammen, sondern hatte seinen Grund in der freien Stellung der Frau in ganz Äthiopien, die unter christlichem Einfluß eine im übrigen Afrika unbekannte Selbständigkeit erhielt. So führten Königinnen häufig eine Art Regentschaft während der

Minderjährigkeit ihrer Söhne (z. B. bei Alexander — Perruchon 1894 a, S. 353; bei Lebna Dengel — Conti Rossini 1894 a, S. 631; bei Jakob — Tellez 1710, S. 163 u. a.). Aber sie ebenso wie die berühmten „großen“ Königinnen — die weise Helena, die lange Jahre hindurch die Politik des Reiches beeinflusste oder Sabla Wängel, der gute Engel der portugiesischen Helden — verdankten ihre Macht ihren persönlichen Eigenschaften. Offizielle Befugnisse hat die „Reichsordnung“ den Königinnen nie zugestanden.

5. INTHRONISATION IN DER PFALZ UND RITUALJAGD

Gegenüber der großartigen Feier in Aksum mit ihrem komplizierten Ritual: dem Einzug des christlichen Herrschers in das zweite Zion, der Begrüßung durch die blumenstreuenden „Töchter Zion“, dem Auftreten der zwölf Erzämter mit den Herrschaftssymbolen, der Inthronisation auf den mächtigen Steinthronen — gegenüber dieser Feier wirkt das, was man über die „gewöhnliche“ Inthronisation in der Pfalz erfährt, sehr bescheiden. Die häufige Verlegung der Pfalz des Königs machte alles das unmöglich, was von der Heiligkeit eines bestimmten Ortes abhängt. Sogar zu der Zeit, da die Pfalz wieder dauerhaft war, seitdem Fasiladas Gondar gebaut hatte, kommt es nicht wieder zur Ausbildung eines mit dem von Aksum vergleichbaren Zeremoniell.

Die Reichsordnung, zur Zeit der Fasiladas neu redigiert, meldet nur summarisch: „Wenn der König stirbt, wird die Bahre in das große Haus [bzw. Zelt] gestellt. Man läßt den seiner Söhne oder Brüder kommen, den sein Vater als Nachfolger gewählt hat und holt die Leibgarde. Diese bauen das malla ġän [großes Staatszelt] auf und er wird auf den Thron gesetzt und mit weißen Kleidern bekleidet. Der šerāğ mäsarē bringt die königliche Krone und krönt ihn, indem er sagt: ‚Ich habe auf sein Haupt eine Krone mit kostbaren Steinen gesetzt‘ [Ps. 21,4, vgl. S. 160]. Dann erheben sich die azāž und der wambar und der ḥedug kākētāč [hohe Hofbeamte der späteren Zeit] und proklamieren [ihn] im Inneren [der Pfalz], indem sie sagen: ‚Wir sind König geworden wie unsere erhabenen Väter‘ und zählen [die Vorgänger] auf, indem sie bis zum fünften oder siebenten König zurückgehen. Draußen, am Tor der baḥr ġēgwal [Garde] sagt der ḥedug kākētāč: ‚Möge unsere Herrschaft so sein, daß Ihr Euch freut, solange wir leben und daß Ihr traurig seid, wenn wir sterben.‘ Die öffentlichen Sängerinnen schreien ‚e!el, e!el‘ [Freudengetriller] und die Würdenträger, die žān baġāmāč und žān tašakāmāč [Gardetruppen]

schreien: ‚eyyoho, eyyoho‘. Danach tragen sie die Bahre aus einem anderen Tore heraus und begleiten sie mit Flöten, den großen Trommeln und der Fahne. Der [neue] König weint für einen Tag und kleidet sich schwarz, aber am nächsten Tage trägt er königliche Kleider.“ (Guidi 1923, S. 73 f.).

Dieser Ordo der späteren Zeit bringt wenig auffällige Elemente. Es sind Bräuche, wie sie bei vielen anderen Inthronisationen vorkommen: Nachfolgewahl, Krönung, Proklamation, Akklamation und die dem neuen König zugestandene Ausnahme von der allgemeinen Trauer, die in ganz Äthiopien üblich ist. (In Süd-Äthiopien bei den Guği-Galla tanzt sogar der neue Hohe Priester angesichts der Leiche seines Vorgängers Freudentänze — Jensen 1936, S. 396, Haberland 1963 a S. 308).

In den meisten Chroniken wird der Inthronisationsvorgang noch lakonischer geschildert. Häufig begnügt man sich mit Worten wie „er saß auf dem Sitz seines Vaters“ oder „er vollzog die Reichsordnung dem Brauche gemäß“ (z. B. Basset 1882, S. 58; Conti Rossini 1907, S. 6).

Ungeachtet der Kargheit der Quellen, die dem ärmlichen Ritual anscheinend wenig Beachtung schenken — sonst wäre es ausführlicher geschildert worden — kann man doch aus den verschiedenen Nachrichten ein Bild des Vorganges entwerfen, das zeigt, daß die meisten Elemente des aksumitischen Zeremoniells verloren gingen, dagegen zwei echte afrikanische Bräuche großes Gewicht erhielten: Totenopfer und Jagd. In die einzelnen Phasen gegliedert, zerfällt das Inthronisationszeremoniell in die Wahl und die Akklamation durch den Hof, den Erbschaftsantritt, d. h. die Übernahme der Herrschaftszeichen und des übrigen wichtigen Besitzes des Vorgängers, danach die Salbung, durch die der König nach christlichem Empfinden die eigentliche sakrale Weihe erhielt, die feierliche Annahme eines Reichsnamens und danach in anscheinend nicht genau festgelegter Reihenfolge: das Totenopfer (*tazkār*) für den Vorgänger, eine Rundreise durch die Provinzen (häufig ausgelassen) und der Jagd- oder Kriegszug.

Vor der Schilderung des äußeren Rituals noch einige Bemerkungen über die innere Bedeutung einer Inthronisation, wie sie sich in den Augen der Äthiopier darstellte. Eine christliche Heilsordnung darf kein Chaos dulden, daher die meist sehr schnelle Einsetzung eines Nachfolgers durch die „Königsmacher“, d. h. die Großen der Pfalz, die die tragende und staats-erhaltende Schicht darstellten. Die Worte „Wir sind es, die gestorben sind, aber wir sind es auch, die leben“ (Guèbrè Sellassié 1930, S. 77) bezeugen

dies ebenso wie die Worte der „Großen der Pfalz“ (ṣabayta bēta man-gest), als man den jungen Sarša Dengel einsetzte: „Was sollen wir für dieses christliche Königreich tun?“ Einige sagten: „Lassen wir doch gleich den Sohn des Königs regieren, den ältesten seiner Brüder, damit sich das Volk nicht beunruhige“ (Conti Rossini 1907, S. 5). Zwar schimmert das rituelle Chaos nach dem Tode des Erhalters der Weltordnung auch in Äthiopien durch den christlichen Mantel, aber es wird soweit wie möglich in den Hintergrund gedrängt und es ist selten, daß der Chronist dem Ausdruck gibt. „Türme und Mauern stürzten ein, weil sie keinen Halt mehr hatten . . . Hunger und Durst waren allgemein, denn es gab weder Speise noch Trank, die Krankheiten breiteten sich aus, denn es gab keine Medikamente mehr“ (Conzelmann 1895, S. 180 auf den Tod von Claudius). „Alle Welt glaubte, daß Himmel und Erde zitterten, daß das Land erschüttert wurde und daß der Feind sich zum Herren des Landes aufwerfen würde“ (Guidi 1903/1905, S. 2 auf den Tod des Fasiladas).

Dennoch trug die Machtübernahme durch einen neuen König einen ambivalenten Charakter: Sie bedeutete eine Fortführung des Alten und auch einen bewußten Neuanfang. Der König war ein Glied in der ununterbrochenen, sich nach äthiopischer Auffassung bis zum jüngsten Gericht fortsetzenden Kette des heiligen Geschlechtes, in dessen Namen er wirkte. Bei der Inthronisation wurde in zeremonieller Weise die Reihe seiner Vorfahren, „seiner Väter“, aufgezählt (Guidi 1923, S. 74), der gleiche Vorgang wiederholte sich beim Einzug in Aksum, wo ihm erst der Eintritt in die Stadt freigegeben wurde, wenn er durch die Aufzählung seiner Vorfahren und die Erklärung, er sei der König von Zion, bewiesen hatte, daß er der rechte König war. Der neue König war Fortführer und Vollender der Werke seiner Vorfahren; was sie begonnen hatten, das sollte er zu Ende führen, was von ihren ehrwürdigen Einrichtungen in Vergessenheit geriet, das sollte er zu neuem Leben erwecken und erhalten. „Und König Zar'a Yāṣqob erneuerte und verkündete die Verordnungen . . . König Ba'eda Māryām erneuerte [die Verordnungen] und sagte: ‚Es sei alles, wie unsere Väter, die früheren Könige [anordneten]‘. Ebenso erneuerte und verkündete unser König Lebna Dengel die Verordnungen und sagte: ‚Es sei so wie [zur Zeit von] Abreha und Aṣbeha.‘ Ebenso erneuerte und verkündete unser König Sarša Dengel die Verordnungen und sagte: ‚Alle Ehren und Würden, die von unseren Vätern, den Königen, fortgesetzt und bestimmt wurden, sollen gültig und erneuert sein und

alles soll so sein, wie es das Buch des Gesetzes darlegt“ (Conti Rossini 1910 d, S. 5, vgl. auch S. 81, 88).

Als Zeichen besonderer königlicher Größe und kindlicher Treue gilt es, wenn der Sohn das, was der Vater begann, vollendete. So wurde Sarṣa Dengel als der Rächer des Claudius gerühmt, als er die Söhne des amir Nūr, durch den Claudius fiel, hinrichtete (Conti Rossini 1907, S. 60). „Er [Alexander] beendete den Bau der Kirche Aṣronsa Māryām Azāzo. Unser König Alexander brachte das zu seinem Ende, was der Vater begonnen hatte.“ (Perruchon 1894, S. 355.) „[Ḥāyḷa Malākot] setzte das väterliche Werk fort und vollendete die Kirche Madhanē ʿAlam, die sein Vater begonnen hatte, gemäß dem Wort des Herrn an David: „Nicht Du wirst mein Haus bauen, sondern der Sohn, der von Dir abstammt, wird es tun“ (vgl. 2. Sam. 7, 13 — Guèbrè Sellassié 1930, S. 78 f.). Aber ungeachtet dieses konservativen, erhaltenden und fortführenden Charakters der Thronübergabe zeigt dieser Vorgang noch ein anderes Gesicht, das erkennen läßt, wie viel das Königtum in Äthiopien von einer älteren Kulturschicht empfing, die bei fast allen Völkern Äthiopiens die am stärksten formende Kraft zeigte und deren hervorstechendstes Element das Verdienstwesen ist. Die Inthronisation eines neuen Herrschers ist trotz seiner engen Verbindung mit seinen Vätern in allem ein völliger Neuanfang. Das zeigt sich vor allem in der Neuverteilung der Ämter und Lehen, die beim Thronantritt eines neuen Königs ohne Ausnahme gewechselt wurden, ja gewechselt werden mußten. Es ist das Zeichen einer schwachen und kraftlosen Regierung, wenn dieses „Reichsgesetz“ nicht befolgt werden kann (vgl. dazu S. 200 f.). Ämterwechsel bilden ohnehin einen wesentlichen Teil der äthiopischen Sozial-Ordnung und treten in bestimmtem Rhythmus von Zeit zu Zeit bei allen Völkern ein. Anders dagegen der große Wechsel beim Thronantritt und das Erlöschen nicht nur der Ränge, sondern auch aller Ansprüche. Zwar blieb häufig alles beim alten und die bisherigen Inhaber von Lehen (gult) wurden stillschweigend in ihren Rechten belassen, doch war es ebenso möglich, daß der neue König die Untertanen aufforderte, alle ihre Rechte von ihm neu bestätigen (bzw. revidieren) zu lassen. „Alle Würdenträger mögen zu mir kommen, auf daß ich sie in den Rechten ihrer Väter bestätige. Du, der Du Rechte von Deinem Vater her hast, unterwirf Dich mir, ich werde sie Dir bestätigen; und Du, der Du keinen Vater hast, komm zu mir, ich bin Dein Vater“ (Guèbrè Sellassié 1930, S. 83; vgl. auch Conti Rossini 1916 a, S. 522).

Doch war die Inthronisation ebenso wie die Ablösung einer Klasse des

gada-Systems ein freudiges Ereignis, von dem man neues Leben und neues Glück erwartete. Am auffälligsten tritt das bei der Inthronisation des Claudius in Erscheinung. Sein schwacher Vater Lebna Dengel war in den letzten Jahren seiner Regierung als machtloser Flüchtling von Provinz zu Provinz gejagt worden. Obwohl die Königsgewalt nur noch ein Schatten ihrer selbst war und sich Verzweiflung des ganzen Volkes bemächtigt hatte, spürt man es doch, daß mit dem Regierungsantritt des neuen König Claudius alles wieder Mut faßte. „Zu dieser Zeit wurde Äthiopien wieder kräftig“ (Conzelmann 1895, S. 128), „es gab reiche Ernten“ (a. a. O., S. 125). Es ist nicht nur das starke Nachdrängen der jüngeren Generation, das von einem Thronwechsel sagen läßt: „das Land war von Freude erfüllt“ (Perruchon 1894, S. 354), als das dem Äthiopier innewohnende Gefühl der Notwendigkeit einer ständigen Erneuerung der Ämter, wie sie im gada-System der Ostkuschiten und im Rangwechsel der Westkuschiten vorgeschrieben ist und wie sie auch in Hoch-Äthiopien auf das Königtum übertragen wurde.

Das in den Chroniken des Ba'eda Märyām beschriebene Inthronisationsritual dieses Königs (Perruchon 1893 d, S. 125 f.) legt den Gedanken nahe, daß es in manchen Elementen demjenigen von Aksum nachgebildet war. So wurde von der Inthronisation als vom „Haarschnitt“ (ḳwerḥat) gesprochen, auch erfährt man, daß dem König ein Löwe und ein Büffel vorgeführt wurden, damit er sie tötete. (Die Chronik vermerkt, daß sich der König geweigert habe, die Tiere zu töten. Der Löwe wurde freigelassen und der Büffel von jemand anderem getötet — angeblich weil sein Vater Zar'a Yāḳob bei seiner Festkrönung in Aksum ebenso verfahren sei.) Da diese Elemente bei allen anderen Inthronisationen fehlen, möchte ich annehmen, daß es sich dabei um eine Nachahmung der Zeremonie in Aksum handelte, die der König nicht ausführen konnte (vgl. Perruchon 1893 d, S. 149 f.). Die auffällige Betonung, er habe die Leute von Amhara, d. h. die „Herren des Gesetzes“ (ba'āla ḥeg) gebeten, die „Zeremonie des Segnens“ (ser'āta burākē) mit ihm zu vollziehen (wie sie auch in Aksum zum Schluß der Feier üblich war), läßt den Schluß zu, er habe die Feier von Aksum nach Amhara, in das Herz des damaligen Reiches verlegen wollen (Perruchon 1893 d, S. 176 f.).

Nach dem Tode des Königs versammelten sich die großen Würdenträger in der Pfalz, um über die Wahl eines neuen Königs zu beraten. Es wurde dargelegt, daß fast immer — sieht man von unruhigen Zeiten ab — der älteste Sohn eingesetzt wurde, daß es jedoch nie dazu kam, dieses Prinzip

zu einem Reichsgesetz zu erheben. Die alte Vorstellung, daß sich das Charisma des künftigen Herrschers durch Wunderzeichen manifestieren sollte, übte noch ihren Einfluß aus. Zumindest wurde diese Fiktion offiziell aufrecht gehalten. Bei dieser Wahl haben sich von den großen Würdenträgern, deren Titel im Verlauf der äthiopischen Geschichte Veränderungen unterworfen waren, eine ganze Reihe bis in die Neuzeit erhalten: der *ṣerāḡ māsārē*, der den König nach dem aksumitischen Zeremoniell salbte, ihm später auch die Krone aufsetzte, der *saṣargwē*, der ihm früher den Ring *belul* anlegte, später keine erkennbaren Funktionen mehr hatte, der *ṣaḳābē saṣāt*, der wichtigste geistliche Würdenträger, der für die Ordnung der Pfalz und die königlichen Pagen verantwortlich war, der Hofkaplan (*kēs ḥaṣē*) und ein oder zwei *behtwaddad* (Vertraute des Königs). Diese holten den gewählten Prinzen. Seine Brüder wurden sogleich abgependert, um nach dem „Berge ihres Erbes“ gebracht zu werden (z. B. Perruchon 1893 d, S. 109). Man teilte ihm die Wahl mit und huldigte ihm in feierlicher Form, „es wurde ihm die Macht seines Königtums gesagt“ (*tanagra ṣezāza mangestu*, Perruchon 1893 d, S. 109). Mit dieser Wahl, die alsbald inner- und außerhalb der Pfalz verkündet wurde, war die Inthronisation definitiv, auch wenn sie ohne die folgenden Zeremonien stattfand. Doch wurde z. B. das Fehlen der Herrschaftszeichen als Mangel empfunden. Außer in Zeiten der Anarchie nahm das Volk die Wahl des Königs durch die „Großen des Reiches“ ohne Widerstreben hin. Komplikationen ergaben sich nur, wenn sich der Hof nicht einig war oder ein ehrgeiziger Großer einen Gegenkönig proklamierte. In einem solchen Falle war es für die endgültige Entscheidung zwischen mehreren Prätendenten ausschlaggebend, für wen sich die königlichen Gardien (*ṣawa*) erklärten (z. B. Conti Rossini 1907, S. 17).

Als nächste Zeremonie folgte die feierliche Salbung durch den *ṣerāḡ māsārē*. Sein Amt stand ursprünglich dem Abt des Stephanus-Klosters im Hayḳ-See zu, da der Heilige Iyāsus Moṣa, der den Yekuno Amlāk der Legende nach salbte, aus diesem Kloster stammte. Später wurde das Amt von den Mönchen des Klosters Dabra Libanos beansprucht. Als man die Krone in die Reihe der offiziellen Insignien aufnahm, gehörte es zu den Pflichten des *ṣerāḡ māsārē*, auch den Herrscher zu krönen (z. B. Bruce 1790/1791, II, S. 607 f.; Abbadie 1881, col 972). Im Notfall brachte auch ein anderer Würdenträger — bei der Krönung des Takla Hāymānot der Schatzmeister (*baḡerond*) — die Krone (Basset 1882, S. 167).

Durch die Salbung erhielt der König eine priesterliche Weihe, er wurde zum „Gesalbten des Herrn“ (masiḥa 'egziabhēr), sakrosankt und unverletzlich, Priester und König zugleich (Conti Rossini 1916 a, S. 478; Conti Rossini 1907, S. 15, 22; Perruchon 1894, S. 361; Conti Rossini 1910 a, S. 609). Die Verleihung des Charisma durch einen äußerlichen Akt ist dem afrikanischen Königtum ursprünglich fremd. Wie das ältere Beispiel der Berufung von Lalibala beweist, wurde das Charisma als geheimnisvolle Macht von überirdischen Mächten geschenkt und zeigte sich in der Begabung des Erwählten mit besonderen Kräften (s. auch S. 65 f.). In Hoch-Äthiopien wurde die alttestamentlichen Vorbildern nachgeahmte Zeremonie ausschlaggebend, bei der die Salbung mit dem heiligen Öl die Eigenschaft des Königs verlieh. (Öl hat sonst in Äthiopien keine sakrale Bedeutung — alle anderen rituellen Salbungen geschehen mit Butter, während die Salbung mit Öl vermutlich christlich-orientalischer Herkunft ist.) Bei der Restauration von Reich und Dynastie durch Yekuno Amlāk, da man ganz bewußt an die biblische Tradition anknüpfte und die salomonische Dynastie stärker als zuvor in einen festen Zusammenhang mit „ihren Vätern, den israelitischen Königen“ setzte, war diese Salbung dem mönchischem Reformeifer nur zu willkommen, um sie nicht an einen bevorzugten Platz zu setzen. Auch die Ferne Aksum's vom mittelalterlichen Zentrum des Reiches in Schoa und Amhara brachte es mit sich, das aksumitische Ritual in Vergessenheit geraten zu lassen. Übertragen wurde nun der Begriff der Salbung überhaupt auf die besondere Weihe der Könige durch Gott angewendet: „Ich [Gott] habe ihn [Lalibala] gesalbt mit der heiligen Salbung, mit der Salbung der heiligen Königsherrschaft, wie sie den Königen zukommt, die schon im Schoße ihrer Mutter gewählt wurden: sie sind gesalbt mit der Salbung des Königtums, die ihnen nötig ist, die Gerechtigkeit zu erkennen und die Ungläubigen zu besiegen“ (Perruchon 1892, S. 107).

Wenn man das kebrā nagast und das be'ela nagast liest, die den Ursprung der Salomoniden und ihre Wiedereinsetzung beschreiben, wird man gewahr, daß die dort beschriebenen Salbungen bis ins Detail mit den biblischen übereinstimmen. Ähneln die Salbung des Menilek I. in Jerusalem der in der Bibel beschriebenen des Salomo (Bezold 1905, S. 31 — 1. Kön. 1, 32 f.), so ist die des Yekuno Amlāk durch Iyāsū Mo'ca der des David durch Samuel nachgebildet (Guidi 1926 a, S. 407; Conti Rossini 1922 a, S. 308 — 1. Sam. 16, 13). Der Schreiber der Legende läßt den Heiligen Iyāsū Mo'ca das Salböl auf die gleiche umständliche Weise bereiten, wie es im

Alten Testament (1. Mos. 30, 22 f.) angeordnet wird, während in Wahrheit in Äthiopien dafür auch heute gewöhnliches, von einem Bischof geweihtes oder mit bereits geweihtem vermishtes Öl genommen wird (Guidi 1896, S. 73; Bruce 1790/1791, III, S. 261). Eine wirkliche Tradition hinsichtlich dieses Öles, das man in Anlehnung an die Bibel *ḳeb'a mēron* (d. h. *myron*) nannte (Dillmann 1884, S. 57), hat es nie gegeben, wenn sich die Schreiber auch gerne in frommen Phantasien ergehen und z. B. von Zar'a Yācḳob sagen, daß er „mit dem heiligen Öl des Königtums gesalbt wurde, das von der Salbung des Yekuno Amlāk übriggeblieben war“ (Guidi 1926 b, S. 366; 1926 a, S. 407; Caquot 1955 b, S. 101).

Diese feierliche Salbung wird von der Inthronisation vieler Könige berichtet. Anscheinend mußte die feierliche Inthronisation und Salbung bei Claudius des Krieges wegen ausfallen, denn sein Chronist meldet: „Anstatt mit dem irdischen Öl des Königtums salbte ihn der Heilige Geist mit einem himmlischen Öl und einem Öl der Freude, das mehr war als das seiner Genossen“ (Conzelmann 1895, S. 124 f.; vgl. Ps. 45, 8). Noch der allem äußeren Glanz abholde Theodor II. fand die Salbung als Attribut des Königtums wichtig genug, sie nach seinem entscheidenden Siege über den Letzten seiner Widersacher an sich vollziehen zu lassen. „Einige versichern, daß er damit die Priesterweihe empfang“ (Conti Rosini 1916 a, S. 522).

Damit berühren wir eine nie klar entschiedene Frage: War der äthiopische König auch christlicher Priester? Der Inthronisations-Ordo von Aksum gibt eine undeutliche Antwort, wenn es anlässlich des Haarschnittes und der Salbung heißt „wie es die Vorschrift für Priester und Könige ist“ (Dillmann 1884, S. 75). Eine der Priester ähnliche Weihe? Die beste Auskunft geben die vielen Berichte in den Chroniken, in denen der König anlässlich der Neueinweihung einer Kirche oder bei einer feierlichen Prozession das Allerheiligste (*tābot*) auf dem Haupt trägt — was den Laien nicht zusteht — in denen er den nur den Priestern zugänglichen Innenraum der Kirche betritt und sogar — wie Iyāsu I. — in der Kathedrale von Aksum mit seinen Händen die Bundeslade öffnet, „was die Priester nur mit vielen Schlüsseln vermochten“ (Basset 1882, S. 144). Man kann es so formulieren, daß es nicht zu den Funktionen des Königs gehörte, priesterlichen Dienst zu vollziehen, daß ihm jedoch die feierliche Salbung und der Haarschnitt, die in der gleichen Weise wie bei einem Priester vollzogen wurden, priesterliche Eigenschaften verliehen. Ohnehin war er für das Bewußtsein seines Volkes der höchste Priester im

Reiche — ebenso wie den anderen afrikanischen Königen diese Funktion zukam (vgl. S. 304).

Vor der Salbung erhielt der König weiße Kleider. Dann übergab man ihm die bereits beschriebenen Herrschaftszeichen: Ring oder Krone, Sonnenschirm, Zelt u. a. Die Reibereien zwischen Hamalmal und dem jungen Sarša Dengel nach dessen Inthronisation drehten sich vor allem um den Besitz der Insignien (Conti Rossini 1907, S. 24). Ferner gehörte es zur Vollständigkeit dieser Zeremonie, daß die königlichen Instrumente gespielt wurden. Als der Prinz Walda Giyorgis 1730 gegen den Willen der meisten Würdenträger von dem mächtigen ras Walda Giyorgis auf den Thron gehoben wurde („er ist der Bruder meiner Frau“ erklärte der ras!), da empfand man es als einen großen Mangel, daß die feierliche Proklamation ohne die Trommeln vor sich ging, deren sich die Gegenpartei bemächtigt hatte (Basset 1882, S. 191). Ebenso war die „Reichsordnung“ (d. h. das Inthronisations-Ritual) durch Sarša Dengel erst dann vollzogen, als der aufsässige Hamalmal nach längerem Hin und Her die Hörner, Flöten und Trommeln spielen und ihn das königliche Zelt betreten ließ (Conti Rossini 1907, S. 24, vgl. auch die von den Portugiesen beschriebene Inthronisation bei Tellez 1710, S. 49 f.).

Der König erbe alles das, was ihm als ältestem Sohn und Haupterben zustand, nämlich die gesamte Fahrhabe, auch die Pferde und Maultiere des Vorgängers. Es ist nicht nur Nachahmung des biblischen Vorbildes, wo David seinen Sohn Salomo auf seinem Maultier zum Zeichen der offiziellen Einsetzung als Nachfolger reiten läßt. Der gleiche, von König Harbāy und seinem Nachfolger Lalibala geschilderte Zug (Perruchon 1912, S. 109), hat seine Parallelen bei vielen äthiopischen, von der biblischen Tradition nicht berührten Völkern. Bei den Borana-Galla drückt man z. B. den Tod des Hohen Priesters euphemistisch mit den Worten aus: „kallu gangēn abbāt“ — „der Hohe Priester [reitet] auf dem Maultier des Vaters“ (Haberland 1963 a S. 163). Darüber hinaus beweist die zur Zeit der Abfassung der „abgekürzten Reichschronik“ (Mitte des 18. Jahrhunderts) mißverständene Bemerkung über die „Unzucht“ des Königs Amda Šyon, daß sich das Erbrecht auch auf die Frauen des Vorgängers erstreckte — wie es auch in Kaffa und Wolamo noch bis 1895 üblich war (vgl. S. 292 und Bieber 1923, S. 27). Es heißt an dieser Stelle: „Zu dieser Zeit fand die Verfolgung [der Mönche] von Dabra Libanos statt, weil Abbā Anorēwos von Šegagā den König Amda Šyon exkommunizierte, weil er die Konkubine seines Vaters nahm“ (Basset 1882,

S. 99 f.). Diese Stelle ist auch ein Modell für den unermüdlchen, bis heute andauernden Kampf der christlichen Kirche gegen die heidnischen, den Geboten des Christentums zuwiderlaufenden Gebräuche des afrikanischen Äthiopiens. Es ist möglich, daß diese Sitte — allerdings nur noch dem Namen nach — noch längere Zeit weiterlebte. So jedenfalls könnte man eine Stelle in der Chronik des Ba'eda Märyām deuten, nach der die beiden offiziellen Königinnen des Ba'eda Märyām waren: die gra bältēḥat („Königin zur Linken“) — seine Frau — und die ḵan bältēḥat („Königin zur Rechten“), die Witwe seines Vaters Zar'a Yāḵob (Perruchon 1893 d, S. 174 f.).

Auch das Inthronisations-Zeremoniell in der Pfalz blieb sehr esoterisch, so daß sogar der Chronist nicht immer zugelassen wurde und seine Unkenntnis dessen, was geschah, damit entschuldigt, daß man vor seine Augen einen Vorhang gezogen habe. Das gleiche Mysterium wurde auch bei der sehr modernisierten Krönung des Ḥayla Sellāsē beobachtet (Cerrulli 1932 a, S. 171 f.).

Zum Schluß dieses Kapitels noch ein mit der Inthronisation verbundenes echt äthiopisches Element, das die Chronisten — mochten sie die Inthronisation auch noch so summarisch beschreiben — nie vergaßen: die große Königsjagd oder der königliche Tötungszug unmittelbar nach dem Thronantritt. Im Kapitel über den Verdienstkomplex wird man mehr über den Hintergrund dieser Unternehmungen erfahren, die das großartigste Ereignis im Leben aller äthiopischen Völker darstellten und die ebenso wie andere Kulturelemente (Rangwesen, Ämterwechsel, Helden-ehrung, Reichtumbegriff, Totenfeiern) einer anderen Kulturschicht als dem Königtum zugehörten. Es ist natürlich, daß das, was alle Äthiopier — ungeachtet ihrer Kultur und ihrer sozialen Verfassung — in den Mittelpunkt ihrer Lebensordnung stellten, auch für das Königtum ein wichtiges Element sein mußte: die Erfüllung des Tötungsgebotes (vgl. dazu S. 178 und Haberland 1957 b). Caquot hat zweifellos recht, wenn er keinen Zusammenhang zwischen den königlichen Jagden im alten Südarabien und denen Äthiopiens feststellen kann (Caquot 1957, S. 212). Die von den südarabischen Fürsten durchgeführten Unternehmungen tragen ganz anderen Charakter, es sind großartige Treibjagden, denen praktisch alle Tiere anheimfallen, die man antrifft: Oryx, Wildschafe, Ibx, Gazellen und Panther und die meist zu Ehren einer Gottheit zu bestimmten Festzeiten stattfinden (vgl. Beeston 1948, S. 195 f.; ders. 1933, S. 451; Drewes 1954, S. 93 f., ferner Jamme 1956). Doresse (1957, I, S. 140) ist unter

Verwendung der gleichen Quellen wie Caquot der Ansicht, daß die Jagd- und Tötungsbräuche in Äthiopien doch aus Süd-Arabien abgeleitet seien. Angesichts des überwältigenden Materials über Jagd und Tötung aus ganz Äthiopien, auch aus den von der südarabischen Kultur nicht berührten Gebieten, wird man weder Doresse und noch weniger Caquot zustimmen, der den Unternehmungen in Äthiopien lediglich profanen Charakter zugestehen will, „il n'y a pas en Éthiopie de ‚chasse rituelle‘ . . . la chasse royale n'est qu'une préparation à la guerre et la distinction est parfois estompé à plaisir entre le gibier et l'ennemi: les païens gallas et nègres combattus par Iyasu I^{er} sont appelés de ‚faibles animaux‘“ (Caquot 1955, S. 212). Gerade die auf Menschen und königliches Großwild beschränkte Jagd beweist, daß es sich nicht um ein „plaisir“ handelt — dafür hätten es auch andere Tiere getan und man hätte sich nicht auf die allein „zählenden“ beschränken müssen: Löwe, Büffel, Elefant und Rhino, die im gesamten äthiopischen Raum ausschließlich Bedeutung haben. „Als fünftes Wesen“ — so heißt es allgemein — „tritt der Mensch hinzu“, dessen Tötung übrigens oft nicht so hoch bewertet wird, wie die der Tiere (Haberland 1963 a, S. 468). Im vorigen Abschnitt war auf die enge Verbindung dieser Tiere mit dem Königtum hingewiesen worden, deren Jagd ursprünglich den Königen vorbehalten und für das Volk nur mit ihrer Erlaubnis möglich war. Der besondere Aspekt des Tötungsgebotes, der sich mit der Jagd verband und der — vermutlich unter dem Einfluß der sich in Hoch-Äthiopien entwickelnden feudalen Sozial-Struktur — eine Betonung des heldischen und ritterlichen Elementes erfuhr, hat dabei den ursprünglichen Charakter der königlichen afrikanischen Zeremonialjagd ganz verwischt. Auch in Süd-Äthiopien ist der enge Zusammenhang zwischen der Tötung des königlichen Totemtieres durch den König als Erfüllung eines religiösen Gebotes fast in Vergessenheit geraten und schimmert nur noch in Spuren durch. Von den großartigen, symbolgeladenen Jagden der afrikanischen Herrscher auf ihre Königstiere wie sie Straube (1955, S. 44 f.) zusammengestellt hat, ist nur wenig zu spüren (vgl. indes S. 273). Es ist überraschend, daß sich das beste Beispiel der Tötung mit dem König verbundener Tiere dort erhielt, wo man es am wenigsten vermuten sollte: im Inthronisations-Ritual von Aksum, wo der König Löwe und Büffel tötete (symbolische Vollziehung der Jagd auf die Königstiere). Dieser wichtige gemein-äthiopische Zug setzte sich nicht nur in diesem Ritual, sondern auch in der Königs- wie in der Volkskultur bis zum heutigen Tage durch.

Die Königsjagd, ihre regelmäßige Abhaltung nach der Thronbesteigung und ihre häufige Ersetzung durch einen Krieg, das auf der Jagd beobachtete Zeremoniell und das nach ihrem Ende stattfindende Verdienstfest (vgl. S. 195) beweisen den rituellen Charakter dieses wie aller ähnlichen Unternehmungen. Es erscheint auch nicht sehr glücklich, die Löwenjagd der assyrischen Herrscher, die Caquot (1957, S. 212 Anm. 2) als Parallele zur äthiopischen Jagd anführt, lediglich als einen „sport favori“ zu klassifizieren: In der Sphäre echten sakralen Königtums sind rein profane Handlungen schwer vorstellbar. Bruce berichtet, daß es ein ganz feststehender Brauch jedes neuen Königs war, als erste Unternehmung eine große öffentliche Jagd durchzuführen. Der König unternahm diesen Zug in Begleitung aller Würdenträger und des jungen „Adels“, der darauf brannte, sich vor den Augen des Königs auszuzeichnen und ihm die Siegeszeichen zu Füßen zu legen (Bruce 1790/1791, II, S. 533). Von fast allen in den Chroniken ausführlich behandelten Königen wird ein solcher Zug beschrieben, falls nicht ohnehin Krieg war und die Tötung der Feinde das Erlegen des Wildes ersetzte. Oft alternieren Jagd und Menschenötung. Ba'eda Māryām zog bald nach seiner Inthronisation nach Gwadālo, wo er wilde Tiere jagte, „denn so will es das Gesetz der Könige“ (Perruchon 1893 d, S. 131 f.). Zur Zeit des Claudius, Minās, Sarṣa Dengel und Socinius sind die Könige so in Anspruch genommen, gegen die von allen Seiten her eindringenden Mohammedaner, Galla und Türken und gegen innere Feinde zu kämpfen, daß von Jagden nicht die Rede sein kann. Doch Johannes, bei dessen Regierungsantritt Ruhe herrschte, unternahm einen Tötungszug nach Goḡḡām (Perruchon 1899 a, S. 172; Basset 1882, S. 138). Iyāsu I. brach bald nach seiner Inthronisation nach Damot auf, um dort Büffel zu jagen (Basset 1882, S. 141; vgl. Bruce 1790/1791, II, S. 427: „Iyāsu begab sich in das Land der Šanḡalla, wo er nach altem Landesgebrauch einen Elefanten und ein Rhinoceros jagte, welches bei seinen Vorgängern gemeiniglich die erste Unternehmung war“). Einige Jahre später vermerkt der Chronist mit großer Befriedigung, daß Iyāsu bei einem Feldzug gegen die Kunama mit eigener Hand zwei junge Leute tötete (Basset 1882, S. 147). Takla Hāymānot, der Vatermörder, zog auf die Büffeljagd, ebenso wie Justus, der ein großer Jäger war (Basset 1882, S. 174, 180). Von einer Jagd im ersten Jahr des Bakāffā wird eigentümlicherweise nichts berichtet, später jedoch zog er häufig aus (Basset 1882, S. 205 f.). Für Iyāsu II., der als Kind inthronisiert wurde, war es ein Zeichen der Mannbarkeit und Selbstregierung, daß er eine Jagd ausführte

(Bruce 1790/1791, II, S. 621). Die unaufhörlichen inneren Kämpfe des späteren 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts haben es verhindert, daß es zur regulären Abhaltung der Ritualjagd nach der Inthronisation kam — jeder Regent hatte genug zu tun, sich gegen seine Feinde zu behaupten. Doch spielte auch in dieser Zeit das persönliche Jagd- und Kriegsglück des Herrschers eine wichtige Rolle. Sabagadis, der Chef von Agämē, der nach der Krone strebte, ließ sich in der von ihm dem Heiligen Cyriacus in Adigrät errichteten Kirche abbilden, wie er einen Elefanten tötete (Rüppell 1838, S. 346), die „Heldentat“ des Sahla Sellāsē von Schoa, der einen Galla gefangennahm — was der Hof wie eine Tötung feierte — stellte fast den ganzen übrigen Feldzug in den Schatten (Harris 1844, II, S. 203). Als Menilek II. von seinem kurzen und erfolgreichen Feldzug gegen Wolamo zurückkehrte, in dessen Verlauf er das bis dahin unbesiegte Land in wenigen Tagen überwältigte, tötete er in Urbarag einen Elefanten, was vom Chronisten und den Soldaten als ein der Eroberung der neuen Provinz vergleichbares Ereignis gepriesen wurde (Guèbrè Sellassié 1930, S. 364; Vanderhey 1896, S. 191).

III. DAS SACRUM

1. DAS CHARISMA

Eine der größten Lücken der äthiopischen Königsgeschichte besteht darin, daß man wohl Berichte über das Königtum besitzt, wie es die Chronisten sahen oder sehen wollten oder wie es die europäischen Reisenden — häufig ohne Verständnis der Zusammenhänge — darstellten, dagegen fast keine Aufzeichnungen darüber, was das äthiopische Volk über das Wesen seines Reiches und Königs dachte. Wohl kann man voraussetzen, daß auch der christliche Äthiopier seinem Herrscher ähnliche übermenschliche charismatische Eigenschaften und Funktionen zuschrieb, wie andere Völker, über die bessere Dokumente vorliegen und daß seine guten oder schlechten Eigenschaften das Schicksal des Reiches bestimmten. „Von seinem Leben hing das des ganzen Volkes ab“ (Conzelmann 1895, S. 128).

Die Quellen werden jedoch schweigsam, wenn es sich darum handelt, die persönlichen wunderbaren Eigenschaften des Königs zu schildern. Wohl bemühen sich die Chronisten mit allen Kräften, ihre Könige in einen möglichst engen Zusammenhang mit „ihren Vätern“ des Alten Testaments und sogar — wenn es auch ohne Namensnennung geschieht — mit Christus zu bringen. Wohl wurde der Herrscher häufig in allgemeinen Ausdrücken „Wundertäter“ (ba^cala mankerät — Conti Rossini 1907, S. 142) genannt, doch war man in der Beschreibung dieser Wunder zurückhaltend und beschränkte sich auf wenige Beispiele, die biblische Vorbilder hatten. Den Grund dafür kann man zum Teil darin suchen, daß die Chronisten hohe Hofbeamte waren, die in nächster Nähe des Königs lebten und denen angesichts des königlichen Alltags das Wesen des Herrschertums nicht von dem Mysterium umgeben erscheinen konnte, wie den Menschen außerhalb der verschlossenen Pfalz. Offenbar berührte es sie peinlich, die magischen und schrecklichen Kräfte zu beschreiben, die den heiligen König erfüllten und die nicht nur gute, sondern auch böse Wirkungen ausstrahlten. In Süd-Äthiopien haben sich alle diese Vorstellungen noch erhalten. So wird dort der König beispielsweise der Sonne gleich-

gesetzt, so daß der erblindet, der ihn ansieht. Wer sich unwissentlich auf einem Platz niederläßt, auf dem der König einmal saß, wird krank und unglücklich usw. (so z. B. bei den Baka und Dime — vgl. S. 305). Davon schweigen die hochäthiopischen Quellen meist ebenso wie von anderen übernatürlichen Fähigkeiten, die dem Süd-Äthiopier ganz selbstverständlich erscheinen, wie z. B. die wunderbare Vermehrung des Getreidekornes durch den Priesterkönig der Gidole (vgl. S. 290). Anscheinend wollte man solche Wunder lieber den Heiligen der christlichen Kirche vorbehalten, bei denen man sich nicht scheute — auch in jüngerer Zeit — ihnen alle nur denkbaren Wunderhandlungen unterzuschieben, wie z. B. die Vermehrung von Speisen oder die augenblickliche Reife soeben gepflanzter Körner (Santis 1942, S. 95). Lediglich die wunderbare Füllung des Hornes mit Honigwein durch die Macht des Königs Sarša Dengel wird überliefert, vermutlich in Anlehnung an die Hochzeit von Kanaa, da der Chronist dieses Königs gerne an ihm Ähnlichkeiten mit Christus entdeckt.

Daß indes der Glaube an das Tremendum des Königs lebendig war, das geht doch aus einigen Quellen hervor und das beweist auch das um die Person des Königs in der Pfalz und beim Begräbnis eingehaltene Zeremoniell. Am augenfälligsten kommt das Tremendum des Königs bei der Unterwerfung des mohammedanischen Sultans „Sabraddin“ vor ʿAmda Šyon zum Ausdruck, der sich fürchtete, vor dem König zu erscheinen und nichts auf seine Anklagen erwidern konnte, „denn das Antlitz des Königs war furchtbar“ (esma mafreh weʿetu gaša negus — Perruchon 1889, S. 199, 344). Man muß sich vorstellen, daß der König bei dem Verhör unsichtbar blieb — entweder verschleiert oder hinter einem Vorhang verborgen — so daß damit nicht sein Gesichtsausdruck, sondern die von ihm ausgehende furchtbare Wirkung gemeint sein konnte. (Vgl. auch die in den altamharischen Liedern häufig auftretenden Formeln „das Antlitz des Königs gleicht einem Feuerbrande“ „... wer kann Dich von Antlitz zu Antlitz schauen? Das Auge quölle aus, der Zitrone gleich, der Leib schälte sich, der Zwiebel gleich, dem, der Dich von Antlitz zu Antlitz schaut.“ Littmann 1914, S. 9 f. Damit ist nicht nur das Tremendum, sondern überhaupt die Unmöglichkeit gemeint, das unsichtbare Antlitz des Königs unverhüllt zu sehen.) Als Sabraddin so als Angeklagter vor dem Könige stand, erhoben sich bald Stimmen unter den Höflingen, wie es möglich sei, daß er es wage, „vor dem Antlitz des Königs zu erscheinen“ (ohne zu fürchten, durch dessen magische Kraft Schaden zu erleiden). Man kam zu dem Schluß, daß er sich mit einem Talisman versehen habe, um

der Gefahr zu begegnen und als man ihn daraufhin untersuchte, fand sich auch sogleich ein solcher! (Perruchon 1889, S. 344).

Es ist bezeichnend, daß dieser Bericht aus einer früheren Zeit stammt (cAmda Šyon regierte von 1314—1344), in der vermutlich — ebenso wie in der Legende vom Bienenorakel des Lalibala — die Vorstellungen über die Epiphanie des Königs-Charisma noch nicht so stark umgedeutet waren, wie später.

Daß nur ein ganz gesunder und untadliger Mensch König werden durfte, wurde bereits erwähnt (S. 86, vgl. auch Bruce 1790/1791, III, S. 276). In drei Berichten über Könige der frühen Zeit kommt darüber hinaus zum Ausdruck, daß der König — oder der künftige König — der Schönste und Stärkste und Glücklichste von allen war. Das ist in ganz Äthiopien so. In Wolamo fand der junge Tube, dem das Königtum zustand, sogleich den verborgenen Königsring (vgl. S. 265) und in mehreren von mir aufgenommenen amharischen Volksmärchen ist es stets der verkleidete Königssohn, der bei Wettkämpfen der erste ist. Man muß sich hüten, solche Angaben mit der leichtfertigen Bemerkung abzutun, es handle sich um bloße Märchen-Elemente oder literarische Floskeln, die nur dazu dienen, die Majestas des Königs zu vergrößern. Auch der literarisch geschulte Mönch, der vielleicht in Ägypten oder Jerusalem studiert hatte, war Äthiopier genug, vom Mythos des Königtums ergriffen zu werden, selbst wenn er in nächster Nähe des Herrschers lebte und sich bemühte, sein christliches Bewußtsein über das afrikanische zu stellen.

Obwohl der junge Lalibala noch nicht König war, „so konnte man es ihm ansehen, daß er etwas besonderes war, denn er hatte ein majestätiges Aussehen“ (Perruchon 1892, S. 79). Das gleiche wird von seinem Nachfolger Na'akueto La'Ab gesagt: „Das ist der Sohn des Königs, wie schön er ist! — sie fürchteten sich und betrachteten ihn nicht und erhoben ihren Blick nicht, sondern senkten ihre Augen zur Erde“ (Conti Rossini 1943 b, S. 194). In besonders großartiger Weise macht sich die Epiphanie des Charisma beim jungen Yekuno 'Amlāk bemerkbar. Als er den Kopf des Hahnes aß und damit entsprechend der göttlichen Prophezeiung „das Königtum erbt“, da „machte ihn die Speise stärker als die Starken. Sein Antlitz glänzte wie die Sonne . . . alle Menschen fürchteten sich vor ihm und verehrten ihn über die Maßen und hatten ihn lieb in ihrem Herzen“ (Conti Rossini 1922 a, S. 308; Guidi 1926 a, 406).

Die späteren Chroniken, die sich ohnehin durch das Fehlen individueller Züge ihrer Helden auszeichnen, vermeiden es, solche Angaben über das

Außere des Königs zu machen, sogar die beiden Bücher von Claudius und Sarṣa Dengel, die mehr als rein annalistische Aufzeichnungen bringen und deren Chronisten ihre Helden in pathetischer Weise anhimmeln.

Von wirklichen Wunderbegabungen sind dem äthiopischen Könige in späterer Zeit noch drei Fähigkeiten geblieben. Zwar wird von ihnen nie mit aller Entschiedenheit zum Ausdruck gebracht, daß sie jedem König ex officio eigneten, wie den französischen Königen die Kraft, Skrofeln zu heilen (Schramm 1939, S. 151 f., vor allem auch Bloch 1924), sie werden indes so häufig erwähnt und so nachdrücklich hervorgehoben, daß man nicht fehlgeht, sie als Epiphanie des königlichen Charisma zu bezeichnen. Dies sind: die Gabe der Prophetie, die Fähigkeit Gewässer zu teilen und eine gewisse Macht über den Regen — bezeichnenderweise alles Eigenschaften, die Parallelen im Alten Testament haben. Ba'eda Māryām „war ein Prophet für sich selbst“ (nabbiya kona lare'su negusena — Perruchon 1893 d, S. 149), Lebna Dengel „hatte die charismatische Gabe der Prophetie, des Priestertums und der Königsherrschaft empfangen wie Melchisedek und David“ (ṣagā nianfasa tenbit wakahenāt wamangest — Conzelmann 1895, S. 125). Die Hofbeamten Zaparaklitos und ḲAšbē berichten von Sarṣa Dengel: „Wir haben aus dem Mund des Königs eine prophetische Stimme vernommen . . . als wir sahen, daß das wahr wurde was der König prophezeite, wurden wir von Staunen ergriffen und sagten: Das Prophetentum und das Königtum wurden diesem König gegeben wie David, seinem Vater!“ (Conti Rossini 1907, S. 40). An anderer Stelle heißt es über den gleichen König: „Daraus ersieht man, daß Gottes Gaben die Königsherrschaft und das Prophetentum sind“ (Conti Rossini 1907, S. 69). Berühmt ist die Prophezeiung des Sahla Sellāsē von Schoa, der seinen zweiten Namen Menilek ablegte und seinem Enkel verlieh, der größer als er werden sollte. „Er sprach als Prophet wie Jeremias, Jesaias und andere“ (Guèbrè Sellassié 1930, S. 75). Noch heute ist in Addis Ababa die Legende verbreitet, daß dieser König auf den Höhen von Enṭoṭṭo über der jetzigen Stadt (damals noch Galla-Gebiet) unter einem heiligen Baum Pergamentrollen unter Segnungen der künftigen Stadt vergraben habe.

Die Teilung der Gewässer — ein im nordost- und ostafrikanischen Raum weit verbreitetes Mythenmotiv (vgl. Baumann 1936, S. 213) — wird von Theodor I. berichtet, der in der Regenzeit beigelegt wurde und vor dessen Leichenzug sich die Flüsse teilten (Duensing 1900, S. 42). Bei Lebna Dengel und bei Sarṣa Dengel ist dieses Motiv bereits abgeschwächt

und christlichem Empfinden angepaßt. Es ist nicht mehr die Kraft des Königs selbst, die den Fluß teilt (obwohl es dem äthiopischen Volk sicher so erschien!), sondern Gott bewirkte für sie dieses Wunder. Als Lebna Dengel vor den Mohammedanern in der Regenzeit aus Šalamt floh, da „vollzog Gott am König ein großes Wunder, so daß er den Fluß Takkāzē trockenen Fußes durchschritt“ (Basset 1882, S. 197). Ebenso erging es dem jungen Šarsa Dengel, der auf der Flucht zum Blauen Nil kam, wo ihn die Fährleute nicht übersetzen wollten — doch Gott ließ das Wasser ruhig werden, daß sich die Schiffer wunderten. (Die Wunderkraft ist hier noch mehr abgeschwächt.) Am anderen Ufer lobte er Gott, „wie Moses Gott lobte, nachdem er das Rote Meer durchquerte“. Einige Zeit später widerfuhr ihm auf der Flucht am Zebē (Gibē) das gleiche Wunder (Conti Rossini 1907, S. 12 f., 38, vgl. S. 260).

Endlich gehörte es im christlichen Äthiopien zu den unausgesprochenen Pflichten des Königs, durch seine bloße charismatische Gegenwart seinem Volk Glück und Heil zu verschaffen. Am großartigsten ist dieses Prinzip des glückhaften *fainéant* im alten China formuliert worden: „Er, der nichts tat, regierte dennoch gut, denn was tat er? Nichts, als sich mit dem Gesicht nach Süden ehrerbietig verhalten“ (Wolff-Windegg 1958, S. 51). Es soll nur am Rande erwähnt werden, daß die Ähren, die fast jeden der aksumitischen Könige auf den Münzen umgeben, auf diese Funktion des Herrschers anspielen können. Vom sagenhaften Theodor I., von dessen Regierung man sich ein neues goldenes Zeitalter erhoffte, heißt es, „er ließ den Frieden wieder aufblühen, nachdem ein fruchtbarer Regen ohne Wolken gefallen war“ (Conti Rossini 1899, S. 216). Besonders stark tritt die Beziehung König—Regen (bzw. Fruchtbarkeit) bei Claudius hervor, über den anscheinend außer den Berichten in den Chroniken eine weit verbreitete Volkslegende existierte, daß es nach seinem Tode drei Jahre lang nicht regnete, bis sein abgeschlagenes Haupt vom Pfahl herabgenommen und begraben worden war, denn im Volksliede heißt es: „Claudius, wann hatte er je einen Priester nötig? [Weil er selbst ein Priester war.] Sogar den Regen hielt er auf!“ (Conti Rossini 1921, 1923, S. 463, vgl. Basset 1882, S. 115). Als er nach der unrühmlichen Herrschaft seines Vaters Lebna Dengel, der in den letzten Jahren seiner Regierung von den Mohammedanern herumgejagt wurde, endlich an die Macht kam, da begann mit ihm, dem Träger von Glück und Zuversicht, ein neues Zeitalter: „Die Bewohner [Äthiopiens], die nichts als Wurzeln während der Hungersnot hatten, konnten dieses Jahr das Brot verächtlich behandeln, das so zahl-

reich wie Stein war; die Männer, die mit Tierhäuten bekleidet waren, zeigten sich in weißen Kleidern und das Schwert des Todesengels war entfernt auf die Bitte und das Gebet dieses Königs hin, dessen Opfer Gott wohlgefällig war wie das auf der Tenne des Aravna . . . der Lärm des Gesanges tönte von allen Seiten und die Klagen hatten aufgehört . . . der Himmel gab Regen und die Erde brachte alle ihre Früchte hervor“ (Conzelmann 1895, S. 131). 1544 baute sich der gleiche König in Dawāro eine Pfalz, „von diesem gesegneten Lande aus verteilte er an alle Orte Äthiopiens Reichtum und Gedeihen“ (Conzelmann 1895, S. 141), und als er für die vor den Galla geflohenen Amhara neue Dörfer anlegte, da „bedeckte sich das Land, das vorher eine Wüste war, mit Menschen und Tieren. Die Erde, die wegen der Schlechtigkeit der Anwohner vorher unfruchtbar („gesalzen“) war, wurde durch die Tugend des Königs fruchtbar . . . die Bauern hatten es nicht nötig, die Erde zu bewässern, wie in Ägypten, denn der Himmel gab den Regen im gewünschten Augenblick, solange Claudius an der Macht war“ (Conzelmann 1895, S. 173 f.). Ein letztes Zitat: Šarsa Dengel kehrte 1589 von Tigre nach dem Süden des Reiches zurück, „alle Länder, die verwüstet waren, hatten einen solchen Überfluß an Ernten, daß man nie etwas ähnliches erlebt hatte. Man sagte: Weshalb soll man nicht einen derartigen Überfluß haben . . . da die rechte Hand des Königs, der voll von Mitleid ist, uns geholfen hat?“ (Conti Rossini 1907, S. 160 f.).

Als Beispiel, was die Volksüberlieferung noch heute der Zauberkraft des Königs zuschreibt, eine Geschichte, die ich 1952 in Addis Ababa aufnehmen konnte. Der jetzige Kaiser Ḥāyḷa Sellāsē begab sich danach in Gestalt einer Katze in das Haus des ras Ḥāyḷu (eines Königssohnes), der zu jener Zeit in der Hauptstadt interniert war, sich jedoch — so die Erzählung — in eine Maus verwandelt und dem Zugriff der Polizei entzogen hatte. Als er die Katze sah, verwandelte er sich in ein Getreidekorn, worauf der Kaiser die Gestalt eines Huhnes annahm usw. Dieses über die ganze Welt verbreitete Märchenmotiv hat nichts mit dem Königtum zu tun und ist nur anlässlich des langen und mit allen Waffen der List ausgefochtenen Kampfes dieser beiden Gegner in die äthiopische Gegenwart übertragen worden. Die Vorstellung von der magischen Macht des Königs ist auch heute, in einer bereits sehr säkularen Epoche so stark, daß man dem Herrscher diese übermenschlichen Fähigkeiten zutraut.

2. DIE HEILIGE PFALZ

Eine der eigentümlichsten Institutionen des hochäthiopischen König-tums war die dauernd ihren Standort wechselnde Pfalz der Könige. Während die deutschen Kaiser des Mittelalters verschiedene feste Pfalzen hatten, in denen sie sich oft lange aufhielten, bis sie zur nächsten zogen, besaßen die äthiopischen Könige keine Stätte regelmäßiger und längerer Einkehr. Das Zeltlager, wie es noch Alvarez erlebte und dessen Verlegung die Chroniken schildern, wurde dort aufgeschlagen, wo es dem König gut schien, oder wo die politische Notwendigkeit seine Anwesenheit erforderte. Stets wird in den Annalen genau angegeben, wo der König während der Regenzeit — einer Zeit absoluter Ruhe — sein Lager aufschlug, weil das für die Ausstellung von Lehensedikten oder Urteilen dokumentarische Bedeutung hatte.

Das längere Verweilen eines Königs an einer Stelle stellte eine Ausnahme dar. Während es ganz ordnungsgemäß erschien, daß z. B. Nā^cod während seiner vierzehnjährigen, verhältnismäßig friedlichen Regierung nur zweimal sein Lager am gleichen Ort aufschlug, sonst in jeder Regenzeit die Pfalz in einer anderen Gegend einrichtete (Conti Rossini 1910 d, S. 83), so konnten sich die Chronisten nicht vor Staunen über die Anlage verhältnismäßig dauerhafter Pfalzen fassen. Als Zar'a Yā^cḵob die feste Pfalz Dabra Berhān anlegte — die nur aus Gebäuden aus Holz und Stroh bestand — da bemerkte der Chronist, daß derartiges keiner seiner Vorfahren getan habe (Dillmann 1884, S. 30; Perruchon 1893 d, S. 93). Über Claudius, der eine merkwürdige Pfalz mit Steingebäuden (?) in Wāg errichtete — der Text ist leider so unklar, daß man sich kein Bild von der Anlage machen kann — liest man sogar in den Annalen: „Er verließ damit den Brauch (lemād) der äthiopischen Könige, die von Land zu Land zogen bis zur Stunde ihres letzten Schlafes“ (Conzelmann 1895, S. 149). Aber auch diese Pfalzen waren nicht in der Absicht geschaffen, eine feste „Hauptstadt“ für das Reich zu schaffen (eine Vorstellung, für die die äthiopische Sprache nicht einmal einen Ausdruck besaß), sondern um einen sicheren Ausgangspunkt für größere, auf lange Sicht geplante Unternehmungen zu haben. Für Zar'a Yā^cḵob war das die Bekämpfung der mohammedanischen Kleinkönige im Südosten von Schoa und die Vorbereitung groß angelegter Züge zur Unterwerfung und Missionierung des mittleren Südens Äthiopiens, über die seine Chronik nur wenig Auskunft gibt. Die gleichen Gründe mögen Claudius bewogen haben, die Pfalz in Wāg anzulegen und damit eine Sperre gegenüber den Galla und

Mohammedanern zu errichten. Für Sarša Dengel waren die Kämpfe gegen die Falaša und die Überwachung des unruhigen Tigre der Anlaß, seinen Sitz für acht Jahre nach 'Aybā in Wagarā zu verlegen (Conti Rossini 1907, S. 156).

Die endgültige Anlage einer Hauptstadt mit einem festen Schloß in Gondar durch Fāsiladas im Jahre 1636 (Basset 1882, S. 134; Perruchon 1897/1898, S. 86), ist vermutlich dem Einfluß der Portugiesen zuzuschreiben, die bereits vorher dem König Socinius das feste Schloß in Gorgora am Tana-See erbauten. Indisch-portugiesische oder von Portugiesen geschulte äthiopische Arbeiter waren es, die Gondar errichteten und bis dahin unbekannte Elemente wie Mörtel, Gewölbe und Fenster einführten. Wie fremd den Äthiopiern im Anfang die feste Hauptstadt war, zeigt am deutlichsten, daß der Chronist damals in Verlegenheit über das zu wählende Wort für „Stadt“ geriet und deshalb „madinā“ aus dem Arabischen entlehnte (Basset 1882, S. 30). Aber auch wenn man unterstellt, daß der portugiesische Einfluß oder der Wunsch der Könige, es den Europäern gleichzutun, zur Anlage der Stadt Gondar geführt habe, so bleibt doch die schwierige Frage unbeantwortet, weshalb Hoch-Äthiopien — sieht man von der aksumitischen Zeit ab — vorher keinen festen Mittelpunkt hatte. Aus dem übrigen äthiopischen Raum kennt man keine Parallelen der wechselnden Pfalz — das verbot auch der geringe Umfang der süd-äthiopischen Königreiche. Waren es lediglich politische Erwägungen, die für das dauernde Herumziehen der äthiopischen Herrscher sprachen? Oder scheute man sich, neben Aksum, das — zwar halb vergessen — noch immer seine alte Rolle einer mehr ideellen als wirklichen Königsstadt spielte, einen zweiten Ort zu setzen, für den keine Tradition bestand? Diese Möglichkeit bleibt die wahrscheinlichste, obwohl auch damit das ewige Wandern der Könige in Friedenszeiten nicht erklärt wird. Es wäre verfehlt, angesichts der stark religiös betonten Auffassung des Königtums als Grund für den Wechsel nur die Schwierigkeit anzusehen, so viele Menschen in einem Lande schlechter Verkehrsverbindungen und fehlender Verkehrsmittel zu ernähren. Das hat zwar eine gewisse Rolle gespielt, kann jedoch nie ausschlaggebend gewesen sein, wenn auch aus den Chroniken und den europäischen Berichten hervorgeht, daß die Anwesenheit des Königs mit den vielen tausend Menschen der Pfalz eine ebenso schlimme Wirkung auf die „befallene“ Provinz hatte wie ein Heuschreckenschwarm. Deshalb zog Sarša Dengel nach einem Feldzug mit den Truppen, die nicht entlassen wurden, zu den „Bāryā“ („Sklaven“ — ver-

mutlich Gumuz), um dort das „heidnische“ Getreide zu verzehren, da man „nicht das Getreide und Gut der Christen nehmen wollte“ (Conti Rossini 1907, S. 35). Noch um 1880 zog Johannes IV. — wie der Berichterstatter hervorhebt — durch das Land und schlug hier und dort sein Lager auf, da ein längerer Aufenthalt bald die Nahrungsmittel der betreffenden Provinz erschöpft hätte (Raffray 1882, S. 324, 330, vgl. Conti Rossini 1938 b, S. 102). Doch wollen wir nicht bei dieser schwer zu lösenden Frage verweilen, ebenso nicht bei der Untersuchung der Pfalz als Kristallisationspunkt der politischen Bewegungen und als literarischem Zentrum Äthiopiens, wo sich — abgesehen von den wenigen großen Klöstern — der von außen kommende christlich-orientalische Einfluß mit allen seinen fremden Elementen am stärksten manifestierte. Das sind Züge, die für die Kulturgeschichte des christlichen Äthiopiens bedeutungsvoll sind, nicht jedoch für seinen afrikanischen Aspekt.

Hier soll die Pfalz als ein Ort höchster Heiligkeit geschildert werden, als die Stätte, in der sich das Mysterium des Königs verbarg und die von einem besonderen Bannkreis umzogen war. Der ausführlichste Bericht über eine Pfalz wird in der Chronik des Zar'a Yäc̣qob gegeben. Sie muß deshalb als Muster zugrunde gelegt werden. Aus späteren Quellen kann man sehen, daß zumindest die äußere Anlage der Pfalzen, die Bezeichnung der Tore und Zelte die gleichen oder ähnlichen wie z. Z. des Zar'a Yäc̣qob waren. Die rituellen Bestimmungen, die das Leben der Pfalz bestimmten, waren allen Königtümern Äthiopiens gemeinsam, daher können die Beschreibungen der Pfalzen der Könige von Kaffa und Wolamo Aufschlüsse über den Sinn der trockenen Darstellung der hochäthiopischen Chronik geben.

Alle Pfalzen, die für kurze Dauer errichteten ebenso wie die um 1900 erbaute große Pfalz des Menilek II. in Addis Ababa und die der Könige von Kaffa und Wolamo waren von drei Zäunen (oder Wällen) umgeben, durch die drei Tore in das Innere führten. Umzäunung und Eingänge unterlagen besonderen Vorschriften. Die Palisaden der Pfalz Dabra Berhān des Zar'a Yäc̣qob waren aus den entrindeten Stämmen von Olivenbäumen gebaut, „damit sie weiß seien und niemand durfte sich ihnen nähern“ (Perruchon 1893 d, S. 73). Nur besonders ausgewählte Würdenträger und Leibwächter durften in das heilige Innere gehen. Um die Pfalz selbst war ein magischer Schutzwall gezogen, dem sich kein Unbefugter nähern und den nichts Böses durchdringen konnte: „Priester versprengten von Sonnenuntergang bis früh geweihtes Wasser im Hause des Königs,

das sie umwandelten, sie rezitierten und sangen die Evangelien und die Psalmen und das 'egzi 'abḥēr nagsa [die berühmte Gottes-Hymne des Zar'a Yāc̣qob]. Auch am Tage hörten sie nicht auf, geweihtes Wasser zu versprengen, denn die Zauberer, die wegen der Glaubensstärke des Königs und der Größe seiner Gerechtigkeit neidisch waren, schmiedeten böse Pläne gegen ihn" (Perruchon 1893 d, S. 40 f.). Vierhundert Jahre später schützten die Priester den König Sahla Sellāsē von Schoa auf die gleiche Weise (Harris 1844, III, S. 22).

Allen Pfalzen, auch denen der Kleinkönige des äthiopischen Südens, ist es eigen, daß sie stets drei Tore haben, die unter verschiedenen Namen aufgeführt werden, jedoch die gleichen Funktionen haben. So werden erwähnt bei Zar'a Yāc̣qob: rechtes, linkes und sargwān-(Zeremonien-)Tor, an einer anderen Stelle: Tor des Löwenhauses, des Geschenkhauses und des Essenhauses (Perruchon 1893 d, S. 22, 24 f.; Dillmann 1884, S. 14); bei den Königen von Schoa: Königstor, kleines Tor und „serqoṣ̣"-Tor („Diebs"-Tor), (Harris 1844, II, S. 151, 120); in der alten Pfalz des Menilek in Addis Ababa: Vordertor (fitbar), Karrentor (sargalābar) und Diebstor (serqoṣ̣bar); bei den Wolamo-Pfalzen: Haupttor, Frauentor und „Privattor" des Königs (Haberland 1964 b). Auch der moderne Palastbezirk des heutigen äthiopischen Herrschers hat — außer anderen kleineren Eingängen — drei offizielle Tore, von denen das Löwentor die Eingangspforte für alle feierlichen Anlässe ist. Den Namen entsprechend hatten die Tore besondere Funktionen: das Haupttor ließ die Audienzsuchenden und Würdenträger ein, hier zog der König bei feierlichen Anlässen ein und aus, das zweite Tor diente den Angehörigen der Pfalz (Dienern, Pagen, Frauen usw.) und das dritte war, wie sein Name „Diebstor" sagt, der geheime Ausgang des Königs, wenn er die Pfalz ohne Zeremoniell verlassen wollte. Es stand nur ihm und seiner Begleitung offen.

Wer nicht zur Pfalz gehörte, durfte nur unter Beobachtung eines besonderen Zeremoniells den magischen Kreis durchbrechen. Wer vor das Angesicht des Königs beordert wurde, hatte zunächst vor der Tür (dēdē negus), d. h. außerhalb der Pfalz zu bleiben, wie es auch die portugiesische Gesandtschaft mit Alvarez erfahren mußte (Alvarez 1558, fol. 169 f., vgl. auch Perruchon 1893 d, S. 16, 84). Auch als Harris vor Sahla Sellāsē von Schoa erschien, hatte er das gleiche Zeremoniell wie die Portugiesen durchzumachen. Trotz der offiziellen Aufforderung zur Audienz, mußte vor dem ersten Tor aufs neue die formelle Erlaubnis des Königs zum

Eintritt eingeholt werden. Die Gesandtschaft betrat dann den ersten Hof, empfing den Willkommensgruß des Königs und mußte erneut um Erlaubnis zum Eintritt in den zweiten Hof bitten usw. (Harris 1844, I, S. 398 f.). Auch vom Empfang des gefangenen Königs von Kaffa durch Menilek II. wird das gleiche berichtet (Bieber 1923, S. 536 f., vgl. auch Müller 1930, S. 62). Das besagt, daß im heiligen Bezirk alles ausschließlich vom König abhängig war und daß nur er allein Anordnungen geben und allein die vielen Funktionen eines Menschen erfüllen durfte (vgl. unten S. 161).

Der Platz vor dem Haupttor der Pfalz war das eigentliche politische Zentrum des Reiches, das im großen die Funktionen übernahm, die sonst den Marktplätzen als Brennpunkten des sozialen Lebens der einzelnen Gaue zukam. Hier spielten sich die Volksversammlungen, die großen kirchlichen Feste und die Verdienstfeiern ab, hier zeigte sich der König bei seltenen Anlässen dem Volke, hier empfing er die Truppen vor dem Auszug in den Krieg und nach ihrer Rückkehr (vgl. z. B. Perruchon 1894, S. 361). Dieser Platz ist unter verschiedenen Namen bekannt, am häufigsten und noch jetzt am gebräuchlichsten ist *ḡān mēdā* — „Platz der Majestät“.

Alle wichtigen Gebäude (d. h. Zelte) der Pfalz waren heilige Stätten und bargen, unabhängig davon, was ihre Bestimmung auch sonst sein mochte, Kapellen, wie z. B. das *gemḡa bēt*, dessen Namen besagt, daß es sich um einen Aufbewahrungsort kostbarer Stoffe handelte, die der König als Tribut empfing und als Verdienstgaben weitergab (Perruchon 1893 d, S. 74, 90; Conti Rossini 1907, S. 75 f., 182). Auch die anderen Namen der „Schatzkammern“ wie „Nazareth-Haus, Königs-Haus, Segens-Haus“ sprechen dafür, daß sie mehr als bloße Vorratszelte waren und sakralen Charakter trugen (Perruchon 1893 d, S. 37). Auch sie bargen Kapellen und Altäre, z. B. waren im *gemḡa bēt* ein Altar des Heiligen Kreuzes und der Heiligen Jungfrau, im Königs-Haus ein Altar des Erlösers und des Heiligen Kreuzes (Dillmann 1884, S. 59). Als *Sarṣa Dengel* nach Innarya zog und sich das gesamte Volk dort zu einer Massentaufe entschloß, da wurde die Taufmesse im *gemḡa bēt* gelesen (Conti Rossini 1907, S. 182, vgl. auch S. 111; ferner Guidi 1926 b, S. 359, 366). Drei Zelte oder Gebäude fehlten in keiner Pfalz, später wurden sie als Steinhäuser in Gondar errichtet. Wenn auch über ihre Bedeutung kaum etwas bekannt ist, so lassen doch ihre Namen ihre ursprüngliche Funktion ahnen: das Löwen-Haus (*anbasā bēt*, in dem der König inthronisiert wurde und das als seine besondere Wohnung galt), das Gold-Haus (*warkḡ saḡala* — vermutlich

Aufbewahrungsort der Insignien) und das Tanz-Haus (zefān bēt) (Béguinot 1901, S. 78; Bruce 1790/1791, II, 565).

Am aufschlußreichsten sind die das Leben in der Pfalz regelnden Gebote. Vor ihrer Deutung zunächst der in der Chronik des Zar'a Yā'qob niedergelegte Bericht. Es handelt sich dabei um die Funktionen der königlichen Pagen (belātēna) und ihres Aufsehers, des ʿaḳābē saʿāt (des „Wächters der Stunden“), eines Priestermonches, der nächst dem Metropolit und dem Haupt aller Mönche (eḫḫagē) der dritthöchste Geistliche des Reiches war. Sein Amt war ursprünglich nach der Wiedereinsetzung der Salomoniden durch Iyāsus Moʿa mit dem des Abtes des Stephanus-Klosters im Hayḳ-See verbunden (Zotenberg 1877, S. 445 f.; Dillmann 1884, S. 44; Perruchon 1893 d, S. 162; Grébaut 1921, S. 11; Alvarez 1558, fol. 183 v.). Der beziehungsreiche Name dieses Würdenträgers besagt, daß ihm ursprünglich die Sorge um das Leben des Königs übertragen war, um sein geistiger Schutz zu sein und alle bösen Einflüsse von ihm fern zu halten. In dieser Eigenschaft trat er auch noch bei der Ankunft der portugiesischen Mission auf (Alvarez 1558, fol. 172 r.). Später nahm die Bedeutung des Amtes ab, bis die Hauptfunktion des ʿaḳābē saʿāt nur noch die eines Beichtvaters des Königs war, wie der Abba Salama unseligen Angedenkens z. Z. des Bruce (1790/1791, III, S. 199). Mit dem Ende der alten Dynastie in Gondar ging auch dieses Amt endgültig ein.

„Wenn er [der ʿaḳābē saʿāt] aus seinem Hause ging oder eintrat, konnte ihn niemand sehen. Zwei oder drei Kinder [Pagen] allein hatten Zutritt zu seiner Wohnung, die mit den Palisaden [ḡaguāl, d. h. der Umzäunung der Pfalz] des Königs verbunden waren. Wenn er etwas nötig hatte, so rief er einen seiner treuen Mönche und schickte ihn [das zu holen], was er benötigte, sei es von nahe oder fern. Das [tat er] alles wegen der Herrlichkeit des Königtums, denn er hatte allein Zutritt zum König. Die Pagen [belātēna] kamen ebenso nicht mit den Leuten zusammen und hatten keine [eigenen] Häuser und waren immer innen [im Palast] und wenn sie ausgingen, so gingen sie mit einem Aufseher[malkañña]. Sie kannten keine Frauen, schnitten sich nie ohne Erlaubnis des Königs die Haare und zogen keine schmutzigen [Kleider] an. Wenn sie zu den Häusern anderer Menschen gingen, um [dort] zu essen, zu trinken oder sich zu unterhalten, so verurteilte und tötete man sie und die, die sie aufgenommen hatten“ (Perruchon 1893 d, S. 8 f.).

Der Bericht gewinnt um so größere Wichtigkeit, wenn man in der gleichen Chronik an anderen Stellen erfährt, daß nur der ʿaḳābē saʿāt

und die Pagen den König auf seinem den übrigen Menschen unsichtbaren und durch hohen Palisaden geschützten Weg zur Kirche begleiten und bei der Kommunion des Königs anwesend sein durften (Perruchon 1893 d, S. 27 f.). Vermutlich waren sie es, die den König beim Essen bedienten, ihm die Speisen in den Mund schoben und ihm den Becher hielten, da er selbst nichts anrühren durfte (vgl. Ludolf 1681, II, 12, 14, vgl. auch S. 169). Die Eß-Sitten des Königs werden noch gesondert behandelt — hier sei nur bemerkt, daß auch die Pagen, die dem König von Kaffa das Essen in den Mund schoben, nach Angaben von Bieber (1923, S. 128) „junge Adlige“ waren. Eine weitere Ergänzung bilden die Vorschriften über die Pagen (ḳirinaḡi) des Königs von Wolamo. Die ḳirinaḡi waren Knaben aus „guten“ Klanen, die mit etwa zwölf Jahren ihr Amt antraten und nach der Pubertät, spätestens mit der Heirat, ausschieden. Sie wohnten dauernd in der Pfalz bei der Küche. Als einzige Menschen berührten sie das Essen des Königs. Man maß ihrer Reinheit — im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne — große Bedeutung bei und achtete streng darauf, daß ihre Hände stets sauber und ihre Fingernägel ganz kurz waren und daß sie sich nicht außerhalb der Pfalz aufhielten. Die Frauen des Königs durften sie wohl bei der Zubereitung der Speisen beraten, diese jedoch nicht berühren (Haberland 1964 b).

Diese Vorschriften geben den Schlüssel für das strenge Ritual der Pfalz auch der christlichen äthiopischen Könige. Ihre Pfalzen waren sakrale Räume, geheiligt durch die Gegenwart des Königs, der durch nichts Unreines befleckt werden durfte und der nicht dulden konnte, daß andere in dem ihm allein vorbehaltenen heiligen Bezirk die wichtigsten Lebensäußerungen vollzogen, die für den Äthiopier Zeugen und Töten sind. Deshalb durfte nur der König von Wolamo in seiner Pfalz Tiere töten und übernachtete dort als einziger Mann zusammen mit einer Frau (d. h. er durfte Geschlechtsverkehr ausüben), während die übrigen — wie in Hoch-Äthiopien — entweder zölibatär leben oder die Nacht draußen verbringen mußten. Wie das Beispiel des Zar'a Yā'ḳob lehrt, durften sich in nächster Nähe des Königs nur „Reine“ aufhalten, deren Lebenswandel die Gewähr bot, daß sie, die in unmittelbare Berührung mit ihm kamen, seine Person nicht verunreinigten und seiner Heiligkeit keinen Abbruch taten. Für die Reinheit des ʿaḳābē saʿāt sprach sein Stand als Mönch und sein hohes Alter (vgl. Alvarez 1558, fol. 183 r.), während die Pagen Kinder waren, die ausscheiden mußten, wenn sie erwachsen wurden. Die strengen Vorschriften sollten verhindern, daß sie außerhalb der Pfalz mit Unreinem in Berüh-

zung kamen und daß ihr abgeschnittenes Haar von Zauberern zur schwarzen Magie gebraucht wurde, um ihnen oder dem König zu schaden.

Diese Sphäre der „Reinheit“, die um geheiligte Personen gezogen wird, ist in ganz Äthiopien die gleiche. Bei den südäthiopischen Völkern sorgen strenge Gebote dafür, daß keine Kranken, Krüppel und Versehrte, keine menstruierenden oder schwangeren Frauen, keine Menschen, die kurz zuvor Beischlaf ausgeübt oder getötet hatten, in die Nähe des Königs kommen. Noch heute verbergen sich alle diese — das Gros der Bevölkerung — eiligst, wenn einer der südäthiopischen Kleinkönige einen Spaziergang durch sein Land macht. Auch diese Kleinkönige lassen noch immer ihre Nahrung — vor allem, wenn sie für rituelle Zwecke verwendet wird — von Jungfrauen oder von „reinen“ Knaben bereiten (vgl. S. 303 f.). Auch die großen „Magier“ (ḳalličča) der Galla, die sich manches vom Königtum angemast haben, umgeben sich nur mit „reinen“ Menschen, d. h. Jungfrauen, Knaben oder sehr alten Leuten. Ich erinnere dabei an ähnliche, in ganz Afrika im Zusammenhang mit dem Königtum verbreitete Reinheitsgebote. In Unyoro z. B. sind die jungen Hirten der Königs-herden, deren Fleisch und Milch die einzigen Nahrungsmittel des Königs bilden, den gleichen strengen Bestimmungen unterworfen. Sie werden bei Krankheit oder der Ausübung von Geschlechtsverkehr (der ihnen streng verboten ist) getötet (Roscoe 1923, S. 93 f.). Auch die Rinderhirten der äthiopischen Könige, die abēlām, bildeten einen besonderen, vom übrigen Volk scharf getrennten Stand (vgl. Solleillet 1886 a, S. 104, 124; Guidi 1935, Col. 451).

Später verloren die belātēna (oder belāta) wie so vieles andere ihren besonderen Charakter und wurden zu gewöhnlichen, in verschiedene Rangklassen eingeteilte Hofdiener (Basset 1882, S. 107, Anm. 161). Zur Zeit des Sarša Dengel waren die belāta noch Pagen, die jedoch eine Art von Leibgarde darstellten und in den Kämpfen gegen die Falascha eingesetzt oder als Botschafter verwendet wurden (Conti Rossini 1907, S. 167, 172). Vielleicht waren nur die „großen“ belātēna (‘abiyān belättēnoč) solche Leibgarden, denn an einer anderen Stelle heißt es, daß der König aus den unterworfenen Hankasa (Agau) ein Kind auswählte, taufen ließ und zum belātēna machte (Conti Rossini 1907, S. 179). Noch später sank der belātēna zum Schatzmeister und Aufseher herab, ähnlich dem bađerond (Basset 1882, S. 138, Anm. 298; Abbadie 1868, S. 338 f.). Ich kann deshalb Conti Rossini nicht beipflichten, der diese spätere Bedeutung für die ursprüngliche hielt, das Wort mit dem südarabischen BLT „Boten senden“

in Verbindung brachte und die belātēna als diejenigen erklärte, die im Interesse des königlichen Fiskus in die Provinzen gesandt wurden (Conti Rossini 1921/1923, S. 372 f.).

Eunuchen traten nur selten in den Pfalzen auf und haben nie eine bedeutende Rolle gespielt (Conti Rossini 1907, S. 13; Conzelmann 1895, S. 156; Harris 1844, I, S, 399). Die freie Stellung der Äthiopierin und die Abscheu des Äthiopiens gegenüber diesen Wesen, die nach seinem Empfinden besser tot sein sollten, haben dazu beigetragen, daß Äthiopien — mit Ausnahme der mohammedanischen Stämme — von diesen unglücklichen Geschöpfen meist verschont blieb.

3. UNSICHTBARKEIT UND ESSGEBOTE

Es ist bekannt, daß alle äthiopischen Könige — auch die des Südens — den Blicken der Menschen, außer denen weniger Vertrauter unsichtbar blieben. In Hoch-Äthiopien hatte man bereits keine sinnvolle Erklärung mehr dafür wie im Süden, wo z. B. bei den Ġaṅġero die Auffassung herrschte, daß der König eine Sonne sei und deshalb nur dann erscheinen dürfte, wenn die Sonne nicht schien, da zwei Sonnen gleichzeitig auf der Welt eine Unmöglichkeit gewesen wären. (d. h. er „zeigte“ sich nur im Dunklen, Fernandez, Col. 6 f.; Straube 1963 a). In anderen Gegenden Süd-Äthiopiens, wo sich der König zwar zeigte, jedoch alles vor ihm floh oder das Gesicht am Boden verbarg, wurde als Erklärung angeführt (so z. B. mir gegenüber in Wolamo), daß er eine Sonne sei, die niemand ansehen könne, ohne zu erblinden. (Vgl. auch S. 150 „das Antlitz des Königs gleicht dem Feuer!“) Die einzige Angabe, die die christlichen Äthiopier als offizielle Begründung dieses Rituals anführen, ist eine vermutlich nachträglich auf eine wahre Begebenheit aufgepfropfte Legende: Danach lebte zur aksumitischen Zeit während der dunklen Epoche ein König Ayzur, der Sohn des ʿOda Sāso (Var. ʿOda Gos), „er regierte nur einen halben Tag und erstikte, weil alle Leute der Hauptstadt seine Hand ergriffen. Viele Leute starben mit ihm. Seitdem machte man einen Vorhang vor die Könige“ (Basset 1882, S. 97 f.; Conti Rossini 1909, S. 282, 320).

Aus manchen Andeutungen in den Chroniken und aus dem Vergleich mit den südäthiopischen Königtümern, die eine viel größere Altertümlichkeit bewahrten, gewinnt man den Eindruck, als sei der König ursprünglich ein fainéant gewesen, dessen Funktion sich darauf beschränkte, als Symbol seines Reiches zu existieren und durch religiöse Handlungen (Opfer und Gebet) die Lebenden im Einklang mit der Weltordnung zu

erhalten. „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, sonst bedarf es keiner Offenbarung“ (Westöstlicher Diwan, Buch des Parsen). Ausgeschlossen mußte es für ein solches Ritual sein, den König als politisch wirkendes, kämpfendes oder tötendes Wesen zu dulden. Mit welcher Konsequenz dieser Gedanke einst in Afrika durchgeführt wurde, das veranschaulicht der Bericht von Nachtigal (1889, S. 241 f.) über den König von Wadai, der seine Krieger zwar in die Schlacht mitbegleitete, jedoch nicht kämpfte, sondern sich hinter der Schlachtlinie nieder setzte und sich bei einer Niederlage niederhauen ließ. Ursprünglich mögen in Äthiopien — ich werde sogleich einige Beispiele anführen — die gleichen Vorstellungen geherrscht haben, die jedoch durch andere teilweise verdrängt wurden.

Das Bild des äthiopischen Königtums ist nicht nur durch die Rivalität von Christentum und heidnischem Afrika geprägt, auch die Auseinandersetzung von zwei verschiedenen afrikanischen Kulturschichten angehörnden Auffassungen über das Wesen des Führertums hat sich bemerkbar gemacht. Das archaische Königtum verlangte vom „divine king“ lediglich seine charismatische Gegenwart. Die Heiligkeit des Herrschers umhüllte ihn mit soviel Geboten, daß ihm wenig Gelegenheit gegeben wurde, sich durch aktives Handeln mit den Geschicken seines Volkes auseinanderzusetzen. Auch ließ es die ihm innewohnende magische „Kraft-Aufladung“ nicht ratsam erscheinen, unvorbereitete Menschen dem Kontakt mit ihm auszusetzen. Demgegenüber stand die Weltordnung einer anderen Schicht — ich will sie die afrikanische Megalithkultur nennen — die nicht den glückhaften *fainéant*, sondern den Helden und Töter als Vorbild und Führer einsetzte. Dieser durch und durch demokratischen Kultur, deren soziales Gefüge durch einen dauernden Wechsel gewählter, nicht erblicher Vertreter bestimmt wird, die ihre Würden ihrem Verdienst, nicht ihrer Herkunft verdanken, hat dem alten statischen Königsideal viel von seiner Dynamik mitgeteilt, so daß das äthiopische Königtum nun ein doppeltes Gesicht aufweist. Es scheint, als habe sich allmählich die Auffassung des selbst regierenden und herrschenden Königs in den Vordergrund geschoben, bis eine der Hauptfunktionen des Herrschers schließlich in seinem Kämpfer- und Heerführertum bestand und er an die Spitze des Verdienstwesens trat. (Mitgespielt mag dabei haben, daß der Ahnherr der Dynastie — David von Judäa — als Held und Kriegsführer ein großartiges Vorbild war.) Latent lebte jedoch die alte Auffassung weiter. Im mittleren Süd-Äthiopien war die Vorstellung vom „*roi fainéant*“ so stark, daß sie von den eindringenden Galla übernommen wurde. Cerulli (1930,

S. 110) schilderte den berühmten König Abba Ġifar von Ġimma, der zur Zeit seines Besuches seine Pfalz seit dreizehn Jahren nicht verlassen hatte! (Vgl. auch das Beispiel der Kaffa-Könige.)

In Hoch-Athiopien hat sich bis zum 16. Jahrhundert, da sich das aktive Königtum endgültig durchsetzte, die Waage abwechselnd zugunsten dieser oder jener Auffassung gesenkt. Auf kriegerische Könige, die wie ʿAmda Šyon selbst zu Felde zogen und mit eigener Hand töteten, folgten friedliche Herrscher, die sich vom Hof in die Rolle eines Nichtstuers drängen ließen.

Aus den wenigen vorhandenen Quellen kann man entnehmen, daß die beiden *beht waddad* „zur Rechten“ und „zur Linken“ genannten Würdenträger (über die unsichere Etymologie des Wortes vgl. Guidi 1935, col. 310; col. 339; Ludolf 1691, S. 253) einst die Macht und den unsichtbaren König in den Händen hielten, da sie außer dem niederen Hofgesinde und einigen Geistlichen die einzigen waren, mit denen der König sprechen konnte. „Cum his solis reges familiariter loquebantur: a paucis aliis conspiciebantur, quasi majestas in arcano venerabilior esset. Sed regibus tanta potentia tandem gravis esse coepit: quidem ea abusi sunt.“ (Ludolf 1681, Lib. II, cap. XII; vgl. auch Almeyda 1954, S. 73 f.; Tellez 1710, S. 51 f.: „Doch später wurden die Könige vertrauter mit den Menschen und duldeten es, gesehen und angesprochen zu werden“; ferner Basset 1881 b, S. 175, Anm. 253; Rüppell 1840, S. 119). Noch zur Zeit des Baʿeda Māryām waren die *beht waddad* die obersten Vorgesetzten aller Statthalter. Baʿeda Māryām „setzte die *beht waddad* zur Rechten und zur Linken wieder ein und unterstellte ihnen alle Chefs (*seyumāna*) nach ihren verschiedenen Graden“ (Perruchon 1893 d, S. 9, Anm. 2, S. 111). Es mußte das Bestreben eines jeden Königs sein, der selbst regieren wollte, sich von diesen Vormündern zu befreien. Zarʿa Yāʿqob ließ die Ämter eingehen, nachdem er sie im Anfang mit seinen Töchtern besetzt hatte. Baʿeda Māryām gab nach seiner Thronbesteigung vermutlich dem Drängen der Großen nach und richtete die Stellen wieder ein (s. o.), doch erreichten ihre Inhaber anscheinend nie mehr die Machtvollkommenheit, die man ihnen in früherer Zeit nachsagte.

Wie es praktisch möglich war, daß die Könige, die bis zum Zusammenbruch des Reiches den striktesten Unsichtbarkeitsgeboten unterworfen waren, dennoch wie ʿAmda Šyon und Zarʿa Yāʿqob in den Krieg ziehen und mit eigener Hand Feinde töten konnten, entzieht sich unserer Einsicht (Perruchon 1889, S. 341, 443 f., 454 f.; Perruchon 1893 d, S. 61 f.). Wie

kann man sich das bei Königen vorstellen, von denen es beim Auszug zur Schlacht heißt, daß sie von ihren Sonnenschirmen verborgen und durch ausgebreitete Tücher den Blicken entzogen waren? (Perruchon 1893 d, S. 61). Gab der König im Kampf seine Unsichtbarkeit bewußt auf, wie Ba'eda Märyām, der einmal sogar barfuß vor seinen Truppen einher-schritt, um sie anzufeuern und begnügten sie sich mit einem um das Gesicht geschlungenen Tuch? (vgl. Perruchon 1893 d, S. 138, 145). Oder tötete der König ursprünglich nicht mit eigener Hand und wurden ihm Tötungen „angerechnet“, die andere für ihn vollbrachten? Die Guği-Galla und Konso in Süd-Äthiopien kannten diesen Brauch, da sie ihren gada-Führern und Hohen Priestern zwar die Ehren verschaffen, die den Töter auszeichnen, ihre heiligen Personen aber nicht der Gefahr aussetzen wollten (Haberland 1963 a, S. 319). Bis zu dem großen Kriege gegen Mohammed Gran muß der auf dem Schlachtfeld selbst die Waffe führende König eine Ausnahmeerscheinung gewesen sein. 'Amda Şyon, einer der berühmtesten Krieger seiner Zeit, sagte zornig zu seinen Soldaten, die ihn während eines hitzigen Gefechts um Hilfe anriefen: „Es ist der König, der die Truppen ruft, um sie gegen den Feind zu schicken . . . könnt Ihr nicht ohne mich kämpfen?“ . . . „andere Könige schickten ihre Truppen, um Krieg zu führen, aber unser König 'Amda Şyon . . . kämpfte selbst“ (Perruchon 1889, S. 349 f., 356 f.). Noch von Sarša Dengel wird gesagt: „er ließ ab von dem Gesetz seiner Väter, der Könige, denn es war ihre Gewohnheit, die Truppen voranzuschicken, wenn sie sich dem Schlachtfeld näherten und sich mit den besten Reitern und Fußtruppen dahinter aufzustellen, um die Eifrigen zu loben und die Säumigen zu strafen. Bei dieser Gelegenheit aber zog unser König vor den Tapferen einher“ (Schleicher 1893, S. 29). Später kannte man diese Einschränkungen nicht mehr. Socinius z. B. war einer der berühmtesten Krieger seiner Zeit, ebenso wie später Iyāsu I. Doch wurde es nie gern gesehen, wenn der König ohne besonderen Grund seine königliche Würde aufs Spiel setzte und durch Herumreiten und zu häufiges Jagen das Ansehen des Herrschers profanierte. Ba'eda Märyām und Justus wurde es von der öffentlichen Meinung zum Vorwurf gemacht. „Er [Ba'eda Märyām] erfuhr, daß das Volk murmelte und sagte: Unser König lebt nicht nach den Vorschriften und den Gesetzen des Königtums; er verbringt seine Tage zu Pferde, man sieht, daß er noch jung ist“ (Perruchon 1893 d, S. 127; vgl. Basset 1882, S. 182).

Man hielt bis zum Ende des Reiches nur noch ehern an dem Gesetz fest,

daß der König auch im Kriege — der eine Ausnahmesituation schaffte und das normale Zeremoniell außer Kraft setzte — wenigstens sein Gesicht nicht zeigte. Verstöße dagegen wurden so streng bestraft, daß man erkennt, daß trotz des Einbruchs der dem Königtum ursprünglich fremden kriegerischen Züge das alte Gebot der Unsichtbarkeit nicht außer Kraft gesetzt worden war. Wenn man die entsetzliche, von Bruce (1790/1791, IV, S. 66 f.) aufgezeichnete Episode liest, die dieser irrtümlich der „Hartherzigkeit“ des Königs zuschreibt, dann ahnt man, daß auch noch in Zeiten des Niederganges die Verletzung des königlichen Sacrum zu den schlimmsten Verbrechen gehörte, die nur durch das Blut gesühnt werden konnten. Bei der Rückkehr des von den Rebellen vorübergehend aus Gondar vertriebenen Takla Hāmānot II. trug dieser „Friedenskleider“: weiße Gewänder und offenes Haar, das ebenso wie das Gesicht von einem dünnen Gaze-Umhang (šamma) verborgen war. Beim Übergang über einen Bach blieb der Umhang an einem Dornzweig hängen, so daß Gesicht und Haar des Königs sichtbar wurden. „Dies sieht man als einen großen Unfall für den König an, weil solcher nie anders als verhüllt öffentlich erscheint.“ Der König ließ sogleich den Chef der Gemarkung zu sich rufen, der für die Ordnung der Wege verantwortlich war und ihn mit seinem Sohn, ohne ein Wort zu verlieren, am nächsten Baum aufhängen.

Bereits der ersten portugiesischen Gesandtschaft fiel das strenge Zeremoniell auf, das den König in der Pfalz und auf dem Marsch umgab, so daß man unterschied, ob er „mit der Reichsordnung“ auszog oder eine „inoffizielle“ Unternehmung ausführte. In der Pfalz war der König unsichtbar und saß hinter einem Vorhang oder — wie später in Gondar — hinter einem Rohrgeflecht, wo er alles sehen und hören konnte. Doch ließ er bei Beratungen seine Stimme nicht hören, sondern flüsterte seine Anordnungen durch den Vorhang, dem *ḵāla ḥasē* („Stimme der Majestät“, auch *afa negus* — „Mund des Königs“) ins Ohr, der sie mit lauter Stimme verkündete (Bruce 1790/1791, III S. 229 f., 262, IV, S. 76; Tellez 1710, S. 134, 139, 233). Sogar vor seiner nächsten Umgebung ließ er sich selten unverhüllt sehen und hatte zumindest das Gesicht bis zu den Augen mit einem dünnen Schleier verhüllt (Alvarez 1558, fol. 135 v.; Simon 1885, S. 211; Raffray 1822, S. 331 f.; Ruppell 1840, S. 93 f.).

Auf dem Marsch, ja in der Schlachtordnung, die gleiche Verborgenheit, die schon Fra Suriano vom Ende des 15. Jahrhunderts berichtet: „Quando cavalcha da nullo è mai veduto perché cammina infra tende, nè da verun altro tempo se lassa vedere“ (bei Golubowitch 1900, S. 80 f.).

„Wenn der König einen feierlichen Ausritt machen wollte, dann erfüllte Erhabenheit und Bewegung beim Augenblick seines Auszuges alles. Die Leute flohen vor ihm und hielten sich entfernt in furchtsamer und respektvoller Haltung. Die, die Sonnenschirme trugen — es waren drei — waren nahe bei ihm, diejenigen, die ausgespannte Tücher trugen, gingen im Abstand und umgaben den König . . . vorne und hinten befanden sich in großer Zahl die Musikanten, die ihre Hörner bliesen und die Löwentrommeln schlugen . . .“ (Perruchon 1893 d, S. 44 f.; vgl. S. 61, 120 f.; vgl. auch Tellez 1710, S. 58; Almeida 1954, S. 81).

In Person sichtbar wurden die Könige nur an den drei höchsten Festtagen der äthiopischen Kirche: Kreuzfest, Epiphantias und Ostern (Alvarez — 1558, fol. 203 v. — gibt irrtümlich Weihnachten statt Epiphantias an). Dann zog er — vermutlich verschleiert (vgl. S. 167) — vor die Pfalz auf den großen Platz, um dort die Verdienste der Helden zu belohnen. Dieser Brauch erhielt sich bis 1895 bei den Kaffa und Wolamo, wo sich der offizielle Auftritt des Königs auf die äthiopische Hauptfeier, das Kreuzfest, beschränkte (Bieber 1923, S. 323; vgl. S. 273). Es war stets ein seltenes und glückhaftes Ereignis, wenn sich der König auch außerhalb der drei Feste zeigte, „der König Iyāsu zeigte sich in der großen Halle [adāraš] und es herrschte Freude“ (Basset 1882 b, S. 305). Als eine ganz außerordentliche Begebenheit wird es beschrieben, daß Ba'eda Māryām beim Kreuzfest vor der erstaunten Menge ohne Schleier auftrat und selbst den Feuerstoß umschritt. „Alles freute sich, sein Gesicht zu sehen, das war etwas neues für das Volk, denn so etwas hatte noch nie stattgefunden“ (Perruchon 1893 d, S. 114 f.). Deshalb erscheint Alvarez (1558, fol. 203 v.) wenig glaubhaft, wenn er behauptet, daß ursprünglich der König immer verborgen gewesen sei. Erst nachdem der Hof den Tod des Alexander drei Jahre lang geheim gehalten habe, habe man als Beweis für die Existenz des Herrschers eingeführt, daß er sich dreimal im Jahre zeigen müsse. Dagegen spricht zunächst das soeben zitierte Auftreten des Ba'eda Māryām, woraus hervorgeht, daß sich die Könige auch früher beim Kreuzfest — wenn auch verschleiert — dem Volke zeigten. Weiter kann man aus dem Bericht des Alvarez, der sicher die Zusammenhänge nicht übersah, folgern, daß in älterer Zeit die Geheimhaltung des Königstodes für einen gewissen Zeitraum rituell vorgeschrieben war, wie noch heute im Süden. Mit einer willkürlichen Geheimhaltung hat das nichts zu tun.

Verstärkend auf die Unsichtbarkeit des Königs, in die die in der Pfalz gehaltenen Pferde einbezogen wurden (Perruchon 1893 d, S. 39 f.),

wirkte wohl auch die noch jetzt in ganz Äthiopien sehr verbreitete Vorstellung vom bösen Blick, die Angst vor dem Scheelsüchtigen, dessen Blick das, was er trifft, vernichtet. Es dürfte indes angesichts der vorher dargelegten Beispiele einleuchten, daß diese Vorstellung schwerlich die *prima causa* für die Abgeschlossenheit des Königs sein kann.

Alle Lebensäußerungen des Königs vollzogen sich in größter Heimlichkeit, wie auch das Essen, bei dem er von niemand, außer den Pagen, gesehen werden durfte. Bei allen großen Staatsbanketten saß der König hinter einem Vorhang oder in späterer Zeit auf einem erhöhten Bett, von wo aus er die geladenen Gäste übersah. Er selbst rührte keine Speise an. Sogar Socinius, der den Jesuiten in jeder nur denkbaren Weise entgegenkam, speiste mit ihnen zwar im gleichen Raum, doch wurde ein Vorhang vor seinen Tisch gezogen (Tellez 1710, S. 181; vgl. ferner Bruce 1790/1791, III, S. 270; Harris 1844, III, S. 22; Dimothéos 1871, S. 21; Solleillet 1886, S. 104).

Den europäischen Berichterstattern fiel es weiter auf, daß der König nichts mit den Händen beim Essen anrührte, sondern sich alle Speisen von den Pagen in den Mund stecken ließ. Das gleiche wird vom König von Kaffa berichtet. Ungeachtet des Niederganges des Königtums wurde dieses rituelle Gebot noch von den letzten Schattenkönigen in Gondar erfüllt, obwohl sie in großer Armut lebten und ihr Hof nur aus wenigen Dienern bestand (Rüppell 1840, S. 127; Ludolf 1681, Lib. II, cap. 12.14; ders. 1691, Abb. S. 252; Tellez 1710, S. 181 f.). Die äthiopischen Chroniken erwähnen dieses für sie selbstverständliche Element ebensowenig wie sie eine Erklärung dafür angeben. Weshalb diese vertrauliche Behandlung des unantastbaren Königs, den sonst niemand auf der Welt berühren durfte? (Bis zu welchem Extrem diese Unberührbarkeit respektiert wurde, macht ein Edikt des Zar'a Yäc'qob deutlich. Der König setzt darin u. a. die Hiebe und andere Strafen für diejenigen fest, die den Sakramentskelch beschmutzten — sich selbst diktiert er für dieses Vergehen eine Strafe von einem Hiebe zu, den er sich mit eigener Hand zu verabfolgen hatte! Dillmann 1884, S. 60). Meines Erachtens liegt der Schwerpunkt der Eßgebote nicht so sehr darin, daß andere den König fütterten, als daß er nicht seine Hände benutzen durfte. Im Vergleich mit anderen afrikanischen Königreichen möchte ich annehmen, daß sich darin der Rest der Vorstellung der Gleichsetzung von König und Löwe verbirgt, denn das Königstier frißt auch, ohne die Klauen zu benutzen! Bei vielen afrikanischen Königen waren überlang gewachsene Fingernägel — „die Löwenkrallen“ — ein

Vorrecht der Herrscher, die dadurch ihre Löwenqualität anzeigten. Auch deshalb war für sie ein Essen mit den Fingern unmöglich. Davon hat sich in Äthiopien nichts erhalten. Ich kann nur ein einziges Beispiel für das löwenhafte Essen (in diesem Falle Trinken) bringen. Vor großen Kriegen ließen die Könige von Wolamo Honigwein — ein königliches Getränk — in umgedrehte Schilde gießen, aus denen die vornehmsten Krieger auf allen Vieren liegend mit dem Munde trinken mußten, „damit sie wie Löwen wurden“ (Haberland 1964 b).

4. TOD UND BEGRÄBNIS

Das gleiche unheimliche Dunkel, das alles überschattet, was mit dem Tode der südäthiopischen Könige zusammenhängt, umgibt auch das Abscheiden und die Grablegung der christlichen Herrscher. So muß man es jedenfalls aus den wenigen Quellen herauslesen, die dieses Ereignis behandeln. Meist beschränken sich die Chronisten auf lapidare und nichtssagende Sentenzen, die es tunlichst umgehen, das Wort „Tod“ auszusprechen: „Er ging heim zu seinen Vätern“ oder „er ruhte aus von den Mühlen der Welt“ usw. Dem Sterben selbst und allem was folgte, schenkte man keine Beachtung, wohl weil man noch ein starkes Gefühl für die durch den Tod des Herren ausgelöste Störung der Ordnung hatte und dieses, die Ewigkeit des Reiches bedrohende Ereignis lieber unerwähnt ließ. Tellez (1710, S. 243 f.) ist der einzige, der den Verlauf einer Totenfeier — der des Socinius — schildert. Allerdings kann man sich dabei des Verdachtes nicht erwehren, daß dieser Herrscher, der sich dem Katholizismus und den Europäern zugewandt hatte, manche fremde Elemente übernahm (so die Krone!), die auch bei seinem Leichenbegängnis zum Ausdruck kamen (Fahnen). Überdies war Socinius ein König, der sich mit dem Schwert in der Hand, selbst kämpfend, seinen Thron erstritten hatte und der weniger als ein König vor und nach ihm auf das geheiligte Zeremoniell Wert legte. Aus den Berichten der Portugiesen wird es deutlich, daß die Unsichtbarkeit des Herrschers und die ihn umgebende sakrale Sphäre, wie sie etwa bei Lebna Dengel zu deutlich zum Ausdruck kam, dem Hofe des Socinius fremde Begriffe waren. Die Schilderung seines Leichenbegängnisses und des königlichen Trauerzuges weist sonst alle Elemente eines gewöhnlichen äthiopischen Totenverdienstfestes auf, wie es noch heute in abgelegenen amharischen Provinzen oder bei südäthiopischen Stämmen gefeiert wird: das Vorführen der Pferde und Waffen, der Jagd- und Kriegstrophäen des Toten, die zum Teil von den Familienmitgliedern getragen werden, das

Bestreben, durch Aufführung aller dieser Dinge, die Ruhm und Ansehen des Toten symbolisieren, noch einmal der versammelten Trauergemeinde seine Bedeutung vor Augen zu führen, das langsame Schlagen der großen Trommel usw. Über den Vorgang der Grablegung auch hier keine Angaben. Unerklärt muß in dem Bericht von Tellez die Existenz eines königlichen Doppelgängers bleiben, der bei der Rückkehr vom Grabe auf dem Maultier des Verstorbenen ritt und seine Gewänder und seinen Schmuck trug. Man muß diesen Zug aus Mangel an Vergleichsmaterial ebenso übergehen wie den Brauch, die Leichen der Könige und anderer Großer einzubalsamieren oder die Knochen ein zweites Mal zu bestatten (sog. *ḵum tazkār* — vgl. Harris 1844, III, S. 287). Die Angaben, die ich darüber in Schoa erhielt, waren zu vage, um daraus das völlige Ritual zu erkennen. Die Aufbewahrung getrockneter Leichen in Begräbnis-Höhlen und -Nischen in Tigre ist bekannt, doch bleibt unsicher, ob es sich dabei um eine eigentliche Balsamierung oder aber eine durch die Trockenheit des Klimas hervorgerufene natürliche Dörrung der Toten handelt. Die sterblichen Überreste der auf den Inseln des Tana-Sees beigesezten Könige, die Cheesman sah, waren allem Anschein nach mumifiziert (Cheesman 1936, S. 143 f.).

Die öffentliche Überführung der königlichen Leiche — so wie sie Tellez beschreibt — war nicht die Regel. Darauf deutet nicht nur der Vergleich mit dem Beisetzungsritual der südäthiopischen Könige hin, das beweist vor allem die Bemerkung des Guèbrè Sellassié, der anlässlich der Totenfeier des Sahla Sellāsē von Schoa hervorhebt: „Ce jour-là, tous les habitants de Choa ayant vu la bonté du Seigneur et les cérémonies royales remercièrent le Créateur. Et cela parceque auparavant lorsque les rois mouraient, on les ensevellissait de nuit à la lueur des torches et jamais en plein jour“ (G. S. 1932, S. 77). Diese Heimlichkeit des Leichenbegängnisses widerspricht nicht der öffentlichen Gedächtnisfeier (dem „Verdienstfest“), die nach dem eigentlichen Begräbnis stattfand, wenn der bis dahin geheimgehaltene Tod des Königs *urbi et orbi* feierlich verkündet wurde. Die rituelle Geheimhaltung des Todes eines christlichen Königs ist nirgends bezeugt, so mag es dahingestellt bleiben, ob die von Alvarez (1558, fol. 203 r.) mitgeteilte Vakanz ausschließlich politische Hintergründe hatte oder ob hier nicht doch ältere Vorstellungen mitspielten — ebenso wie beim Abscheiden von Menilek, dessen wirkliches Todesdatum bis heute nicht bekannt ist.

Aus dem südäthiopischen Bereich weiß man weiterhin (vgl. S. 308), daß

Menschenopfer für den verstorbenen Herrscher üblich waren, d. h. daß man ihm lebende oder tote Diener oder seine Frauen mit ins Grab gab. Auch davon verlautet nichts in den Annalen. Diese Sitte wäre nicht mit den christlichen Geboten vereinbar gewesen und wäre — falls sie vorkam — von den Mönchen geflissentlich verschwiegen worden. Nur die Volkstradition von Tigre kennt eine Überlieferung, die es wahrscheinlich macht, daß auch dem christlichen Königtum dieser Brauch ursprünglich nichts fremdes war und daß auch das moderne Volksempfinden nichts anstößiges daran sieht. „L'imperatore Sayfa Ar'ād Newaya Krestos, (1344—1372) dopo che fu morto suo figlio così fece, raccontano. Mentre lo seppelivano, fece porre nel sepolcro uno schiavo, un fascio di candeie, dieci pani bianchi e una brocca d'idromele pel figliuol suo, dieci pani scuri e una brocca di birra per quello schiavo che era dentro il sepolcro, raccontano. Ogni mattina, andato a quel sepolcro e afficiatosi, 'come ha passato la notte mio figlio?' gli diceva e quello schiavo gli esponeva il suo stato. Dopo che gli aveva parlato, 'e tu, come hai passato la notte?' gli diceva. E quello schiavo diceva: 'Sette tue generazione come me pernottino!' raccontano. Dopo sette giorni, avendolo chiamato come sempre, manco la voce. Il re non ebbe risposta, aperta quella tomba e guardatovi, lo schiavo fu trovato morto, raccontano . . .“ (Conti Rossini 1896/1897, S. 150). Hängt mit dieser Sitte des Menschenopfers für den Toten bzw. seiner Aufgabe der feierliche Schwur zusammen, den sich zwei kantibā (Würdenträger) von Hamasēn namens ihrer Klane leisten: keine Sklaven mehr zu schlachten? (Vgl. Kolmodin 1914, S. 54 f.).

Die Aufzählung dieser Fragmente sei mit der Erwähnung der eigenartigen Grablegung des Ba'eda Māryām beschlossen, der sich so begraben ließ, daß sein Gesicht gegen das Land seiner ewigen Feinde, der Adal (Danakil) gerichtet war (Harris 1844, II, S. 232, Burton 1856, S. 307). Man wäre geneigt, diese Angabe — wie so manchen anderen hochäthiopischen Brauch — als eine bloße Merkwürdigkeit, eine Laune dieses kriegerischen Königs anzusehen, lägen nicht wieder aus dem Süden Parallelen vor, die diesen Zug als ein mit dem Königsbegräbnis zusammenhängendes Element auswiesen. Der kriegerische König Sana von Wolamo ließ sich ebenfalls mit dem Gesicht in Richtung auf seine Erzfeinde, die Hadya, begraben, „sein den Speer haltender Arm aber ragte zum Grabe heraus“, berichteten mir die Wolamo. Die gleiche Sitte herrschte bei den Gāṅgero (vgl. S. 309) — Straube 1963 a).

IV. KÖNIGTUM UND VOLKSVERFASSUNG

1. MEGALITHKULTUR UND VERDIENSTWESEN IN ATHIOPIEN

Wohl keine Kulturschicht hat auf Gesamt-Äthiopien — mit Ausnahme der negriden Altvölker — einen so tiefgreifenden Einfluß ausgeübt, wie die, die man nach ihren auffälligsten Zeugnissen die Megalith-Kultur nennen mag. Ich will nicht das Problem ihres inneren Zusammenhanges mit den übrigen Megalithkulturen der Erde untersuchen und auf die noch nicht entschiedene Frage eingehen, ob die Übereinstimmungen der markanten Elemente ihres Erscheinungsbildes in Afrika, in Asien und in der Südsee lediglich auf geographischen Voraussetzungen beruhen, die ähnliche wirtschaftliche wie soziologische Reaktionen hervorriefen. Ich möchte mich denen anschließen, die wie Heine-Geldern (vor allem 1928, siehe auch 1955 und 1958), Jensen (1960, S. 271) oder Dittmer (1954, S. 179 f.) die Ansicht äußern, daß diese Elemente zu ausgeprägt sind, um lediglich ähnlichen Umweltsbedingungen zugeschrieben werden zu können wie z. B. der angebliche Zwang, Terrassen an Bergen anlegen zu müssen. Überall auf der Welt sind mit dem „Megalithikum“ so zahlreiche Elemente auch der geistigen Kultur verbunden, daß es schwerfällt, ihnen eine zufällige Entstehung zuzuschreiben. Wohl hat man bei dieser Kulturschicht noch immer nicht einen zentralen Leitgedanken erfaßt, eine alle übrigen Erscheinungen der Gesamt-Kultur überschattende Idee, wie sie in anderen alten Kulturen auftaucht. Doch ballen sich die mit dem Megalithikum verbundenen Elemente in solcher Dichte und fügen sich — in ihren Funktionen einander ergänzend — lückenlos strukturiert aneinander, daß es nicht angeht, dieser zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Weltreligionen auftretenden Kultur eine innere Einheitlichkeit abzusprechen.

Es mag unglücklich und oberflächlich erscheinen, die „Megalith“-Kultur nach materiellen Elementen zu benennen, die am ersten ins Auge fallen. Doch sind Terrassen-Anlagen und Stelen-Setzungen mehr als nur äußerliche Zeichen. Terrassierte Felder sind überall da, wo sie auftreten, ein sehr charakteristisches Kriterium einer Kultur, die in ganz anderem Maße

als die ihr entwicklungsgeschichtlich vorangehenden eine aktivere und gestaltendere Haltung gegenüber ihrer Umwelt einnimmt. Die Terrassierung von Berghängen, wodurch bisher schwer bebaubares Gelände in fruchtbares Land umgewandelt wird, ist nur ein Phänomen des „Intensivierungs-Komplexes“ (ich verwende den von H. Straube geprägten Ausdruck), durch den — im Gegensatz zu früheren Anbaumethoden — die dem Menschen zur Verfügung stehende Nahrungsmenge ungleich größer und ihre regelmäßige Einbringung gesicherter geworden ist. An die Stelle des Brandrodungsbaus, der die Erde nach wenigen Jahren erschöpft und die Menschen zur zeitraubenden Anlage neuer Felder zwingt, treten hier viel kompliziertere Feldbaumethoden, die durch Ebnung und Glättung der Felder — die Terrassierung ist nur die Voraussetzung dafür — durch Bewässerung, Düngung und Rotation nicht nur einen viel höheren Dauerertrag — im Verhältnis zur aufgewendeten Arbeit — bringen, sondern auch die Ernährung einer viel größeren Bevölkerungsmenge auf der zur Verfügung stehenden Fläche möglich macht. Andererseits — Ursache und Wirkung verzahnen sich — ist eine verhältnismäßig starke Bevölkerung die Voraussetzung für die Anlage der Terrassen und der Bewässerungssysteme sowie überhaupt für den rationellen Einsatz und das Zusammenspiel der verschiedenen Arbeitsgruppen einer Gemeinschaft. Es wäre eine mechanistischem Denken entspringende Folgerung, wollte man die großartigen Monumente, überhaupt die ganze Baugesinnung dieser Kultur auf ihren größeren materiellen Reichtum und die durch rationellere Wirtschaftsmethoden freiwerdenden Arbeitskräfte zurückführen. Man kennt kein Beispiel der Kultur eines Naturvolkes, bei der lediglich eine gesicherte wirtschaftliche Grundlage Kräfte freigemacht hätte, die bei einem materiell ärmeren Nachbarvolk fehlten. Auch wird der „Reichtum“, d. h. die Akkumulation von Nahrungsmitteln oder von zur Nahrung geeigneten Tieren nicht in rationeller Weise (im europäischen Sinne) genutzt. Seine Einschätzung ist viel stärker von irrationellen Gesichtspunkten abhängig. Reichtum wird nur insofern geschätzt, als er seinem Eigentümer einen besonderen Platz in der Gesellschaftsordnung einräumt, der in dieser Kultur ein Element eigen ist, das den archaischen Sozietäten fehlt und ihnen gegenüber bereits säkular anmutet. Begegneten die früheren Kulturen der sie umgebenden Natur mehr als Nehmende, veränderten ihre wirtschaftlichen Aktivitäten das äußere Bild der Welt wenig oder gar nicht und legten sie viel größeres Gewicht auf die spirituelle Bewältigung des Kosmos, als auf die Auseinandersetzung mit der realen Welt, so tritt mit dem

Megalithikum ein ganz neues Verhältnis ein. Menschen, die es wagen das Antlitz der Erde zu verändern, die Berge in Stufen zu verwandeln, die Erde durch tiefe Kanäle aufzureißen und durch ihre gewaltigen Stelen-Setzungen, ihre Dorfanlagen und mächtigen Bauten ein neues Bild der Landschaft zu schaffen, die müssen mit einem ganz anderen Kraftgefühl der durch ihre Hände geformten Welt gegenüberreten. Der Mensch beginnt, sich seiner Macht bewußt zu werden, er beginnt auch das Besondere seiner Individualität zu betonen und aus der Gemeinschaft herauszutreten, die vorher alle Lebensäußerungen des einzelnen umschloß.

Es ist stets ein Kennzeichen altertümlicher Kulturen, daß sie in der wirtschaftlichen Basis ihres soziologischen Aufbaus keine Staffelung aufweisen. Eine Differenzierung in arm und reich ist unbekannt. Das Volk, der Stamm oder das Dorf besteht aus Gemeinfreien, die sich nicht voneinander abheben. Auch Häuptlinge und Priester — soweit es zur Herausbildung solcher Ämter kam — unterscheiden sich von den übrigen nicht durch ein Mehr nutzbarer Güter oder einen höheren Lebensstandard. Erbllichkeit des Amtes oder religiöse Begabung allein trennen sie von den anderen. Auch gibt die religiöse oder soziale Struktur von Jägern wie von altertümlichen Pflanzern kaum eine Möglichkeit zum Hervortreten eines einzelnen aus der Uniformität der Gruppe — es sei denn auf rein spirituellem Gebiet, als Dichter oder als Weiser. Auch dort wird der stets glückliche Jäger oder der erfolgreiche Bauer eine bessere Stellung in der Gemeinschaft gegenüber den vom Unglück verfolgten oder den Untüchtigen einnehmen. Doch sind unsere Begriffe von „Glück“ und „Erfolg“ bereits viel zu materialisiert, um dem Wesen dessen gerecht zu werden, was bei früheren Kulturen ihr wirklicher Inhalt war. Dort, wo nicht so sehr die körperliche Tüchtigkeit, das scharfe Auge und die Ausdauer des Jägers als Grund seines Erfolges angesehen werden, sondern seine Fähigkeit, mit den Tieren und den ihnen übergeordneten Mächten in eine spirituelle Verbindung zu treten, da müssen solche Überlegungen gegenstandslos erscheinen. Der echte Jäger vermeidet es ja auch ängstlich, durch Hybris jene Geister zu erzürnen, die ihm die Tiere senden, er tötet nie mehr als notwendig und verfehlt nicht, bei vielen Gelegenheiten den erlegten Tieren einzureden, daß nicht er ihr Töter gewesen sei. Ähnliches bewegt jenen sudanesischen Getreidebauern, dem das Getreidekorn mehr als bloße Nahrung ist und der für sich allein in schlichter Weise, noch weit entfernt vom Prunk allegorisierender Mysterienspiele, bei jeder Saat und jeder Ernte erneut das Wunder von Tod und Geburt empfindet.

Setzt man diese Kulturen dem Megalithikum entgegen, so erscheint dieses schon im bloßen Kontrast als eine säkulare Ordnung, bei der vieles der frühen strengen Verbindung von Mensch und Kosmos zugunsten einer stärkeren Selbstentfaltung des freien Individuums aufgegeben wurde. Es scheint geradezu, als sei die Hervorhebung des Ich gegenüber den anderen, gegenüber der ganzen Welt, das bewußte Streben nach Selbsterhebung, wie es vor allem im Verdienstwesen zum Ausdruck kommt — wir wollen diesen aus anderen Erdteilen geläufigen Begriff auch auf Äthiopien übertragen — ein bei allen megalithischen Kulturen der Erde besonders hervorstechender Zug, in dem häufig genug Elemente früherer kulturgeschichtlicher Epochen inkorporiert und umgedeutet wurden (vgl. u. S. 179). Durch diese Individualisierung erhält die soziologische Struktur dieser Kultur eine starke Stufung, deren bestimmendstes Moment der „Erfolg“ eines Menschen ist und der Grad, in dem er sich über die alltägliche Existenz seiner Mitbürger erhebt. Das „Verdienst“, das man sich durch den Erfolg erwirbt — die Normen darüber sind von Volk zu Volk verschieden — wird jedoch nie um seiner selbst willen, sondern nur der damit verbundenen Rechte und des Platzes wegen geschätzt, den der Erfolgreiche in der oft nach Klassen gestuften Rangordnung seiner Gemeinschaft einnimmt. Das klassische Beispiel solcher Verdienstfeste bilden die Naga in Hinterindien, bei denen ein Mensch im Laufe seines Lebens eine Reihe von Verdienst-Klassen durchlaufen kann, die ihm immer höhere Ehren verschaffen (vgl. z. B. Friedrich 1954). Auf den Neuen Hebriden in Ozeanien verliert der Verdienstvolle sogar mit der letzten, nur sehr selten erreichten Klasse die Eigenschaften eines gewöhnlichen Sterblichen und erhält bereits zu Lebzeiten die Stellung eines halbgöttlichen Ahnen (Layard 1942, S. 61). Aus diesem sehr bestimmenden Zug der megalithischen Kultur erhellt, daß sie in ihrer Grundstruktur demokratisch-individuell und allem Streben nach Erbllichkeit von Institutionen abgeneigt sein muß. Sind auch die „wohlerworbenen“ Rechte — unter denen das Erbe an erster Stelle steht — in dieser Gesellschaft ebenso wenig unbekannt wie in irgendeiner anderen der Welt, so kommt ihnen doch im allgemeinen Bewußtsein keine große Bedeutung zu. Höchste Wertschätzung genießt allein die Persönlichkeit. Nur ihr sich stets aufs neue wiederholender Erfolg sichert Ansehen und — für den Äthiopier ebenso wichtig — Machtanspruch.

Auffälligster äußerer Ausdruck dieses von allem materiellen Zwecken freien Strebens des einzelnen wie überhaupt des sehr selbstbewußten

Charakters der Gesamtkultur sind die megalithischen Denkmäler, die — soweit wir sie von lebenden Völkern kennen — ohne Ausnahme zu dem Zweck errichtet wurden, die Bedeutung, d. h. das Verdienst eines Menschen hervorzuheben und im Gedächtnis der Mitmenschen festzuhalten (vgl. dazu vor allem die schönen Worte von Friedrich über die Naga, 1954, S. 25).

Worin beruht nun das Verdienst eines Menschen? Sind es seine bloßen Leistungen und Erfolge, die ihn in den Augen seiner Genossen einen besonderen Platz einnehmen lassen? Wir besitzen nicht genügend Berichte, um über die Rolle im klaren zu sein, die die „Persönlichkeit“ bei Naturvölkern spielt, und festzustellen, wieweit die bloßen menschlichen Qualitäten als solche anerkannt werden, um ihrem Träger das Prädikat des „Verdienstvollen“ zu verleihen. Nach dem, was man weiß, scheint es eher, daß in diesen Kulturen, bei denen sich jede Lebensäußerung des einzelnen dem alles beherrschenden Prinzip der Institutionalisierung anpassen muß, auch das Wesen des Verdienstes einer genauen Fixierung unterliegt, die nach der besonderen Akzentuierung der Einzelkultur verschiedene Inhalte haben kann. Allen gemeinsam ist der Zug, daß das Verdienst ein Ausdruck der Macht und der Kraft sein muß — Reichtum (gehortetes Muschelgeld, große Ernten und Viehherden), Töterglück im Krieg und auf der Jagd, sexuelle Potenz (viele Kinder oder Erfolge in der Liebe). Diese Macht muß sich in unübersehbarer Weise manifestieren, sie wird in feierlicher Form sichtbar gemacht, um die anderen zu beeindrucken und zu überwältigen. Eine starke Neigung zur Theatralik und zur Pose macht sich geltend. Nicht nur das Bewußtsein der eigenen Kraft verschafft Genugtuung — die Anerkennung durch die anderen wird angestrebt. Auch der bloße Reichtum genügt nicht, er muß nicht nur zur Schau gestellt, sondern förmlich an die anderen verschleudert werden. Bei den großen Verdienstfesten der Naga z. B. finden Bewirtungen statt, die nicht nur den Gastgeber, sondern auch seine ihn unterstützende Sippe nahezu ruinieren. Der empfindliche materielle Verlust wird durch die Erhöhung des Ansehens bei weitem aufgewogen. Obwohl es nicht vom Festgeber vorausgesetzt wird, verbindet sich mit der Annahme von Geschenken und Bewirtungen für den Empfänger eine gewisse Verpflichtung, es dem Geber gleichzutun, will er nicht von vorneherein als der Unterlegene erscheinen. Das sind die Gesellschaften, über deren Geschenkaustausch Marcel Mauss (1950) in seinem „*Essay sur le don*“ so schön und wahr geschrieben hat. Jede Betrachtung dieser „*prestations totales*“ muß in den potlach-Festen der Nordwest-

Amerikaner gipfeln, bei denen die eben geschilderten Prinzipien eine nicht überbietbare hybride Höhe erreichen.

Ein ebenso übersteigertes Selbstbewußtsein zeichnet in dieser Gesellschaft den erfolgreichen Menschentöter und Tier-Jäger aus. Wenn auch dieser Kultur das einzigartige, nur erlebbare und nicht zu beschreibende Gefühl nicht fremd ist, das jeden Menschen bei der Tötung eines anderen oder eines Tieres befällt — wir wollen das berufsmäßige Töten (Schlachten, Henken) und das anonyme Töten des modernen Krieges ausnehmen — und wenn man auch noch das Tremendum ahnt, das in älteren Kulturen den Menschen dem getöten Jagdwild oder dem erbeuteten Kopf gegenüber befahl, so überwiegt bei den Angehörigen der Megalithkultur doch **meist** das Bewußtsein des eigenen Sieges, der Stolz des Töters, für den die Zahl der Tötungen zur Erhöhung seines Selbstwertes und zur Vergrößerung seines Ruhmes beitragen.

Auf die Frage nach dem „Sinn“ des Verdienstkomplexes müssen wir die Antwort schuldig bleiben. Marcel Mauss hat zwar eine höchst geistreiche Analyse über das Wesen von Geben und Empfangen gegeben, die jedoch für eine kulturgeschichtliche Betrachtung von wenig Nutzen ist, da sie lediglich auf die ökonomisch-soziale Funktion des Geschenkaustausches eingeht. Die wohl einst vorhandene religiöse Grundlage dieses durch rein rationelle Erwägungen nicht deutbaren Komplexes („le riche est le trésorien“) wird dadurch nicht berührt. Auch andere Deutungen befriedigen nicht. Die gewaltige Spannbreite des Verdienstfestwesens sollte mehr umschließen als lediglich die Freude über den säkularen Machterwerb oder die Sorge um das Los der Seele im Jenseits, wo die irrenden Totengeister der Verdienstvollen von den grimmen Unterweltsherren freundlich aufgenommen werden, und wo sie ihr hier geopfertes und verschenktes Vieh dort wiederfinden.

Wenden wir uns nach dieser Einleitung dem äthiopischen Verdienstkomplex und seiner Verbindung mit dem Königtum zu. Als Vorbemerkung sei erwähnt, daß im Gegensatz zu der ziemlich einheitlichen Auffassung vom Verdienst der meisten äthiopischen Völker (verbunden mit allen Elementen echter megalithischer Baugesinnung) bei altertümlischeren Völkern wie den Galla der „profane“ Charakter des Verdienstes gegenüber der ursprünglichen sakralen Auffassung der Tötung als Erfüllung eines Lebensgesetzes zurücktritt. Ich bin früher (1957 b, S. 340 f.) angesichts dieser archaischen Grundhaltung der Galla-Kultur gegenüber dem Verdienstwesen zu dem — wie mir jetzt scheint — irrigem Schluß ge-

kommen, daß die Verdienstfesten ähnlichen Zeremonien bei den Galla Reste von umgeformten älteren Elementen darstellen, die teilweise durch die Zahlenordnung des gada-Systems aus ihrem natürlichen Zusammenhang gerissen wurden. Ich möchte diese Auffassung berichtigen. Angesichts der geradezu überwältigenden Einheitlichkeit dieses Komplexes, der bei keinem äthiopischen Volk fehlt — mit Ausnahme der von negriden Altvölkern bewohnten Ränder der äthiopischen Ökumene — sind die Abweichungen von den allgemeinen Regeln eher so zu verstehen, daß Völker einer primitiveren Stufe Teile des Verdienst-Rituals übernahmen, ohne sie jedoch völlig nachzuvollziehen. Abgesehen davon muß ein Fortleben älterer Kulturelemente in jüngeren Schichten nicht dagegen sprechen, daß sie nicht völlig dem neuen Zusammenhang integriert wurden. Welche Kultur fußt nicht auf dem, was vorherging?

Wir sind bei der Betrachtung des äthiopischen Königtums — kulturgeschichtlich gesehen — rückwärts geschritten. Nach der Darstellung der Umformung des sakralen Königtums afrikanischer Prägung durch die christliche Geistlichkeit und die Macht der biblischen Überlieferung wurde im zweiten und dritten Kapitel gezeigt, wie echt und stark sich die alte Auffassung vom heiligen Königtum noch unter dem christlichen Firnis erhalten konnte. Hier soll nun das Verhältnis des Königtums zur kulturgeschichtlich älteren Megalithkultur, vor allem jedoch zu dem Verdienstkomplex untersucht werden. Daß das Megalithikum im ostafrikanischen Raum kulturgeschichtlich älter ist, als das sakrale Königtum, erscheint nicht zweifelhaft. Darauf weist vor allem die gleichmäßige Verbreitung der Megalithkultur über ganz Äthiopien hin — sowohl in den Gebieten, in denen das Königtum als Sozial-Ordnung herrscht, als auch dort, wo es unbekannt ist und wo an seiner Stelle noch die alte demokratische Verfassung mit gewählten, wechselnden Führern existiert, wie man sie in noch gut erhaltener Form bei den Dorze und den Völkern mit gada-System findet. Diese Kultur hat Gesamt-Äthiopien entscheidend beeinflusst und ihm so dominierende Züge mitgeteilt, daß es sich vom übrigen Afrika unverwechselbar abhebt. Wenn man daher von „gemein-äthiopischen“ Zügen spricht, wie sie sehr vielen äthiopischen Völkern gemeinsam sind, so sind es zum überwiegenden Teile der Megalith-Kultur zugehörige Elemente. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß diese Megalithkultur von Völkern hellhäutiger, europider („äthiopider“, „hamitischer“) Rasse mit kuschitischer Sprache gebracht wurde, wie sie noch heute den Grundstock der äthiopischen Bevölkerung bilden, nachdem sie die einst

wohl größere Teile des äthiopischen Osthorns bewohnenden negriden Altvölker in die Randgebiete des Südwestens und Nordwestens gedrängt hatten. Überall, wo solche „Kuschiten“ wohnen (wir wollen den ursprünglich nur auf die Sprache bezogenen Namen auch als Bezeichnung für eine verhältnismäßig einheitliche Kultur beibehalten) und wo die Völker mit semitischer Sprache leben, die die Kuschiten überlagerten, da fehlen nie die Elemente des Megalithikum, während man sie bei den Altvölkern des Südwestens und bei den meisten Niloten im Südwesten und Süden vergeblich sucht.

Wellen dieses kuschitischen Megalithikum drangen weiter nach dem Süden vor und sind für die besondere Ausprägung der unter dem Namen „Nordost-Bantu“ bekannten Kulturgruppe verantwortlich, die sich gegenüber ihren südlich anschließenden Sprachverwandten in Tanganyika durch eine anders geartete Kultur abheben. Sie teilen eine ganze Reihe charakteristischer Züge mit den äthiopischen Megalithikern wie die Terrassierung und den Intensivierungskomplex der Felder (auch die Erdwerke sind zu nennen), das Rangsystem, die Totenmale u. a. (vgl. dazu z. B. Prins 1953; Kenyatta 1953, S. 186 f.; Routledge 1910, S. 141 f., 195 f.; Adamson 1957). Auch die kuschitischen Lehnworte, die man z. B. im Masai findet, deuten auf diesen Zusammenhang.

Die südlichsten Ausläufer dieser Sprach- und Kulturwelle sind bis in das Herz von Tanganyika vorgedrungen, wo die Iraku und die Mbulugwe nach Greenberg (1950, S. 55) eine südkuschitische Sprache sprechen. Murdock (1959, S. 194 f.) identifiziert sich in kulturgeschichtlicher Hinsicht mit dieser Ansicht, bezeichnet die Iraku als echte Megalithiker und hebt vor allem den hohen Grad ihrer landwirtschaftlichen Intensität hervor.

Conti Rossini, der beste Kenner des christlichen Nord-Äthiopiens und der dem Orient zugewandten Seite seiner Kultur hat unter dem Eindruck der gewaltigen Bauwerke der Aksumiten und der Südaraber die Vermutung ausgesprochen (1928 a, S. 282 f.) — die nicht ohne Folgen für die Forschung in Äthiopien geblieben ist — daß die megalithischen Monumente im mittleren oder südlichen Äthiopien — er erwähnt die Dolmen von Surre bei Harar und die Stelenfelder von Soddu in Nordost-Gurage — von den Aksumiten herrührten oder auf ihren Einfluß zurückgingen. Obwohl er es nicht direkt aussprach, muß man folgern, daß er auch die Stelen anderer Stämme und die Terrassen mit in die Reihe der von den Aksumiten und Südarabern herrührenden Elemente einschließt. Ich hatte bereits eingangs darauf hingewiesen, daß ich der Ansicht bin, die Tiefen-

wirkung der altsüd-arabischen Kultur auf Äthiopien werde überschätzt. Könnte man angesichts der Verhältnisse in Nord-Äthiopien noch der Meinung sein, daß z. B. der Terrassenbau von den Südarabern angeregt wurde, so muß das weiter im Süden fraglich erscheinen, da bereits vor dem Aufhören der semitischen Sprachen (Gurage) der Pflug verschwindet, der im gesamten Süden Äthopiens unbekannt ist. Es ist schwer vorstellbar, daß man die Terrassen mit Düngung, Bewässerung usw. übernommen, die Feldbaugeräte jedoch abgelehnt hätte. Auch das völlige Fehlen aller mit Terrassen, megalithischen Steinsetzungen, Ämterwechsel usw. zusammenhängenden semitischen Lehnworte im südlichen Äthiopien sollte bedenklich stimmen, während den kuschitischen Sprachen eine ganze Reihe von Worten für diesen Zusammenhang gemeinsam ist, die sogar in den Einzelheiten übereinstimmen. Das mittelalterliche christliche Königtum dagegen hat eine ganze Reihe von Worten und Vorstellungen nach Süd-Äthiopien gebracht, die eindeutig nur mit dem Königtum zusammenhängen. Ich gebe später eine Reihe von Belegen dafür. Mit dem südäthiopischen Megalithikum dagegen ist kein semitisches Wort verknüpft. Eines der auffälligsten Beispiele der Gemeinsamkeiten innerhalb der kuschitischen Sprachen ist das Wort Soddu, mit dem sowohl Galla, wie Sidamo, Darassa, Wolamo und sogar Gurage und Amhara die Stelen oder Stelenfelder bezeichnen (z. B. Simoni 1939, S. 208; Chionio 1945, S. 134, 136, 139; Wohlenberg 1936, S. 448; Haberland 1963 b, S. 499). Die Übereinstimmungen des Megalith-Komplexes in Süd-Arabien und Äthiopien finden eine sinnvollere Erklärung, wenn man sie auf die Zeit zurückführt, da die ursprüngliche Megalithkultur beide Länder verband, bevor es unter nord-semitischem Einfluß zur Bildung der südarabischen Hochkultur kam, die in ihrem Spätstadium nach Nord-Äthiopien übergriff. So wird es auch von M. Höfner aufgefaßt (1961), so lassen sich auch die Jagdbräuche im heutigen Hadramaut erklären (vgl. z. B. Ingram 1937).

Zweifellos war das äthiopische, vorchristliche Königtum kulturgeschichtlich jünger als die Megalithkultur. Wir müssen uns beim augenblicklichen Stand der afrikanischen Vorgeschichte mit dieser relativen Datierung begnügen. Mit welchen Kultur- oder Völkergruppen es nach Äthiopien gelangte, muß noch unsicherer bleiben als bei der Megalithkultur. Vorläufig unerklärt bleibt die auffällige Verbindung der Mitglieder der beiden großen südäthiopischen Sprachfamilien mit den Sozial-Ordnungen: westlich der Grabenzone herrschen westkuschitische Sprachen vor (der Einbruch der Galla in diesem früher geschlossenen Sprachraum zerriß vielfach die

Zusammenhänge), deren Träger durchgängig in Königreichen leben. Östlich des Grabenbruchs siedeln ostkuschitisch sprechende Stämme mit gada-System (vgl. dazu auch Haberland 1963 a, S. 169). Ungeachtet dieser beiden trennenden Elemente ist die Grundkultur der beiden Gruppen die gleiche und beim Übergang vom ost- zum westkuschitischen Bereich — etwa von den Sidamo zu den Wolamo oder von den Gidole zu den Zaysse ändert sich weder das äußere Bild der Kultur noch ihre Gesamt-Struktur. Materielle Kultur, Wirtschaft, Klanverfassung, Familienrecht, Religion: abgesehen von der jeder ethnischen Einheit eigenen Ausprägung ist es unmöglich, irgendwelche Unterschiede festzustellen, die es rechtfertigten, die beiden Gruppen außer den beiden genannten Merkmalen — Sprache und Herrschaftsverfassung — voneinander zu trennen. Es ist möglich, daß das Königtum mit einer westkuschitisch sprechenden Schicht kam.

Konkrete Aussagen über die äthiopische Megalith-Kultur sind bisher nur wenige gemacht worden, es existieren auch keine Untersuchungen darüber, ob es überhaupt gerechtfertigt scheint von einer äthiopischen „Megalith-Kultur“ zu sprechen. Um das zu belegen und auch, um das Verständnis des diesem folgenden Abschnittes zu erleichtern, sollen die wichtigsten Erscheinungen des äthiopischen Megalithikum (im weitesten Sinne) in Stichworten zitiert werden. Sie machen deutlich, wie einheitlich alle diese Elemente in ganz Äthiopien verbreitet sind.

- a. Im wirtschaftlichen Bereich sind zu nennen: Feldterrassen wie überhaupt die Regelmäßigkeit der Feldanlagen. Damit verbunden ist der Anbau einer verhältnismäßig großen Zahl von Nutzpflanzen, unter denen das Getreide den bedeutendsten Platz einnimmt, ferner der Dauerfelddbau auf den gleichen Parzellen (also kein Flurwechsel), der möglich wird durch Fruchtwechsel und Düngung (menschlicher und tierischer Dünger, Steindüngung, Kompost, Bewässerung).

Barea und Kunama: Pollera 1914, S. 25, 177 f.; Munzinger 1864, S. 454;

Grottanelli-Massari 1943, S. 35 f.; Corni S. 41

Bogos: Heuglin 1867, S. 108

Nord-Eritrea, Habab: Conti Rossini 1922 d, S. 243 f.

Gesamt-Eritrea: Baldratti 1913, S. 284 f.; Dainelli-Marinelli 1912, Abb. S. 74

Agordat: Troll 1960, S. 37

Akkulo Guzay: Hövermann 1957, S. 236 f.

Samen: Heuglin 1867, S. 175 f.

Adigrat: Salt 1814, S. 253

Woggerat: Conti Rossini 1938 b, S. 87; Heuglin 1860, S. 67

Tigre: Wylde 1910, S. 79 f., 146, 305; Parkyns 1853, S. 245

Tamben: Wylde 1910, S. 178

- Wollo und Yeğğu: Wylde 1910, S. 242, 258 f., 354, 359
 May Cau: Buxton 1949 a, Abb. 55
 Sokota und Wag: Wylde 1910, S. 327, 334 f.
 Gondar: Rüppell 1840, S. 199, 206.
 Goğğam und Agau: Cheesman 1936, S. 250, 349; Rey 1927, S. 190; Beke 1844, S. 5 f.; Kuls 1963, S. 50
 Sahala: Simmoons 1960, S. 75
 Šinaša: Tesser 1932, S. 276; Schuver 1883, S. 76
 Schoa: Harris 1844, II, S. 6 f., III, S. 215 f.; Haberland 1960 d, Abb. S. 14; Buxton 1949 b, S. 160, 166 f.
 Gurage: Conforti 1941, S. 51
 Harar-Provinz: Brooke 1959, S. 65; Conforti 1941, S. 92 f.; Vitali-Bartolozzi 1939, S. 7
 Zway-See: Haberland 1963 a, S. 667
 Boša: Straube 1963 a, S. 301 f.
 Wolamo-Dauro: Haberland 1964 b
 Zala: Schulz-Weidner 1963, S. 254
 Gamu: Straube 1963 a, S. 153 f.; Kuls 1958, Abb. 15 und 16
 Amarro und Burği: Jensen 1936, Abb. S. 157, S. 166; Straube 1963 a, S. 98; Straube 1964
 Ğanğero: Straube 1963, S. 301 f.
 Konso und Gidole: Jensen 1936, S. 157, 182 f.; Kuls 1958 S. 89 f.; Haberland 1964 c; Azais-Chambard 1931, Taf. 81—88
 Gidiččo: Haberland 1963 a, S. 692
 Gimma und Limmu: Solleillet 1886, S. 175, 222
 Tšamako und Süd-Male: Jensen 1959, S. 305 f., 391; Haberland 1964 c
 Dime: Vannutelli-Citerni 1899, S. 304; Haberland 1959, S. 233 f.
 Maği: Chiomio 1941, S. 290
- b. Mit der Häufigkeit des Auftretens von Terrassen verbunden ist die Anlage geschlossener Dörfer, die in Gegenden ohne Terrassen Weibern oder Einzelgehöften weichen, die Verwendung von unbehauenen Steinen bei der Errichtung der Häuser, der Dorfmauern, der Zisternen, der Viehkrale, der Wege und Plätze (zur soziologischen Bedeutung des Platzes s. u.).
- Kunama: Munzinger 1864, S. 454 f.; Grottanelli-Massari 1943, S. 354
 Tigre: Buxton 1949 a, Abb. 68—71, 58; Pavari 1936, S. 333; Dainelli-Marinelli 1912, S. 427, vgl. auch die Bilderbände der Deutschen Aksum-Expedition; Parkyns 1853, S. 355, 439
 Lasta: Buxton 1949 a, Abb. 125, 140
 Tana-See: Strecker 1881/1883, S. 31; Kuls 1963, S. 33
 Agau-Goğğam: Kuls 1963, S. 27 f.
 Schoa: Buxton 1949 a, S. 264; Haberland 1962 a
 Yeğğu: Wylde 1910, S. 359 f.
 Avargalle: Salt 1814, S. 490

Harar-Provinz: Azais-Chambard 1931, Taf. XI, 1, 2, XXVII, 1, XXVIII, 1—3; Paulitschke 1888, S. 299 f., 301, 304

Zway-See: Haberland 1963 a, S. 666

Burği: Straube 1964; Jensen 1936, Abb. S. 157

Konso: Azais-Chambard 1931, Taf. 81 f.; Jensen 1936, S. 354 f., passim

Gamu: Straube 1963 a, S. 151

Dime: Haberland 1959, S. 233 f., Taf. 25

Maği: Smeds (mündl. Mitteilung)

- c. Ausdruck des rein spirituellen Phänomens der Megalith-Kultur sind die gewaltigen Steinsetzungen von prähistorischen oder heute lebenden Völkern, die — man kann es aus den Aussagen der Menschen oder Vergleichen schließen — ohne Ausnahme Denkmäler sind, die den Ruhm der Verdienstvollen verewigen sollen. Ihre Formen variieren von Stamm zu Stamm, doch ist der Phallus als Grundform fast überall vertreten, ob es sich nun um grobe Basalt-Stelen oder viele Meter hohe, sauber aus Tuff gehauene und mit Gesichtern und Ornamenten verzierte Säulen handelt. Andere Grab- oder Erinnerungsmale tragen heute nicht mehr entzifferbare Muster, die wohl Chiffren der Verdienste des Toten waren. Dolmen sind selten. Die Steinstelen können auch — wie überall auf der Welt — durch Holz ersetzt werden, in Form von primitiven phallischen Pfählen, von Pfahlplastik, von Kerbpfählen und sogar gekerbten Gabelpfählen. Auch gewaltige Tumuli und turmartige Gebilde können auftreten. Häufig ballen sich die Male außerhalb der von Menschen bewohnten Stätten längs der großen Wege zu wahren Wäldern zusammen. Sie können auch in den Orten stehen — dann besonders auf oder an den großen Plätzen.

Kunama: Corni S. 42; Pollera 1914, S. 207

Beğa: Schweinfurth 1899, S. 538

Mensa: Rodén 1913, S. 9, 30, 62; Sapeto 1857, S. 178; Littmann 1910, I, S. 257, 261, 263, Taf. 15—17; Höfner 1952, S. 50

Yeğgu: Wylde 1910, S. 359

Schoa: Harris 1844, III, S. 252; Cecchi 1888, S. 21

Goğgam: d'Abbadie 1868, S. 284 f.

Danakil: Buxton 1949 a, Abb. 109—110; Gortani-Bianchi 1939, S. 120; Gortani 1940, S. 187; Cecchi 1888, S. 371

Somali: Curle 1936/1937; Cerulli 1931

Gurage-Region: Neuville 1928; Chollet-Neuville 1905; Wohlenberg 1936, S. 274 f.; Azais-Chambard 1931

Kaffa: Bieber 1923, S. 32 f., 361 f.

Ganğero: Straube 1963 a, S. 372

Leğa-Galla: Cerulli 1933, S. 39—45, 63 f., 82—84, Abb. S. 147; Dunlop 1937, S. 511; Wassmann 1925, S. 65 f.; Cecchi 369 f.

- Arussi: Haberland 1963 a, S. 495; Haberland 1963 b; Scott 1952, Abb. 28
 Guği: Haberland 1963 a, S. 335; Jensen 1936, S. 415
 Borana: Haberland 1963 a, S. 243
 Wolamo: Haberland 1964 b; Scott 1952, Abb. 26
 Gamu-Amarro: Straube 1963 a, S. 211, S. 139
 Burği: Jensen 1936, S. 145
 Hadya: Scott 1952, Abb. 28
 Sidamo-Darassa: Azais-Chambard 1931 passim; Wohlenberg 1936, S. 448 f.;
 Chiomio 1945; Jensen 1964
 Konso: Azais-Chambard 1931, Taf. 81—88; Jensen 1936 passim; Jensen 1964
 Gauwada-Tšamako-Süd-Male: Jensen 1959, S. 304 f., Abb. 4, 2, Taf. 26,
 S. 377; Haberland 1964 c
 Harar: Azais-Chambard 1931, Taf. XIX, 4, XX, 3, XXII, 2—4, XXIII,
 1—3, XXIV, 1—2
 Gidiččo: Haberland 1963 a, S. 712

- d. Ein weiteres ganz charakteristisches Element der Megalith-Kultur sind die großen Plätze. Es handelt sich bei ihnen nicht um heilige Stätten wie die berühmten „Wiesen“ der Galla, auf denen sich das Ritual des gada-Systems — sonst jedoch nichts — abspielt und die keine Veränderung ihrer äußeren Form durch Menschenhand erfahren, sondern um sorgfältig gestaltete Anlagen, die durch Terrassen und Erdaufschüttungen in die Waagerechte gebracht und durch Mauern, Stelen und Sitzsteine ihre äußere Begrenzung erhielten. Hier liegen die Gräber der Ahnen und Heroen, die die Gemeinschaft begründeten und anderer Großer, hier werden wie durch ein Brennglas die einzelnen Strahlen des kulturellen Lebens versammelt: Markt, Volksversammlung, religiöse Zeremonien, Gericht und alle mit dem Verdienstkomplex zusammenhängenden Feiern. Man muß mit Nachdruck darauf hinweisen, daß das Wesen einer „megalithischen“ Kultur nicht unbedingt an der Verwendung von großen Steinen oder der Terrassierung von Bergen hängt. Im Eingang dieses Kapitels wurde ausgeführt, daß dieser Name lediglich in Ermangelung eines Besseren gegeben wurde, und daß die Verwendung von „Groß-Steinen“ nur ein Ausdruck dieser Kultur ist. Es gibt genug Beispiele von Völkern und Stämmen, die aus unbekanntem Gründen die Verwendung von Steinen aufgaben — das Siedeln auf steinlosen Ebenen und Hügeln spielt häufig auch eine Rolle — und doch alle anderen Elemente einer echten „Megalith“-Kultur zeigen. Das ist etwa bei den Wolamo der Fall, die z. B. an ihren öffentlichen Plätzen Erdwälle errichten, aber keine Steinwerke mehr — mit Ausnahme in den gebirgigen Regionen.

Tigre: Krencker 1913, S. 69, 232
 Serae: Dainelli-Marinelli 1912, S. 396, 407
 Goğgam: Griaule 1935, S. 89
 Wolamo: Haberland 1964 b
 Sidamo: Jensen 1964; Straube 1964
 Zala: Schulz-Weidner 1963, S. 249
 Gamu, Amarro, Burği: Straube 1963, S. 204; Straube 1964
 Konso: Jensen 1936, S. 352 f.; 1964
 Gidole: Haberland 1964 c
 Ğanğero: Straube 1963, S. 304

- e. Der allen Betrachtern besonders ins Auge fallende heldische Charakter der äthiopischen Kultur, die übergroße Wertschätzung, die der erfolgreiche Krieger und Jäger genießt, ließ meist die anderen Handlungen übersehen, die ebenfalls die Qualität von Verdienst-Taten haben und die gleiche oder ähnliche Auszeichnungen verschafften — ganz gleich, ob sie nun im Rahmen jener eigentümlichen, unter dem Namen gada-System bekannten Klassen-Ordnung ausgeführt, ob sie aus freiem Entschluß vollzogen oder ob sie dem ritterlich-höfischen Lebensstil der äthiopischen Königreiche angepaßt waren. Ich habe an anderen Stellen (1957 a, 1960 a, 1963 a, S. 175, 1964 b) ausführlich und mit vielen Belegen darauf hingewiesen, daß nicht nur die Rang- und Würdezeichen der Töter mit denen der anderen Verdienstvollen übereinstimmen, sondern auch, daß das „Zeugen“ und „Gebären“ (als Gegenpol des Tötens), d. h. der Besitz vieler oder einer bestimmten Zahl von Kindern, ja oft die Geburt eines Kindes ebenso gewertet wurde. Häufig ist es dabei nicht mit Sicherheit zu bestimmen, was beim Begriff des Verdienstes das Primäre war: die sexuelle Potenz an sich oder aber der Besitz einer bestimmten Zahl von Kindern als Zeichen des Reichtums ebenso wie eine große Ernte oder der Besitz von vielen („tausend“) Rindern. Auch die großartige Bewirtung vieler Ehrengäste gehört mit in diese Kategorie (für die Amhara vgl. dazu den folgenden Abschnitt, für die anderen äthiopischen Völker meine oben angeführten Arbeiten).
- f. Die Grundstruktur der megalithischen Gesellschaftsordnung ist demokratisch und dem monarchischen Prinzip durchaus entgegengesetzt. Die Führer des Stammes oder Volkes werden aus den „Verdienstvollen“ gewählt, d. h. aus denen, die sich in allem vor ihren Stammesgenossen ausgezeichnet haben. Theoretisch verleiht die Abstammung von einem reichen und verdienstvollen Vater keine Anwart-

schaft auf ein Amt oder eine Würde. Doch ist es in der Praxis meist so, daß sich die Amtsinhaber zum größten Teil aus den Familien des „Verdienstadels“ rekrutieren, der indes keinen Adel im europäischen Sinne bildet und unter dessen Mitgliedern ein dauernder Zu- und Abgang zu verzeichnen ist. Ebenso wie eine Verdienst-Tat gehört ein Amt zu den unbedingt erstrebenswerten Idealen eines anständigen Mannes. Eine Würde übertragen zu bekommen, „er-nannt“ zu werden, „einen Namen zu erhalten“, wie sich die Äthiopier ausdrücken, macht ohne Berücksichtigung der Dauer und der Bedeutung dieser Stelle erst den vollen Mann aus. Dafür ist auch jeder bereit, große Summen zu opfern (vgl. S. 200 f.).

2. HERRSCHER UND VERDIENST

Bei dem Eindringen des Königtums in Äthiopien — über das Wie dieses Vorgangs werden weiter unten (S. 260 u. S. 286) zwei Beispiele gegeben — mußte es sich mit den bereits dort ansässigen Völkern der Megalith-Kultur auseinandersetzen. Anders als bei der Überwältigung mittelafrikanischer oder sudanischer Negerstämme, die weder politisch die Mittel, noch innerlich die Widerstandsfähigkeit besaßen, dieser großartigen Macht Trotz zu bieten, die über sie hereinbrach, hatten die äthiopischen Völker bereits eine Kulturhöhe erreicht, die das Königtum zwang, sich auch geistig mit ihnen auseinanderzusetzen, um in der äthiopischen Sozialstruktur Platz und Funktion zu erringen. Durch diese Entwicklung — eine hypothetische, das muß zugegeben werden — erhielt das äthiopische Königtum alle die Züge, die es von den übrigen afrikanischen Monarchien abheben. Vor allem war es die Auseinandersetzung mit dem Verdienstkomplex, die nicht nur einen ganz charakteristischen Akzent setzte, sondern auch in das Königtum Gesamt-Äthiopiens einen nie völlig bewältigten Widerspruch brachte. Um sich in einer Gesellschaft, deren Ideal der sichtbar Erfolgreiche, der Held und Reiche war, durchsetzen zu können, mußte der König zwangsläufig aus seiner bisherigen Unnahbarkeit heraustreten und sich an die Spitze des gesamten Verdienstkomplexes der von ihm regierten Gemeinschaft setzen, auch wenn das mit dem Prinzip seiner Unsichtbarkeit, Unberührbarkeit und Heiligkeit eigentlich nicht in Einklang zu bringen war. Er sollte der größte Held und Vorkämpfer sein, die großartigsten Verdienstfeste geben und mußte auch alle jenen Funktionen an sich ziehen, die bis dahin die Volksversammlung ausgeübt hatte: Belohnung der Verdienstvollen, Gewalt über Jagd und Tötung, Ein- und Absetzung

der wechselnden Ranginhaber. Eine so dynamische Kultur, wie es die äthiopische war (und ist) konnte keinen Platz für einen Führer haben, dessen Funktion sich in seiner segensbringenden Gegenwart und der Vollziehung des geheiligten Rituals erschöpfte. Wohl forderte man auch dieses von ihm — was ja überhaupt das Wesen des sakralen Königtums ausmacht — doch erwartete man ein Mehr. Es ist aufschlußreich, daß dort, wo der Einfluß des Megalithikum und damit des Verdienstkomplexes am schwächsten oder nicht existent war — nämlich im äußersten äthiopischen Südwesten (in Gimirra und bei den Altvölkern der Bako-Gofa-Region) — die Vorstellung vom König als charismatischem *fainéant* am stärksten entwickelt ist (vgl. dazu S. 304 f.).

Obwohl sich die Quellen nicht immer ganz deutlich ausdrücken, so ist es doch nicht zu übersehen, wie im Verlauf der hochäthiopischen Geschichte das Pendel einmal stärker nach dieser, einmal nach jener Seite zugunsten einer Auffassung der königlichen Funktion ausschlug. In friedlichen Zeiten — etwa zu Beginn der Regierung des Leban Dengel, als das Reich auf dem Höhepunkt seiner Macht stand und unter schwachen Herrschern, die nicht dem äthiopischen Heldenideal entsprachen, konnte sich der König in das Mysterium seiner Sakralität zurückziehen und inmitten des großartigen Pompes seiner Hofhaltung so gut wie unsichtbar bleiben, sich selten zeigen und seine Audienzen — wie es Alvarez so eindringlich geschildert hat — nur des Nachts beim geheimnisvollen Licht von Kerzen geben. In kriegerischen Zeitläufen erprobte sich das Heldentum des Herrschers, dann hing von seinem Verdienst als Krieger das Schicksal des Reiches ab. Energische Könige haben ohnehin stets versucht, die Schranken des einengenden Zeremoniells zu sprengen und bei Jagd und Abenteuern Ansehen zu erringen, auch wenn das „Land murrte“. Standen schon diese beiden Auffassungen vom Wesen des Herrschertums in einem Kontrast zueinander, so mußte das christliche Königsbild ein zusätzliches Spannungselement bringen, mit dem sich die Schreiber der Chroniken oft genug auseinandersetzten. Wie vertrug sich das Ideal der Humilitas, das sich in dem auch darin als Vorbild erscheinenden David verkörperte (so z. B. 2. Sam. 16, 11; 19, 23) und vom Heiland selbst gefordert wurde (Matth. 21, 5; vgl. auch Zach. 9, 9) mit dem Recht, ja der Pflicht des äthiopischen Helden, sich nach einer Verdiensttat in einer Orgie der Selbstverherrlichung zu ergehen?

Das Königtum tritt in zwei Manifestationen des Verdienstkomplexes in dominierender Weise hervor: bei der Belohnung und den Siegesfeiern

für die erfolgreichen Kriegshelden und Großwildjäger und bei der Lenkung des Rang- und Ämterwechsels. Beide Institutionen sind sowohl dem christlichen hochäthiopischen wie dem heidnischen südäthiopischen Königtum integriert worden — mit Ausnahme der bereits erwähnten Altvölker des Südwestens.

Alle Quellen — die äthiopischen Chroniken seit dem 14. Jahrhundert, die Portugiesen im 16. und 17. Jahrhundert und die europäischen Reisenden des 18., 19., ja des 20. Jahrhunderts berichten ganz übereinstimmend über die Form der Verdienstfeste im christlichen Hoch-Äthiopien, die bis in die Einzelheiten die Jahrhunderte hindurch die gleichen blieben und die gleichen sind, wie sie auch aus dem heidnischen südäthiopischen Raum bekannt sind. Nur ist im Norden alles viel ausschließlicher auf den König bezogen. Er ist der oberste Herr des Verdienstfestes und delegiert — das ist ganz deutlich — nur ihm zustehende Rechte und privilegia principis an die Verdienstvollen, die damit auf eine hohe Stufe erhoben werden. Ich erinnere z. B. an das Trinken von Honigwein oder an die Erlaubnis, sich in rote Stoffe zu kleiden oder Gold zu tragen (s. o. S. 114f.). Auch die Jagd auf Großwild — ebenso wie aller Krieg und Menschentötung — hing von der königlichen Bewilligung ab, da die großen Tiere sein Eigentum waren und niemand außer ihm Menschen töten durfte — im Krieg, wie im Frieden, es sei denn mit seiner ausdrücklichen Erlaubnis (vgl. z. B. Keller 1912, S. 35; Vannutelli-Citerni 1899, S. 438).

Wenden wir uns dem Erscheinungsbild des äthiopischen Verdienstfestes zu. Ebenso wie die gesteigerte Selbstüberhebung nach der Tötung ist die außerordentliche, fast hysterisch anmutende Spannung vor einem Tötungszug ein ganz typisches äthiopisches Element. Ich konnte im Jahre 1955 in Addis Ababa noch Pantomimen erleben, in denen dargestellt wurde, wie die Helden von 1935 gegen die Italiener zu Felde zogen. Die einen standen bewußtlos zitternd da, bis ihr Pferd vorgeführt wurde, während die anderen hysterisch schreiend ihren Heldenruf (*mafokar*) ausstießen. „Wenn das Schwert fest gegürtet ist und wenn er auf seinem Pferde losprengt, dann dreht sich der Held nicht mehr um, nachdem er seinen Heldenruf gesungen hat“ (Cerulli 1916, S. 628). So zogen die Tapferen auf die Jagd oder in den Krieg, der in Äthiopien eigentlich stets ein Kampf zwischen einzelnen Helden war — die Masse des gewöhnlichen Aufgebots kam nur dann zum Zuge, wenn nach dem Unterliegen einiger Helden die Gegenseite die Flucht ergriff und die Möglichkeit bestand, die Fliehenden niederzumetzeln. Große Massenschlachten waren selten — das

bezeugen etwa die Berichte über die Kriege gegen die Mohammedaner unter Lebna Dengel und Claudius — sie haben nie dem äthiopischen Empfinden entsprochen, das nur die unterscheidbare Tat des einzelnen wertete. Schlachten, bei denen das gesamte Heer gleichermaßen beteiligt war, haben eigentlich nur die Zeiten größter nationaler Not gesehen, wenn es darum ging, gegen einen mächtigen äußeren Feind zu kämpfen, der die Existenz des Heiligen Reiches ernsthaft bedrohte, wie z. B. beim Zuge des Sarša Dengel gegen die Türken in Tigre, beim Auszug des Johannes gegen die Mahdiyya bei Metemma und schließlich unter Menilek und Ḥāyla Sellāsē gegen die Italiener. Dann hat aber auch der letzte Soldat das Beispiel jener bewunderungswürdigen todesverachtenden Tapferkeit und jener Berserkerwut gegeben, die Nationaleigenschaften der Äthiopier sind. Ziel eines jeden rühmlichen Kämpfers war die Tötung eines Gegners (oder eines großen Tieres, wenn es sich um einen Jagdzug handelte).

In den Ländern der Königskultur in Hoch- wie in Süd-Äthiopien erfuhr das elementare Gebot des Tötens (und Zeugens), das den Süd-Äthiopier beherrscht (etwa die Galla oder Konso), starke Umformungen, die der ritterlich-höfischen Kultur dieser Länder entsprach, bei denen König und Hofstaat und wohl nicht zuletzt die Vorbilder des Alten Testaments einen Geist entstehen ließen, dessen heroisches Ideal dem übrigen Afrika fremd war. Der Heros dieser Kultur ist nicht der wilde Töter, sondern der schöne Held, der auf seinem reichgeschirrten Roß einhergaloppiert und der sich ebensogut am Königshofe wie auf dem Schlachtfeld zu benehmen weiß. Mit der Herausbildung eines wahren Pferdekultes tritt ein weiteres echt äthiopisches Element hinzu. So nennen sich Helden wie Könige als Auszeichnung nach ihrem berühmten Schlachtroß, auf dem sie ihre Heldentaten verrichteten (zu den Pferdenamen vgl. S. 132 f.). Es ist kein Zufall, daß sich gerade die berittenen und streitbaren Heiligen wie Georg, Mercurius, Isidor ebenso wie die bewaffneten Erzengel in Äthiopien besonderer Verehrung erfreuen. Strzygowski (1901, S. 65 f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß es dem Könige Lebna Dengel nicht genügte, auf seinem im Antonius-Kloster in der arabischen Wüste aufbewahrten Stifterbild zusammen mit seiner Frau als thronender König abgebildet zu werden. Er erscheint ein zweites Mal auf dem gleichen Bilde hoch zu Roß als Streiter inmitten ebenfalls berittener Heiliger. Wenn bei einem Gefecht ein Held mit seinem Pferde stürzt und beide sterben, so wird das bedauernd vermerkt (Conti Rossini 1921/1923, S. 458) und in der äthiopischen

Folklore ist es ein sehr beliebtes Motiv, daß sich der junge Held das Herz des Königs dadurch gewinnt, daß er ein wildes Pferd bändigt (Conti Rossini 1910/1911, S. 638).

Dieser „verfeinerten“ Kultur genügt nicht mehr die Auslöschung eines Lebens schlechthin wie im Süden, wo wieder bei den Galla oder Konso die Erlegung eines Hasen oder die Tötung eines einzelnen Mannes für eine ganze Altersklasse genügt, um das Gesetz des Tötens erfüllt zu haben (Jensen 1936, S. 346). Es müssen gefährliche Gegner sein, deren Überwältigung allein Ehren bringen kann: bewaffnete Krieger, Elefanten, Löwen, Büffel und Rhinos. Sie sollen — das ist die Idealvorschrift — von einzelnen Helden überwältigt werden. Bei den Galla schlichen sich auf den großen, vom gada-System vorgeschriebenen Tötungszügen zwanzig und dreißig Krieger an einen nichtsahnenden Hirtenknaben an und schleuderten gleichzeitig ihre Speere auf ihn. Das war bei den Amhara und den von einem ähnlichen Geiste beseelten Bewohnern der südäthiopischen Königreiche verpönt. Auch nicht die Spolie, das Siegeszeichen allein zählt, sondern die heldische Tat, die der Töter bei seiner Heimkehr in seinem Siegeslied oft in poetischer Form vorträgt:

„In der heißen Wildnis, wo der Weg eng war,
da hatte ich kein Pferd und kannte die Straße nicht.
Ich schoß mein Gewehr ab und durchbohrte seine Brust, [des Löwen]
Seine Frau kam, seine treue Gattin,
damit sie zusammen starben, erschöß ich auch sie“ usw.

(Weitere Beispiele vor allem bei Cerulli 1916 und Guidi 1891.)

Es galt als Schande, wenn nach der Schlacht Krieger nicht durch ihre Hand gefallenen Gegnern die Geschlechtsteile abschnitten, um durch ihren Besitz unter die Zahl der Helden aufgenommen zu werden (Wylde 1901, S. 388 f.). Doch trieb die unstillbare Sehnsucht eines jeden Äthiopiens, in die Reihen der Verdienstvollen aufgenommen zu werden, zu den entsetzlichen Taten. Es gibt genug Berichte von heimlichen Morden im Verlauf von Feldzügen an Dienern, Bekannten und Freunden, deren Spolien der Mörder dann als die von erlegten Feinden ausgab, obwohl er sich klar sein mußte, daß diesem „Verdienst“ auch dann ein Odium anhaftete, wenn der Mord nicht offenbar wurde, denn er hatte weder Zeugen, noch konnte er einen befriedigenden Bericht seiner Tat geben (Angaben darüber bei Ragazzi 1888, S. 76; Harris 1844, II, S. 246; Krapf 1858, S. 53 behauptet sogar, daß Betrüger Esel kastriert hätten, um deren Glieder als menschliche ausgeben zu können — alles nur, um als Held zu gelten!). Am kras-

sesten tritt dieses Streben nach Ruhm und die Sucht — anders kann man es nicht nennen — wenigstens formal dem Gebot der Tötung zu genügen, bei den Wolamo hervor. Es war eine große Schande, wenn der Sohn eines verdienstvollen Mannes aus Feigheit, Trägheit oder aus mangelndem Jagd- und Kriegsglück keine Tötung aufweisen konnte. Wenn der Vater die Hoffnung aufgab, daß sich sein Sohn je auszeichnen würde, kaufte er auf einem Markt einen Sklaven, einen „möglichst unnützen und billigen“, ließ ihn fesseln und schickte ihm mit dem Sohne in die Wildnis, damit ihn dieser dort töten und mit den Spolien heimkehren konnte. Wenn die Leute auch mitleidig lächelten, so verschaffte ihm diese Tötung doch die Berechtigung, wie ein „echter“ Töter seine Ohren zu durchbohren und Ohringe anzulegen. Man rechnete es ihm auch positiv an, um des Ruhmes willen Vermögen zerstört zu haben — ein Gesichtspunkt, der für ein auch das materielle Verdienst schätzende Volk wie die Wolamo nicht unwesentlich war (Haberland 1964 b).

Ich schreibe es nicht nur dem Einfluß der höfischen Kultur, sondern in noch stärkerem Maße den christlichen Moralgeboten, vielleicht sogar dem Einfluß weniger aus dem Orient stammender literarischer Zeugnisse zu (z. B. dem Alexander-Roman), wenn die eben geschilderten Bräuche doch als unedel galten und ritterliche Regeln — auch wenn sie nicht immer, ja selten eingehalten wurden — als Ideal galten. Auch die in der äthiopischen Geschichte bis auf den heutigen Tag geübte — dem Europäer oft schwer verständliche — Begnadigung von Rebellen und Verbrechern mag dazu gerechnet werden. Vorzüglich dem König stand es an, ein Vorbild der *Clementia* und des christlichen Mitleids zu sein — jedenfalls lassen ihn die Chronisten gerne so erscheinen, obwohl dieser Zug dem eigentlichen Wesen des äthiopischen Verdienstkomplexes zuwiderläuft. Es wird gelegentlich behauptet (so z. B. Abbadie 1868, S. 224), daß die christlichen Äthiopier die Sitte des Abschneidens und prahlerischen Vorzeigens der *membra virilia* ihrer Feinde erst von den Mohammedanern oder von den Galla übernommen hätten und daß sich dieser Brauch erst in den Jahrhunderten der Sittenverrohung und des Kulturzerfalls einbürgerte, die den Gran- und Galla-Kriegen folgten. Doch sprechen bereits die frühen äthiopischen Quellen, so z. B. der Bericht über die Feldzüge des Königs ʿAmda Ṣyon unmißverständlich vom Entmannen der gefallenen Feinde (Perruchon 1889, S. 351 u. 456) und ihren Spolien („salaba“), ebenso auch die Chronik des Zar'a Yā'qob („elgata“ — Perruchon 1893 d, S. 146 f.). Auch der in Süd-Äthiopien das Hauptzeichen des Tötens dar-

stellende Stirnschmuck, das *kalača*, eine aus Metall gebildete stilisierte Nachahmung eines Phallus — am berühmtesten ist der dreifache goldene Phallus des Königs von Kaffa, den Bieber irrtümlich als seine „Krone“ ansprach — hat nicht in Hoch-Äthiopien gefehlt und war noch am Ende des 18. Jahrhunderts bekannt. Bruce beschreibt sogar aus der Königsstadt Gondar einen solchen phallischen Schmuck, der anscheinend von den Höflingen getragen wurde (Bruce 1790/1791, III, S. 218). Daneben erfreute sich bis zum heutigen Tage eine Abwandlung des *kalača*, ein quer vor der Stirn getragener Metallstab (auch *akodāmā* genannt) mit fleur de lys ähnlichen Aufsätzen großer Beliebtheit. Er war bis in das 20. Jahrhundert hinein der klassische Schmuck der amharischen, vor allem der schoanischen Töter (Abbildungen bei Harris 1844, II, Titelblatt; Bernatz 1851/1852, Vol. II, Pl. XXIII, Lefèbre 1845, Atlas Pl. 42, 28; Guèbrè Sellassé 1932, Pl. LXI; u. a.). Ohne Zweifel wurde die phallische Marke — um diesen Ausdruck von Bachofen zu gebrauchen — bereits sehr früh von den einwandernden Südarabern übernommen — denn in Südarabien kennt man das Phallus-Symbol nicht. Ich möchte auch die Ansicht aussprechen, daß die oft als „Mond-Symbol“ angesprochenen Bekrönungen der akumitischen Stockwerkstelen nichts anderes als stilisierte Phalli sind.

Ein weiteres Merkmal des „verfeinernden“ Einflusses des Königtums auf das Verdienstwesen ist das in dieser Perfektion lediglich den Amhara-Tigray und den Bewohnern der größeren südäthiopischen Königreiche vertraute Systeme, das den Wert der erlegten Wesen nach Zahlen staffelt: ein Elefant zählt z. B. soviel wie 40 Menschen, ein Löwe 10 oder 20 (das ist von Region zu Region verschieden), ein Rhino 5 usw. (vgl. Cerulli 1920, S. 624; Donaldson Smith 1897, S. 71 f.; Harris 1844, III, S. 237; Hodson 1929, S. 67 f.). Sonst genügt bei den anderen Völkern die Tötung eines Menschen oder eines Großwildes, um dem Töter die Berechtigung zum Tragen der bei fast allen Äthiopiern gleichen Abzeichen und Vorrechte zu verleihen: phallischer Stirnschmuck, Töterfeder, Ohrdurchbohrung und Ohring, Armring (meist Elfenbein), Haarsalben, Haarschnitt und Tatauierung. Entgegen der bisweilen geäußerten Ansicht, daß auch bei den primitiveren Völkern des äthiopischen Südens die Zahl dieser Abzeichen Hinweise auf die Zahl der erlegten Tiere und Menschen gäbe, muß gesagt werden, daß das dem Denken dieser Menschen fremd ist. Wohl genießt der besondere Ehren, der als großer Held sehr viele Tötungen vollbrachte, doch werden diese nicht gegeneinander aufgerechnet. Auch die Jagd auf Tiere geht in dieser Kultur nach genau vorgeschriebenen

Formen vor sich und der Jäger verhält sich dem Elefanten gegenüber genauso wie gegenüber einem ritterlichen Gegner, den er reizen und verhöhnern will. „Er sprengt auf seinem Schlachtroß neckend vor ihm hin und her und stößt seinen Heldenruf aus: ‚Ich heiße Soundso und bin der Sohn des Soundso, mein Pferd hat diesen Ehrennamen. Ich tötete schon Deinen Vater und Großvater und Onkel und bin nun gekommen, um Dich zu töten!‘“ (Bruce 1790/1791, IV, S. 302). Noch deutlicher wird die Vorstellung des Äthiopiens in dem Tier einen ebenbürtigen Gegner vor sich zu haben, dem man seine eigenen hochfahrenden Gedanken und die gleiche, leicht verletzbare Ehrsucht unterschiebt, bei der Erzählung über den gesela. Mit diesem Wort bezeichnet der Amhara den schwarzen Leopard (nicht den schwarzen Panther). Er gilt als das gefährlichste und am schwersten zu überwältigende Tier. Sein Fell dürfen nur die Großen tragen, d. h. wer es erlegt, wird unter die Großen gerechnet — oder man muß sehr reich sein, um eines erstehen zu können (Rohlf's 1883, S. 140; Harris 1844, II, S. 377). Es werden dem gesela die fabelhaftesten Dinge nachgesagt. „Er ist so schnell wie der Blitz, daß die Gewehrku­gel nicht flink genug ist, ihn zu erreichen und das Schwert zu langsam, ihn zu berühren.“ Der Jäger gräbt daher in der Nähe eines gesela-Wechsels eine schmale tiefe Grube, gerade tief genug, ihn aufzunehmen und stellt sich, mit dem großen Schild aus Büffel­haut in der Hand, hinein. Bald erscheint gesela und nähert sich kampflustig dem Jäger, der ihn mit einem Schwall obszöner Worte verhöhnt und sein eigenes Heldenlied anstimmt: „Gesela, Du Sohn einer Hure, wer ist Dein Vater? Du Schmutziger! Ich bin ein Held und der Sohn eines Helden, der Sohn eines geehrten Vaters, ich werde Dich auslöschen!“ Ebenso wie ein Äthiopier, dem man diese Schmä­hungen zufügt, gerät gesela in rasende Wut und stürzt sich heulend auf den Krieger, der sich im letzten Augenblick ins Loch duckt und die Öffnung mit seinem schweren Schilde verschließt. Da gesela nicht genügend große Zähne und Krallen hat, den schweren Schild zu zerreißen, zieht er sich nach einer Weile nutzlosen Scharrens wieder zurück. Der Krieger lüftet den Schild und das Spiel beginnt aufs neue — das wiederholt sich mehrere Male, bis gesela so in Verzweiflung gerät, daß ihm das Herz bricht und er tot niederfällt. Der Held zieht mit dem Fell davon, um vom höchsten Führer seines Gaus, wenn möglich vom König selbst, das Lob für seine Tat entgegenzunehmen.

Der Verdienstvolle hat Anspruch auf Ehrenerweisungen und Geschenke. Für das, was er leistete, muß er etwas erwarten, wie das Gesetz der Rezi-

prozität ein Grundgedanke des Verdienstkomplexes wie überhaupt der äthiopischen Sozialverfassung ist. („Geschenke berechtigen, Gegengeschenke zu erwarten und können eingeklagt werden“ — Rodén 1913, S. 281). Aber während im Süden der jubelnde und prahlende Held durch das Land reist und sich überall in der zeremoniell vorgeschriebenen Weise bewirten, beschenken und ehren läßt, zieht es den Helden der Königreiche unwiderstehlich zum Königshof. Dort, nicht mehr in seinem Gau, liegt für ihn der Mittelpunkt der Welt. Vielfach bedurfte er ohnehin der Erlaubnis des Herrschers, auf die Jagd zu gehen oder in den Krieg zu ziehen. Selbstverständlich war es, daß nach der siegreichen Schlacht das Heer vor dem König erschien — sei es, daß er selbst mitkämpfte, sei es, daß er der Schlacht als unsichtbarer Zuschauer beiwohnte — und daß jeder tapfere Krieger ihm huldigend die Spolien vor die Füße legte, seine Taten vortrug und Belohnungen erwartete. Man erhält den Eindruck, daß auch im christlichen Äthiopien — ebenso wie z. B. in Wolamo — erst die Sanktion des Königs das volle Verdienst verlieh und die Tat erst dann Bedeutung hatte, wenn sie vom Regenten anerkannt wurde. Ebenso wird es sich in Hoch-Äthiopien — ich schliesse das aus dem Beispiel von Wolamo — mit dem Recht zur Abhaltung von Verdienstfesten und den „Ehrenreisen“ verhalten haben, die der Töter nach seinem Erscheinen vor dem König antrat. Das heißt: Was früher in der Selbstentscheidung des einzelnen lag und als gutes unbestreitbares Recht mit dem Verdienst verbunden war, hat nun der König als eine zu verleihende Gnade an sich gezogen, ja noch mehr: erst seine Gegenwart läßt das Verdienst als ein solches erscheinen. Seit der Chronik, die die Kriege des Königs ‘Amda Šyon beschreibt (1314—1344), fehlt in keinem Abschnitt der äthiopischen Geschichtswerke die Darstellung der Heldenehrung, wo die siegreichen Krieger auf der Walstatt oder beim größten Fest des Jahres, dem Kreuzfest, vor dem König erscheinen — oder vor dem Angesicht dessen, der an seiner Statt waltet — und in institutionell festgelegter, frech und zudringlich klingender Rede ihre Größe hervorheben und Belohnung fordern: „ . . . ,ich bin der Sowieso, der Sohn des Sowieso, der der Sohn des Soundso ist. Ich bin der Reiter des braunen Pferdes, ich rettete einst Ihres Vaters Leben. Was wäre aus Ihnen geworden, wenn ich Ihnen nicht auch heute geholfen hätte? Sie geben mir keine Aufmunterung, weder Kleider noch Geld: Sie verdienen keinen solchen Diener, wie ich es bin!“ Mit diesen Worten wirft er das blutige Siegeszeichen seinem Herrn vor die Füße. Dann kommt ein anderer und macht es genauso. Hat er mehrere Feinde

getötet, so kommt er ebensooft wieder und wiederholt die Worte . . . Dörfer, Gehälter, Beförderungen, Gold, Versprechungen und Geschenke aller Art werden denen, die sich Belohnungen verdient hatten, reichlich ausgeteilt“ (Bruce (1790/1791, IV, S. 182 f.). An Quellen aus älterer Zeit berichten darüber: Perruchon 1889, S. 338, 342, 351, 456 (‘Amda Šyon); Perruchon 1893 d, S. 146 f. (Ba’eda Märyām); Conzelmann 1895, S. 145 (Claudius); Conti Rossini 1907, S. 45, 53, 84, 89 (Sarša Dengel); Perruchon 899 a, S. 174 (Johannes I.); Basset 1881 b, S. 354 (Bakäffā); Guidi 1922, S. 201, Guidi 1926, S. 405, 412 (Iyāsu II.); Krapf 1858, S. 53; Harris 1844, II, S. 73 und 213 f. — sehr detailliert über die Helden-ehrungen vor Sahla Sellāsē von Schoa. Aus neuerer Zeit auch noch Rüppel 1838, S. 346; Solleillet 1886 a, S. 294; Cecchi 1888, S. 56; da Castro 1915, I, S. 314; Vanderheyem 1896, S. 137; Griaule 1935, S. 172 f.; Cerulli 1916, S. 612. Dieser Brauch — das Niederlegen der Spolien — wurde, wenn auch widerstrebend, von Menilek geduldet, unter Ḥāyla Sellāsē nach Möglichkeit unterdrückt. Die Aufklärung war schon 1941 soweit fortgeschritten, daß beim Zusammenbruch der italienischen Herrschaft in Äthiopien kaum Fälle bekannt geworden sind, daß die Mitglieder der Widerstandsbewegung mit ihren Spolien geprahlt hätten.

Die Quellen lassen uns im Stich über die Bedeutung der Stätten, auf der solche Feiern stattfanden. Waren es Belohnungen der Krieger auf dem Schlachtfeld, so ist es verständlich, daß es sich um einen beliebigen Platz handelte. Aber sollte der amharischen Kultur das Element des abgegrenzten und gestalteten Platzes (Marktplatzes!), das im Süden gerade im Zusammenhang mit den Verdienstfesten von so großer Bedeutung ist, fehlen? Chroniken wie europäische Quellen schweigen sich beharrlich über die sakrale Funktion des Platzes vor der Pforte der Pfalz (ḡān mēda) aus, wo sich die größten Reichsfeste ebenso wie Verdienstfeste abspielten und wo sich der Herrscher beim Kreuzfest dem Volke zeigte, wenn die Großen zu Pferde und zu Fuß vor ihm paradierten und ihre Taten besangen. Das gleiche Schweigen liegt auch über den Marktplätzen und man erfährt nicht, ob auch im Norden dort die Grabstätte des Klangründers und der Schauplatz der Volksversammlung wie von Verdienstfeiern waren. Es ist auffällig, daß Griaule (1935, S. 89) berichtet, daß die Reiter vor den Marktplätzen in Goḡḡām abstiegen und sie zu Fuß überquerten, auch wenn kein Markt abgehalten wurde. Das erinnert an den gleichen Brauch der Wolamo, wo ebenfalls jeder Mann am Rande der öffentlichen Plätze — die zugleich Marktplätze waren — absteigen mußte. Das ist auch

heute noch üblich. Nur den Verdienstvollen gestand der König als besondere Gnade zu, zu Roß mit lautem Siegesgeschrei quer durch die kreischend auseinanderstürzende Menschenmenge zu sprengen (vgl. S. 278 f.).

Es ist bedeutsam, daß diese Belohnungen — vor allem die Schmuckzeichen — königliche Insignien darstellen, die der Herrscher — ebenso wie gewisse Ämter — an die Verdienstvollen delegiert, wie etwa das Recht, Gold zu tragen (Vanderheyem 1896, S. 96), Elfenbeinringe, Löwenfelle und Löwenmähen anzulegen (— diese Tiere sind ja Eigentum des Königs! Z. B. Bruce 1790/1791, II, S. 534; Cerulli 1916, S. 611; Harris 1844, II, S. 119 f.; Vanderheyem 1896, S. 96; Weld Blundell 1922, S. 99) oder sich in rote Stoffe zu kleiden (Rüppell 1838, I, S. 291). Man kann daraus schließen, daß das Königtum die wichtigsten Äußerungen des Verdienstwesens usurpiert hatte und das Recht zu töten ebenso wie die Belohnung als einen Gnadenakt erteilte! Das erhellt am deutlichsten aus dem in Hoch-Äthiopien ebenso wie in den Königreichen des Südens lediglich dem König vorbehaltene Privileg, ein Todesurteil zu fällen und vollstrecken zu lassen. Sogar die Blutrache, deren Ausführung für jeden Äthiopier eine heilige Verpflichtung war, wurde den Verwandten nur nach vorheriger Appellation an den König zugestanden, so daß sie nicht mehr Töter aus eigenem Rechte, sondern eher Vollstrecker des herrscherlichen Gebotes waren. Das ist schon früh so gewesen. Die zwar später abgefaßte, aber die alten Verhältnisse getreulich schildernde Chronik des Heiligen Takla Alfa berichtet, daß ein Mörder am Hofe des Königs auf seinen Befehl den zur Blutrache Verpflichteten übergeben wurde (Cerulli 1943 a, S. 76 f. Das war eine willkommene Gelegenheit für friedliebende Gemüter, als Vermittler aufzutreten und an Stelle der Blutrache die Bezahlung des Blutpreises zu erwirken). Auch bei der Jagd erstreckte sich das Tötungsverbot nicht nur auf die besonderen, dem König „verwandten“ Tiere, sondern eigentlich auf alles Wild. Dahinter verbirgt sich das uralte Gebot, daß töten nur der Führer einer Gemeinschaft darf, die größer oder kleiner sein und von der Familie über den Klan bis in die größten Einheiten reichen kann.

Auf einen besonderen Aspekt des äthiopischen Verdienstkomplexes — das Ämter- und Rangwesen — werden wir im nächsten Abschnitt eingehen. Hier nur noch einige Worte über die mit zu den Belohnungen gehörenden großartigen Gastmäler, die unter dem Namen geber nicht nur von den Chroniken, sondern auch von den europäischen Reisenden

geschildert werden. Auch sie bringen zum Ausdruck, daß der König in allem oberster Herr des Verdienstes sei — in der Erlaubnis, Taten zu vollbringen und in der Belohnung der Verdienstvollen. Dazu sind auch diese nach zeremoniell genau vorgeschriebenen Formen verlaufenden Einladungen zu rechnen, an deren wahren Sinn man vorbeigeht, wenn man sie als bloße Abfütterungen hinstellt. Dagegen spricht auch die genaue Abstufung der Einladung, bei der in Wahrheit nur die geehrt werden, die als erste an den Tafeln Platz nehmen, das frische Fleisch essen dürfen und durch die Anwesenheit des meist unsichtbaren Herrschers ausgezeichnet werden. Die nach ihnen in Schichten anrückenden geringeren Krieger, Diener und Sklaven erhielten nur die Überreste des Mahles der Großen vorgeworfen und waren in Wirklichkeit Hyänen, die das fraßen, was die Löwen übrigließen. Die Großartigkeit der Bewirtung wird von den Chronisten ganz ernsthaft als ein Maßstab für die Größe des Königs angesehen (z. B. Guèbrè Sellassié 1932, S. 68).

Wir kommen zum Ende des Abschnittes über die Verdiensttaten. Diese wenigen Zeilen konnten kaum genügend Eindringlichkeit haben, einem Leser, der Äthiopien nicht aus eigener Anschauung kennt, die ganz ungeheure Bedeutung vor Augen zu führen, die die auf ein ganz bestimmtes Ziel gerichtete Ruhmsucht des einzelnen für die Kultur einer ganzen Region hatte. Alle vom Orient her eindringenden Einflüsse mußten gegenüber dieser — im Sinne eines evolutionistischen Fortschrittes gesehen — „Kraftverschwendung“ verpuffen, solange es nicht gelang, das Streben des Äthiopiens auf andere Ziele zu richten. Das ist nur seit wenigen Jahren und bei einem sehr geringen Teil des Volkes der Fall. Nach wie vor ist der „große Mann“ (tellek sau), d. h. der Verdienstvolle, die ideale Persönlichkeit.

Gegenüber dieser Allgewalt des Verdienststrebens muß man den nie gebrochenen Kämpfermut der christlichen Geistlichkeit bewundern, ebenso wie die unvergleichliche Kraft, die das einmal ausgeworfene Saatkorn des Evangeliums auf diesem felsigen Boden entwickelte. Im ersten Kapitel konnte man Beispiele der gewollt, ja geziert scheinenden Versuche der Mönche lesen, das Herrscherbild, das im Mittelpunkt aller Chroniken steht, den biblischen Vorbildern anzugleichen. Man ist nur zu leicht geneigt, über diesen literarischen Versuchen und den endlosen dogmatischen Streitereien des vielgeschmähten äthiopischen Klerus den aufopferungsvollen Kampf zu übersehen, der inmitten eines afrikanischen Landes von einer kleinen Gruppe geführt wurde, die von der Herrlichkeit christlich-

antiken Gedankengutes ergriffen war. Dem europäischen Maßstab mögen ihre Erfolge gering erscheinen. Überdenkt man aber, daß sie mit ihren humanistischen Vorbildern allein in der wilden Welt kämpferischen Heldentumes und übersteigter Ruhmsucht standen, der sie selbst entstammten, dann muß man ihrem Streben besondere Ehre widerfahren lassen. Man hat keine Maßstäbe, wie tief ihr Einfluß in das Volksbewußtsein eingedrungen ist. Wohl wird es als böses Beispiel hingestellt, wenn ein Krieger die Spolien niederwarf und — anstatt zu sagen: „Ich habe dieses mit Hilfe Gottes vollbracht“ — ausruft: „Ich habe so aus eigener Kraft gehandelt!“ (Conti Rossini 1916 b, S. 877). Aber was besagt das? Eine Ergebung in Gott, die so vielen Völkern Ost- und Nordost-Afrikas eigen ist, hat noch nichts mit christlichen Moralgeboten zu tun.

Im Mittelpunkt der Reichsannalen steht die heilige Person des davidischen Königs. Auf ihn konzentriert sich alles Bemühen der oft unbeholfenen Feder der Chronisten. In ihm, dem Christus-Verwandten und Nachfahren der Erzväter will der mönchische Geschichtsschreiber seine Vorbilder Gestalt annehmen sehen. Während er ganz unbefangen schildert, wie das Heer bei den erbitterten Kämpfen gegen die Juden von Samēn Frauen und Wehrlose niedermetzelt, wie nach dem Kampf die blutigen Spolien, Zeugnisse der gnadenlosen Wildheit afrikanischen Kriegertums, vor dem Herrscher aufgehäuft werden, wird er nicht müde, seinem Herrscher wenigstens die *Clementia* und *Humilitas* zu verleihen, die die großen Vorbilder der Heiligen Schriften zierten. Mußte er schon die kriegerischen Taten seines Königs beschreiben, so versuchte er zumindest, ihm dabei Demut gegenüber Gott und die Führung eines „gerechten“ Krieges zuzuschreiben. Sogar der furchtbare Zar'a Yā'qob zeigt in seinen Annalen keine Überheblichkeit, als er — angeblich mit eigener Hand — den verräterischen Sultan Arwē Badlāy tötete. Zwar „jubelten die, die um ihn waren, er aber nannte nur den Namen der heiligen Dreieinigkeit“ (Perruchon 1893 d, S. 62). Besondere Lieblinge der Chronisten sind natürlich Claudius und sein Neffe Sarša Dengel, denen Großmut und Unerschütterlichkeit wohl angeborene Charaktereigenschaften waren. Zwei Beispiele der Darstellung mögen für viele andere stehen. Nach einer siegreichen Schlacht „war der König Claudius doch nicht hochmütig wie die Sieger. Er wurde nicht eitel über seine Macht wie andere Mächtige, sondern war in allen seinen Taten demütig wie David, der sich seiner Macht nicht rühmte und war furchtsam wie ein Lamm vor einem Löwen oder Bären“ (Conzelmann 1895, S. 129). „Wie sich der Falaša Radā'i dem

Sarša Dengel unterwarf, da wurde der König nicht hochmütig wie die Leute, die den Herrn nicht kennen . . . er lobte nur Gott . . . er wurde nicht eitel wie die Dummen, die sich ihrer Kraft rühmen und der Menge ihrer Reichtümer. Im Gegenteil, er gab dem Schöpfer Dank.“ (Conti Rossini 1907, S. 106 f.) „Er vergaß, das Blut seiner Diener zu rächen, das von ihren [der Falaša] Händen vergossen wurde. Wie schön ist diese Tugend dieses barmherzigen Königs. Sie ist vergleichbar der Tugend unseres Herrn Jesus Christus, der für seine Henker betete: Vater vergib ihnen!“ (a. a. O. S. 166 f.).

Diese Beispiele geistlicher Darstellungen der königlichen Heldentaten kontrastieren in nicht überbietbarer Weise mit denen, wo aus dem Munde des Barden das Lob des Herrschers ertönt. Nichts mehr von christlicher Demut — hier ist der König der äthiopische Held, der furchtbare, unerbittliche und grausame Krieger. „Wie wenn die Hyäne die Mutterkuh pakt, wie wenn der Wolf [?] das Fleisch in Stücke zerreißt, so gleicht er [König Isaak] dem Menschentöter“ (Littmann 1914, S. 16). Dort metzelt der König die Feinde wie Rinder nieder und der angstschlotternde Gegner weiß nichts mehr anderes auszurufen als: „Rühre uns nicht völlig zu Brei!“ (a. a. O. S. 19). Auch die prahlerische Aufzählung der angeblich unterworfenen Länder und Völker fügt sich gut in dieses Konzept.

3. ÄMTERWECHSEL

Mit dem dynamischen Charakter der äthiopischen Sozialstruktur ist der Ämterwechsel verknüpft. Wie bei allen Völkern, bei denen das persönliche Verdienst als höchstes Ziel menschlichen Strebens erscheint, legt auch bei den Äthiopiern das Volksbewußtsein keinen so großen Wert auf die anderen Völkern heilige Institution des Erbes und der „wohlerworbenen Ansprüche“. In dieser wenig spirituellen und nicht auf das Jenseits gerichteten Kultur ist die Idealvorstellung vollkommener Menschlichkeit der *tellek sau*, der „große Mann“, der — gleich ob er der Sohn oder Enkel eines berühmten Mannes oder ein *homo novus* ist — durch seine Fähigkeiten und seinen Charakter das ausführt und erzwingt, was der Wunsch vieler ist. Heldentum, Willensstärke, Führerqualitäten — das sind Voraussetzungen nicht nur des öffentlichen Ansehens, sondern auch zur Übernahme eines Amtes, zur „Ernennung“, zum „Empfang eines Namens“, wie es die Äthiopier nennen, denn das besagen die Worte *seyum* im Ge'ez, *šum* im Amharischen, *sunta* im Ometo und *maḳale* im Galla. Einen solchen „Namen“ zu erhalten, ist das Streben eines jeden anstän-

digen Äthiopiens, der zu der großen Schicht derer gehört, die dank ihrer Geburt dazu befähigt sind.

Zwar hat die Dynamik des Verdienst-Begriffes verhindert, daß der Sohn eines Verdienstvollen und Amtsinhabers automatisch die Anwartschaft auf die gleichen Auszeichnungen wie sein Vater hat, doch ist dessen Name eine nicht zu unterschätzende Hilfe auf dem Wege zu bürgerlichen Ehren — ganz abgesehen von den Möglichkeiten, die der ererbte Reichtum bietet. Doch ist eigenes Verdienst stets unausweichliche Voraussetzung eines jeden Ansehens. Bei vielen äthiopischen Völkern, prononciert bei Amhara-Tigray und Wolamo (vermutlich auch bei den übrigen Ometo und — nach den obskuren Angaben von Bieber zu schließen — auch bei den Kaffa), existiert eine breite Schicht von Gemeinfreien, die — weit entfernt davon, eine feste, in sich geschlossene Kaste zu bilden — in vielem dem sogenannten niederem Adel in der Ukraina, den Slachcic in Polen oder den „Freibauern“ (Sattelmeiern usw.) Niederdeutschlands vergleichbar ist. Sie hat einen bevorzugten Anspruch auf die zu vergebenden Ämter und Würden. Da wie in Europa der vererbte Grundbesitz eine ökonomische Macht verleiht, so besteht eine gewisse Einengung des demokratischen Prinzips. Häuslern oder Pächtern mußte es unter normalen Verhältnissen schwerfallen, als Mitglieder dieser von den Amhara häufig makwannent (Richter — im Hinblick auf ihre hauptsächlich politische Funktion) oder bäläbbät („Herr von Vätern“, d. h. Mitglied einer guten und bekannten Familie) genannten Schicht anerkannt zu werden und einen Amtsnamen zu erhalten. Weisheit und Energie waren nicht immer ausreichend, denn die mit dem Amte verknüpften Verpflichtungen, wie die Abhaltung der großen Feste (geber), erforderten beträchtliche Mittel. Die Quellen erwähnen aus dem christlichen Äthiopien kein Beispiel eines förmlichen Rangkaufes durch Abhaltung von Verdienstfesten, wie es die südäthiopischen Völker kennen (z. B. die Wolamo, Gamu und wohl auch die Zala — vgl. Straube 1957, Schulz-Weidner 1956, S. 38). Doch läßt die Angabe von Lobo (1794, S. 158) über das Fest beim Erreichen einer bestimmten Anzahl von Rindern und die damit verbundenen Ehrungen auf eine ähnliche Institution schließen (vgl. dazu auch Haberland 1963 a, S. 96). Auch die so überaus häufigen Bemerkungen europäischer Schreiber, der „König verkaufe die Ämter den Meistbietenden“ weisen darauf hin. In Hoch-Äthiopien, wo der König in allem die früheren Funktionen der Volksversammlung usurpiert hatte, mußte er es auch sein, dem die Aufwendungen des Amtsinhabers zuflossen (s. u.).

Das Streben nach einem Amte, besser gesagt nach dem Titel („Namen“), ist allen Äthiopiern eingeboren, wobei es ihnen nicht so wichtig ist, das Amt selbst auszuüben oder es längere Zeit innezuhaben, als den Titel zu erlangen, der ihnen zeitlebens bleibt und mit dem ihre Zugehörigkeit zum „Verdienstadel“ in aller Form bestätigt wird. In großen Teilen Äthiopiens fand früher alljährlich — meist beim Kreuzfest — die Neubesetzung aller Ämter statt, wobei der Wiederwahl des bisherigen Inhabers theoretisch nichts im Wege stand. Meist jedoch machten sie denen Platz, die in der Zwischenzeit „Verdienst“ erworben hatten und in der Lage waren, ihrerseits die großen Feste zu geben.

Betrachtet man den Ämterwechsel unter diesem Gesichtspunkt, nämlich als eine gemeinäthiopische Institution, die mit dem Verdienstkomplex auf das engste verknüpft ist, dann erscheinen auch die Ein- und Absetzungen, die durch den christlichen äthiopischen König vollzogen wurden, in einem ganz anderen Lichte — nämlich nicht als Akte der Willkür oder der politischen Notwendigkeit (so z. B. noch vor kurzem Perham 1948, S. 273), um eine Verwurzelung der Amtsinhaber in ihrem Lehen zu verhindern und den zentrifugalen Kräften innerhalb der Reichsordnung Einhalt zu tun, sondern viel eher als eine Bestätigung der in den einzelnen Gauen traditionellen Wechsel der Ämter. Es war nicht ausgeschlossen, daß der Monarch darin eine Möglichkeit zur Durchsetzung besonderer Pläne erblickt, besonders, wenn es sich um die Vergabe des sehr bedeutungsvollen Amtes eines Provinz-Chefs handelte.

Doch bevor ich auf die Einzelheiten dieser Rangverleihung durch den König eingehe, bei der ich mich auf die Grundregeln beschränken muß, da jede Provinz und jeder Gau eine eigene Verfassung und ein eigenes Gewohnheitsrecht hatte, noch einige Worte über das nicht minder differenzierte Bodenrecht Hoch-Äthiopiens, das eng mit dem Ämterwesen zusammenhängt. Es ist auch hier nur möglich, einige allgemeine Linien zu ziehen, da — von Eritrea abgesehen — nur wenige Berichte über das von Christen bewohnte Gebiet Äthiopiens vorliegen. Es ist viel darüber gefabelt worden, daß der äthiopische König nicht nur absoluter Herr über Leben und Besitz seiner Untertanen gewesen sei, sondern auch nach Belieben jedermann sein Grundeigentum habe entziehen und einem anderen geben können. „He [der König] takes and gives all land at pleasure“ (Tellez 1710, S. 53) „... and it is so usual for the emperor to chop, change and take away, every year or two or three or in the midst of the Lands any Man has and to bestow them on another, that is never thought

much of“ (Tellez 1710, S. 63). „Des Königs Autorität ist so unbegrenzt, daß niemand in diesem Lande mit Recht Eigentümer genannt werden kann, noch weiß jemand, ob er das ernten wird, was er säte“ (Lobo 1728, S. 255). Auch Bruce (1790/1791, II, S. 262) versteigt sich zu der Feststellung: „Alles Land gehört dem König, er gibt es, wem er will und so lange, wie es ihm beliebt und nimmt es wieder zurück, wenn er will . . . nach dem Aussterben des gegenwärtigen Besitzers fallen seine Besitzungen . . . wieder an den König zurück und nicht an den ältesten Sohn. Das Eigentumsrecht erhält der Erbe erst durch königlichen Befehl wieder.“ Darf man das wirklich so verstehen? (Vgl. auch die Kritik von Conti Rossini 1904 c, S. 31 f.) Gewiß war der König absoluter Herr in seinem Reiche und damit auch Oberherr des Bodens. Er war auch in seinen Willensäußerungen — theoretisch zumindest — keinen Beschränkungen unterworfen. Man kennt entsetzliche Begebenheiten, die es deutlich machen, zu was ein König imstande war. ‘Amda Šyon setzte nach dem Aufstande der hoch verdienten Yā‘ebika Egzi’ und Engedā Egzi’ über ihren rebellischen Gau Amba Sanāyt in Tigre in aller Form Affen als Chefs ein, „damit der Hochmut ihres Herzens gebrochen und ihr Ruhm mit Schande bedeckt würde“ (Conti Rossini 1910 d, S. 36). Es hat jedoch nie an Mahnern gefehlt, wenn der König Recht und christliche Gebote verletzte. Gerade der Umstand, daß man die Übertretung empfand und sich dagegen auflehnte, zeigt den freiheitlichen Charakter des äthiopischen Volkes. Und diese Bergbauern, die sich bis heute in ihren eigenen Volksversammlungen regieren, sollen es ertragen haben, kein Land als festes Eigentum zu besitzen und bei jedem Todesfall in der Familie, ja eigentlich ununterbrochen davor zu zittern, durch ein monarchisches Machtwort ihrer Existenzgrundlage beraubt zu werden?

Allen diesen Angaben liegt der Fehler zugrunde, nicht zwischen den beiden wichtigsten Institutionen des äthiopischen Sachenrechts zu unterscheiden, nämlich dem zwischen „rest“ und „gult“. Erst in jüngerer Zeit hat die europäische Wissenschaft begonnen, die beiden Institute voneinander abzuheben. Der Vergleich der Arbeiten von Pollera (1913 a), Rodén (1913), Conti Rossini 1904 c und 1916), Perini (1894), Nadel (1946), Höfner (1951) und Hövermann (1958) über das Bodenrecht im eritreisch-tigrinischen Gebiet mit denen von Guébré Sellasié (1932), Grottanelli (1939) und Kuls (1963) über die Verhältnisse im amharischen Bereich haben gezeigt, daß — von oft erheblich voneinander abweichenden regionalen Sonderbestimmungen abgesehen — die Grundprinzipien in ganz Äthio-

pien die gleichen waren und sind. Ich stütze mich im folgenden — soweit nicht anders vermerkt — vor allem auf die Ausführungen von W. Kuls (1963, S. 20 f.).

„Rest“ (von der Wurzel warasa — erben — abgeleitet) ist der vererbare Grundbesitz, dem alle Eigenschaften eines echten Eigentums (dominium) auch im europäischen Sinne anhaften, auch wenn der König theoretisch als Obereigentümer galt. Praktisch ist dieser königliche Anspruch fast nie in Erscheinung getreten, daß er aber im allgemeinen Bewußtsein verankert war, beweist das der konstantinischen Schenkung vergleichbare, rein legendäre Abkommen zwischen König Yekuno Amlāk und dem Heiligen Takla Häymānot, das bis zum heutigen Tage als ein Grundgesetz des Reiches gilt, obwohl ihm jede Realität fehlt. Danach teilte der König dem Heiligen für die angeblich bei der Wiedereinsetzung der salomonischen Dynastie geleisteten Dienste ein Drittel allen Bodens im Reiche zu, ein Drittel behielt er selbst und ein Drittel wurde den Untertanen zugestanden. Man hielt es demnach für möglich, daß der König das Recht hatte, die Erde nach seinem Gutdünken zu verteilen (vgl. dazu besonders Conti Rossini 1922 a). Dieses Obereigentum blieb jedoch stets Theorie. Es wurde auch nie deutlich formuliert, aus welchem Recht der König seinen Anspruch auf Dienstleistungen und Tribute herleitete, die mit dem Besitz von Grundstücken verbunden waren und keine persönliche Verpflichtung darstellten. Beruhten sie auf der Fiktion dieses Obereigentums, wonach der Untertan für die Ausleihe des Bodens zu zahlen hatte oder aber waren es ursprünglich lediglich Abgaben, die der Untertan dem König aus freien Stücken gab — wie es noch heute im südlichen Äthiopien geschieht — und die mit der Zeit zu einer festen Institution wurden? In einem Lande, das weder einen Schriftverkehr im eigentlichen Sinne, noch eine Bürokratie bzw. eine „Verwaltung“, noch Großhandel, noch Geld kannte, war die Belastung des Grundbesitzes die einzige Möglichkeit, Abgaben zu fixieren. Diese ausschließliche Belastung des Bodens ist bis in die jüngste Zeit die vorherrschende Art der Besteuerung gewesen. Auch das häufig unter Verkennung der wahren Verhältnisse als halbe Sklaverei oder Hörigen-Statut angesprochene „gabbar-System“, unter welchen die Eingeborenen der von Menilek seit 1880 unterworfenen Südgebiete besteuert wurden, war nichts anderes (dazu vor allem die viel zu wenig beachteten Angaben von Cerulli 1930, S. 133 f., S. 203 f.). Erst in allerjüngster Zeit ist man zu einer moderneren Methode übergegangen. Aber noch um 1955 wurden z. B. in Konso nur die wirklichen Eigentümer des Bodens besteuert, so

daß nur der Vater einer Familie Abgaben leisten mußte, während seine erwachsenen und verheirateten, theoretisch noch der patria potestas unterstehenden Söhne, die eigene Gehöfte und ihnen vom Vater zur Nutzung überlassene Felder hatten, frei waren, bis sie bei einer Erbteilung de jure Eigentümer wurden. Der landlose Äthiopier war daher fast immer abgabefrei und die an die Person gebundenen Leistungen haben in der äthiopischen Geschichte keine Rolle gespielt. Nimmt man den Norden aus, wo Karawanenwege zum Roten Meer und Sudan führten, so war der Handel völlig unbedeutend. Auch ein eigentliches Handwerkertum im orientalischesuropäischen Sinne hat sich nie entwickelt.

Die einzige Einschränkung der freien Verfügungsgewalt des einzelnen über seinen Grundbesitz (rest) rührte nicht von seiten des Königtums her, sondern erklärt sich durch die äthiopische Klan- und Sippenverfassung, nach der vielfach der gesamte Boden einer Gemeinde gemeinsames Eigentum einer Erbgemeinschaft war — ähnlich den Dorfgemeinschaften des mittelalterlichen Deutschlands und dem Mir der Russen. Doch hatte jedes Mitglied dieser durch genealogische Bande verbundenen Gemeinschaft Anspruch auf seinen Anteil am Lande. Außerdem bestand die Möglichkeit zur Auflösung des Verbandes und zur Realteilung, falls eine zu stark angewachsene Mitgliederzahl einer geregelten Zuteilung Schwierigkeiten bereitete (dazu vor allem Kuls 1963, auch Pollera 1913 und Hövermann 1958).

Das Prinzip des unbeschränkten, erbten Eigentums an Land (rest) ist nie angetastet worden, ebensowenig wie es dem Königtum gelang, den Anspruch des Obereigentums in der Praxis durchzusetzen. Anders verhält es sich mit der „gult“ (g^welt) genannten Institution, die — im Gegensatz zum rest — in Hoch-Äthiopien ebenso wie der Ämterwechsel zum unmittelbaren Ausfluß königlicher Gewalt gehört. Es ist diese Einrichtung, von der die europäischen Reisenden sprechen, wenn sie das Geben und Nehmen des „Grundbesitzes“ durch den König erwähnen. Was ist gult? Das äthiopische Recht ist nie — weder schriftlich, noch mündlich — fixiert worden. Vom viel zitierten „fetha nagast“ konnte — falls es überhaupt je bei juristischen Entscheidungen herangezogen wurde — von den Äthiopiern nie mehr verwendet werden als die theoretischen Abschnitte, die ohnehin nicht mehr sagten, als was nicht in der Bibel als moralisches Gebot gefordert wurde. Die auf speziell ägyptisch-koptischen Verhältnissen fußenden, durch die mohammedanische Rechtsprechung beeinflussten Normen dieses „Nomokanon“ waren auf die äthiopischen Zustände nicht über-

tragbar und widersprachen sogar der Wirklichkeit, ganz abgesehen davon, daß für ein rein bäuerliches Volk die abstrakten Formeln und die Institute des Rechtes einer mittelmeerischen Stadtkultur, das auf dem *jus gentium* fußte, nicht verständlich sein konnten. Der Begriff des *gult* ist nie genau präzisiert worden und die Angaben in den äthiopischen wie den europäischen Quellen widersprechen häufig einander. Jeder Gau hatte seine eigenen Bestimmungen und im Laufe der Geschichte wurde *gult* unter verschiedenen Bedingungen vergeben. Die grundsätzlichen Regeln blieben allerdings auch hier die gleichen. Bei der Untersuchung der Grundprinzipien des *gult* darf man nicht die einer Ausnahmesituation entspringenden Verhältnisse in Schoa und den südlich angrenzenden Gebieten während der Zeit von 1880 bis 1910 zugrunde legen. Sie sind allerdings am häufigsten beschrieben worden und gelten vielfach als für ganz Äthiopien verbindlich. Die äthiopische Geschichte kennt kein Beispiel einer in so kurzer Zeit stattfindenden absoluten Unterwerfung von eroberten Gebieten, die allein es möglich machte, den bisherigen Besitzern den Boden in diesem gewaltigen Umfang zu enteignen und mit Kolonisten zu besetzen. Auch die der äthiopischen Geschichte bis dahin unbekannte Größe des stehenden Heeres unter Menilek und der Zwang, diese Truppen zu ihrem Unterhalt mit Land auszustatten, ließen eine verwirrende Zahl neuer Rechtsinstitute entstehen, bei denen der bis dahin noch einigermaßen klare Unterschied zwischen *rest* und *gult* verwischt wurde. Man lese nur die vorzügliche Abhandlung von Coppet (in Guèbrè Sellasié 1932, S. 610—615) über die verschiedenen Kategorien des Grundbesitzes im amharischen wie in dem von den Galla zurückgewonnenen Schoa, man lese vor allem den Aufsatz des 1957 amtierenden äthiopischen Landwirtschaftsministers Mahtama Sellāsē, der die verschiedenen Kategorien des Grundbesitzes (und auch des Grundeigentums) der verschiedenen äthiopischen Provinzen nebeneinandergestellt hat — leider ohne ordnenden Kommentar — und der die schillernde Vielfalt der Möglichkeiten des Bodenrechtes zeigt.

Will man versuchen, die Linien des *gult* und seines Zusammenhanges mit dem Ämterwechsel zu umreißen, so beginnt man am besten mit der etymologischen Bedeutung des Wortes. Man verdankt Conti Rossini (1929/1930) die wichtige Feststellung, daß dieses Wort (d. h. die Wurzel *GWL*) vielleicht bei den Südarabern einen ähnlichen Inhalt hatte. Es bezeichnet dort ein auf unbestimmte Zeit konzediertes Lehen und die daraus resultierenden Rechtsansprüche wie Abgaben und Dienstleistungen. *Gult* ist danach eines der wenigen Elemente, bei denen nicht nur das Wort

selbst, sondern auch sein Inhalt von den einwandernden Südarabern den Äthiopiern mitgeteilt wurde. Allerdings, was in Süd-Arabien hauptsächlich auf den religiösen Bereich beschränkt war, erhielt in Äthiopien unter dem Einfluß des Verdienstwesens eine andere Bedeutung. Es wurde — um es auf die knappste Formel zu bringen — ein vom König im Zusammenhang mit einer Amtsverleihung gewährtes Recht, in einem — meist mit dem betreffenden Amt verbundenen — Bezirk nicht nur die Funktionen des Amtes auszufüllen, sondern auch Abgaben und Dienste der Bevölkerung entgegenzunehmen. Das Grundeigentum der Einwohnerschaft dieses Bezirkes wurde dadurch nicht berührt. In vielem ist gult mit dem mittelalterlichen Lehen vergleichbar, wenn ihm auch eine ganze Reihe wichtiger Elemente fehlen, die das Wesen des mittelalterlichen Feudalsystems ausmachen, wie der Grundsatz der Erblichkeit und das besondere Treueverhältnis zwischen Lehensgeber und Lehensnehmer.

Es ist eine völlige Verkennung der äthiopischen Sozial-Verfassung, wenn man die für den Europäer so erstaunlich häufigen Wechsel der gult- und Amts-Inhaber lediglich der autokratischen Willkür königlicher Majestät und dem Bestreben, die Bildung erblicher Regional-Dynastien zu verhindern, zuschreibt. Angesichts der Berichte der Portugiesen, die bei den häufigen Ämterwechseln, die dem Wesen der europäischen Lehensverfassung widersprechen, ihr Erstaunen nicht verbergen können, ist das jedoch nur zu leicht möglich. Sogar eine so scharfsinnige Beobachterin wie Perham kommt daher zu Schlüssen, die an dem wirklichen Wesen des Ämterwechsels vorbeigehen und das Verhältnis König — Amtsinhaber verzerrt darstellen. Da Perham das zum Ausdruck bringt, was als allgemeine Ansicht gelten kann und was hier widerlegt werden soll, will ich die wichtigsten Punkte zitieren: „The Emperors . . . were unable to consolidate, century after century, the authority of the imperial government. The two elements [König und Provinz-Statthalter] remained in a permanent tension; the balance swayed from one decade to another and through the 600 years or more which we have reliable knowledge, neither side until this century gained upon the other . . . The crucial question was the appointment of the provincial governor . . . Land tenure and land tribute were closely allied with the holding of office . . . It was the constant effort of the Emperors to insist both upon this connection and upon the right to grant and to withdraw both office and tenure“ (Perham 1948, S. 267/268). „When they [die Statthalter] gave out land and offices to their followers they tried, like the Emperors, to prevent these becoming

hereditary and aimed at unsettling their holders from time to time“ (Perham 1948, S. 273).

Man kann sich indes schwer vorstellen, daß bei einer so stark durch die Tradition gebundenen, sich wenig entwickelnden Volkskultur lediglich äußere politische Gründe dafür verantwortlich zu machen sind und daß das Verhältnis des Königs zu den einzelnen Provinzen und die Besetzung des mit den Ämtern verbundenen gult durch die Jahrhunderte einem anscheinend regellosen Hin und Her unterworfen gewesen wäre. Ich habe eingangs dargelegt, daß das äthiopische „Reich“ etwas anderes war, als ein Reich im europäisch-orientalischen Sinne. Zwar bildete das Christentum für einen großen Teil der Bevölkerung ein verbindendes Element, Reichsmythos und Königtum spannten einen gewaltigen Ring um die vielen Gaue, Stämme und Völker und der göttliche Auftrag der Salomoniden wurde bis heute nie ernstlich bestritten. Doch war jeder Gau in Äthiopien ein Mikrokosmos mit einer eigenen Landsgemein und eigenen Führern. Schon deshalb war es den Kaisern nicht möglich — so wie es Perham aus der Verallgemeinerung der Verhältnisse unter Menilek und des anarchischen Jahrhunderts vor ihm annimmt — einen Wechsel im Sinne einer zentralistischen Regierung vorzunehmen. Ein amharischer Gau hätte schwer einen Tigray und umgekehrt ein tigrinisches Land nie einen Amhara als „Statthalter“ geduldet. Überhaupt muß man sich — das ist ein entscheidender Punkt — von der Vorstellung freimachen, die Könige hätten in den einzelnen Gauen regelmäßig Leute ihrer Wahl als Statthalter, d. h. als Inhaber der je nach den Verhältnissen verschieden großen gult eingesetzt. Zur Blütezeit des Reiches — etwa von 1270 bis 1770 — ist dieser Versuch nur ein einziges Mal von Zar'a Yāc'qob unternommen worden. Wohl versuchten die Könige immer, Leute ihres Vertrauens auf wichtige Posten zu berufen und selbstverständlich haben bei alledem auch rein machtpolitische Überlegungen eine Rolle gespielt. Doch bestand die eigentliche Funktion der hochäthiopischen Könige darin, die innerhalb der einzelnen Gaue von den Volksversammlungen oder den Sippenverbänden nominierten Amtsträger zu bestätigen, bzw. selbst die Aufgabe der Volksversammlung zu übernehmen und den Ämterwechsel zu regulieren. Dieser Schluß mag zunächst bizarr erscheinen: der sakrale König als Promotor einer demokratischen Ordnung! Doch beweisen die Quellen, daß im nördlichen Äthiopien die gleichen oder ähnliche Verhältnisse herrschten wie im Süden.

Zunächst sei noch einmal auf die außerordentliche Dynamik der äthio-

pischen Gesellschaft hingewiesen, die dem Entstehen eines eigentlichen Adelsstandes nicht günstig war. Jedem Gemeinfreien, der aus einer anständigen Familie stammte, stand der Weg zu jedem Amte offen. Perham hat sehr richtig bemerkt, daß es selbst in späterer Zeit, in einer Epoche des Niederganges des Reiches, großen Familien, deren führende Mitglieder mit der Zeit eine Art von Gaufürstentum usurpierten, selten gelang, länger als drei oder vier Generationen ihre scheinbar erbliche Macht auszuüben. Zwar war auch in der äthiopischen Sozialstruktur trotz aller Dynamik der Zug zur Erbllichkeit der Ämter latent, vor allem dann, wenn die öffentliche Ordnung erschüttert und die Macht von König und Volksversammlung — den beiden Grundpfeilern der öffentlichen Ordnung — im Abnehmen begriffen war. Doch bildeten solche Macht-Usurpationen die Ausnahme und traten erst seit 1750 auf. Sonst herrschte ein ständiger Wechsel. Ebenso wie der berüchtigte Za Selläsē unter König Jakob zum Range eines ras aufsteigen und eine Prinzessin heiraten konnte, obwohl er — wie der Chronist mißfällig bemerkt — ein Gurage war (Conti Rosini 1893 b, S. 810 f., 813), ebenso sanken die Angehörigen eines „Großen“ schnell in bescheidene Verhältnisse hinab, wie z. B. die des Sabagādis, die nach seinem Tode wieder ihre Erzeugnisse auf dem Markt verkauften (Rüppel 1838, S. 349).

Ein bedeutsamer Beleg dafür, daß die Wechsel nicht aus königlicher Machtvollkommenheit vorgenommen wurden — so wie es in den orientalischen Reichen üblich war, wo die Statthalter nach den Launen der Sultane stiegen oder fielen — ist die absolute Selbstverständlichkeit, mit der die Ämter- und gult-Wechsel sowohl vom ganzen freiheitsliebenden Volk als auch von den Entsetzten hingenommen wurden. Auch haftete dem Verlust eines Amtes kein königlicher Gnadenzug an — viel eher gewinnt man den Eindruck, ein Amt sei lediglich verliehen worden, um einem verdienten Manne eine Ehrung zu verschaffen. Dabei kam es gar nicht darauf an, wie lange er das Amt tatsächlich innehatte — ähnlich wie bei den Dorze in Süd-Äthiopien, wo die Amtsträger, die halaqa, dreimal und öfter im Jahr gewechselt werden (Straube 1957). Anders wäre es nicht zu verstehen, daß z. B. während der sechsjährigen Aufenthaltes des Alvarez in Äthiopien das wichtige Amt des baḥrnagāš (des höchsten Würdenträgers des heutigen Eritreas) viermal gewechselt wurde! (Alvarez im XXIII. Kapitel). Alvarez, der aus der Welt des europäischen Lehnswesens kam, stand diesem dauernden Wechsel verständnis- und fassungslos gegenüber und bemerkte verwundert: „Der Priester Johannes [d. h. der äthiopische

König] setzt sie ab und ein, wie es ihm gefällt, mit oder ohne Grund . . . Ich sah große Herren ihrer Dominien entsetzt und andere eingesetzt werden und sie wirkten wie gute Freunde. Gott allein kennt ihr Herz“ [!] (Alvarez 1881, S. 93).

Obwohl die Nutznießung eines mit dem Amt verbundenen gult, d. h. der Leistungen der Einwohner des betreffenden Gebietes einen ganz erheblichen Machtzuwachs bedeutete, so war doch das Entscheidende das Amt und der Titel, um so mehr, als es sich bei den Würdenträgern aus den oben angeführten Gründen stets um wohlhabende Leute handelte. „Šumat yallam“ — „er hat kein Amt“ ist noch heute bei den Amhara — von einem anständigen Mann gesagt — das jammervollste, was man jemand nachreden kann. Auch nach dem „Verlust“ des Amtes behält man Titel und Abzeichen bei und das Hofzeremoniell regelte in einem sehr feierlichen Aufzug den Abtritt eines Amtsinhabers (Guidi 1923, S. 78, s. auch Anm. 3). Die abgesetzten Würdenträger gehören auch weiterhin zu den Großen des Reiches und der Chronist erwähnt häufig, daß bei wichtigen Beratungen sowohl die amtierenden als auch die abgesetzten Würdenträger zusammenkamen (z. B. Basset 1881 b, S. 320).

Die Ein- und Absetzungen wurden gerne — wie es auch in Wolamo geschah (von Kaffa und den anderen größeren Ometo-Reichen können wir das gleiche annehmen) — am Kreuzfest, dem höchsten äthiopischen Fest und dem für die Bauern verbindlichen Jahresanfang ausgesprochen. (Das offizielle Neue Jahr des amtlichen, d. h. christlichen Kalenders beginnt in Äthiopien bereits 17 Tage vor dem Kreuzfest.) Oft fand die Ernennung auch in den vorhergehenden Tagen statt, so daß sich die Ernannten in die Schar derer einreihen konnten, die im Angesicht des Königs Majestät um den brennenden Holzstoß galoppierten und sich ihrer Taten und Ämter rühmten (vgl. Harris 1844, II, S. 75; Guida 1921, S. 192 f.; Kolmodin 1914, S. 96). Zu dieser Zeit wechselten fast alle Ämter in Äthiopien, herab bis zu den untersten Gemeindevorstehern (z. B. Krapf-Isenberg 1843, S. 280 f.; Walker 1933, S. 185).

Die Investierten — soweit die Investitur durch den Mund des Königs geschah — hatten für die Ehrung große Geschenke zu leisten, die je nach der Art des Amtes und dem damit verbundenen gult verschieden hoch festgesetzt waren (Guidi 1922, S. 85 f.; Harris 1844, III, S. 30 — daher auch das Sprichwort: „Rest [Grundeigentum] ist für den Armen, gult [Amt, bzw. Belehnung] ist für den Reichen“, Pollera 1913 a, S. 17 f.). Das Geschenk an den König tritt nun an die Stelle des Verdienstfestes für

die Volksversammlung, wie es noch heute bei den Dorze stattfindet, wo ein Gewährsmann H. Straube gegenüber sagte: „Mit der Ernennung zum halaka [Verdienstrang] machen wir Reiche zu Armen!“ (Straube 1963, S. 186). Dafür erhielten die Investierten bestimmte Ehrenzeichen, die bewiesen, daß der König ihnen — unabhängig von den in jedem Gau herrschenden Normen, die die Rechte und Pflichten eines Amtsträgers festlegten — einen Teil seiner Vorrechte delegierte und sie durch diese Ehrungen über den Status eines normalen Menschen erhob: goldenen Schmuck, rotfarbige Gewänder und Trommeln (vgl. Kolmodin 1914, S. 96; Béguinot 1901, S. 65; Harris 1844, III, S. 30; Bruce 1790/1791, IV, S. 32; Guidi 1926, S. 380; Guidi 1923, S. 82; Perruchon 1889, S. 346).

Das ausschließliche Recht des Königs, den Ämterwechsel zu bestätigen, stellte eines seiner wichtigsten Prärogative dar und bildete geradezu einen Ausdruck der Stärke und des Ansehens des jeweils regierenden Monarchen. Mochten sich auch manche Amtsträger mehrere Jahre hindurch in ihrer Stellung behaupten — der Regierungsantritt eines neuen Königs war doch stets mit einer völligen Neubesetzung aller Ämter verbunden. Wenn man die sehr ausführlichen Chroniken der späteren Zeit liest — etwa seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts —, so gewinnt man fast den Eindruck, als seien die Herrscher, von ihren kriegerischen Unternehmungen abgesehen, lediglich damit beschäftigt gewesen, in feierlichen Audienzen Würdenträger ab- und einzusetzen (so z. B. Basset 1881 b, S. 323, 333, 346, 349, 362; Guidi 1922, S. 192). Die Funktion der großen Königshalle der Pfalz in Gondar weiß der Chronist nicht besser als mit den Worten zu umschreiben: „Wo Audienz gehalten wurde, um [Geschenke] zu geben und zu nehmen, um [Ämter] fortzunehmen und zu verleihen“ (Guidi 1926 b, S. 399).

Während der Grundsatz der Alleinberechtigung des Königs für die offizielle Ernennung nie angetastet wurde, solange das Reich blühte, so wurde auf der anderen Seite den Gauen stets das Recht zugestanden, nur Einheimische als Amtsträger zu dulden, die — das wird deutlich ausgesprochen — (so z. B. Conti Rossini 1910/1911, S. 638, 642 f.) fast immer den bedeutenden Familien des „Verdienstadels“ entstammten, die einen gewissen Anspruch darauf hatten, solange ihr Geschlecht blühte. Das wird im 16. Jahrhundert vielfach von den Portugiesen hervorgehoben, die es in Tigre selbst wahrnehmen konnten (und im 20. Jahrhundert von den Italienern für die gleiche Region bestätigt). Daß dieser Grundsatz auch in den anderen Gauen galt, über die weniger Nachrichten vorliegen, das

lehrt überzeugend der Bericht der Chronik des Zar'a Yāc̣qob und seines Nachfolgers Ba'eda Māryām. Zar'a Yāc̣qob, der wie kein äthiopischer Regent nach ihm mit eiserner Hand regierte und sowohl die Kirchenordnung als auch Ehegesetze und Kleidungsvorschriften regulierte, versuchte auch die Reichsverwaltung zu zentralisieren, indem er überall Personen seines Vertrauens (sogar seine Töchter!) als dauernde Statthalter einsetzte und — vom Chronisten staunend bemerkt — die Abgaben der Gauen für sich selbst reservierte (Perruchon 1893 d, S. 95 f., 102). Mit seinem Tode brach dieses einmalige Unternehmen zusammen und sein Sohn und Nachfolger Ba'eda Māryām, der ohnehin in einem gespannten Verhältnis zu seinem Vater stand, hatte nichts Eiligeres zu tun, als die alte Ordnung wieder einzuführen und den gewählten Amtsträgern z. B. wieder zuzugestehen, den goldenen Kopfschmuck (rās warḳ) mit goldenem Gesichtsschleier (šafšat) zu tragen (Perruchon 1893 d, S. 112). „Vorher waren die Ämter (simata) von Äthiopien in den Händen des Königs, seines Vaters, gewesen. Er, Ba'eda Māryām, bestätigte die Männer in ihren Ländern nach ihren Gesetzen wie einstmals“ (Perruchon 1893 d, S. 169). Unter diesen Ämtern werden außer den Namen von süd- und südostäthiopischen Herrschern auch die Titel aufgezählt, die lange Zeit später noch immer regelmäßig gewechselt wurden, wie z. B. die baḥr nagāsi von Angot, Kēdem und Tigrē oder die saḥaf lāhm von Schoa, Amhara und Damot u. a. Dazu müssen auch alle eigentlichen Hofchargen gerechnet werden, z. B. rās, beht waddad, daḡḡazmāč, baḡerond usw., die — das verraten ihre Erwähnungen bei den Ämterwechseln — stets mit Provinzen belehnt waren. Reine Hofämter, d. h. solche, die nicht außerdem mit einer regionalen Befehlshaberschaft verbunden waren, scheint es ursprünglich nicht gegeben zu haben (vielleicht bildeten die azāž — vgl. S. 41 — eine Ausnahme). Ursprünglich hatten die Amtsträger eines jeden Gaus ihren speziellen Namen, der nur mit diesem besonderen gult verbunden war (s. dazu vor allem die an das liber Axumae angehängte Rangliste, bei Conti Rossini 1895, S. 39 f., bei Guidi 1923, S. 72 f., vgl. ferner die in den altamharischen Kaiserliedern und im Krönungsorto angeführten Namen).

Durch das starke Übergewicht des Königtums, das durch seine bloße Existenz einem Zentralismus Vorschub leistete, vor allem durch die Mächtigkeit der Reichsidee, waren in Hoch-Äthiopien ungeachtet der *Autonomie* der Provinzen und ihrer Selbstverwaltung doch alle Ansätze eines freien politischen Eigenlebens des Volkes zerstört. Zwar wählten die einzelnen

Landsgemeinen noch ihre Führer, aber das Entscheidende blieb das Wort des Königs, von dessen Willen letztlich alles abhing. Andererseits wirkte das Königtum dennoch als Regulator der alten Ordnung, denn es sorgte dafür, daß die Institution des Ämterwechsels intakt blieb — nicht nur aus Achtung vor der Tradition, wie es im Falle von Ba'eda Māryām dargestellt wird, sondern auch im Interesse des Reiches, um zu verhindern, daß sich aus den Mitgliedern der großen Familien, aus denen sich der (persönliche) Verdienstadel rekrutierte, ein erblicher Adel mit politischen Vorrechten bildete. Dieser Prozeß setzte vor allem in den Regierungszeiten schwacher Könige ein und nahm gegen Ende des 18. Jahrhunderts für die Einheit des Reiches katastrophale Ausmaße ein. Überall versuchten die Befehlshaber der einzelnen Gaue, die Erbllichkeit ihrer Ämter durchzusetzen. Sie wurden dabei von ihrer Gefolgschaft unterstützt, die daran interessiert war, für die kleineren, von ihnen eingenommenen Ämter das gleiche zu erreichen. Diese Entwicklung erfolgte gleichermaßen zuungunsten von König und der breiten Schicht der bäuerlichen Gemeinfreien, indem die mächtig gewordenen Statthalter Tribut und Heerfolge nachlässig oder gar nicht leisteten und indem die bis dahin freien Bauern nun von den erblichen gult-Trägern in eine Art von Hörigen- oder Klienten-Verhältnis gedrückt wurden. Was bis dahin als eine dem König von allen zu entrichtende Steuer gegolten hatte, die durch die Überlieferung vorgeschrieben und von der Landsgemein eingesammelt wurde, das wuchs sich nun in eine dem Patron persönlich geschuldete Abgabe aus.

Die Amtsträger leisteten der königlichen Aufforderung zum Ämterwechsel nicht mehr Folge, weil sie wohl wußten, daß die ohnmächtigen Regenten in Gondar nicht die Macht hatten, ihre Befehle durchzusetzen. Die königlichen Chronisten, die mit einer kleinen Schar anderer Würdenträger in diesen traurigen Zeiten die einzigen waren, die versuchten, inmitten des allgemeinen Chaos die Idee des Heiligen Reiches lebendig zu erhalten und die wahrhaftig genug Grund zur Betrübnis hatten, brechen gerade darüber in besonders bewegte Klagen aus. „Die Geschichte der Könige wird immer geringer, und die Schwäche des Reiches hängt davon ab, daß es keinen König mehr gibt, der freiläßt und in Ketten legt, der ernennt und absetzt!“ (Conti Rossini 1916 b, S. 877; Weld Blundell 1922, S. 478). „Der König Takla Hāymānot . . . sprach . . . Einsetzungen und Absetzungen aus, ohne jede Wirkung: die Ernannten fanden nichts außer der Ernennung und der Krone [d. h. ihrem Amtsabzeichen]“ (Conti Rossini 1916 b, S. 864). „Wir beginnen mit der Hilfe Gottes die Geschichte

unseres Königs Egwālā Šyon zu schreiben. Er blieb in der Stadt Gondar ohne etwas Gutes oder Böses zu tun, er nahm keine Ernennung oder Absetzung vor“ (Conti Rossini 1916 c, S. 877). Obwohl diese „Ämterwechsel“ zu reinen Farcen geworden waren, hielten die Könige daran als an einem ganz entscheidenden und nur ihnen allein zustehenden Vorrecht fest. Während der „Regierungszeit“ des völlig bedeutungslosen Takla Giyorgis gab es ein bitteres Gezänke zwischen ihm und dem de facto regierenden Hausmeier daḡḡāč Gugsā, als dieser anfangs, selbst Einsetzungen und Absetzungen auszusprechen (Conti Rossini 1916 b, S. 865).

Noch verhängnisvoller für den König wie für den freien Bauern wurde das Streben des neuen Adels, aus dem gult, d. h. den einst von König und Volksversammlung dem jeweils Gewählten zugestandenen Rechten, eine erbliche Herrschaft zu machen, die die Tendenz in sich barg, aus dem Recht, Leistungen von den einzelnen Grundbesitzern zu fordern, ein Eigentum über das Privatland (rest) der Bauern abzuleiten. Daraus haben sich im Lauf des letzten Jahrhunderts die unterschiedlichsten Rechtsinstitute entwickelt, die die ursprüngliche klare Unterscheidung von gult und rest fast verwischt haben. In Goḡḡām z. B. war bis vor kurzem der sogenannte gulteñā der Obereigentümer des gesamten Bodens seiner Gemeinde, der den übrigen Bauern Land in einer Art von Pachtverhältnis zuteilte (Kuls 1963).

Heute haftet diesem neuen Eigentum, das durch die Vernichtung des freien Bauerntums entstand, nichts mehr unrechtes an. Bis zur Wiederaufrichtung einer dauerhaften Reichsordnung durch Menilek vergingen 150 Jahre, in denen die Erinnerung an die alten Verhältnisse schwand. Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts war noch das Bewußtsein für die ursprüngliche Bedeutung von rest und gult so lebendig, daß ein energischer Hausmeier der schwachen Herrscher von Gondar, ras Gugsā, durch ein noch lange Zeit später berühmtes Edikt durchsetzen konnte, sämtliche inzwischen entstandenen Ämter zu annullieren, den Bauern den Boden zu restituieren und die Ämter zu wechseln. Wenn es sich auch nur um einen Hausmeier handelt, der noch dazu aus Eigennutz und nur für die von ihm verwaltete Provinz Begamedr tätig war, so zeigen die Worte dieses „Edikt des ras Gugsā“ doch noch ganz die alte Reichsgesinnung: „Entends, pays, entends, entends! . . . La terre est à Dieu; . . . Détenteurs de terres nobles et tenanciers de fiefs, il n'y a pas de droit de suzeraineté héréditaire, . . . Femmes nobles et seigneurs, tenanciers de fiefs, présentez-vous; je confère rang et investiture! . . . Laboueurs, labourez; . . . c'est moi qui

suis votre droit et votre force!“ (d’Abbadie 1868, S. 151 f.). d’Abbadie, dem wir diesen Wortlaut verdanken, berichtet, daß die Durchführung des Ediktes — von den abgesetzten Amtsinhabern abgesehen — Zufriedenheit und Wohlstand hervorgerufen habe. Doch waren die Gegenkräfte zu mächtig und die allgemeine Anarchie ließ auch diesen letzten Versuch, die alte Ordnung durchzusetzen, untergehen.

THE
SUDAN

V. ZUR KULTURGESCHICHTE DES KÖNIGTUMS IN SÜD-ÄTHIOPIEN DIE BEEINFLUSSUNG DES SÜDENS DURCH DEN NORDEN

1. EINLEITUNG

Äthiopien bildete einst trotz des heute auffälligen kulturellen Gegensatzes von Nord und Süd eine einheitliche Kulturprovinz. Hellhäutige Menschen äthiopider Rasse mit kuschitischer Sprache, die vielleicht als Träger der Megalithkultur kamen (vgl. das vorige Kapitel), geben noch immer der Gesamtkultur das entscheidende Gepräge. Die negride Vorbevölkerung wurde bis auf geringe Reste vernichtet. Einer späteren Welle ist das sakrale Königtum zuzuordnen, das nicht in allen Teilen des afrikanischen Osthorns gleichmäßig Fuß fassen konnte, jedoch bis weit in den Südwesten Äthiopiens vordrang — bis dorthin, wo die letzten Berge in die Ebenen des Sudan abstürzen — und dort auch die außerhalb der eigentlichen äthiopischen Kulturprovinz lebenden Reste der negriden Altbevölkerung beeinflusste. Erst die Einwanderung verschiedener aus Süd-arabien kommender Gruppen, die die semitische Sprache verbreiteten, vor allem aber die Einführung des Christentums und das damit verbundene Einsickern orientalischer Kulturelemente, zerriß die Einheitlichkeit.

Die Sprachgrenze zwischen den Westkuschiten und ihren Nachbarn — vor allem gegenüber den Ostkuschiten — markiert auch eine Kultur-Grenze: Westkuschiten mit und Ostkuschiten ohne Königtum. Der ostafrikanische Graben bildet ungefähr die Grenze zwischen den beiden Blöcken; im Westen sitzen die Westkuschiten, deren altes Wohngebiet durch die Galla-Wanderung stark eingeschränkt wurde, den Osten nehmen die Stämme der ostkuschitischen Familie ein (Galla, Konso, Sidamo-Hadya). Als altes Kerngebiet der Westkuschiten sind das östliche Kaffa sowie die Länder auf beiden Seiten des mittleren Omo anzusprechen. Hier ist die einheitlichste Ausprägung des Königtums festzustellen, hierher auch verlegen die Traditionen der Eingeborenen selbst die Ursitze der Königsdynastien und von hieraus sollen diese sich nach Süden und Südwesten ausgebreitet haben (vgl. S. 227 f.). Je weiter man in diesen Him-

melsrichtungen vorschreitet, desto schwächer wird der „Ausdruck“ des Königtums, das in diesen entlegenen Gebieten viel von seiner gestaltenden Kraft verloren hat und bei den negriden Altvölkern ebenso wie bei den Völkern der Übergangszone nicht mehr die allein prägende und leitende Macht einer Gemeinschaft ist. Weiter noch im Süden bei den nilotischen Völkern oder im Osten bei den Ostkuschiten tritt die Monarchie als herrschende Sozial-Ordnung ganz zurück, obwohl sie auch dort Spuren hinterließ.

Spätestens seit 1270 hat das christliche äthiopische Reich des Nordens durch sein Missionierungs- und Ordnungsstreben einen großartigen Einfluß auf den Süden ausgeübt. Missionierende Mönche drangen tief in den Süden vor, gefolgt von den Heeren der Könige, von Statthaltern, die eigene Dynastien gründeten und von Abenteuern suchenden Prinzen und Großen. Kirchen wurden gegründet und die amharische Kultur und Sprache verbreitet. Die alten Königsdynastien wurden entweder durch neue amharischen (bzw. tigrinischen) Geblütes ersetzt oder stark in ihrem Wesen beeinflußt. Viele Elemente, die sich schlecht mit der christlichen Lehre vereinen ließen, fielen wie im Norden dem Eifer der Missionare zum Opfer (z. B. das Geieropfer des Königs von Inarya — Conti Rossini 1907, S. 142). Vor allem: die alte, noch ganz im Mythos wurzelnde königliche Weltanschauung wich einer viel stärker rational-historisch orientierten. Man sah im Herrscher nicht mehr den Nachfahren des vom Himmel gefallenen oder auf eine andere wunderbare Weise entstandenen Ur-ahnen, sondern versuchte, seine Abstammung vom hochäthiopischen Königshause oder seine Herkunft aus einem anderen angesehenen Lande nachzuweisen. Auch das „Staatsbewußtsein“ — man kann bei diesen verhältnismäßig kleinen Ländern noch nicht von einer „Reichsidee“ sprechen — ist hochäthiopischem Einfluß zuzuschreiben. Der König begnügt sich nicht mehr damit, als Repräsentant der Weltordnung zu figurieren und als Heilsbringer das Geschick seines Volkes in der rechten Harmonie zu lenken. Er versucht vielmehr, seinem Lande, als „dem“ Reiche die umliegenden Länder einzuverleiben. Das mußte dort von Erfolg gekrönt sein, wo der Macht des Königtums Völker gegenüberstanden, die über keine höhere staatliche Organisation verfügten, wie die Altvölker, auf deren Kosten sich z. B. Kaffa nach dem Westen und Südwesten hin ausdehnte und sogar einen Tochterstaat — Močča — gründete, oder wo es sich um Völker handelte, deren soziales Leben und Politik durch das gada-System bestimmt wurde, dessen nach einer bestimmten Zeit gewechselt

Führungsklassen einer kontinuierlichen Politik entgegenstanden und gegenüber der durch die Jahre gleichbleibenden Politik eines Herrschers im Nachteil waren. So erkämpften die Könige von Wolamo von dem winzigen Gebirgsland, das die Keimzelle des heutigen Staates bildete, im Verlauf eines über hundertjährigen Eroberungskrieges ein zehnmal so großes Gebiet von den Hadya, die dort völlig vernichtet wurden.

Hochäthiopischem Muster folgt auch das Streben verschiedener „Reiche“ sich nicht auf reine Annexionen und die völlige Einverleibung besiegteter Völker zu beschränken, sondern nach einem siegreichen Kriege vom unterlegenen Gegner, dessen Gebiet und Volkszahl zu groß war, als daß man ihn hätte assimilieren können, die Anerkennung der eigenen Oberhoheit und Tributzahlung zu verlangen. Diese „Unterwerfungen“ waren angesichts der verhältnismäßig gleichartigen Struktur und der politischen Stärke der südäthiopischen Königreiche nie von langer Dauer und die von Bieber berichtete „Oberhoheit“ von Kaffa über die benachbarten Staaten wahrte ebenso wie die von Wolamo über Borodda und Kūča nur kurze Zeit (vgl. Bieber 1923, S. 521; Borelli 1890, S. 435; Haberland 1964 b, Kapitel II). Die Tributzahlungen hörten bald auf und die ins Land gelegten Garnisonen oder Statthalter wurden vertrieben. Es bedurfte schon eines neuen Krieges, um den früheren Zustand wiederherzustellen. Es fehlte eben nicht nur die ungeheure politische Macht, die die Eroberungen des christlichen äthiopischen Reiches dauerhafter machte, sondern auch dessen unbestrittene geistige Überlegenheit.

Der Islam dagegen hat nur geringe Spuren im mittleren und südlichen Äthiopien hinterlassen. Von seinem Zentrum, dem Reich Adal, später von der Stadt Harar aus, führte er einen vielhundertjährigen Krieg mit dem christlichen Äthiopien und ließ — wenigstens zeitweilig — zahlreiche Äthiopier zu seiner Lehre übergehen. Doch haben seine Staatengründungen in dem so berühmten Hadya, das noch im sechzehnten Jahrhundert ein Zentrum islamischer Gesinnung war, in Schoa (vgl. Cerulli 1941; Rossi 1942) und in Ganġero, wo sogar das Land seinen Namen nach der aus Yemen kommenden Führungsschicht erhielt (Yam — gor = Land Yemen vgl. Straube 1963, S. 269), keine bleibende Dauer gehabt. Aus allen diesen Gebieten verschwand der Islam während der Galla-Stürme oder während der ihnen folgenden, nicht minder bewegten Zeiten. Die nominell islamischen Länder Dawaro, Bali, Faṣigar (vgl. Maḳrizi, S. 274 f.) sind sogar verschwunden, ohne Spuren ihrer Existenz zu hinterlassen. Nur im östlichen Schoa (Ifat), in Kābena und in Silṭi-Urbarag haben sich Reste des

Islam in kleinen Enklaven bis heute erhalten. Der mohammedanische Glaube der Galla-Königreiche ist so jungen Datums, daß er hier nicht berücksichtigt zu werden braucht.

2. STAATEN UND VÖLKER

Bei der kurzen Charakterisierung der für diese Untersuchung bedeutungsvollen Reiche und Völker Süd-Äthiopiens wollen wir — schematisch gesehen — in immer größer werdenden Abschnitten von Kreisbögen vorgehen, die sich vom christlichen Nord-Äthiopien nach Süden und Südwesten ausbreiten. Im innersten Kreisbogen, einst unmittelbar an Hoch-Äthiopien grenzend, nun davon durch die später eindringenden Galla getrennt, breiten sich die am stärksten vom Christentum beeinflussten Großstaaten aus, deren bekanntestes Kaffa ist, wie auch Kaffa das bis heute am besten bekannte Volk der als „Gonga“ apostrophierten Kultur- und Sprachgruppe der Westkuschiten ist (zu der Gonga-Sprachgruppe siehe Moreno 1938, S. 16, Conti Rossini 1937 b. S. 391). Einst Kaffa an Größe fast ebenbürtig war das Reich Boša, das später von den Ğimma-Galla überrannt wurde und dessen Reste sich unter dem Namen Garo im Südosten des Landes noch behaupten konnten, bis auch sie kurz vor der Jahrhundertwende verschwanden (vgl. Cerulli 1930, S. 102 f.; Bieber 1908, S. 111; Straube 1962, Kap. V). Das gleiche Schicksal erlitt das einst so berühmte Inarya („Ennarea“), nördlich von Kaffa, dessen Kerngebiet das heutige Land Limmu einnimmt. Aus dem Namen der Königsdynastie — bušaše — der der gleiche wie der der übrigen Gonga-Dynastien ist (vgl. Cerulli 1933, S. 54; Bieber 1923, S. 99; Guidi 1907 c, S. 182), aus der Lage von Inarya zwischen Kaffa-Boša im Süden und den Resten der Gonga („Šinaša“) im Norden am Blauen Nil, kann man schließen, daß auch die Einwohner dieses Landes zur Gonga-Familie gehörten. Das stärker als die anderen westkuschitischen Staaten mit Hoch-Äthiopien verbundene Inarya wehrte sich verzweifelt gegen die Galla, die seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts nach West-Äthiopien vordrangen und bald durch ihre dauerhafte Niederlassung in der heutigen Provinz Wallaga die Verbindung zwischen Nord und Süd unterbrachen. Erst 1710 brach Inarya endgültig zusammen, nachdem noch wenige Jahre zuvor der äthiopische König Iyasu versucht hatte, durch einen großen Kriegszug die Galla südlich des Blauen Nil zu vernichten und die Verbindung nach Inarya wieder herzustellen. Der König von Inarya floh nach Kaffa, wo seine Nachfahren noch um die Jahrhundertwende die Existenz von Schattenkönigen führten

(Guidi 1907 c, S. 182; Biber 1923, S. 99, 504). Wahrscheinlich von Kaffa aus wurde das Königreich Močča in den Urwäldern des Westens unter inzwischen verschwundenen Altvölkern gegründet (falls diese Gegend nicht einst unbewohnt war). Die wenigen bisher bekannten Aufzeichnungen machen es gewiß, daß dort ein Königreich nach dem Muster von Kaffa bestand, dessen Regenten zur gleichen Dynastie wie in Kaffa gehörten (bušaše, Cerulli 1933, S. 54). Die „moz“ tauchen übrigens zur Zeit des Socinius am Blauen Nil auf (Perruchon 1897/1898, S. 90). Ungeachtet der düsteren Prognose von Montandon, der Močča in den wirrenreichen Jahren durchzog, die dem Tode von Menilek folgten (1913, S. 279 f, „le fin d'un peuple“), sind die Močča heute ein blühendes Volk (vgl. auch Leslau 1959). Die letzten Reste der durch die Galla auseinandergetriebenen Gongga in den nördlichen Regionen stellen die Šinaša auf beiden Ufern des Blauen Nils dar, wo sie in kleinen Gruppen als Oberschicht über die Gunza-Neger herrschen (die Berichte über die Šinaša wurden von Grottanelli — 1941, S. 35 f. — zusammengefaßt) sowie die sogenannten Afillo oder Amfillo (Bušaša), die im äußersten Westen des äthiopischen Hochlandes eine ähnliche Stellung unter den Mao einnehmen (Grottanelli 1940, S. 54). Entgegen Bieber (1923, S. 497), der der Ansicht ist, daß die Šinaša-Afillo einen Meilenstein der — im übrigen völlig unbewiesenen — Wanderung der Gongga von Meroe nach Süd-Äthiopien darstellen, glaube ich, das sie lediglich die Reste der einst in Wallaga lebenden Westkuschiten darstellen, die in diese unzugänglichen, von den Galla gemiedenen Tiefländer auswichen. Die alten Staaten von Bizamo, Konč, Šat usw., die noch in der Chronik des Sarša Dengel erwähnt werden, nördlich von Inarya verschwanden, ohne daß man weiß, welches die Sprache und Kultur ihrer Einwohner war (vgl. auch Haberland 1954).

Östlich von Inarya liegt auf einem rings vom Gibe (Omo) umflossenen schmalen Gebirgskamm das Land Ğaŋĝero, das in seiner Kultur wie in seiner — einen besonderen Zweig des Westkuschitischen darstellenden — Sprache wie in seiner historischen Entwicklung eine Sonderstellung einnimmt. Dank seiner so gut wie unangreifbaren Lage überdauerte es die Galla-Stürme und erhielt viele eigentümliche Kulturzüge, die im übrigen Äthiopien verschwunden sind. Ğaŋĝero wurde bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts von einem portugiesischen Jesuiten bereist und beschrieben (Fernandez) und stand seitdem im Mittelpunkt des Interesses der Äthiopisten (vgl. die Bemerkungen von Cecchi, 1888, S. 315 f.; Borelli 1890, S. 308/S. 324; Cerulli 1933, S. 13 f.; Cipriani 1939 a, 1939 b). Eine

eingehende wissenschaftliche Untersuchung erfolgte indes erst vor wenigen Jahren durch H. Straube (1963). Westlich von Gängero und nördlich von Kaffa breiten sich heute in den fruchtbaren waldreichen Gefilden auf den Wasserscheiden von Omo und Blauem Nil die fünf ehemaligen Galla-Königreiche von Ğimma, Gumma, Gomma, Gera und Limmu aus, die die einwandernden Galla auf den Resten der zerstörten Königtümer von Inarya, Boša und Guman errichteten (vgl. Cecchi 1888, S. 164; Cerulli 1922, S. 149 f.; Cerulli 1930, S. 99 f.; Littmann 1914, S. 13). Obwohl die eindringenden Galla, die zur Borana-Hälfte der damals noch eine Einheit bildenden Galla-Nation (Schleicher 1893, S. 7 f.) gehörten, als „barbariores barbarum“ (so Ludolf), die alten Reiche größtenteils vernichteten und ihre Bewohner ausrotteten, so daß um 1600 weite Teile dieses Gebietes leer standen (vgl. Fernandez, col. 5), muß sich dennoch soviel von der Vorbevölkerung und ihrer Kultur erhalten haben, daß die Galla nach deren Vorbild die ihnen bis dahin nicht bekannte Monarchie in den neu-eroberten Gebieten einführten. Auch paßten sie sich weitgehend der Kultur der Unterworfenen an und übernahmen z. B. deren sehr intensiven Feldbau. Cecchi, der mehrere Jahre an den Königshöfen von Limmu, Gomma und Gera zubrachte, hat eine sehr eingehende Schilderung der noch recht „barbarischen“ Verhältnisse — verglichen mit Kaffa oder Wolamo — hinterlassen, aus der man erkennt, daß die Galla nur die äußere Form des sakralen Königtums übernahmen, während sie seiner eigentlichen Bedeutung verständnislos gegenüberstanden. Alle wirklich sakralen Elemente der mit dem Könige verbundenen Weltanschauung fehlen in den Galla-Königreichen. Der Islam hat diese rationale Tendenz noch verstärkt. Auch existierte neben dem Königtum, wenn auch in eine bescheidene Rolle gedrängt, das gada-System noch immer weiter (Cecchi 1888, S. 258; Cerulli 1930, S. 87 f.). Noch schwächer waren die Königtümer — wenn man überhaupt von solchen sprechen kann — der Illu- und Leḳa-Galla entwickelt, die sich allem Anschein nach über früheren christlichen Staaten erhoben (Cerulli 1922, S. 52; University College 1957, S. 9 f.).

Im Süden und Südwesten der Kaffa schließen sich die in unzählige politische Einheiten vom großen Staat bis zum kleinen Talgau aufgesplitterten Ometo an. Im nördlicheren Teil liegen die ähnlich wie Kaffa organisierten Reiche von Dauro (auch Kullo genannt), Konta, Koyša und Wolamo, über die mit Ausnahme des von mir besuchten Wolamo nur sehr wenige Berichte vorliegen (Bieber 1908, S. 107; Mylius 1906, S. 412 f.; Cecchi 1888, S. 405 Anm. 1; Piccaia 1940; Cerulli 1929/1930). Wie Kaffa

unterlagen auch sie der prägenden Kraft mittelalterlicher amharischer Mission und Kolonisation, die hier Gebilde ganz eigener Art schuf. Wir werden daher das nächste Kapitel dem Königreich von Wolamo als einem Beispiel dieser zwischen christlichem Norden und heidnischem Süden liegenden Übergangszone widmen. Mit der Größe der Staaten nimmt nach Süden auch Kraft und Einfluß der hochäthiopischen Kultur ab. Zeigen sich noch vereinzelte Spuren — christliche Überreste oder historische Traditionen — bei den sich den genannten Königreichen im Süden anschließenden Ländern Borodda, Kuča, Zala, Uba, Teilen des Gamu-Berglandes und in Amarro, wo die christliche Tradition noch ganz lebendig ist (Amarro = Amhara!), so ist noch weiter im Süden und Westen kaum noch etwas davon zu merken. Bereits in dem in der Nachbarschaft von Dorze in Gamu — wo gewisse christlich-amharische Kulturelemente erhalten blieben — liegenden kleinen Königtum Dita, das mit den ihm in einem losen Suzeränitätsverhältnis verbundenen umliegenden Stämmchen einen politischen Verband bildet, konnte H. Straube kaum noch derartige Elemente feststellen. Christliche Kirchen soll es noch weiter im Süden gegeben haben, doch war ihre Wirkung auf die umwohnende Bevölkerung nicht tiefgreifender Art. Auch wissen wir von den im Süden und Westen vom Gamu-Bergland lebenden kleinen Ometo-Stämmen der Ganta, Šara, Segetse, Bonki, Geretse, Zaysse, Kamba, Balta, Anika, Otollo, Marta und Bayo nichts, was darauf schließen lassen könnte, ganz abgesehen davon, daß unser Wissen über dieses Gebiet auf einige zufällige Notizen beschränkt ist. Bei den Gofa, Oyda und Malo im äußersten Westen der Ometo, wo ich kürzere Zeit arbeiten konnte, scheinen ebenfalls alle Merkmale hochäthiopischen Einflusses zu fehlen — was jedoch nicht ausschließt, daß diese Regionen im Hochmittelalter wenigstens oberflächlich davon berührt wurden.

Bei allen bisher genannten Völkern und Stämmen wurde das Königtum — auch wenn es in seiner politischen Macht nicht über das Wesen eines kleinen Häuptlings hinausging — zum Inbegriff der sozialen und religiösen Ordnung jeder von ihm regierten Gemeinschaft. Die Sozialverfassung der Vorbevölkerung trat darüber in den Hintergrund, wie z. B. die wohl einst existierende demokratische Ordnung der Megalithschicht mit ihrem Wechsel der gewählten Führer und dem Verdienstprinzip, das im Königtum inkorporiert wurde. Bei den Völkern mit westkuschitischer Sprache hat sich diese Ordnung nach unserem bisherigen Wissensstand nur bei den Dorze mit ihrer halaqa-Verfassung voll erhalten (s. Straube 1957).

Anders wird es, wenn man sich von der Region der „eigentlichen“ Westkuschiten zu den im weiten Kreisbogen den gesamten äußersten Südwesten Äthiopiens bewohnenden negriden Altvölkern wendet, von denen viele, wie die sogenannte Gimirra-Gruppe (Še, Nao, Čako, Benšo, Meru, Bači, Beru, Čara — vgl. Montandon 1913 S. 122 f.; Straube 1963, Kap. I), die Basketto-Gruppe (Basketto, Doko, Bałta, Laha, Dafa, Mašira — vgl. Cerulli 1938, S. 99 f.; Haberland 1959, S. 185 f.) und die Male (Jensen 1959; Casotto 1945) dem Westkuschitischen verwandte Sprachen mit vielen Resten älterer Idiome sprechen. Die anderen Altvölker, wie die Dime und die zehn Stämme der Ari (Baka, Kure, Šangama, Bio, Sido, Argenne, Ubamer, Bargedda, Galila, Gozza — vgl. Jensen 1959, S. 29 f.; Haberland 1959, S. 167 f.; Schulz-Weidner 1959, S. 107 f.) haben noch ihre alten, dem „makrosudanischen“ (nilotischen) verwandten Sprachen bewahrt. Die Maži-Sprache möchte ich nach dem bisher bekannten Material (Conti Rossini 1937 a, S. 108 f.) doch nicht mehr zum Westkuschitischen rechnen, sondern als eine nilotisch-kuschitische Mischsprache ansehen.

Obwohl das Königtum in diesen Gegenden, das vermutlich erst in jüngerer Zeit von westkuschitischen Einwanderern eingeführt wurde, eine große Zahl sehr altertümlicher Elemente zeigt, die bei der Mehrzahl der christlich beeinflussten Westkuschiten später verschwanden und die deshalb für den kulturhistorischen Vergleich von großer Wichtigkeit sind, so ist es doch nicht absolutes Zentrum des sozialen wie rituellen Lebens. Gerade am Beispiel der Ari wird es deutlich, daß der im übrigen Äthiopien so wichtige Stammes-, Volks- oder Staatsbegriff (stets im Sinne einer ethnischen Einheit) hier ursprünglich keine Geltung hatte und erst mit dem Königtum kam. Der einzige soziologisch relevante Ordnungsbegriff war der Klan. Noch heute siedeln die Klane der Altvölker geschlossen um die Stelle, wo ihr mythischer Vorfahre aus der Erde kam. Sein ältester Nachkomme, der Klanführer (sein Titel lautet „ältester Bruder“) ist für Familien- und Erbrecht, für die meisten religiösen Zeremonien, Opfer und Schlachtung und vermutlich früher für alle juristischen Fälle eine so wichtige Instanz, daß der „König“ gelegentlich dahinter zurücktritt. Bei vielen Stämmen mit einer Dual-Organisation (exogame Heiratsklassen) wird die Macht des Königs ohnehin dadurch eingeschränkt, daß ihm ein „Gegenspieler“ entgegentritt, der der Führer der einen Stammeshälfte ist und mit ihm in einem rituell geprägten Antagonismus lebt (vgl. dazu Jensen 1959, S. 45, S. 276). Vermutlich kann man dort von einer eigentlich Stamm-

werdung erst seit der amharischen Eroberung um die Jahrhundertwende sprechen, da die bis dahin oft nur temporär unter einem König vereinten Klane zu einem festen Stamm erklärt wurden.

Damit verlassen wir den letzten Ausläufer des äthiopischen Königtums. Es muß noch darauf hingewiesen werden, daß das Königtum auch eine Reihe von Völkern beeinflußte, die an sich keine sakrale Monarchie kennen. Doch übernahmen ihre Führer mit der Zeit einige Elemente des echten Königtums. Das sind besonders die Völker, die ein gada-System besitzen und bei denen entweder die wechselnden Führer der gada-Ordnung oder die Hohen Priester mit königlichen Zügen bekleidet wurden: die Galla, die Stämme der Sidamo-Hadya-Gruppe (zu denen auch die Darassa und Burgi zu rechnen sind), die Konso und die mit ihnen verwandten Gidole, Gato, Bussa und Mašile, die Stämme der Gauwada-Tšamako-Gruppe und endlich die Gidiččo im Margherita-See. Ebenfalls die zu den Niloten gehörenden Banna und Hamar im äußersten Südwesten Äthiopiens wurden davon beeinflußt. Wenn es sich auch überall nur um vereinzelte Elemente des Königtums handelt, die man dort überliefert, so sind sie doch aus dem gleichen, bei den Altvölkern bereits angeführten Grunde so wichtig (s. o.): sie stellen Relikte eines älteren Zustandes dar, der sich weiter im Norden nicht in diesen archaischen Formen erhalten konnte.

Man kann also hinsichtlich der kulturgeschichtlichen Situation des süd-äthiopischen Königtums folgende Formel aufstellen: je näher an Hoch-Äthiopien, desto großartiger die äußere Ausprägung des Königtums, desto entwickelter das Staatsgefühl, aber desto schwächer die mythisch bedingten sakralen Züge des Herrschertums, und: je weiter entfernt vom Ausstrahlungsbereich christlich geformter Kultur, desto geringer der Umfang der Königtümer, desto bescheidener der äußere Glanz des Königtums, aber desto besser erhalten alle mythisch-sakralen Elemente.

Ungeachtet aber der christlichen Einflüsse und des starken Durchschimmerns älterer Kulturen zeigt das südäthiopische Königtum — vor allem im Bereich der Westkuschiten — eine erstaunliche Einheitlichkeit. Nicht nur die Formen des Königtums, auch die soziale Verfassung der Stämme sind sich sehr ähnlich. Besonders deutlich wird diese Geschlossenheit, die darauf hinweist, daß die Ausbreitung von einem relativ begrenzten Raume aus vor sich ging, durch die sich sehr häufig wiederholenden Namen der Königsdynastien (d. h. ihrer Klannamen), durch Stammes- und Landschaftsnamen. (Es ist möglich, daß diese in südlicher und südwestlicher Richtung von ihren Kerngebieten aus vor sich gehende

Ausbreitung der von Westkuschiten getragenen Königskultur mit der spätestens um 1270 beginnenden mittelalterlichen amharischen Expansion nach Süden in einem Zusammenhang stand — als Ausweich- und Fluchtbewegung.) Auch in den Übereinstimmungen der Namen drücken sich die durch lokale Traditionen bestätigten Wanderungen und die Neugründungen von Staaten aus, die die Namen der alten Heimat erhielten. Auch die Galla oder Amhara — bei denen man es historisch genauer belegen kann — verpflanzten bei ihren Wanderungen oder Kolonisierungen ihnen vertraute Namen in die neuen Länder. In mehreren Ländern ist sogar eine Legende — fast könnte man von historischer Tradition sprechen — vorhanden, die die Gründung solcher Königtümer oft in kleinsten Maßstäben beschreibt. Die Doko — ein kleiner Stamm der Basketto-Gruppe — berichten ebenso wie die Basketto selbst, daß bei ihnen ebenso wie in den umliegenden Ländern ursprünglich „aus der Erde gekommene Könige“ regiert hätten (vermutlich sind die mythischen Klangründer gemeint). Doch sandten ihre Nachkommen Boten nach Gamu zu dem König der noch heute dort lebenden Doko und ließen ihnen sagen: „Wir sind nur arme und kleine Leute im Lande und niemand ist recht würdig, die Herrschaft zu führen — es ist besser, daß Ihr sie übernehmt!“ (Haberland 1959, S. 197). Diese Mythe ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, welch starken Eindruck hier wie überall in Afrika das heilige Königtum auf die archaischen Völker machte und wie diese — ergriffen von der Idee der in der Person des Herrschers verkörperten kosmischen Ordnung — freiwillig und ohne kriegerischen Zwang die neue Verfassung annahmen. Es war aber nicht nur die rein spirituelle Überwältigung der „Alten“ durch das Numinöse des Herrschertums — auch die in der neuen Kultur bis aufs Höchste entwickelten Elemente des Regierens und Verwaltens, die staatsmännische Klugheit der Mitglieder der oft zahlenmäßig geringen Königsschicht sicherte ihnen einen leichten Sieg über die noch dem mythischen Denken und dem Leben im kleinsten Kreise verhafteten Ureinwohner. Dafür ist die Geschichte der Einwanderung der „Tigre“ nach Wolamo ein weiteres schönes Beispiel (s. u. S. 259). Der friedlichen Einführung des Königtums muß ein sehr langer Kontakt zwischen Westkuschiten und Altvölkern vorausgegangen sein, um bei diesen die geistigen Voraussetzungen für die Übernahme der neuen Ordnung zu schaffen. Eine kurze Liste von Namens-Übereinstimmungen weist auf die vielfachen Zusammenhänge im westkuschitischen Raume hin. Da ist der Name des alten Reiches Damot (oder Damota), das zusammen mit dem Namen seines halb legendären

Königs Motolomi bereits in der Vita des Hlg. Takla Häymānot erscheint, in den altamharischen Königsliedern erwähnt wird und in dem Namen der Landschaft Damot am Blauen Nil (vor den Gallastürmen südlich, jetzt nördlich des Flusses), im Berge Damota in Wolamo und in mehreren Gau-Namen in Ǫuḩa und Mašira weiterlebt. Außerdem erheben sowohl Ǫaḩero als auch Wolamo den Anspruch, die Nachfolger dieses Staates zu sein (Dillmann 1866, S. 36 f.; Littmann 1914, S. 26 f.; Straube 1963, Kap. V; Haberland 1964 b, Kap. II; Gavriloŧ 1930, S. 1072).

Den Namen gosana (oder goirina), den die Königsklane in Basketto, Doko und Baḩa tragen (ferner in Gofa und Galila) findet man — ebenfalls als Bezeichnung der führenden Schicht — in den nördlich des Omo liegenden Staaten Konta, Koyša sowie in Malo wieder, die gleichfalls von aus Gamu (Doko) kommenden Helden gegründet sein sollen (Bieber 1923, S. 524; Piccaia 1940, S. 54 f.; Borelli 1890, S. 435; Haberland 1959, S. 185). Die ayka oder aykak sind die Königsklane in den im Herzen des Ometo-Gebietes liegenden Ländern Uba, Zala und Baḩa-Kara (Haberland 1964 b), außerdem stellen sie bei den Argenne und Sido, zwei Stämmchen der Altvölker, die Könige (Haberland 1959, S. 176). Zweifellos hängt auch der Name des Ometo-Landes Uba mit dem zu den Altvölkern (Ari) gehörigen Stamm und Land Ubamer zusammen. Die Endung -mer bedeutet in den Ari-Sprachen soviel wie Land (Jensen 1959, S. 41). Im Herzen des Ometo-Gebietes östlich von Zala leben die Otollo, die angeben, aus Oḩollo in Gamu eingewandert zu sein (vgl. Straube 1963, S. 215). Eine andere Übereinstimmung besteht zwischen dem Namen der Landschaft und des Stammes der Gumer (oder Gomaro) im mittleren Gurage (Cecchi 1888, S. 127; Leslau 1950, S. 1), dem den Kaffa von ihren Nachbarn gegebenen Namen Gomar oder Gomara, der bereits in den äthiopischen Chroniken auftaucht (Schleicher 1893, S. 31; Bieber 1920, S. 3; Haberland 1964 b, Kap. II, Cecchi 1888, S. 125, Cerulli 1951, S. 8) sowie der Volksgruppe Gimirra südlich von Kaffa. Zwei Baḩa existieren im mittleren Ometo-Gebiet südöstlich von Zala (auch Baḩa-Kara genannt) und nördlich von Basketto, Malo liegt sowohl westlich von Gamu als auch nördlich von Gofa, wobei ferner Male östlich von Bako nicht zu vergessen ist, Čara oder šara tritt als kleiner Stamm im südlichen Gamu, im östlichen Gimirra und auch als Gau von Kaffa auf (vgl. Cerulli 1938, S. 118 f.; Bieber 1920, S. 134). Močča („Moz“) war sowohl ein von Gongga-Sinaša bewohntes Land am Blauen Nil (Perruchon 1897/1898, S. 90) als auch ein Tochterstaat von Kaffa (s. o. S. 223). Endlich mag auf

den allerdings umstrittenen Zusammenhang des mittelalterlichen Dawaro im Čerčer-Gebiet westlich von Harar und Dauro am Omo hingewiesen werden (vgl. Cerulli 1936, S. 7).

An weiteren Übereinstimmungen kann genannt werden der Name der Königsklane gawo-mala in Bonki, Dita, Šara, Šama, kauka in Dauro und Bargedda, awana in Gozza und Oyda, ebenso wie die Übereinstimmungen der Klannamen im ganzen Ometo-Gebiet, die von Straube und mir zusammengestellt wurden (Straube 1963, S. 172; Haberland 1964 b).

Aus den nördlichen Regionen des Südens möchte ich noch auf das Wort Gongga hinweisen, das die Eigenbezeichnung der echten Kaffa (im Gegensatz zu späteren Einwanderern) ist und das weite Verbreitung gefunden hat — bis herauf zum Blauen Nil (so Fernandez 1600, col. 2) — ferner auf den Dynastie-Namen bušaše oder bušašo (von buš — Sohn abgeleitet — vgl. Leslau 1956, S. 19) der in Kaffa, Dauro, Močča und Inarya auftaucht (Bieber 1923, S. 99; Bieber 1908, S. 109; Cerulli 1933, S. 55; Cerulli 1951, S. 3 f.). In Wolamo ist das Wort zum Amtstitel des Thronfolgers geworden. Schließlich sei auch auf die erstaunlichen Übereinstimmungen der Namen von Königen aller dieser Länder hingewiesen, wie sie aus den verschiedenen Regentenlisten ersichtlich sind (Borelli 1890, S. 434 f.; Piccaia 1940; Cecchi 1888, S. 421; Abbadie 1890 passim; Cerulli 1929). Ich zitiere sie mit ausführlichen Belegen in meiner Wolamo-Monographie (1964 b).

3. DIE HOCHÄTHIOPISCHE DURCHDRINGUNG DES SÜDENS

Das zweibändige Werk von Bieber über Kaffa (1920, 1923) — seinem Umfange nach eine der bedeutendsten Abhandlungen über Süd-Äthiopien — übt, wie neuere Arbeiten erkennen lassen (so Riad 1959, S. 270 f.; Lanczkowski 1961; Dittmer 1964) noch immer einen verhängnisvollen Einfluß auf das Verständnis der Kulturgeschichte Äthiopiens aus. In seinem Bestreben, die Herkunft der von ihm so geliebten Kaffa aus Alt-Ägypten oder wenigstens aus den südlich an Ägypten grenzenden Ländern zu beweisen, übersah oder unterdrückte Bieber alles, was er über die Verknüpfung der Kaffa mit den umwohnenden Völkern hätte anführen können und sollen. Noch radikaler übergang er alle Einflüsse des christlichen Nordens auf den Süden, obwohl die Vielzahl der darauf hinweisenden Züge sowohl sprachlicher wie kultureller Art seines eigenen Werkes jeden aufmerksamen und nicht voreingenommenen Leser geradezu darauf hätte stoßen müssen.

Der Einfluß des christlichen Reiches im Norden auf den Süden wird auch deshalb unterschätzt, da die amharischen Quellen (d. h. die Reichsannalen) wenig umfangreiche Berichte über diese Kontakte enthalten. Über der sehr ausführlich gehaltenen Darstellung der Unterwerfung und Konversion des Landes Inarya durch Sarša Dengel (1595) werden die kurzen Notizen in anderen Quellen übersehen oder gering geachtet, die auf viel ältere Zusammenhänge hinweisen. Zusammen mit den mündlichen Traditionen der Süd-Äthiopier und den vielen bis auf den heutigen Tag erhaltenen Überresten amharisch-christlicher Kultur im Süden, die im nächsten Abschnitt zusammengestellt werden, ergibt sich das Bild einer sehr alten und sehr intensiven Durchdringung, die vor allem anderen ein Zeichen der außergewöhnlichen Kraft und des Sendungsbewußtseins des salomonidischen Reiches ist und die von den anderen äthiopischen Völkern und Staaten stets bewundernd anerkannt wurde. Daß die Aksumiten, d. h. die Vorfahren der heutigen Tigray, je Kontakt mit dem mittleren Äthiopien hatten, ist unwahrscheinlich, da südlich von ihnen ein breiter Streifen von Agau bewohnten Ländern lag und sich daran erst das Amhara-Volk anschloß (vgl. Karte 1).

Die erste sichere Erwähnung eines südäthiopischen Landes in einer äthiopischen Quelle ist die von Hadya, das bereits zur Zeit der Abfassung des kebra nagast, also spätestens zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als ein Erbfeind des christlichen Äthiopiens galt. Diese Stellung von Hadya muß damals so bedeutungsvoll gewesen sein, daß im kebra nagast der Verfasser (oder Redaktor) dieses Werkes den aus Jerusalem heimgekehrten Menilek seinen ersten Feldzug gegen die Hadya unternehmen läßt, „denn sie hatten von früher her Feindschaft mit ihnen gehabt“ (Bezold 1905, S. 100). Da wir nach den Angaben der späteren Chroniken, z. B. der von Amda Šyon, Zar'a Yā'qob und Ba'eda Māryām annehmen können, daß der Schwerpunkt von Hadya auch damals dort lag, wo noch heute die Hadya wohnen, zugerechnet einige Gebiete in der Grabenzone, die durch die Galla-Stürme verlorengingen, so darf man aus dieser Bemerkung des kebra nagast schließen, daß sich das christliche Reich schon damals so weit nach Süden ausgedehnt hatte, daß es zumindest das heutige Schoa innehatte. (Die Karte von Huntingford — 1955, S. 18 b — auf der Hadya weit westlich von Addis Ababa eingetragen ist, entbehrt jeder Unterlage.) Das besagt, daß das Reich bereits kurze Zeit nach seiner Restauration eine bedeutende Südausdehnung hatte. Vergleicht man die Angaben über die Beziehungen zwischen Hoch-Äthiopien und Hadya,

wie sie etwa hundert Jahre später zur Zeit von Zar'a Yā'qob bestanden, so sieht man, daß die vorübergehende Islamisierung dieses Landes bzw. der dort wohnenden und zeitweilig zu einem Staat zusammengefaßten Stämme ebensowenig wie die häufigen Kriege ein Hinderungsgrund waren, mit Hoch-Äthiopien in einem engen kulturellen Kontakt zu stehen. Diese Ausstrahlung des Nordens machte aber nicht an den südlichen Grenzen von Hadya Halt.

Den christlichen Königen und dem Eindringen der politischen Macht des äthiopischen Reiches bahnten die großen Missionare den Weg. Wir sind durch die Lebensbeschreibungen dieser unter die Heiligen der äthiopischen Kirche aufgenommenen Persönlichkeiten in der überaus glücklichen Lage, ihr Wirken und die Art der Propagierung des Christentums im Süden nachlesen zu können. Ihre Viten sind von den Hagiographen mit besonderer Liebe und Lebendigkeit nachgezeichnet worden. Die großen Mönche Takla Hāymānot und Gabra Manfas Ḳedduṣ (volkstümlich auch Abo genannt) sind zu den eigentlichen Nationalheiligen des äthiopischen Volkes geworden. Takla Hāymānot genoß solches Ansehen, daß später die Mönche seines Klosters (Dabra Libānos) ihm den Ruhm zusprachen, der salomonischen Dynastie zu ihrer Wiedereinsetzung verholfen zu haben, so daß der eigentliche Initiator, der Heilige Iyāsus Mo'ca, heute fast vergessen ist. Takla Hāymānot und Gabra Manfas Ḳedduṣ entsprechen — ungeachtet der reichlich skurrilen Züge des letzteren — den Vorstellungen des Äthiopiens von wahren Heiligen und kämpferischen, machtbegabten Wundertätern. Gegenüber ihren gewaltigen Taten und ihrer Beschwörungskraft muß die Gestalt des Heiligen Takla Alfa blaß und farblos erscheinen, der in franziskanischer Frömmigkeit und Milde Vorbild und Lehrer seiner Heimat war, der die Hungrigen speiste und die Durstigen tränkte, bei dem man jedoch vergeblich die zerschmetternde Kraft der göttlichen Unterstützung sucht, die auf das Kreuzeszeichen des Heiligen Yoḥannes Mesrakāwi — des Apostels der Landschaft Manz in Schoa — den furchtbaren Drachen tot niederstreckte oder Hunderte von heidnischen Zauberern und Widersachern des Heiligen Takla Hāymānot im Feuer umkommen läßt. Nicht nur ihr unerschrockener und herrischer Charakter und ihr Mut lassen sie dem christlichen Hoch-Äthiopier so bedeutsam erscheinen, er bewundert in ihnen auch die Helden, die sein Reich groß und mächtig machten und sieht mit Recht in der spirituellen Unterwerfung der Süd-Äthiopier auch die Anerkennung der Oberhoheit des Nordens. Den aus „Rom“ kommenden „Neun Heiligen“ oder den „Gerechten“ vergleichbar,

die der Legende nach in frühen Jahrhunderten in Tigre missionierten und das trotz des Christentums der aksumitischen Könige im Heidentum verharrende Volk bekehrten, Kirchen und Klöster gründeten, durchzogen diese Missionare allein, mit dem Kreuz in der Hand, die südlichen Heidenländer, unterwarfen sich Könige und Völker durch die Macht ihrer Predigt und „erleuchteten Äthiopien durch ihren Glauben“ (ella aberhwā la Ityopya bahāymānotomu — Dillmann 1866, S. 36; Conti Rossini 1896; Duchesne-Fournet 1909, Bd. I, S. 340 f.; Cerulli 1943 a; Bezold 1916). Besonders lebendig und mit großer Liebe für ihren Helden sind die Zeilen geschrieben, die das Leben des Heiligen Takla Hāymānot schildern, der von Dämonen bewohnte Bäume entwurzelte, Besessenheitsgeister austrieb, Tote lebendig machte und durch die große Zahl seiner Wunder und seine Unerschütterlichkeit gegenüber allen tödlichen Bedrohungen schließlich das Herz des Motolomi von „Damot“ gewann, so daß er mit seinem ganzen Lande die Taufe annahm. Mögen auch die endgültigen Redaktionen dieser Viten erst einige hundert Jahre später im goldenen Zeitalter unter Zar'a Yāc'qob erfolgt sein, so drängt sich doch bei ihrer Lektüre der Eindruck auf, daß hier nicht, wie es in der äthiopischen Literatur häufiger vorkommt, die Phantasie des schreibenden Mönches wesentliches hinzugefügt hat, sondern daß nur das beschrieben wurde, was sich ereignete oder wovon die Zeitgenossen glaubten, daß es sich ereignet habe (zu solchen, sich noch heute ereignenden, institutionalisierten Wundern s. auch S. 290 f.). Anders könnte man es sich nicht erklären, wie z. B. das Gedächtnis an diesen Heiligen noch heute im heidnischen Volk lebendig ist und mit dem Namen des Motolomi verknüpft wird, der den Wolamo als ein Herrscher der einst regierenden wolaytamala-Dynastie gilt (vgl. S. 258). Es ist nicht wahrscheinlich, daß die nun bereits in die mythische Sphäre transponierte Gestalt des Heiligen in den knapp zwei Menschenaltern der amharischen Herrschaft (seit 1894) so Wurzel hätte schlagen können. Es ist auch wohl möglich, daß das heutige Wolamo das Land Damot war, da mehrere Stätten, die in der Missionsgeschichte des Heiligen von Bedeutung sind, von den Eingeborenen mit heutigen Orten identifiziert werden. Dort war Malbarade, die Königspfalz des Motolomi am Fuß des Damota-Berges, wo auch später die Pfalzen der Wolamo-Könige lagen. Der amharische Chronist Guèbrè Sellassié, der an dem Feldzug von 1894 gegen die Wolamo teilnahm, identifiziert sogar diesen heute Dalbo genannten Ort mit Damot (Guèbrè Sellassié 1930, S. 360). Ferner gibt es den in der Legende Tomargra genannten Cañon, in den der Heilige gestürzt wurde —

er findet seine Entsprechung in der Schlucht Ağora im Norden von Wolamo, in die ebenfalls bis 1894 die Verbrecher geworfen wurden — und endlich die berühmte, von Takla Hāymānot gegründete Kirche Gerāryā Māryām, deren Überreste von den Wolamo noch heute gezeigt werden.

Auch die lückenhaften hochäthiopischen Reichsannalen aus dem 14. und 15. Jahrhundert lassen eine enge Verbindung von Nord und Süd erkennen. Wir werden weiter unten über die noch heute lebendigen Spuren dieses Einflusses hören. Hier nur die wichtigsten Belege aus den Geschichtswerken. Die erhaltene Chronik des ʿAmda Ṣyon berichtet zwar nur von einer kurzen Episode seiner Kämpfe mit den Mohammedanern und verlegt den Schauplatz dieser Begebenheiten ausschließlich auf die Gebiete südlich und östlich des heutigen Schoa, von denen z. B. Ifat, Dawaro, Fatigar und Alamale (vermutlich Aymallal?) dem christlichen König untertan waren, während die Länder des Südwestens und Westens nicht erwähnt werden. Lediglich Damot erscheint aus der Reihe der südlichen Provinzen, von denen gesagt wird, daß sie einen christlichen „Fürsten“ (masfen) hatten (Perruchon 1889, S. 329). Hadya war auch damals dem Reiche verbunden und sein Oberhaupt, wie zweihundert Jahre später zur Zeit von Lebna Dengel, ein Vasall des äthiopischen Herrschers. Sonst würde der äthiopische Chronist nicht von seiner „Revolte“ gesprochen haben (Perruchon 1889, S. 335). Für die auf ʿAmda Ṣyon folgenden Herrscher geben die Chronisten in diesem Zusammenhang zwar keine Belege, wohl aber die unschätzbaren „altamharischen Kaiserlieder“, vor allem die zu Ehren der Eroberungen des Isaak und Zar'a Yāʿqob gedichteten, die — in genauer Beobachtung der geographischen Reihenfolge — eine große Zahl noch heute existierender, dem äthiopischen Reiche als Vasallenstaaten zugeordneter Länder auführen (Littmann 1914, S. 13 f., S. 25 f., S. 29 f.). Es findet sich keines unter ihnen, wohin nicht nachweislich der christliche Einfluß gedrungen wäre: Inarya, Boš (Boša), Zengero, Kambat, K̄uetsa (K̄uča), Zergo (ein Teil des späteren Wolamo), Kuera (Amarro), Zato (ein heute verschwundenes Land in Gamu, das noch im Namen eines Klanes weiterlebt), Wolamo, Bahr- und Suf-Gamu, Halaba, Guman usw. (Littmann 1914, S. 14 f.). Keine Übertreibung — im Gegenteil, eher eine bescheidene Liste, da eine ganze Zahl von Völkern, die die ihnen von den Amhara vermittelten kulturellen Einflüsse und die Erinnerung an ihr Eindringen bis heute bewahrten, nicht aufgeführt sind, wie z. B. Kaffa, Dauro, Zala oder Sidamo.

Während von Isaak und den auf ihn folgenden Herrschern außer in der

abgekürzten Chronik keine Annalen erhalten sind, bieten die Chroniken des Zar'a Yāḩob und seines Sohnes Ba'eda Māryām wieder Hinweise. Zwar steht auch hier, wie bei Amda Ṣyon, der Krieg gegen die „eigentlichen“ Feinde, die Mohammedaner, im Vordergrund. Nur gelegentlich fallen Bemerkungen über den Süden, wie z. B. über die Stationierung königlicher Truppen (ḩāwā) in Dawaro, Damot und Bali (Perruchon 1893 d, S. 157 f.). Auch die bereits islamischen Bewohner des mittleren Südens wurden mit in den Bannkreis des Heiligen Reiches gezogen: ein Mohammedaner namens Gadab Hamid aus Dawaro erscheint in der Chronik als liḩa maṩāni, als Inhaber eines sehr hohen Hofamtes also (Perruchon 1893 d, S. 132 f.) und eine Königstochter aus Hadya, auf den Namen Helena getauft, wurde rechtmäßige Königin und Ehefrau des Zar'a Yāḩob und lenkte viele Jahre später zur Zeit der Ankunft der ersten portugiesischen Gesandtschaft als Regentin die Geschicke des Reiches bis zur Großjährigkeit des Lebna Dengel.

Nach dieser Zeit der Größe des Reiches, das damals einen großen Teil des heute wieder eingenommenen Staatsgebietes beherrschte und damit fast ganz Äthiopien den Stempel seiner Kultur aufdrückte, folgte ziemlich rasch das Ende der Verbindung von Nord und Süd. Die Mohammedaner-Kriege unter Lebna Dengel und Claudius berührten zunächst nur das christliche Reich im Norden und die den Mohammedanern benachbarten Gebiete in Bali, Dawaro, Faṩigar und Ifat. Faṩigar war zwei Jahre nach der entscheidenden Schlacht von Ṣumbura Kure, in der die Elite der amharischen Führungsschicht vernichtet wurde (Basset 1882, S. 104), noch immer christlich, um dann allerdings vom furchtbaren Mohammed Gran völlig zerstört zu werden (Conti Rossini 1894 a, S. 638). Doch richteten sich die dauernden, sich über viele Jahre in jeder Trockenzeit wiederholenden Vernichtungszüge der Mohammedaner auch später fast ausschließlich gegen Mitte und Norden des Reiches — wohl in der richtigen Überlegung, daß dort das Zentrum von Christlichkeit und Königtum lag. Der Süden blieb mit Ausnahme einiger kleinerer Unternehmungen unangestastet, wie auch aus dem Werk des Ṣihāb ad-Dīn hervorgeht, der als Offizier die Feldzüge des Gran mitmachte (vgl. dazu z. B. Basset 1897, S. 396 f., wo über den fehlgeschlagenen Zug gegen Gamu und Wolamo berichtet wird). Ungeachtet seiner vielen Aufgaben kämpfte König Claudius von seiner festen Pfalz in Wag aus (die vermutlich im Hochland von Asella lag) nicht nur gegen die Mohammedaner im Osten, von denen er schließlich besiegt und getötet wurde, sondern unternahm auch große Züge

nach Hadya, Gambo (vermutlich das heutige Nonno), Gumar (Kaffa?), und Boša, um die Oberhoheit des Reiches zu bekräftigen (Conzelmann 1895, S. 141, 153, vgl. auch Guèbrè Sellassé 1930, S. 55, der im Einklang mit der Chronik des Sarša Dengel — Conti Rossini 1907, S. 45 — vom Zuge des Claudius nach Inarya berichtet). Auch Minās soll bei einem Zuge nach Wag gestorben sein, wenn man Bruce (1790/1791, II, S. 209) Glauben schenken darf.

Aber, wie die äthiopischen Chronisten oft genug in Anlehnung an den Propheten Joel seufzen, „was die Raupen ließen, das fressen die Heuschrecken“: was die Mohammedaner überdauerte, das fiel den Galla zum Opfer. Seit ihrem ersten Einfall nach Bali, der zur Zeit des Lebna Dengel stattgefunden haben soll (Schleicher 1893, S. 6), rollte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ununterbrochen Welle auf Welle dieses immer stärker werdenden Volkes über das mittlere und westliche Äthiopien, dessen kulturelles und völkisches Bild sie völlig verändern sollten. Der breite Streifen von Harar im Osten über Schoa bis nach Wallaga im Westen wurde völlig von ihnen besiedelt, die vorher dort lebende Bevölkerung vernichtet oder assimiliert. Von vielen der früher dort existierenden Staaten und Regionen wie Dawaro, Faṭigar, Šat, Bizamo usw. blieb nicht einmal der Name erhalten und an die Stelle dieser sich unter christlichem Einfluß entwickelnden Kulturen trat das primitive Bauerntum der Eroberer, die erst allmählich Kulturzüge der überlebenden Vorbevölkerung übernahmen. Diese von ihnen zunächst nur verwüstete, später besiedelte Zone legte sich als ein breiter Sperriegel zwischen die noch verbliebenen christianisierten Staaten im Süden (Kaffa, Inarya, Boša, Ğaṅgero, Wolamo usw.) und die von den Amhara behaupteten Kernprovinzen nördlich des Blauen Nils. Die Könige im Norden waren bis zur Zeit von Iyāsu dem Großen — danach setzte die innere Auflösung des Reiches ein — durch die Abwehr der am Mark des Reiches nagenden, nicht aufgehörenden Angriffe der Galla, die sogar Tigre verwüsteten, durch die Kämpfe mit den Türken im Norden und durch die von den Portugiesen verursachten inneren Wirren zu sehr in Anspruch genommen, um noch wie ihre Vorgänger an eine planmäßige Kolonisierung und Christianisierung des Südens denken zu können. Den Bestand des eigentlichen Reiches, nicht den seiner südlichen Vorfelder zu erhalten, war die dringendste Aufgabe, zu der alle Kräfte freigemacht werden mußten. Dennoch konnte man nicht verhindern, daß auch alte christliche, von Amhara und Gafat bewohnte Provinzen, wie der südliche Teil von Schoa, Gendebarāt, Wallaḳa am Blauen Nil und die nach der

dort eingedrungenen Galla-Gruppe „Wollo“ genannte östliche Hälfte von Amhara und Argot für mehrere Jahrhunderte bis zu ihrer Wiedereroberung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verloren gingen. Doch wurde darüber der Gedanke nie aufgegeben, daß der Süden ein Teil des christlichen Äthiopiens sei. Diese Idee blieb trotz des völligen Zusammenbruchs des Reiches in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts so lebendig, daß Menilek seine großen Eroberungen — das geht am deutlichsten aus dem Bericht seines Annalisten Guèbrè Sellassé hervor — als eine Reconquista durchführte.

Am berühmtesten von allen Episoden amharischer Mission und Kolonisation ist neben der Bekehrung des Motolomi durch den Heiligen Takla Hāymānot die Christianisierung (oder Rechristianisierung?) von Inarya durch Sarša Dengel geworden, obwohl sie nur noch einen Schwanengesang darstellt. Berühmt vor allem deshalb, weil sie — entgegen den anderen lakonischen Berichten — in aller Breite geschildert wurde. Inarya spielte auch früher eine bedeutende Rolle, nicht nur seiner Größe und seiner Nähe zum Reiche, sondern auch des Goldreichtums seiner Flüsse wegen. Die jährlichen Goldlieferungen aus Inarya wurden schon von Alvarez hervorgehoben. Aber war es nur das rein fiskalische Interesse, das Sarša Dengel zu seinem berühmten Zuge bewog? Es wird meist übersehen, daß dieser König während seiner mit unaufhörlichen Kriegen auf allen Fronten ausgefüllten Regierungszeit eine ganze Reihe von Zügen nicht nur nach Inarya, sondern auch nach Hadya, Wag, Gurage, Šat, Damot, Bizamo, Konč, Kaffa und Boša unternahm und daß noch zu seiner Zeit königliche Truppen in Bali, Wag, Ar'en und Damot standen (so z. B. Conti Rossini 1907, S. 31, 38, 44 f., 47 f., 52, 58 f.; Béguinot 1901, S. 39). Aber ebenso wichtig wie die Tributzahlung war ihm wie allen äthiopischen Königen die Ausbreitung des Christentums und — damit für äthiopische Begriffe untrennbar verbunden — die Anerkennung der Zugehörigkeit zum Heiligen Reiche. Bereits vor dem Zuge nach Inarya unterwarf Sarša Dengel die südlich des Blauen Niles lebenden Gafat, zwang ihnen das Christentum auf und ließ Priester und Mönche unter ihnen wohnen (Conti Rossini 1907, S. 137). Die südlich anschließenden Staaten Inarya, Boša und Kaffa hatten bereits früher in enger Verbindung zum Reiche gestanden. Sie werden z. T. in den Kaiserliedern erwähnt und ihre eigenen Traditionen (s. u. S. 242) sprechen von der Einführung des Christentums durch Zar'a Yāc'qob. Sarša Dengel traf bereits 1567 bei einem Feldzug nach Damot mit dem damals den sonderbaren Namen Sepenhi (vgl. dazu die Hypo-

these von Bieber 1923, S. 500) tragenden „Chef“ von Inarya zusammen. (Der Chronist vermeidet es wie üblich, einem anderen als seinem Herrscher den Namen König zu geben.) Sepenhi brachte Tribut, darunter soviel Gold, „wie es die, die vor ihm Chefs von Inarya waren, niemals anderen [äthiopischen] Königen gebracht hatten“ (Sperrung von mir) (Conti Rossini 1907, S. 44 f.). Ob die Vorfahren der von Sarša Dengel getauften Bewohner von Inarya bereits Christen waren und der Glaube hier wie an so vielen anderen Stellen durch zeitweilige Unterbrechung der Verbindungen oder durch die der äthiopischen Kirchenverfassung eigentümlichen Schwierigkeit, neue Priester zu weihen, bedingt war, wissen wir nicht. Der Vater des Badančo, des dem Sepenhi folgenden Chefs, „liebte den christlichen Glauben. Er war deshalb nicht getauft, weil die Zeit noch nicht reif war“ (Conti Rossini 1907, S. 136). Der sehr fromme Chronist kann es sich nicht versagen, mitzuteilen, daß er habe Christ werden wollen, daß jedoch der für den Tribut zuständige Hofbeamte diesen Wunsch aus gewinnsüchtigen Motiven hintertrieben habe (der Heide mußte wohl mehr zahlen! Conti Rossini 1907, S. 180).

Die „Geschichte der Galla“ berichtet sehr summarisch, daß Sarša Dengel 1595 zunächst einen Feldzug gegen die Dawe-Galla unternommen, sie jedoch nicht antraf, da sie sich bereits zurückgezogen hatten. „Da er nun verfehlte, Vieh zu erbeuten und gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, beschloß er, gegen den Satan zu kämpfen und erbeutete damals die Seelen der Völker, die man Inarya, Boša und Gomar nennt. Zu ihnen sagte man: Werdet Christen! und sie wurden es und sie wurden mit der christlichen Taufe getauft“ (Schleicher 1893, S. 31; Guidi 1907 b, S. 203 f.). Sarša Dengel erließ den Inarya den halben Tribut unter der Voraussetzung, daß sie alle Christen würden und unter dem Drängen des allerchristlichsten Königs, aber auch eingedenk der zu erwartenden Unterstützung gegen die immer stärker werdenden Galla entschloß sich Badančo zur Taufe, die an ihm und zu gleicher Zeit am ganzen Volke mit großer Feierlichkeit vollzogen wurde. Der äthiopische König, der „neue Apostel“, der „neue Konstantin, der die Tempel der Götzendiener schließt und die Kirchen öffnet“ (Conti Rossini 1907, S. 140, 144) war selbst der Taufpate des Inarya-Königs, seine Großen Paten der vornehmen Inarya und die hohen priesterlichen Hofbeamten (azāž) vollzogen mit eigener Hand den Taufakt. Es ist wohl nicht eine panegyrische Floskel, wenn der Chronist (selbst ein Mönch) ausruft: „O wie groß war die Freude des christlichen Königs an diesem Tage wegen der Seelen der Gläubigen, die die Taufe am gleichen



 1
  2
 KONČ 3

6. Untergegangene Staaten und Völker in Süd-Äthiopien
und die Galla-Wanderungen

- 1 Heutige Sitze der Galla 2 Kerngebiet der Galla im 14. Jahrhundert
3 Untergegangene Staaten und Völker

Tage erhielten. Kommt, nennen wir glücklich unseren König Sarša Dengel, dessen Königsname Malak Sagad ist und loben wir ihn: Lehrer der Völker, der Du christliches Gesetz nicht durch die Furcht vor Schwertern führst, sondern indem Du Hoffnung machst auf das Königreich im Himmel . . . Du bist das Fundament der Kirche von Inarya wie unser Herr zu Petrus sagt: Du bist der Fels, auf dem ich meine Kirche baue“ usw. (Conti Rossini 1907, S. 140 f.). Anschließend an die großen Feste und an die Beschenkungen der Inarya mit Ehrenkleidern und Schmucksachen setzte Sarša Dengel die Kirchenordnung fest, gab dem Land einen „Orthodoxen Lehrer“ (mamher retu^e), ferner Priester und Diakone, die in die von Badančo (nun Zamaryam „der Maria gehörig“) gebauten Kirche zogen. Endlich wurde untersagt, weiterhin den Geiern zu opfern. Bald darauf wurde auch der König von Boša auf den Namen Georg getauft. (Über die Christianisierung bzw. Rechristianisierung von Kaffa gibt die Chronik des Sarša Dengel keine detaillierte Angabe, obwohl die Geschichte der Galla davon berichtet — ein Zeichen, mit wieviel Auslassungen man zu rechnen hat). Auch nach dem Tode des Sarša Dengel blieb der Süden dem Reiche treu, obwohl die Verbindung immer schwieriger wurde. Kämpfte Sarša Dengel nur gegen einzelne eingebrochene Galla-Stämme oder Kriegerscharen, die sich nach gelungener Plünderung meist ohnehin wieder zurückzogen (Schleicher 1893, S. 19), so waren bereits zur Zeit der Reise des Fernandez (1613) große Strecken des Landes südlich des Blauen Nils menschenleer — ihre Bewohner geflohen oder umgekommen — und der Verkehr in diesen Gegenden durch ständig herumziehende Galla-Horden, die bereits ihr Vieh mitbrachten, höchst unsicher. Der Tribut wurde nur noch unter militärischer Bedeckung nach dem Norden gebracht (Tellez 1710, S. 239). Die Beziehungen waren jedoch noch immer so rege, daß sich der monophysitische Metropolit aus Protest gegen die katholische Politik des Socinius nach Inarya zurückzog und erst unter Fasiladas zurückkehrte (Tellez 1710, S. 245). Die Könige von Inarya, Ġangero und Kambata erkannten damals noch die Oberhoheit des christlichen Herrschers im Norden an und gehorchten seinen Befehlen — dafür ist der berühmte Reisebericht des Fernandez der beste Beleg. Als Iyāsu seinen großen Feldzug gegen die nunmehr fest im ehemaligen Bizamo, Gafat und Gendebarat ansässigen Mačča-Galla unternahm, war der Süden dem Reiche verloren. Der König zog zwar danach bis nach Inarya, wo er „Kirche und Markt“ besichtigte und ließ, dem Beispiel seiner Vorgänger folgend, die in der Schlacht gefangenen Galla taufen (Basset 1881 b, S. 318 f.) — doch war das für 200 Jahre

der letzte Kontakt. Bald darauf — 1710 — erlag Inarya dem Ansturm der Galla, der König floh mit einem Teil des Volkes nach Kaffa. Das gleiche Schicksal erlitt Gumma, das in den Kaiserliedern erwähnt wird und klanglos verschwand und Boša, dessen Bevölkerung mit seiner angeblich aus Tigre stammenden Dynastie von den Gimma-Galla in eine gebirgige Ecke ihrer Heimat gedrängt und dort gegen Ende des vorigen Jahrhunderts vernichtet wurde. Kaffa, Dauro, Konta, Koyša, Wolamo und Čangero konnten sich dank der Unzugänglichkeit ihrer Wälder oder Gebirge erhalten. Auch war um 1700 die große Eroberungszeit der Galla endgültig zu Ende. Bei diesen eben genannten Staaten erhielten sich trotz der Abschließung noch viele Elemente des christlich-amharischen Einflusses bis heute.

4. RESTE DES CHRISTLICHEN EINFLUSSES

Die äthiopischen Geschichtswerke halten zwar eine Fülle von Daten über die Beeinflussung des Südens durch den Norden bereit — doch geben sie mit Ausnahme der Chronik des Sarša Dengel nur wenig konkrete Aussagen über das Wie dieses Vorganges. Sie verraten auch nicht, was dieser Kontakt über die rein politischen Folgen hinaus bewirkte und was er für eine Wirkung auf die Süd-Äthiopier hatte. Wie stark und nachhaltig dieser Einfluß in seinen Folgen war, darüber geben am besten die noch heute erhaltenen Traditionen der Süd-Äthiopier selbst und die vielen trotz der jahrhundertelangen Abschließung erhaltenen Kulturelemente Auskunft. Beginnen wir mit den Traditionen der Süd-Äthiopier über ihre alten Beziehungen zum christlichen Norden. Es fällt auf, daß manche der äthiopischen Herrscher im Gedächtnis der Eingeborenen — fast schon als mythische Figuren — weiterleben, während andere, wie z. B. der kriegerische Sarša Dengel nicht einmal mehr dem Namen nach bekannt sind. Vor allem ist es die gewaltige Gestalt des Zar'a Yā'qob, der einen unauslöschlichen Eindruck hinterlassen hat und von dem die Kaffa (Bieber 1920, S. 82, 1923, S. 490), Maği (nach einer mir von einem alten Maği gemachten Mitteilung, vgl. auch Chionio 1941, S. 271), Sidamo (Jensen 1964), Guği (Haberland 1963 a, S. 276), Dorze (Straube 1963, S. 164), Urbarag (Azais-Chambard 1931, S. 275) berichten, oft unter verstümmelten Namen wie Zeraqo oder Ayṭē (= haṣē) Yaḳob. Auch die Namen von Lebna Dengel und Fasiladas werden gelegentlich erwähnt. Andere Völker haben mehr allgemeine Erinnerungen an die Zeit, „da die Amhara zum ersten Male kamen“ (das zweite Kommen ist das unter Menilek in den letzten Jahren des vergangenen Jahrhunderts) — so die Wolamo (Haberland

1964 b), Amarro (Straube 1963, S. 82), die Ganġero (Straube 1963, S. 278), Konta (Abbadie 1890, S. 118), Boša (Abbadie 1890, S. 258).

Ist im nördlicheren Teile Süd-Äthiopiens unter den Herrscherhäusern ohnehin die Tendenz lebendig, an die Stelle der überirdischen Herkunft ihrer Vorfahren (vgl. S. 285) genau fixierte Wanderungsgeschichten zu setzen und die Gründung ihrer Dynastie aus einem mythischen Nebel in eine historische Zeit zu verlegen, so ist bei den einst unter hochäthiopischen Einfluß geratenen Staaten geradezu eine Sucht vorhanden, dem Königshause eine christlich-hochäthiopische Herkunft zuzuschreiben. Man läßt sogar nach Möglichkeit einen christlichen Prinzen oder wenigstens einen Adligen als Ahnherrn auftreten. Der Norden war eben in allem das große Vorbild. Besonders beliebt als Herkunftsländer dieser Heroen sind Tigre — wohl weil man eine undeutliche Vorstellung hatte, daß dort einst das Zentrum des Reiches war (vgl. auch das unten über die Boša gesagte) — und Manz in Hoch-Schoa. Das erklärt sich auch aus der besonderen Lage dieses Landes, das nach der Galla-Invasion für lange Jahre die am weitesten nach Süden vorgeschobene christliche Insel war, von wo aus später von einer energischen Dynastie mit der Wiedereroberung des Südens begonnen wurde. Während es in Kaffa sehr summarisch heißt, daß das Herrscherhaus aus Hoch-Äthiopien stamme oder mit König Zar'a Yāc̣qob verwandt sei (ungeachtet anderer Traditionen, die es von autochthonen, zumindest nicht amharischen Menschen ableiten, vgl. Bieber 1920, S. 82, Solleillet 1886 b, S. 185), geben andere Stämme genauere Angaben. Die Wolamo haben eine in allen Einzelheiten fest überlieferte Tradition über die Namen und sogar den Herkunftsort der ersten Könige der Tigre-Dynastie. Dieser Bericht, der im nächsten Kapitel wiedergegeben wird, bringt auch eine sehr anschauliche Schilderung über den Vorgang einer solchen Dynastie-Gründung — hier durch einen adligen Tigray. Die Zay im Zway-See geben als Vater ihres ersten Königs den König Iyāsu von Hoch-Äthiopien an (Weld Blundell 1906, S. 532), bei den Amarro verrät sogar der Name (= Amhara) die Herkunft der Einwanderer aus dem amharischen Gebiet (aus Manz, so Straube 1963, S. 104), der Vorfahre einer Ganġero-Dynastie soll aus Gondar stammen (Straube 1963, S. 334) und auch bei den Dorze ist der Vorfahre der Schattenkönige der amerra-Dynastie aus Gondar gekommen (Straube 1963, S. 169). Die Boša wollen aus Aksum in Tigre stammen (Abbadie 1890, S. 258). Es ist möglich, daß auch die mit dem Aufgang der in Kaffa herrschenden Minġo-Dynastie verbundene Erzählung vom Essen des Hühnerkopfes, vom Finden des Ringes und vom Übergang des Königs-

Charisma eine einfache Übernahme der von Yekuno °Amlāk berichteten Legende ist! (Cecchi 1888, S. 419 f., vgl. auch die auf S. 66 wiedergegebene Erzählung). Darauf deutet auch der Umstand hin, daß die heidnischen Kaffa es wie alle heidnischen Süd-Äthiopier ablehnen, Hühner oder Vögel zu essen! Übertrug man das, was das Volk als die „Ursprungsmythe“ der Salomoniden ansah, auch auf die Tochter-Dynastie in Kaffa?

Aber nicht nur königliche Geschlechter rühmen sich, aus Hoch-Äthiopien zu stammen, auch viele Klane geben an, als ihre Begleiter mit aus dem Norden gekommen zu sein und bewahren ebenso wie die Könige bis heute genug Traditionen über ihre Herkunft und auch Bräuche, die sie deutlich von den Autochthonen abheben, obwohl sie sich sonst in den vielen hundert Jahren, die seit ihrer Einwanderung vergingen, diesen in allem angeglichen haben. (Über die besonderen Vorrechte dieser Klane und die von ihnen mitgebrachten Kulturgüter siehe unten S. 262, 249).

Am auffallendsten von allen diesen Klanen sind die in Wolamo, Zala und Gofa — vermutlich noch in mehr Ländern — vorkommenden *ķēšiga*, die, wie schon ihr Name verrät, die Nachkommen von christlichen Priestern (*ķēs*) sind (weitere Einzelheiten S. 245). Die Einwanderer nennen sich auch gerne nach ihren Heimatländern, wie z. B. die *tigre* (in Wolamo, Dauro, Gamu, Boša und Kaffa — Haberland 1964 b, Straube 1963 S. 164; Abbadie 1890, S. 358; Cecchi 1888, S. 404; Bieber 1920, S. 151), die *fatgara* in Wolamo (Haberland 1964 b), die *gise* in Dorze (aus Gese in Schoa — Straube 1963, S. 164), die *Amarro-Gruppen* in Kaffa (Bieber 1920, S. 76, 1923, S. 498) und in Wolamo (Haberland 1964 b) und die *agaua* in Wolamo (aus Agau, Haberland 1964 b). Ich möchte auch auf die Möglichkeit hinweisen, daß die in ihrer Zusammensetzung mit Landschafts- und Klannamen häufig auftretende Vorsilbe *enna-*, *inna-* eine Abschleifung des Tigray-Wortes *enda* (Stamm, Familie) sein kann. Beispiele dieser Zusammensetzung sind die Namen der Gurage-Stämme *Endagan*, *Ennamor* und *Ennaķor*, der Klane *innigara* und *indigaña* in Wolamo (Haberland 1964 b), des Landes *Inarya* (oder *Ennarya*) und der Kaffa-Klans *Hinnakaro*, *Hinniwaho*, *Hinnimao* und *Hinnibaro* (Cerulli 1930, S. 211; Cerulli 1951, S. 2 f.). Viele dieser Namen sind im Laufe der Jahrhunderte so verstümmelt, daß sie nicht ohne weiteres mehr zu erkennen sind, so z. B. der Klannamen *hiyo* in Kaffa, hinter dem sich das amharische Wort *haya* = 20 verbirgt, denn 20 Menschen soll diese Gruppe bei ihrer Einwanderung stark gewesen sein (Bieber 1920, S. 155). In diese Liste gehören weiter der Gau *Šile* von Zala — *Šilya* werden die Tigray

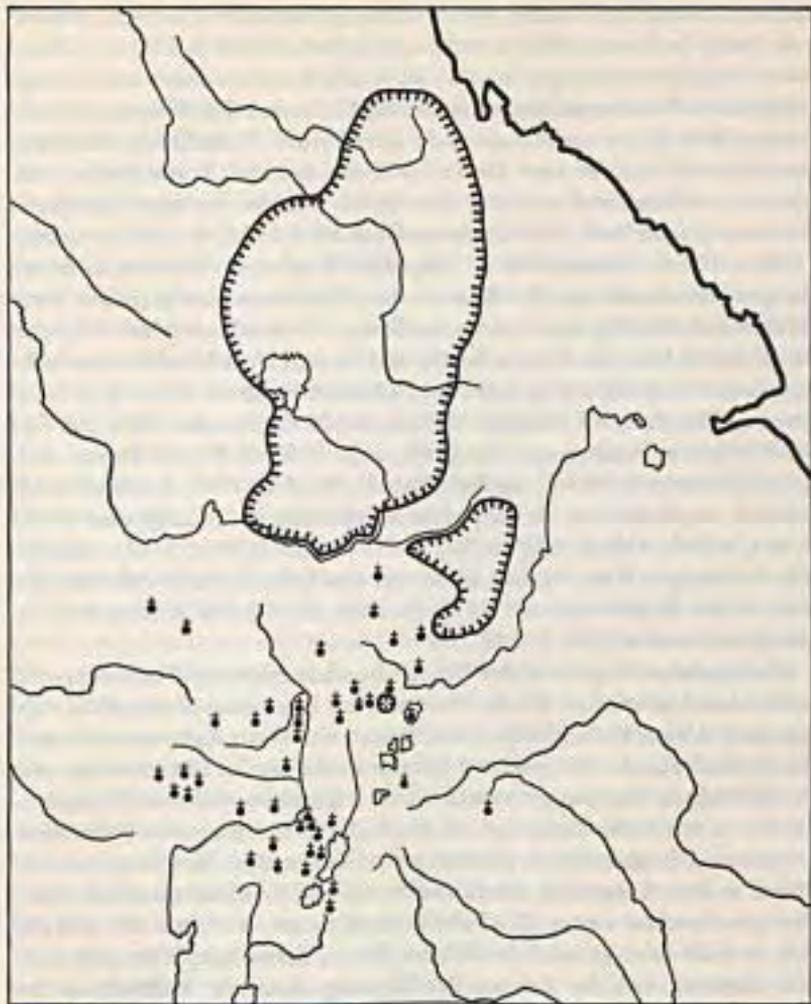
vielfach von ihren Nachbarn genannt (Conti Rossini 1912 c, S. 250), der Landes- und Volks-Name Amarro, ferner wohl auch die beiden der Sprache der Ari fremden Worte Galila und Bargedda, mit denen heute zwei Zwerg-Königreiche mit Ari-Bevölkerung südlich von Gofa bezeichnet werden (Haberland 1959, S. 184 f.). Beide tauchen häufig als Kirchen- und Klostersnamen im amharischen Raume, bevorzugt auf Inseln auf (Galila bedeutet Galiläa — damit wird auf den See Genezareth angespielt), so im Ṭana-See, im Zway-See und im Wonči-See. Sie wären dann die Länder des westlichsten Vordringens amharischer Kultur. Die altertümlichen Völker dieser Gegend bewahren allerdings keine Erinnerung an einen früheren Kontakt mit den Amhara, was bei ihrer unhistorischen Einstellung jedoch nicht zu verwundern braucht. Sonst sind die alten Ortsnamen selten durch amharische ersetzt worden, oder wenn dies geschah, sind sie in den langen Jahren der Abschließung in Vergessenheit geraten oder so verstümmelt, daß sie nicht mehr auf den ersten Blick als solche erkennbar sind. In Wolamo wurden mir jedoch die Namen von fünf Gemarkungen genannt: Goğğam, Dabra Sina, Faṭe oder Faṭegar, Gerara und Kaut, die Übertragungen aus dem amharischen Gebiet sind und schon seit sehr alter Zeit in Wolamo vertreten sein sollen.

Durch noch auffälligere Beispiele belegt als durch die Namen und Traditionen von Dynastien und Klanen ist der Einfluß des Nordens durch die Überreste des Christentums. An erster Stelle sind dabei die vielen ehemaligen Kirchen zu nennen, die z. T. nur noch durch die sie umgebenden heiligen Haine und die teilweise umgebildeten Heiligen-Namen erkennbar sind, teilweise noch als halb heidnisch gewordene Gebetsstätten bis zum „zweiten“ Kommen der Amhara am Ende des vorigen Jahrhunderts überdauerten. Sie überspannen das südliche Äthiopien mit einem dichten Netz. Während sie im Südwesten, d. h. westlich der Grabenzone bei den Völkern mit Königtum (Westkuschiten) sehr häufig sind, so gibt es im Osten bei den demokratisch organisierten Ostkuschiten nur wenige Beispiele. Das mag auch daran liegen, daß der Galla-Sturm mit allem, was die christliche wie die mohammedanische Kultur dort verbreitet hatten, unbarmherzig aufräumte. Die mir bekannten Kirchen, d. h. Kirchenreste, sind außer den berühmten Kirchen auf den fünf Inseln im Zway-See (Harris 1844, II, S. 31; Leslau 1952, S. 75; Haberland 1963 a, S. 647 f.) eine namenlose Kirche im Arussi-Tiefeland in der Nähe des Ortes Negelli, deren Reste kurz vor meinem Aufenthalt im Jahre 1955 völlig zerstört und zum Aufbau eines Regierungsgebäudes verwendet wurden, sowie jene son-

derbaren künstlichen Höhlen in der Nähe von Goba in Bali, die nach Ansicht von Bourg de Bozas (1906, S. 139) und Zeltner (1904, S. 192) die Überreste eines Klosters sein sollen. Das wäre allerdings ein unerwartet weites südöstliches Vordringen des amharischen Einflusses. Im Westen existiert dagegen eine bisher wohl noch nicht übersehbare Vielzahl von Kirchen, von denen die auf der Insel Galila im Wonçi-See südlich von Ambo, und die im nördlichen und mittleren Gurage bis auf den heutigen Tag überdauerten (Haberland 1960 c; Azais-Chambard 1931, S. 189 f.; Cecchi 1888, S. 104 f.; Jensen 1936, S. 258). Acht Kirchen in Wolamo, in deren Ruinen noch immer mit Erfolg nach alten Kirchengeräten gegraben wird (Haberland 1964 b), vier Kirchen in Gamu: die berühmte Marien-Kirche bei Birbir in Ezo, die Georgs-Kirche in Dorze, Ta'ela Māryām oberhalb von Čenča und Gabriel in Eli-Bonķi (Azais-Chambard 1931, S. 260 f.; Jensen 1936, S. 247 f.; Caquot 1955 c, S. 109 f.; Straube 1963, 168 f.), die Kirchen in Amarro und Burģi (Straube 1963, S. 82), in Dauro und Ƙuča (Haberland 1964 b), in Zala (Schulz-Weidner 1963, S. 242), die 11 Kirchen von Kaffa, an die sich viele Traditionen knüpfen (Bieber 1923, S. 401, 421 f., 438; Cecchi 1888, S. 415; Cerulli 1956 b, S. 11), schließlich die wenigen Reste in dem heute von den Leķa-Galla bewohnten Gebiet, so am Didessa (Cecchi 1888, S. 223), endlich die Kirchenreste in Ğanģero (Straube 1963, S. 280).

Die eigentümliche, bis in das 20. Jahrhundert erhaltene Verfassung der nationalen äthiopischen Kirche als eine vom koptischen Patriarchen von Ägypten abhängige Kirchenprovinz mit nur einem aus Ägypten stammenden Bischof war der Hauptgrund für das Erlöschen des Christentums und den Untergang der eben genannten vielen Kirchen im südlichen Äthiopien. Da nur er allein das Recht und die durch die ordnungsgemäße Sukzession erworbene Fähigkeit besaß, Priester zu weihen, mußte das Priestertum im Süden in dem Augenblick verschwinden, da die Verbindungen zum Norden unterbrochen waren. Die Priesterfamilien verwandelten sich mit der Zeit in halb oder gänzlich heidnische Klane, deren Mitglieder sich noch eine Zeitlang von der übrigen Bevölkerung durch die Vollziehung des christlichen Meßopfers unterschieden — auch wenn sie kirchenrechtlich nicht mehr die Befähigung dazu hatten — und die noch stärker als die anderen Einwanderungsgruppen das christliche Erbe pflegten.

In noch stärkerem Maße wurde das einfache Volk betroffen, bei dem — anders als beim autochthonen Adel, der sich damals wie heute bei der zweiten amharischen Invasion viel eher den Gebräuchen der Eroberer an-



 1 ✝ 2

7. Reste des Christentums in Süd-Äthiopien

1 Christliche Gebiete in Äthiopien um 1850

2 Isolierte oder untergegangene christliche Kirchen im Süden

paßte — der christliche Glaube nicht mit der tiefgreifenden Wirkung Fuß gefaßt hatte. Hier verschwand das Christentum bis auf geringe Reste völlig, wenn auch die Erinnerung daran bei vielen Stämmen oder Klanen nicht verlorenging. Allerdings schob man meist den Untergang des neuen Glaubens nicht dem Niedergang des Reiches im Norden und der Galla-Invasion, sondern den Kriegen des zu einer mythischen Figur gewordenen „Mohammed Gran“ zu, der unter vielen Namen auftritt. „Die Dauro sind Christen gewesen. Aber nach Schipina (Mohammed Gran) haben wir alles verloren.“ (Angabe eines Dauro bei Bieber 1923, S. 420). Wie stark aber die Erinnerung an die christliche Missionierung sogar bei diesen Stämmen weiterlebt, lehrt das Beispiel der Gidiččo, eines auf den Inseln des Margherita-Sees lebenden ostkuschitischen Volkes, die von den südlich von ihnen im Gebirge lebenden Amarro berichten, daß diese sich zur Erinnerung an ihr einstiges Christentum und an ihre Herkunft aus „Amhara“ zwei Narben in Form eines Kreuzes auf der Stirn beibrächten (Haberland 1963 a, S. 714). In Wahrheit bringen sich die Amarro nur den bei vielen Äthiopiern — seien sie heidnisch oder christlich — üblichen Schnitt auf der Nasenwurzel an (Straube 1963, S. 64). In Wolamo hielten sich die Nachkommen der christlichen Priester (die kēsiga) noch an das Fasten am Mittwoch und Freitag, sie feierten die großen christlichen Feste weiter, bewahrten das Wissen um den christlichen Kalender und hatten — in Erinnerung an die längst verfallene Kirche des Heiligen Georg bei Hira, die einst das größte christliche Heiligtum des ganzen Landes war — als Namen ihrer nunmehr heidnischen Klanfeste „gergisa“ und „kitosa“ (Georg und Christus, Haberland 1964 b). Die Wolamo bewahren noch diese, häufig nicht mehr verstandenen Worte für die sakrale Sphäre wie k̄iddoso (heilig = k̄eddu), Mayrāmo oder Maryāmo (Maria), bāro oder bāra (Fest = bāl).

Aus Kaffa sind diese Worte zu nennen:

- barkito: Segen (Bieber 1923, S. 391)
- ṣabaḳo: Opfer (Bieber 1923, S. 403)
- baro: Fest (Cerulli 1951, S. 414)
- galata: Dank, Gnade (Bieber 1923, S. 427)
- čomo: Fasten (Cerulli 1951, S. 421, vgl. auch Cecchi 1888, S. 417 f.)

Am stärksten bewahrte natürlich der Adel, d. h. die Nachfahren der eingewanderten vornehmen Amhara oder des christianisierten autochthonen Adels diese Traditionen. So enthielten sich die Kaffa-Könige bis zur Jahrhundertwende am Mittwoch und Freitag (den christlichen Fasttagen) ihrer

Frauen (Bieber 1923, S. 127). Aber auch das gewöhnliche Volk in Wolamo, Kaffa und Ġangero beging nicht nur das Kreuzfest (masḵal) auf die in ganz Äthiopien übliche Weise durch feierliches Entzünden und Umschreiten eines Feuerstoßes und durch Zeichnen der Stirn mit einem Kreuzzeichen mit der Holzkohle oder durch Feiern des Weihnachtsfestes durch das traditionelle Hockeyspiel zwischen den Dörfern (ganna), sondern gedachten auch Ostern (fasika — wo die Wolamo wunderlicherweise eine große Ritualjagd abhielten) und der Reinigung Mariä (felsätä — vgl. Bieber 1923, S. 381, Cecchi 1888, S. 319, Haberland 1964 b).

Selbst wenn er sich nicht taufen läßt und dem christlichen Glauben fernsteht, so begegnet der heidnische Süd-Äthiopier den äußeren Formen christlicher Religiosität auch heute mit großer Anteilnahme, die es verstehen läßt, wie ergriffen und bezaubert die Einwohner der archaischen Länder dem glitzernden Prunk des christlichen Zeremoniells der allein oder im Gefolge der Eroberer von Norden kommenden Priester gegenüberstanden. Der täglich regelmäßig gefeierte Gottesdienst, die als Mysterium begangene Heilige Messe, der Gesang der Priester, Weihrauchschwaden, Paukenschlag und das Klingeln der Sistrren übten ebenso wie auf den modernen Europäer auch auf den seinem Boden verhafteten Süd-Äthiopier, dessen einfacher Glaube an Himmel und Erde und dessen schlichte Ahnenverehrung solche Manifestationen nicht kannten, eine außerordentliche Anziehung aus und machten es ihm leichter — ebenso wie die prunkvolle Hofhaltung — die Herrschaft der neuen Herren oder die Umwandlung des alten Königtums zu ertragen. Wie in allen Königreichen Afrikas bestand auch im Süden des äthiopischen Raumes eine scharfe Trennung zwischen König mit seinem Hof und der Masse der autochthonen Bevölkerung. Dieser Unterschied, der ebenfalls in den altertümlichen, von den Amhara nicht berührten Königtümern des Südens noch heute existiert, wurde natürlich durch die Amharisierung der Königschicht noch verstärkt, so daß sie innerhalb des gleichen Stammes in einer kaum glaublichen Schärfe auftreten können. Während sich daher in vielen Königreichen die Oberschicht (Königsklane, andere vornehme Klane und der „Verdienstadel“) wenig von den Amhara unterschied, verharrte der größte Teil des einfachen bäuerlichen Volkes in der ihm angestammten Kultur und seiner chthonisch-manistisch bestimmten Religion — vor allem auch deshalb, weil der neue Glaube keine spirituellen Zwangsmittel anwendete, wie die neuerdings in Süd-Äthiopien Fuß fassenden Besessenheitskulte.

Auch in der materiellen Kultur hat der Norden seinen Einfluß hinterlassen, der sich dort — leicht erkennbar — bereits in den Namen der importierten Kulturgüter äußerte. Doch hat hier der hochäthiopische Einfluß weniger Veränderungen hervorgerufen als im geistigen Bereich — schon allein deshalb, weil sich das materielle Kulturniveau des christlichen Hoch-Äthiopiens (vgl. die Einleitung) nicht von dem des Heidens im Süden unterschied und weil die von Süd-Arabien, vom Orient oder durch das Christentum nach Hoch-Äthiopien gekommenen Elemente nur in der geistigen Kultur Fuß faßten, die Wirtschaft oder das Handwerk mit wenigen Ausnahmen (Pflug!) nicht berührten. Lediglich die Klöster mit Buch- und Wand-Malerei, mit der Verwendung der Schrift überhaupt und mit der Herstellung der Kirchenggeräte bilden Ausnahmen, die sich aus den dauernden engen Verbindungen der Mönche mit Ägypten und anderen Teilen des Orients erklären. Alles andere „Luxus-Werk“, z. B. seidene oder gestickte Gewänder, der Bedarf der Pfalz des christlichen Herrschers, blieben bis in die jüngste Zeit die Jahrhunderte hindurch Importware, um derentwillen die armenischen oder mohammedanischen Einkäufer des Herrschers weite Reisen unternahmen.

In der Intensität der Landwirtschaft, in der Kunst des Hausbaues, der Holzschnitzerei oder der Eisenverhüttung war der Süden dem Norden ohnehin ebenbürtig, wenn nicht überlegen. Die eingeführten Nutzpflanzen (Ölsaaten, Obst und Wein) setzten sich im Süden ebensowenig durch wie der Pflug. Auch die Gold- und Silberschmiederei (in ganz Süd-Äthiopien kennt man nur die amharischen Worte für Gold und Silber, *warq* und *berr*) erlangte wenig Bedeutung. Lediglich die Weberei, die vermutlich schon früh mit den Amhara kam, wandelte die Bekleidung vieler Völker, wenn auch in Gegenden, die seit langem Weber-Zentren sind (z. B. Konso und Gamu), die Frauen noch immer Lederröcke tragen. Die Einführung des Pferdes hatte für das materielle Leben keine Folgen. Auch seine militärische Bedeutung blieb im Süden gering, da es in diesem größtenteils gebirgigen Lande keine Möglichkeit gab, Reiterei in wirksamer Weise einzusetzen. Die Existenz des Pferdes aber hat doch insofern eine Wirkung gehabt, als es stark zur Entwicklung jenes „ritterlich-feudalen“ Zuges beitrug, der die Kultur der staatstragenden Oberschicht der südäthiopischen Königreiche so unverwechselbar von denen anderer afrikanischer Königreiche, wie denen der Zande oder Hima z. B. abhebt und sie in eine entwicklungsgeschichtlich bedingte Verwandtschaft mit den „Rittern“ des westlichen Sudans setzt (vgl. dazu vor allem Frobenius 1928, S. 214 f.;

neuerlich auch Dittmer 1961, S. 124 f., 141 f.). Es ist erstaunlich, wie das Vorkommen des Pferdes überall auf der Welt nicht nur einen bis dahin unbekanntem Typ der Kriegsführung, sondern auch eine psychologisch andere Auffassung von Krieg und Kämpfen mit sich brachte. Sogar die Galla, deren rein bäuerlicher Kultur und deren demokratischer Sozialstruktur dieser Zug eigentlich fremd sein sollte, haben überall da, wo sie das Pferd von den Amhara übernahmen, auch das ritterliche Reitertum entwickelt und empfinden bewußt, wie die Amhara oder die Bewohner der südäthiopischen Königreiche, den Stolz, zu Pferde zu sitzen und prahlend herumzusprengen. Da ihnen das Herrschertum fehlte, kam es allerdings nicht zur Ausbildung jener besonderen Formen der Pferdekultur wie in den Königreichen, wo ähnlich wie in Hoch-Äthiopien König und Reittier in einem engen Zusammenhang standen und wo ursprünglich wohl nur der Herrscher reiten durfte. In Wolamo hatten zwar in späterer Zeit alle großen Krieger und überhaupt alle Wohlhabenden das Recht, zu Pferde zu sitzen. Doch erinnern sich noch heute einfache Wolamo-Familien oder Mitglieder des verarmten und eingehenden Verdienststadels mit Stolz daran, daß einer ihrer Vorfahren vom König ein Pferd geschenkt erhielt, „denn damals durften nur die reiten, die der König ehrte“ (Haberland 1964 b). Nur der so Beschenkte durfte sich — ein ebenfalls von Hoch-Äthiopien übernommener Zug — nach dem Pferd als Ehrennamen nennen, wobei sein eigentlicher Name häufig vergessen ist.

Zum Schluß dieses Abschnitts sei in großen Zügen die Wirkung dargestellt, die der Einfluß des Nordens auf das Königtum und das Staatsgefüge des Südens hatte. Eingangs dieses Kapitels (S. 230 f.) wurde darauf hingewiesen, daß sich die hochäthiopische Eroberung und Durchdringung des Südens nicht darauf beschränkte, von den dort existierenden Stämmen und Königreichen Tribute einzuziehen oder gelegentlich Statthalter hochäthiopischer Herkunft einzusetzen. Mit dem Christentum zugleich kam auch eine Vielzahl von Kultureinflüssen, die zwar nicht so deutlich erkennbar sind, wie die in Kirchenruinen und Heiligennamen erhaltenen christlichen Spuren, die jedoch bei genauerer Untersuchung die vielfältigen, alle Äußerungen des geistigen Lebens durchdringenden neuen Elemente zeigen. Obwohl die Süd-Äthiopier nicht das Wesen des nordäthiopischen Königtums aus eigener Anschauung erlebten, so war doch dessen Ausstrahlungskraft zu gewaltig, um nicht auch den südlichen Königreichen als Vorbild zu dienen und eine starke Umformung des Königtums hervorzurufen — mehr noch im Aufbau und in der Staatsverfassung der König-

reiche als in den mit der Person des Königs verbundenen Vorstellungen. Alles mythische und ahistorische Denken, wie es auch die Struktur der alten Königtümer Süd-Äthiopiens bestimmte und teilweise noch heute bestimmt, verschwand, um einer rationaleren Staatsauffassung Platz zu machen. Der Herrscher ist nicht mehr ausschließlich der unsichtbare faïnéant, dessen Gegenwart allein genügt, seinem Volke Heil zu bringen, sondern eine aktive, in das Geschehen handelnd eingreifende Persönlichkeit. Er ist jetzt auch mit individuellen Zügen ausgestattet und verschwindet nicht mehr im anonymen Halbdunkel seiner Pfalz. Die rein religiös bestimmte Klanverfassung mit der ungeheuren Wichtigkeit des Klanführers als wichtigster Grundlage völkischen wie staatlichen Lebens tritt hinter der regionalen Gliederung von Land und Gemeinschaft zurück. Die Führer der Regionen — seien sie lebenslänglich oder wechselnd — die teilweise (so in Kaffa) genau determinierte, von Staatsnotwendigkeiten bedingte Funktionen haben, nehmen die erste Stelle ein. Die Klane werden zu reinen Familienverbänden ohne bedeutende öffentlich-rechtliche Befugnisse. Neben der engsten Verwandtschaft ist nun die Ortsgemeinde mit ihren mannigfachen Formen der Nachbarschaftshilfe und ihren Gemeindeversammlungen Brennpunkt soziologischer Aktivität. Das öffentliche Recht — d. h. alles, was den Kreis der Gemeinde-Autonomie überschreitet, wie höheres Gericht, Blutrecht, öffentliche Arbeiten, Steuereintreibung usw. — unterliegt einem wohlgeordneten Instanzenzug und ist der freien Selbstentscheidung der Gemeinde entzogen.

Die heilige Pfalz verliert vieles von ihrem früheren Mysterium, ebenso wie das Ritual des Königs selbst, der öffentliche Beratungen abhält und sich manchmal dem Volke zeigt. Ein „Hofleben“ entwickelt sich. Am Hofe gehen nicht nur die aus und ein, die die Umgebung des afrikanischen Königs anderer Regionen bilden, wie die mit wirklichen Funktionen betrauten Inhaber der Erzämter, Häuptlinge unterworfenen Gruppen und die dem König unmittelbar zugeordneten Pagen, Tänzer, Narren, Musikanten, Henker, die im östlichen Afrika eine so bedeutende Rolle spielenden Mitglieder der verachteten Kasten (vgl. S. 265 f.), sondern auch „echte“ Höflinge im europäischen Sinne, d. h. Angehörige einer sich aus den Mitgliedern des Verdienstadels entwickelnden Feudalschicht, die dem König ihre immerwährende Aufwartung machen und schließlich — ein beredtes Zeichen, wie weit man sich von den ursprünglichen Formen sakraler Regalität entfernte — ausländische Söldner. Der sich ursprünglich aus Türken und Arabern rekrutierenden, mit Gewehren bewaffneten Leibgarde der

12
gemeint ist
wohl: "sozialer"

hochäthiopischen Könige vergleichbar (ihr Chef hieß noch nach der Jahrhundertwende turk-baša), bildeten sie in Wolamo und Kaffa die persönliche Garde der Könige und erhielten zu ihrer Versorgung Königsland als Lehen.

Waren die älteren Königtümer in ihrer Ausdehnung und ihren Grenzen fließende Gebilde, begnügte man sich nach siegreichen Kriegen mit der nominellen Unterwerfung der Nachbarvölker, deren Häuptlinge oder Könige als Vasallen vor dem Sieger erscheinen mußten oder gab man sich lediglich mit ihrer Ausplünderung zufrieden, so haben die amharisch beeinflussten Staaten des äthiopischen Südens von ihrem hochäthiopischen Vorbild das Bewußtsein übernommen, das Reich zu sein. Das geht Hand in Hand mit einem entwickelteren historischen Bewußtsein und einer besseren geographischen Kenntnis der Umwelt. Begann bei den älteren Königtümern Süd-Äthiopiens die mythische Vorzeit bereits vor den Großeltern und ist die amharische Besetzung um die Jahrhundertwende das erste Ereignis, mit dem man wirklich konkrete historische Vorstellungen verbindet, so überraschen die doch immerhin schriftlosen Kulturen der größeren Königtümer wie Kaffa, Wolamo, Amarro oder Ğängero (die einzigen, über die man bisher genauere Unterlagen besitzt) durch ihre mehrere hundert Jahre zurückgehenden, historisch gesicherten Traditionen, die nicht nur eine über zehn oder zwölf Namen hinausgehende Königsliste, sondern auch die Dauer der Regierung der Könige und die während ihrer Regierungszeit geschehenen Ereignisse enthalten.

Ich deutete bereits die mit dieser historischen Auffassung verknüpfte Reichspolitik an, der allerdings das Sendungsbewußtsein Hoch-Äthiopiens fehlt. Man versuchte jedoch bei Kriegen das eroberte Land dem eigenen einzuverleiben und das unterworfenen Volk zu assimilieren, zumindest aber Statthalter und Garnisonen einzusetzen. Aus Kaffa und Wolamo wissen wir, wie erfolgreich — in engem Rahmen natürlich — diese Versuche waren. In Wolamo erinnert wenig daran, daß einst neun Zehntel des Landes von einer anderen Bevölkerung — den Hadya — bewohnt war und Kaffa war ungeachtet der Existenz von Schattenkönigen (wie des aus Inarya geflüchteten, der dort ein ähnliches Dasein führte wie Jakob II. am Hofe von Versailles) ein erstaunlich zentralistisch aufgebauter Staat, in dessen herrschendem Volk, den Kaffiččo, die unterworfenen Stämme aufgegangen waren. Diesem Staatsbewußtsein entsprechen nicht nur die vom König sanktionierten Märkte oder die öffentlichen, in vom Staate befohlener Zwangsarbeit unterhaltenen Straßen,

sondern auch die festen Grenzen mit ihren Wächtern, Toren und gewaltigen Wällen, Palisaden und Mauern, die jeden großen südäthiopischen Staat schützend umgeben.

Der gewaltige Einfluß des Nordens hat auch sprachliche Spuren hinterlassen, die bei der Durchsicht der wenigen bisher existierenden Wortlisten sogleich ins Auge fallen (Cerulli 1951 für die Kaffa-Sprachen, Cerulli 1929 und 1938 für Čangero und Ometo, Luchon 1938 für Wolamo, Leslau 1959 für Močča sowie meine eigenen Aufzeichnungen verschiedener Ometo-Dialekte). Es ist eine Ironie, daß ausgerechnet Bieber, der glühende Verteidiger des „kuschitischen“ Königiums der Kaffa und ihrer kulturellen Überlegenheit über die Amhara in seinen eigenen Texten durch die Unzahl der von ihm zitierten Kaffa-Worte amharischen Ursprungs das beste Material liefert, seine eigenen Thesen zu widerlegen. Ich zitiere aus seinem Kaffa-Buch und den anderen Quellen für Königium und Staat wichtige Vokabeln amharischer Herkunft in südäthiopischen Sprachen.

- ačio König („Kaiser“) (amharisch ačē oder hašē) Kaffa: Bieber 1923, S. 66, 345, 383, 398)
- abēto, abēt (amharisch abēto: Herr, Prinz). In Kaffa Titel der Königinnen und Königs-Mütter (Bieber 1923, S. 54, 66, 81, 227; Cerulli 1951, S. 391). In Mao-Afillo hießen alle Mitglieder des buša-Königklanes so (Cerulli 1933, S. 89). In Wolamo ist abēto der Titel der Frauen der Mitglieder des Königsklans (Haberland 1964 b)
- mikireččo (amharisch meker: der Rat). In Kaffa Titel der Reichsräte (Bieber 1923, S. 81, 152 f.; Cerulli 1951, S. 471)
- rašo, raša (amharisch ras). Das Wort ist in sehr vielen südäthiopischen Sprachen verbreitet. In Kaffa Titel der Gau-Chefs (Bieber 1923, S. 153 f.; Cerulli 1951, S. 490). Unter den rašo in Kaffa ist der katami-rašo zu erwähnen, der für die königliche Pfalz zuständig war (amharisch katama: Pfalz, Heerlager — Bieber 1923, S. 173) sowie der guge rašo. Die Ethymologie dieses Wortes ist mir unklar, es ist jedoch bemerkenswert, daß der guge-rašo der Führer der amaro-Klans war und den König absetzen konnte (Bieber 1923, S. 171; Cecchi 1888, S. 418 f.). In Gofa und den Basketto-Ländern sind die eraša die Würdenträger unter dem König (Haberland 1959, S. 208), ferner gibt es in Zala (Schulz-Weidner 1963, S. 238), in Wolamo (Haberland 1964 b) und Dauro (Bieber 1923, S. 529) Würdenträger dieses Namens.
- gabireččo (amharisch gabbār: Diener, Höriger). In Kaffa Titel des Königs-pagen, Kämmerer (Bieber 1923, S. 128; Cerulli 1951, S. 436)
- gayto (amharisch gētā, tigrinisch goytā: Herr). In Kaffa Titel der Zeremonienmeister am Hofe (Cerulli 1951, S. 452)
- balamol (amharisch bālamwāl: Ratgeber, Vertrauter des Königs). In Wolamo Ratgeber des Königs, Reichsrichter (Haberland 1964 b)

Andaračča (zweifellos eine Ableitung des amharischen addaraš: Königshalle). Name der Hauptorte, d. h. der Königsresidenzen, sowohl in Kaffa als auch in Močča (Bieber 1920, S. 178; Cerulli 1933, S. 55). Auch die bereits in alter Zeit vorhandene Trommel als Königszeichen erhielt in Kaffa und Wolamo den amharischen Namen nagarita oder nagarito (Cerulli 1951, S. 479; Haberland 1964 b). Der Name des königlichen Sonnenschirmes in Kaffa — dibaba — (Cerulli 1951, S. 424) ist ebenso wie dieses dem äthiopischen Süden unbekanntes Herrschaftssymbol selbst amharischer Herkunft.

Aus dem Bereich der königlichen Machtausübung und dem öffentlichen Leben seien zitiert:

- awačo** Proklamation, auḡ — proklamieren (amharisch awaḡ). Kaffa (Bieber 1923, S. 86, 175, vgl. auch ders. S. 171) awa rašo: Königlicher Herold (Cerulli 1951, S. 389)
- azaza** (amharisch azaza: befehlen) Wolamo: Proklamation, proklamieren (Haberland 1964 b, Moreno 1938, S. 138)
- gifro, giffiro** (amharisch gebr: Bankett). Kaffa dass. (Bieber 1920, S. 257, 316; Cerulli 1951, S. 441)
- gibbiro** (amharisch gebr: Steuer). Kaffa dass. (Bieber 1923, S. 196)
- mare** (amharisch maḡrat: Erbarmen) Kaffa: Begnadigung (Bieber 1923, S. 400)
- farada** (amharisch: richten) Kaffa dass. (Cerulli 1951, S. 435) Male, Wolamo und andere Ometo (Haberland 1964 b)
- kassas** (amharisch kassasa: anklagen). Kaffa dass. (Cerulli 1951, S. 501)
- Aus dem entwickelteren Zivilrecht sind zu nennen:
- masaro** (amharisch meseker: Zeuge). Kaffa: Bürge, Zeuge (Bieber 1923, S. 247)
- worašo** (amharisch waraš: Erbe). Kaffa dass. (Bieber 1923, S. 243)

VI. DAS KÖNIGTUM VON WOLAMO

1. KULTURGESCHICHTLICHE SITUATION

Das vorige Kapitel zeichnete in großen Zügen den Vorgang des hoch-äthiopischen Eindringens in den Süden und die Auswirkungen christlich-amharischen Kultureinflusses auf die bis dahin noch auf einer altertümlichen Stufe stehenden Königtümer. Das Königtum von Wolamo soll als Modell für die neue Form dienen, die aus diesem Kulturkontakt hervorging.

Wolamo gehört neben Kaffa, Dauro und Čangero zu den wenigen größeren Königtümern des Südens, die nach ihrer mittelalterlichen Verbindung mit dem Norden der Vernichtung durch die Galla entgingen. Während über Dauro bisher noch keine Nachrichten vorliegen, gibt es über Kaffa eine Reihe von Berichten. Cecchi, der die Zustände der Zeit vor der amharischen Eroberung beschreibt, ist nie in Kaffa gewesen. Bieber, dessen zweibändiges Werk über Kaffa als eine der Hauptquellen süd-äthiopischer Ethnologie gilt, hat — abgesehen von dem nicht immer zuverlässigen Gesamtcharakter seiner Arbeit — Kaffa nur sehr kurz bereist (knapp vier Wochen), bald nach der Eroberung durch die Amhara, da das Land noch unter den Folgen des verheerenden Krieges litt, der große Teile der Bevölkerung dahinraffte oder hatte fliehen lassen. Die Königspfalzen waren verbrannt, der König in Gefangenschaft in Schoa. Im Gegensatz zu der sonst von den Amhara geübten Praxis — sowohl im Mittelalter wie in der Neuzeit — zunächst die Könige der unterworfenen Völker als Vasallen des christlichen Herrschers in ihren Stellungen zu belassen (wenn auch unter der Aufsicht eines amharischen Statthalters und einer Garnison) und die Struktur des eroberten Staates nicht mit Gewalt zu ändern, war die Staatsorganisation von Kaffa damals völlig vernichtet worden. Obwohl der Enkel des letzten Kaffa-Königs noch jetzt im Lande lebt und ebenso wie vor ihm sein Vater einen bescheidenen Rang in der äthiopischen Ämter-Hierarchie innehat, so ist doch seine Stellung nicht mit der zu vergleichen, die die Kleinkönige anderer südäthiopischer Gruppen noch immer

innehaben, auch wenn ihnen der moderne äthiopische Staat immer weniger offizielle Befugnisse einräumt.

Als Beispiel des amharisch beeinflussten Königtums habe ich Wolamo vor allem auch deshalb gewählt, weil ich mich dort mehrere Monate aufhielt, und weil ich das Glück hatte, mit dem Enkel des letzten unabhängigen Königs — fitäurāri Dastā Fessehā — zusammenarbeiten zu können. Er war — das ist in Äthiopien ein seltener Fall — sowohl äthiopischer Gouverneur von Wolamo als auch Chef des Wolamo-Volkes („bäläbbāt“ = Häuptling — die äthiopische Regierung duldet den Ausdruck „König“ für die Führer der vielen mit dem Reiche verbundenen Stämme und Völker nicht mehr). Ungeachtet der langen Jahre amharischer Besetzung — Wolamo wurde 1894 erobert — wird er noch immer von den Eingeborenen als ihr rechtmäßiger Führer angesehen, was übrigens ihrer Loyalität gegenüber dem Herrscher Gesamt-Äthiopiens heute keinen Abbruch mehr tut. Von einem erstaunlichen Wissen über die Taten seiner Vorfahren und von europäisch anmutender Offenheit, war er die ideale Quelle für die Geschichte und das Wesen des Königtums seines Landes. Auf seine Angaben und die mehrerer Mitglieder des Königsklanen (tigre) stützt sich der folgende, stark abgekürzte Bericht. Auch in Wolamo ist das alte Königsritual seit der amharischen Eroberung nicht mehr in Kraft. Die Stellung eines von der amharischen Regierung eingesetzten Gouverneurs und Chefs der Selbstverwaltung eines unterworfenen Volkes ist himmelweit verschieden von der eines sakralen Königs, wie es noch sein Großvater war. Das ausgeprägte historische Bewußtsein, das so viele Wolamo — vor allem die Oberschicht — auszeichnet und das vorzügliche Wissen so vieler Gewährsleute machte es indessen möglich, nicht nur ein ziemlich geschlossenes Bild der Monarchie zu entwerfen, sondern auch eine lückenlose Regentenliste der etwa um 1600 in Wolamo eingewanderten Dynastie des fitäurāri Dastā aufzustellen.

Kultur und Volkstum der Wolamo spiegeln die geographische Lage ihres Landes wider, das an einem Kreuzungspunkt verschiedener Kulturströme liegt. Daher findet man hier fast alle für Mittel- und Süd-Äthiopien typischen Kulturelemente, die in diesem Volke während einer langen und glücklichen Geschichte und unter dem Einfluß eines starken und beispielgebenden Königtums zu einer Einheit geformt wurden, so daß die Wolamo-Kultur heute als homogenes Ganzes erscheint. Die stärkste Prägekraft hatte — mit der Existenz früher hochäthiopischer Wellen muß man rechnen — die um 1600 aus Tigre kommende Gruppe, die dem bis dahin

wohl rein bäuerlichen Volk unauslöschlich den Stempel aufdrückte. Nicht nur die neue Form des Königtums, das Christentum und andere Kultur-elemente, auch die Übernahme des hochäthiopischen ritterlich-feudalen Lebens-Ideals hebt die Wolamo in ganz unverwechselbarer Weise von ihren östlichen und südlichen Nachbarn ab.

Wohl finden sich zwischen den Wolamo und ihren Nachbarn genug kulturelle Übereinstimmungen, doch haben bei ihnen alle Lebensäußerungen einen Zug zum Differenzierten und höher Entwickelteren erhalten. Das unterscheidet zum Beispiel das ritterliche Heldentum der Wolamo, das seine höchste Belohnung in einem komplizierten Ritual aus der Hand des Königs empfing, unverwechselbar vom Töten und Jagen der Konso oder Galla, bei denen es noch durchschimmert, daß sie damit nicht nur Mannestaten begehnen, sondern auch ein religiöses, mythisch begründetes Gebot der Weltordnung erfüllen. Die Wolamo — zumindest die herrschende Schicht — waren sich dieses Unterschiedes wohl bewußt und blickten ähnlich wie die Amhara mit einem Gefühl der Überlegenheit und der Verachtung auf die kulturell tieferstehenden Nachbarn wie auf Barbaren herab.

Ob in Wolamo einst Angehörige der negriden Altvölker lebten, wie sie sich in den Ari, Dime oder Gimirra noch erhalten haben, ist ungewiß. Aus dem negriden Aussehen der Sklaven, die einst ein Drittel der Gesamtbevölkerung bildeten, kann man nicht mit Sicherheit darauf schließen, da die meisten Sklaven ursprünglich durch Krieg oder Kauf ins Land kamen. Eher deutet die große Wichtigkeit der Ensete als Nahrungspflanze darauf hin, deren Vorkommen überall in Äthiopien als ein Leitfossil für die Existenz älterer Kulturgeschichten gelten kann.

Rassisch unterscheiden sich die Wolamo kaum von den Hadya-Sidamo und heben sich dadurch von den südlichen Ometo ab, die, wie zum Beispiel die Gamu-Stämme, die Borodda oder Gofa oft sehr dunkel und kleinwüchsig sind. Man weiß aus ihrer Geschichte, daß während der letzten dreihundert Jahre ein enger friedlicher wie feindlicher Kontakt zwischen den Wolamo und Hadya bestand, daß die Wolamo-Könige bevorzugt Hadya-Frauen heirateten und daß viele Wolamo-Klone, wie es schon ihre Namen verraten, Hadya-Ursprung haben. Auch wurde das Zentrum des heutigen Wolamo um den Berg Damota lange von Hadya bewohnt, die nur schrittweise von dort vertrieben werden konnten. Es ist nicht anzunehmen, daß sie völlig ausgerottet wurden und sicher rührt ein ganz erheblicher Blutsanteil des Wolamo-Volkes von ihnen her. Auch

kulturell ist ihr Einfluß spürbar. So ist es wahrscheinlich, daß das Viehzüchter-Ritual von ihnen übernommen wurde, das bei den Wolamo sehr differenzierte Formen zeigt, während das der übrigen Ometo ziemlich einfach ausgebildet ist. Auch das Tötertum und die große Bedeutung der Großwildjagd ist bei den übrigen Ometo nicht in dieser prononzierten Form vertreten. Den Ausdruck gadawa für den Anführer von Tötungszügen haben die Wolamo ebenso von den Ostkuschiten übernommen, wie den hayu, der bei ihnen allerdings kein Würdenträger des gada-Systems, sondern ein Weiser ist. Auch möchte ich auf die sicher nicht zufällige Übereinstimmung des Stammesnamens Wola-mo oder Wolay-ta mit den wola-wičča hinweisen, wie die freien Bauern der Sidamo im Unterschied zu den Handwerkern genannt werden. Das von Cerulli (1925, S. 663) von den Kambata überlieferte Wort „wala-bičča“, das er mit „nobile“ übersetzt, deutet auf diesen Zusammenhang. Dank der schnellen Ausdehnung des Wolamo-Staates unter der siegreichen tigre-Dynastie, die der herrschenden Schicht Beute und Land brachten, dank des hauptsächlich von Sklaven betriebenen intensiven Feldbaus konnte sich eine ritterlich-feudale Kultur großartigen Stils wie in Hoch-Äthiopien entwickeln. Der Lebensstil der Wolamo blieb jedoch — verglichen mit dem der Amhara — noch immer verhältnismäßig bäuerlich. Der den Norden so stark stimulierende Einfluß von Christentum und Orient wirkte hier nur mittelbar. Doch wirkte das amharisch-christliche Element auch auf die Gesamtkultur und die Sitten des ganzen Volkes ein und hob es über das Niveau seiner Nachbarn, deren materielles Kulturinventar nicht im entferntesten an die Vielzahl der schön gestalteten Luxus- und Gebrauchsgegenstände der Wolamo heranreicht und deren Benehmen und Umgangsformen wenig von der ausgebildeten Etikette der Wolamo kennen.

2. DAS KOMMEN DER „TIGRE“

Die früheste Erinnerung der Wolamo an ihren Kontakt mit dem Christentum und Hoch-Äthiopien ist die zur Legende gewordene Missionierung des Reiches Damot — das sie mit Wolamo gleichsetzen — und seines Königs Motolomi durch den Heiligen Takla Hāymānot, die noch vor das Auftreten der historischen wolaytamala-Dynastie gesetzt wird. Später soll das Christentum wieder verschwunden, das Land verwüstet und die Bevölkerung dem Untergange nahe gewesen sein, als sich eine Bergwand in Koyša im westlichen Wolamo öffnete und aus ihr heraus eine Schar von Helden trat, die sich über Wolamo und seine Nachbar-

länder verstreuten, um dort Königtümer aufzurichten und die Ordnung wieder herzustellen. (Alle diese zum Teil noch heute regierenden Geschlechter fügen ihrem Klannamen die Endung -mala an: wodayta-mala, gawo-mala, borodda-mala, kogo-mala usw.). Vermutlich hat man es bei diesem Bericht mit der gleichen, historisch begründeten Mythe zu tun, wie sie auch die Stämme der Basketto-Gruppe überliefern, und die die Erinnerung an die Zeit widerspiegelt, da es kein Königtum gab und sich die Sozialordnung auf die Klan-Verfassung und das Dual-System beschränkte. Es gilt den Wolamo als ganz sicher, daß erst mit den wodaytamala das Königtum in ihr Land kam, obwohl sie wissen, daß „der“ Motolomi des Reiches Damot schon vorher existierte. Doch wird dieser Widerspruch von ihnen nicht als ein solcher empfunden. Sie schreiben dem König der wodaytamala viele Elemente des königlichen Rituals zu, die meisten sogar, vor allem die besonderen, von den tigre später nicht immer eingehaltenen Opferverpflichtungen und auch die Insignien (zum Problem des Ringes vgl. S. 264). Allgemein — auch das zeugt von dem ausgebildeten historischen Bewußtsein — heißt es, daß die Könige der wodaytamala-Dynastie ungeachtet ihrer sprichwörtlichen Tapferkeit „keine große Kraft“ gehabt hätten und ihre Befehle nicht in dem Maße hätten durchsetzen können, wie die auf sie folgende tigre-Dynastie. Das ist überall in den älteren Königümern des Südens noch immer der Fall, wo der König zwar ein Symbol der Weltordnung und für das Wohl und Wehe seines Volkes von höchster Bedeutung ist, wo er jedoch nicht auf der Spitze der Pyramide der Herrschaftsstruktur steht, sondern neben den mächtigen Klanführern. Die späteren Einwanderer aus dem Norden begegneten dem, indem sie die Klanverfassung durch eine Regionalverfassung ersetzten, wobei das System des in manchen Regionen des Südens schon vor ihrer Ankunft existierenden Ämterwechsels ihren Zielen entgegenkam. Oder aber sie setzten neben oder über die Vertreter der alten Ordnung Mitglieder des Königs-Klanes (so in Uba — Leontieff 1900, S. 110 f. und in Basketto, Haberland 1959, S. 208).

Zu einer Zeit, da die Macht der wodaytamala durch ihre Kämpfe mit der Badawaččo-Gruppe der Hadya gesunken war, kam eine Schar von 150 Reitern aus dem Norden unter der Führung des Mikala (Michael), der aus einer angesehenen Familie aus Tigre stammen und dessen Vater dort das Amt eines šum Agāmē bekleidet haben sollte. Das muß nach den Königslisten um 1600 gewesen sein — zu einer Zeit, von der man mit Sicherheit weiß, daß das Reich im Norden keine großen Unternehmungen mehr

in den Süden ausführte und auch nicht ausführen konnte (vgl. dazu den Bericht der zur gleichen Zeit stattfindenden Reise des Fernandez nach dem Süden!). Dennoch meldet auch aus dem südlich von Wolamo liegenden Dorze (in Gamu) die Tradition, daß der hochäthiopische König Basilides (1632—1667) einen Zug in ihr Gebiet unternommen habe, was zweifellos nicht der Wirklichkeit entspricht, denn die lückenlosen Annalen dieses Königs berichten nichts von einer solchen Unternehmung, die gewiß nicht vom Chronisten verschwiegen worden wäre. Man muß daher mit einem tief bis ins 17. Jahrhundert — vielleicht auch noch länger — reichenden Einfluß aus dem Norden rechnen, der nicht mehr wie einst von der Staatsgewalt, sondern von Abenteurern getragen wurde. In Wolamo entspricht Michael, dem eine Tradition — im Widerspruch zu seiner Herkunft aus Tigre (Tambēn oder Agāmē) — eine Verbindung mit dem hochäthiopischen Herrscherhaus der Salomoniden zuschreibt, völlig dem bekannten Typ des Märchenprinzen, „der auszog, sich ein Königreich zu erwerben“.

In echt afrikanischer Weise verwebt die Wolamo-Tradition mythische und reale Züge miteinander. Nach manchen Fähnrißern und Abenteurern kamen die irrenden Ritter in Dauro an den Omo-Strom, auf dessen anderer Seite sich auf den Bergen von Koyša und Kindo der kleine Staat Wolamo ausbreitete. Mit Michael kamen seine Gefolgsleute, die später große Klane begründeten: seine Kapläne (kēs, deren Nachkommen die kēsiga wurden), die Zauberer (kalličča, deren Klan heute fast ausgestorben ist) und die aus Agau und Tigre stammenden Pagen (agauwa und wošeša). Den größten Klan des Landes sollten später die Nachkommen der Könige als tigre bilden. Der Omo führte Hochwasser und die kleine, von den Dauro verfolgte Gruppe irrte am Ufer hin und her, bis einer der Zauberer mit seinem Stabe ins Wasser schlug und den Fluß zum Stillstand brachte, so daß sie trockenen Fußes auf die andere Seite gelangten. Sie wurden von den wolaytamala freundlich aufgenommen, Michael heiratete die Schwester des Königs. Nach dessen bald darauf erfolgtem Tode, über den die noch heute in einem Antagonismus zu den tigre lebenden Mitglieder des abgesetzten Königshauses unerfreuliche Einzelheiten zu berichten wissen, usurpierte Michael den Thron. Die Wolamo erhoben sich und in dem bald heftig tobenden Kampfe wären die tigre trotz ihrer Tapferkeit und ihrer Reiterei — angeblich waren Pferde den Wolamo bis dahin unbekannt — unterlegen, wenn sie nicht zu einer List gegriffen hätten, die in ganz beispielhafter Weise veranschaulicht, wie die geistige Überlegen-

heit und politische Klugheit der Einwanderer die „älteren“ Afrikaner beeindruckte. In den Kämpfen, die den Charakter von Einzelunternehmungen miteinander scharmützelnder Gruppen trugen, schleuderten die Tigre nicht ihre Speere, sondern Stoffe (die Wolamo kannten damals noch keine Weberei), Perlenschnüre oder Fleischstücke auf die Angreifer, die mit der für den Afrikaner typischen Reaktion antworteten: „Wenn Ihr so mächtig und reich seid, daß Ihr solche Kostbarkeiten verschleudern könnt, dann sollt Ihr auch über uns herrschen.“

So kamen die Tigre in den Besitz des Königreichs Wolamo, das unter ihrem Einfluß seine gesamte Struktur änderte. Die Autochthonen sollten bald Gelegenheit haben, ihren Entschluß zu bereuen, weil die neue Herrschaft ihnen vieles von ihren alten Freiheiten raubte. Überhaupt gewinnt man den Eindruck, als sei die Stellung des Bürgers ungeachtet der Rechtsunsicherheit — hervorgerufen durch die von keinen Schranken gehinderte Willensäußerung der Könige und die mangelnde Stabilität der Sukzession — in den älteren Königreichen Afrikas freier gewesen als in den jüngeren Staaten (wie in Äthiopien oder im Sudan) wo gerade dank der bis in die kleinsten Bereiche wirkenden vollkommenen Staatsorganisation der Lebensbereich jedes einzelnen besser kontrollierbar war. Da die neuen Könige von Wolamo nicht mit der emotional bedingten Hingabe ihrer Untertanen rechnen konnten, wie diese sie ihrer alten auf wunderbare Weise in die Welt getretenen Dynastie entgegenbrachten, wurde das Verhältnis von Herrscher und Volk durch das Gesetz geregelt, das beide Teile bei jedem Regierungsantritt eines neuen Herrschers feierlich beschworen. Der König versprach, die bestehenden Gesetze zu respektieren und nicht tyrannisch zu handeln, vor allem: weder Frauen noch Land seiner Untertanen anzutasten und jederzeit gerecht Recht zu sprechen. Das beschwor er in alter Zeit im christlichen Hauptheiligtum Wolamos, der aus der Zeit des Heiligen Takla Häymānot stammenden Georgs-Kirche, später, als das Christentum als Staatsreligion erlosch, in seiner Pfalz. Unter den ersten Königen versammelten sich Abordnungen von allen Ständen und Klanen des ganzen Volkes und des königlichen Hausgesindes vor zerstückelten Opfertieren und schworen unter entsetzlichen Eiden, nie einer anderen als der Tigre-Dynastie zu gehorchen und stets den ältesten Sohn des letzten Herrschers zu seinem Nachfolger einzusetzen. Mehrere Male erhob sich das Volk in offenen Revolten — das letzte Mal kurz vor dem Einmarsch der Amhara — wenn die Herrscher die Schranken von Recht und Billigkeit überschritten.

Obwohl sich die Mitglieder des allmählich zunehmenden, viele tausend Menschen zählenden Königsklans — meist reiche Grundbesitzer — bewußt aus dem politischen Leben heraushielten — „sie waren zu vornehm, ein Amt zu bekleiden“, so waren sie doch die treuesten Gefolgsleute des Königs, wenn es um die Existenz der Dynastie ging. Dafür genossen sie eine Ausnahmestellung und teilten mit dem König besondere Privilegien, die lange Zeit eifersüchtig gehütet, allmählich an den Verdienstadel delegiert und später auch von allen reichen Gemeinfreien okkupiert wurden. Es waren die Elemente, die in allen anderen Königreichen entweder ausschließlich zu den königlichen Privilegien gehören oder aber solche, die aus dem christlichen Norden stammten und als Merkmale der Andersartigkeit bewahrt wurden. Mit dem König teilten sie das Vorrecht, silbernen Schmuck zu tragen (Gold war dem König allein vorbehalten) und Honigwein zu trinken sowie die Erlaubnis der Verwendung roter Farbe — sei es als Schmuckkante an ihren Kleidern oder als Bemalung von Tür und Mittelpfahl. Ein Vorrecht der tigre — entstanden aus ihrer Verwandtschaft mit dem König — bestand in ihrer besonderen Hinrichtungsweise: sie wurden ertränkt, denn ihr heiliges Blut durfte nicht vergossen werden. Ebenfalls aus dem Norden mitgebracht und den Süd-Äthiopiern mit Ausnahme der Gängero und der semitische Dialekte sprechenden Gurage (Mondon-Vidailhet 1902, S. 94) unbekannt war die Respektsanrede in der zweiten Person Pluralis, die die tigre von ihren Untertanen verlangten, ebenso wie die besondere Form der Begrüßung. Die Frauen der tigre mußten mit dem aus dem Amharischen stammenden Worte *abēnto* angedredet werden. Auch der Besitz von Pferden und das damit verbundene Recht sich nach dem Namen des Pferdes als mit einem Ehrentitel zu benennen, blieb den tigre lange Zeit vorbehalten — die Mitglieder des Verdienstadels durften Pferde nur dann besitzen, wenn sie ein königliches Geschenk waren. (Später wurde auch das Halten der Nachkommenschaft königlicher Geschenke gestattet, und zum Schluß konnte sich jeder anständige Mensch Reittiere halten). Die Schrift, die ohnehin nur von den Priestern verstanden wurde, verschwand bald, und auch die Sprache der tigre (*tigrīñña*) soll nicht länger als hundert Jahre gesprochen worden sein — das verraten die Namen der Könige während dieser Zeit: *Mihala* (Michael), *šubaguma* (*šum Agāmē*), *Čifra* (Krieger), *Germā* (Majestät), *Azeña* (traurig) und *Adayo*. Von den vielen in die Wolamo-Sprache eingedrungenen Worten nördlicher Herkunft beziehen sich drei auf besondere, bis heute bewahrte Privilegien der tigre: *sankā* — beweg-

liche Türflügel, gārido — Vorhänge und Baldachine, makānā — Hütten über den Grabhügeln. Der von den tigre ins Land gebrachte und anfänglich von ihnen benutzte Pflug wurde mit der Zeit aufgegeben.

Die Geschichte der tigre-Dynastie zeichnete sich durch ihre dynamische Politik aus, die die Eroberung der Nachbarländer anstrebte. Es war jedoch nicht der für viele südäthiopische Völker typische Krieg um des Krieges willen, bei dem die Erlangung von Spolien und Beute das entscheidende Motiv war und bei dem es von Beginn feststand, daß die „Eroberung“ und „Unterwerfung“ des Nachbarn lediglich eine zeitlich begrenzte Angelegenheit war. Die Politik der tigre-Könige war auf eine völlige Einverleibung der erkämpften Gebiete ausgerichtet, wobei übrigens die Fiktion gewahrt wurde, lediglich eine Reconquista der den Wolamo zu Zeiten politischer Schwäche von den Nachbarn geraubten Gebiete zu betreiben. Die Prophezeiung eines der ersten tigre-Könige, unter dem die Ausdehnung des Staates ihren Anfang nahm, gebot ausdrücklich, bei einem bestimmten Orte mit den Eroberungen aufzuhören, da dort die alte Grenze des Wolamo-Staates sei.

Obwohl allem Anschein nach die Verbindung der hochäthiopischen Einwanderer zu ihrer Heimat im Norden bald abriß, so war doch ihre Substanz stark genug, sich über die Jahrhunderte hinweg zu behaupten, ihren Trägern eine Sonderstellung zu verleihen und die Autochthonen zu beeinflussen. Nicht nur dem Königtum und der Staatsverfassung wurde dadurch der Stempel aufgedrückt, auch die große Masse des Volkes ist in den Jahrhunderten der Eigenentwicklung von Wolamo vom hochäthiopischen Gedankengut nicht unbeeinflusst geblieben. Das Bewußtsein, aus dem Norden zu stammen und etwas besseres zu sein, als die Süd-Äthiopier, blieb bei den tigre immer lebendig, auch nachdem sie sich den Wolamo völlig angeglichen hatten. Als das Land 1894 von den Amhara erobert wurde, waren sie die ersten, die nicht nur Christen wurden, sondern sich auch in ihrem Lebensstil den Eroberern anpaßten. Das war nicht die Haltung von Renegaten, wie man sie häufig in Süd-Äthiopien beobachten kann, wenn sich Mitglieder führender Schichten unterworfenen Völker den Amhara verschreiben, um ihre alte Position zu erhalten, sondern es war die von jedermann als selbstverständlich empfundene Wiedernäherung an die alte Kultur, von der man so lange abgeschnitten war.

3. RITUAL UND SACRUM

Die Darstellung nur der wichtigsten Züge des Rituals und der den König umgebenden Sphäre des „Heiligen“ zeigt, wieviel vom Alten unter dem Einfluß vom Christentum, von hochäthiopischen Vorbildern und von rationalen Prinzipien verlorenging oder in den Hintergrund gedrückt wurde. Vor allem schwand der Glaube an die besondere charismatische Begabung des Königs, als wichtigstes Element sakralen Herrschertums, das heißt, es hatte im Volksbewußtsein nicht mehr die Wichtigkeit wie zuvor. Es ist aufschlußreich, daß sich in den untersten Schichten, d. h. bei den ärmsten und zurückgebliebensten Bauern in den entlegenen Gebirgsgegenden, die der hochäthiopische Einfluß weniger berührte, noch mehr vom Glauben erhielt, daß der charismatisch begabte König der Mittler zur anderen Welt sei. Solche Bauern führten mir gegenüber bewegte Klage, daß der fitāurāri Dastā, der für sie nach wie vor der heilige Führer war, sich seit langer Zeit weigerte, die jährlichen Regenopfer zu vollziehen. Seitdem fürchten sie Dürren. „Unser Opfer hat keine Kraft!“

Der deutlichste Ausdruck dieser Saekularisation ist die Nachfolgeordnung. Die Wolamo gehören zu den wenigen äthiopischen Völkern, die den Übergang der Herrschaft und des Königtums vom abgeschiedenen König auf seinen Nachfolger nicht vom Wunder der sich allen sichtbar manifestierenden charismatischen Begabung des neuen Führers abhängig machen, sondern die Herrschaft wie ein Erbteil auf den jeweils ältesten Sohn, oder wenn der verstorbene Herrscher kinderlos war, auf seinen ältesten Bruder übergehen lassen. Hier wird der Herrschaftsübergang durch die Anlegung der beiden königlichen Fingerringe gekennzeichnet (ein goldener am rechten und ein silberner am linken Ringfinger). Während man sonst von den Herrschaftssymbolen, vor allem dem „Erb-Ring“ in Äthiopien wie in Afrika sagen kann, daß sie wohl zu den besonderen Insignien der Herrscher gehören und nur er allein sie tragen darf, so scheint es in Wolamo, als verkörperte der Besitz der Ringe an sich den Herrschaftsanspruch. Man muß den Ring hier als etwas verstehen, in dem sich das Charisma seiner vielen Träger verdinglichte und seinen Trägern weiter mitteilte, so daß man seine ursprüngliche Bedeutung in der Verbindung mit dem Charisma, nicht in dem Ring an sich, zu suchen hat (vgl. im folgenden Kapitel S. 293). Welche Bedeutung den Ringen in Wolamo zugemessen wurde, erhellt daraus, daß beim Tode des Königs Tube (um 1795) im Exil in Borodda der dortige König sofort versuchte, sich der Insignien zu bemächtigen. Nur die Geistesgegenwart des treuen Hausmeiers, der dem Toten

die Ringe abzog und verschluckte, verdankte der nächste Herrscher, Sana, den Besitz der kostbaren Machtsymbole. In der Jugendgeschichte des Tube dringt es durch, wie fest die Vorstellung von der automatischen Übertragung des Charisma und des Herrschaftsanspruches in Wolamo verwurzelt war. Kote, der Vater des Tube, war kinderlos gestorben. Deshalb hatte sein Bruder Libana die Herrschaft übernommen und — wie es Gesetz war — die Frau seines Vorgängers geheiratet, bei der es sich herausstellte, daß sie kurz vor dem Tode ihres ersten Mannes empfangen hatte. Nach der Geburt vertauschte die Mutter heimlich den Sohn gegen ein Mädchen, weil sie mit Recht fürchtete, ihr neuer Gemahl werde das Kind, dem das Königtum als Erbe zustand, umbringen. Der Junge wuchs bei einer einfachen Familie, angeblich bei Töpfern, auf und überragte bald alle seine Altersgenossen an Haupt und Gliedern. Als der König eines Tages dem Spiel der Kinder vor der Pfalz zusah, fiel ihm das schöne Kind auf, das sich so von seinen Gefährten unterschied und bei allen Spielen der erste war. Er schöpfte Verdacht, daß das kein Töpferkind sein könnte, ließ die Kinder in die Pfalz einladen und setzte ihnen einen großen Topf mit Brei vor, in den er unbemerkt seinen goldenen Ring gleiten ließ. Seine Vermutung bewahrheitete sich, denn der junge Tube fand sogleich das ihm zustehende Stück und wurde so als Königssohn entlarvt.

Die Pfalz hatte noch viel von ihrer einstigen Heiligkeit bewahrt, obwohl sie nicht mehr von einer Sphäre der geheimnisvollen Unzugänglichkeit umgeben war. Im Prinzip konnte jedermann dort eintreten und sich dem Angesicht des Königs nahen, der sich zwar nach Möglichkeit nicht dem einfachen Volke zeigte, sondern — wenn er in der Öffentlichkeit erschien — nur in gehöriger Entfernung von der Menge oder von seinem Gefolge umgeben auftrat. Die Obhut der Pfalz mit ihren drei je dreimal gesicherten Toren — auch das ist ein klassisches äthiopisches Muster — war den Mitgliedern der besonderen Kasten (Jäger — Töpfer — Gerber) anvertraut: sie bewachten wie in Kaffa die Eingänge, sorgten für Wasser und Holz, behüteten Gefängnisse und Schatzkammern und spielten morgens und abends auf den dem König vorbehaltenen großen Instrumenten (Trommeln und Trompeten), um der Welt anzuzeigen, daß Sonne und Herrscher sich erhoben oder zur Ruhe begeben hatten (vgl. S. 300). War aber tagsüber der Eingang für jeden anständigen Menschen frei, so mußten am Abend alle außer dem Herrscher, seinen Frauen und seinen Pagen den geheiligten Bezirk verlassen. Die Würdenträger und Diener der Pfalz zogen sich in ihre unmittelbar am Wall der Pfalz gelegenen Häuser zu-

rück. Ebenso wie nur der König auf dem Boden seines heiligen Wohnsitzes töten (d. h. schlachten) durfte, so war ebenso jedem anderen Menschen außer ihm die Ausübung des für alle Äthiopier wichtigsten zweiten Lebensrechtes verboten: jede geschlechtliche Betätigung. Daher waren die mit der unmittelbaren Sorge für die Person des Königs betrauten Pagen (ḳirinaḡi), die seine Kleider wuschen, sein Essen kochten und ihn dabei bedienten (angeblich durfte der Wolamo-König beim Essen selbst seine Hände benutzen), „reine Knaben“, denen es ebenso streng wie den belättā der hochäthiopischen Herrscher verboten war, aus der Pfalz zu gehen und mit anderen Menschen in Kontakt zu kommen. Es waren halbe Kinder aus guten Familien, die ausgewechselt wurden, wenn sie in ein Alter kamen, das ihre „Reinheit“ fraglich machte. Der Boden der Pfalz war so heilig, daß eine geschlechtliche Verfehlung eines Mannes mit einer Frau — außer dem König als Wohnherrn — den Tod der beiden Frevler und die Verlegung der Pfalz zur Folge gehabt hätte. Diese Heiligkeit blieb einer Pfalz auch nach ihrer Auflassung. Meist legte der neue König eine neue Pfalz an oder baute das von ihm als Kronprinz bewohnte Gehöft zur Pfalz aus. Die Stätte der allmählich verfallenden alten Pfalz — das Holz der Häuser durfte nicht angerührt werden — blieb heilig und den gleichen Vorschriften wie die bewohnte Pfalz unterworfen. Niemand durfte dort etwas töten. Um die Möglichkeit auszuschließen, daß dies unwissentlich geschah oder aber gar jemand dort ein mit schwarzer Magie verbundenes magisches Opfer gegen den König vollzog, waren ein Hofbeamter oder einige treue Töpfer dort stationiert, um den Platz zu bewachen.

Wie in Kaffa hatte sich auch in Wolamo ein „echtes“ Hofleben (im europäischen Sinn) entwickelt. Zu den Pagen und Töpfern, die noch echte sakral bedingte Funktionen hatten, trat eine Vielzahl von Beamten, deren Ämter durch die Notwendigkeit der Erhaltung des Hofstaates und die Erhöhung des königlichen Glanzes bedingt waren. Ein den älteren äthiopischen Königtümern unbekanntes Element sind die Sklaven, die es in Wolamo einst in sehr großer Zahl gab — mindestens ein Drittel der Gesamtbevölkerung — die beim gewöhnlichen Volk Arbeitssklaven, in der Pfalz jedoch die vertrauten Hausmeier und Verwalter des königlichen Eigentums waren. Der Sklavenstatus war dort rein nominell — das verriet schon der Name godobušo „Herrenkind“ — vielfach waren sie nicht sklavenbürtig, sondern Leute aus guten Familien von Nachbarvölkern, die sich freiwillig dem berühmten Wolamo-König ergaben, um so zu Ansehen und Macht zu kommen. Die Vorsteher der Sklaven, die Hausmeier (denča)

waren königliche Schatz- und Haushofmeister. Sie waren auch für die Steuer zuständig, die sie indes als Sklaven nicht von den Freien eintreiben durften, sondern die innerhalb jeder Gemeinde von den Vorstehern eingesammelt und den denča ausgehändigt wurde. Wie sehr die säkulare, vom Hof bestimmte Rangordnung die alte Sozial-Verfassung veränderte, illustriert das Recht der Königssklaven, rote Kanten an den Umhängen zu tragen, was man ursprünglich nicht einmal den Freien außer dem Verdienstadel zustand. Neben den Pagen, Töpfern, Sklaven und Hausmeiern bevölkerte die Pfalz eine große Zahl von anderen königlichen Beamten, die — im Gegensatz zu den jährlich gewechselten Amtsträgern der eigentlichen Staatsverwaltung — ihre oft erblichen Ämter lebenslanglich innehatten, wie Kämmerer und Zeremonienmeister, Kindervögte, Leibgardisten, Büttel und andere mehr.

Der der Person des heiligen Königs anhaftende numinose Charakter und seine magische Aufladung waren in Wolama wohl aufgrund des Wissens um die menschliche Abstammung der Dynastie weitgehend verschwunden. Zwar nannte man den König ebenso wie die Mitglieder des Königsklanes „von Sonne und von Mond“ (sc. abstammend — *auwayfe aginnafe*) als eine Reminiszenz längst vergangener Vorstellungen und scheute sich, das Antlitz in Gegenwart des Königs zu heben und seinem Blick zu begegnen — aber das wurde als ein bloßes Respektszeichen erklärt und ermangelte der mythischen Begründung. Von Unsichtbarkeit war nicht die Rede, ebenso war nichts mehr von dem Tremendum geblieben, das sogar die Person des hochäthiopischen Herrschers so schrecklich machte, daß sich seine Feinde nur unter magischem Schutz in seine Nähe wagten (vgl. S. 150).

Ein veräußerlichtes Zeremoniell, das viel mehr Wert auf die Form als auf den Inhalt legte, hat mit der Zeit die älteren Formen, die noch wirklicher Ausdruck einer königlichen Weltanschauung waren, in den Hintergrund gedrängt. Jedenfalls ist die Ordnung des königlichen Bereiches zwar durch ein ausgebildetes Zeremoniell geregelt, jedoch von außerordentlicher Nüchternheit gegenüber der Vielzahl rituell bedeutungsvoller und mythisch begründeter Elemente wie sie im nächsten Kapitel von den älteren Königstümern geschildert werden. Auch das Verhältnis des Königs zum Untertan spielte sich auf gleicher Ebene ab und war nicht durch eine Mauer der Andersartigkeit getrennt. Es ist doch entscheidend für ein Königtum, von seinem Begründer zu wissen, daß er vom Himmel fiel oder von der Sonne gezeugt wurde, als eine historisch beglaubigte Überlieferung zu haben,

mit welchen Listen ein adliger Abenteurer den Thron usurpierte, auch wenn er damit zugleich in die heiligen Königsgewänder schlüpfte.

Nur beim Tode eines Königs treten in Wolamo die alten Rituale mit aller Macht auf den Plan. Der Tod eines Menschen und gar eines dem ganzen Volke verbundenen Herrschers ist ein erschütterndes Ereignis, das in ganz Äthiopien die großartigsten Äußerungen menschlicher Emotion hervorruft. Die Erfüllung des Totenrituals gehört überall zu den heiligsten Pflichten. Um ihnen zu genügen, muß man sich über alle den Alltag regelnden Gebote hinwegsetzen. Ein rituelles Chaos brach in Wolamo nicht herein — wie es ja auch in keinem äthiopischen Lande bekannt ist. Vielmehr versuchte man nach hochäthiopischem Muster, die Nachfolge möglichst umgehend zu regeln, soweit sich bei der keinen Spielraum lassenden Nachfolgeordnung überhaupt Fragen erhoben. Dennoch war aus den rituell vorgeschriebenen oder individuell vorgetragenen Klagerufen zu erkennen, wie furchtbar der Tod des Führers das Volk traf. „Wir sind verloren“, „das ist der Untergang“, „nach Sana ist nur noch Sterben, nach Sana sind nur noch die Geier“ schrien die halbnackt herumgaloppierenden Männer, während sie ihren Körper peitschten und die Zunge zerstachen: „Du Zunge hast mit ihm gesprochen, Du Zunge hast von ihm zu essen erhalten — was sollst Du noch!“

Eine Geheimhaltung des Todes wurde nicht geübt, obwohl man sich scheute vom Tode zu sprechen, sondern sagte: „der König ist alt geworden“ oder „er rastet“. Noch während man die Leiche wusch und in unzählige kostbare Baumwolltücher wickelte, wurde der Nachfolger eingesetzt, erhielt die Herrschaftsringe und empfing Huldigung und Schwur des Volkes. Seine erste Handlung als König, die ihn zugleich als rechtmäßigen Erben und Nachfolger auswies, war das „Begraben“ des Toten: er warf symbolisch eine Handvoll Erde ins Grab und entfernte sich schnell, wie er überhaupt nicht an den großen Trauerfeierlichkeiten teilnahm. „Ein König trauert nicht“ (er nimmt überhaupt an keinen Trauerfeiern teil). Ungeachtet des ursprünglich christlichen Bekenntnisses der tigre übernahmen ihre Könige von den wolay-tamala den alten Brauch (falls sie das Wissen darum nicht aus ihrer Heimat mitbrachten), die Frauen des Vaters zu heiraten oder doch wenigstens als Gattinnen aufzunehmen.

Auch in Wolamo das unheimliche Dunkel und Grauen, die das Begräbnis eines jeden äthiopischen Herrschers umgeben (vgl. S. 170). Es war finstere Nacht, wenn sich der Leichenzug von der Pfalz zu der in der Nähe in einem heiligen Hain vorbereiteten Grabstätte begab. Der Weg dahin

war auf beiden Seiten von einer hohen Palisade eingefaßt, die man mit Tüchern behängt hatte, um keinen Unbefugten den Blick auf das finstere Mysterium freizugeben. Nur die hohen Hofbeamten, die großen Würdenträger und die treuen Töpfer waren zugegen. Das die Leiche umgebende Stoffbündel wurde von vielen Menschen gleichzeitig getragen. Jeder der Vertrauten versuchte, wenigstens ein einziges Mal mit den sterblichen Resten seines Monarchen in Berührung zu kommen. Der Weg und der Ort der Grablegung wurden vom Licht dicker Wachskerzen erhellt, die nur zu diesem Zwecke hergestellt werden durften. Den Boden des gepflasterten Grabes bestreute man mit einer dicken Schicht Salz, auf der Gras lag, das den Toten aufnahm. Zu seinen Füßen saß ein Sklave, der seine Pfeife hielt, bei seinem Haupte ein anderer Diener mit Honigwein und Essen. Sie folgten ihm alle mit in den Tod. Ich erwähnte anlässlich der merkwürdigen Grablegung des hochäthiopischen Königs Ba'eda Märyām das auch aus Wolamo bekannte stehende Begräbnis des Königs Sana, der befahl, ihn mit dem Gesicht nach Osten, auf seine Hauptfeinde, die Hadya, einzugraben und seinen den Speer haltenden Arm aus dem Grabe ragen zu lassen. Das war vermutlich auch in Wolamo die ursprüngliche Form des Königbegräbnisses (vgl. S. 309 über die Ġāngero und Dime).

4. FUNKTIONEN UND RECHTE DES KÖNIGS. STAATSVERFASSUNG

Der kulturgeschichtlichen Situation Wolamos entsprechend nehmen auch die Funktionen des Königs dieses Landes eine Mittelstellung ein zwischen denen der hochäthiopischen und denen der südäthiopischen Herrscher. Nach wie vor waren die Könige von Wolamo für viele Menschen — vor allem die unteren Schichten des Volkes — die Garanten der kosmischen Ordnung, die sie durch die richtigen Opfer und Zeremonien und ihre eigene glückbringende Existenz aufrecht erhielten. Doch trat diese Vorstellung besonders bei der Oberschicht und den von ihnen beeinflussten Teilen des Volkes sehr zurück, so daß sie sich auf die arme bäuerliche Unterschicht vor allem in den entlegenen Teilen des Landes beschränkte. Das für die ältere Königsschicht so wichtige Saat- und Ernte-Opfer des Königs, der bei den weiter westlich und südlich lebenden Stämmen mit eigener Hand die erste Furche hackt und sät und die erste Garbe schneidet, war bei den Wolamo völlig verschwunden. Erhalten blieben von jahreszeitlich bedingten Opfern lediglich die Zeremonien bei Regenlosigkeit und bei zuviel Regen, bei denen man Tiere der diesen Bereichen zu-

geordneten Farben schwarz und weiß opferte. Doch — auch das ist bezeichnend für den Säkularisierungsprozeß — wurde das königliche Opfer erst dann notwendig, wenn die Zeremonien der anderen zum Opfer befugten Menschen, der *patres familias* und der Klanführer, wirkungslos blieben. Aus diesem Zögern gewinnt man fast den Eindruck, als habe sich das seiner christlichen Herkunft stets bewußte Königshaus absichtlich von diesen heidnischen Opfern ferngehalten und sich nur dann zu ihrer Abhaltung entschlossen, wenn es unbedingt notwendig erschien, vor allem in Hinblick darauf, was das Volk von ihnen erwartete. Nur das jedes Jahr gefeierte große Staatsopfer für „das Land Wolamo“ auf dem heiligen Opferberg hoch oben im Gebirge von Koyša sah den König, der dann mit dem ganzen ihm zustehenden Prunk auftrat, so daß die eigentlichen uralten Rituale, wie die Opferung bestimmter Tiere und die zeremonielle Behandlung des Opferfleisches, fast unter dem äußeren Glanz verschwanden. Die Opfertiere nahm jeder König aus der heiligen Herde, die auch von den *tigre* beibehalten wurde und zu der neben den Tieren, die zur Nahrung des Königs bestimmt waren, auch solche gehörten, die bestimmten Symbolen oder geistigen Gewalten geweiht waren und deren Existenz als heilbringend galt, wie z. B. das Tier des letztverstorbenen Königs oder des Vaters des Königs, solche für Sonne und Mond, für die königlichen Ringe, für „das Land Wolamo“ und auch — vermutlich von den *tigre* veranlaßt — ein heiliger Stier für den „Schöpfergott“.

Während diese ausschließlich in der religiösen Sphäre verankerten Funktionen (ebenso wie die entsprechenden Vorrechte) des Königs in Wolamo im Vergleich zum Süden fast mit einer gewissen Geringschätzung behandelt wurden, treten alle Regalien, soweit sie Gegenstand unmittelbarer Machtausübung sind, stark hervor und wurden soweit es möglich war, von den Königen erweitert. Wolamo ist von besonderem Interesse, weil es das Königtum in einer Auseinandersetzung mit einer Schicht zeigt, die im übrigen Afrika nicht in der Stärke und Geschlossenheit auftritt wie im äthiopischen Raum, nämlich mit der Megalith-Kultur, deren auffälligstes Element — der Verdienstkomplex — auf das schärfste mit dem Wesen sakralen Herrschertums in Konkurrenz treten mußte, wo dieses nicht von einer so überwältigenden Ideologie wie in Hoch-Äthiopien getragen wurde. Die innere politische Geschichte von Wolamo, d. h. die Geschichte des Königtums, ist nicht so sehr gekennzeichnet von der sich immer aufs neue wiederholenden Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn — trotz der festen Erbfolgeregelung starben mehrere Könige im Exil, wohin sie vor ihren

Söhne geflohen waren, oder traten unter Zwang durch die nach oben drängenden Kräfte ab, auch Sezessionen waren häufig — als von der latenten Spannung zwischen dem König, der als unumschränkter Selbstherrscher regieren wollte und dem freiheitlichen Charakter des Volkes. Vor allem waren es die Mitglieder des Verdienstadels, die — ungeachtet ihrer engen Bindung an den König — Vorkämpfer des demokratischen Prinzips waren, soweit man diesen europäischen Ausdruck auf äthiopische Gegebenheiten übertragen kann. Wir erinnern uns, daß in diesem Lande nicht altertümliche Pflanzler, Neger, dem Königtum gegenüberstanden, die viel eher bereit waren, sich dem Tremendum der heiligen Monarchie zu unterwerfen, sondern die Mitglieder eines Kulturkreises, die ihr eigenes Schicksal aktiver in die Hand nahmen und sich nicht ohne weiteres anderen Mächten, seien sie irdischer oder überirdischer Natur, unterordneten. Deshalb ist es bei den Stämmen, bei denen die als „gada-System“ bekannte eigentümliche Altersklassen-Organisation den Mittelpunkt der Volkskultur bildete, nie zur Übernahme des Königtums gekommen, obwohl es an Anregungen durch die Nachbarvölker und durch die frühe amharische Kolonisation nicht gefehlt haben mag. Der „Stammesführer“ der einzelnen Sidamo-Stämme ist alles andere als ein rechter König, viel eher ein Fremdkörper mit nicht genau umrissenen Funktionen, vielleicht ein Überbleibsel aus amharischer Zeit? Nicht einmal ein eigenes Wort hat die Sidamo-Sprache für diese Pseudo-Institution entwickelt und hilft sich mit Entlehnungen aus anderen Sprachen aus. Die Wolamo nehmen auch hierin durch ihre geographische Lage eine Sonderstellung ein. Zwar kam es zur Ausbildung eines Königtums wie bei allen Mitgliedern der westkuschitischen Sprachfamilie, d. h. vermutlich wurde es von diesen nach Äthiopien gebracht. Jedoch bestand ein großer Unterschied, ob das Königtum mit ihnen zu den einfacher organisierten Stämmen des Südwestens kam, deren Menschen ihm mit dem den Negern eigenen Sichergeben gegenüber der Dynamik anderer begegneten oder ob es zu solchen Gruppen kam, wie den Wolamo, die stark durch ihre völkische Zusammensetzung von der anderen Seite her geprägt wurden.

Bei der Frage der Nachfolgeregelung wurde auch erwähnt, daß jeder König seit der Einwanderung der tigre bei der Thronbesteigung einen feierlichen Eid ablegte, stets gerecht zu regieren und zu urteilen und das Eigentum und die Ehre seiner Untertanen zu respektieren, während andererseits die Untertanen schworen, nur ihm hold und treu zu sein und nicht zu rebellieren. (Das Widerstandsrecht gegen einen ungerechten König, der

durch seine Taten bewies, daß er seinen Schwur nicht achtete, wurde dadurch nicht berührt.) Es ist möglich, daß den Tigre bei diesem höchst merkwürdigen „Vertrage“ der Pakt (kidān) vorschwebte, den die Salomoniden mit den äthiopischen Mönchen (ursprünglich mit dem Heiligen Iyāsus Moʿa, später nahm Takla Häymānot diese Stellung ein) bei der Restauration ihrer Herrschaft schlossen (vgl. S. 39). Wie dem auch sei, der Gedanke, die Monarchie als einen wechselseitigen Vertrag zwischen Herrscher und Untertan aufzufassen, widerspricht zwar nicht neuzeitlichen europäischen Auffassungen, wohl aber dem innersten Wesen einer heiligen, aus dem Überirdischen ihre Rechtfertigung erhaltenden Ordnung. Wie kann der im göttlichen Recht wurzelnde Auftrag des Königs von seinem individuellen, nach moralischen Maßstäben zu messenden Verhalten abhängig gemacht werden! Entscheidend sollte seine Heilsbegabung und die durch ihn veranlaßte Befolgung der Weltordnung sein, die sich in der Wohlfahrt seines Volkes dokumentierte, nicht jedoch in seinem „guten“ oder „bösen“ Charakter. „Princeps legibus solutus est!“ Man wird sogar in von Europäern verfaßten Beschreibungen anderer afrikanischer Königreiche selten ein Wort der Kritik an dem Verhalten eines Herrschers finden, im Gegenteil, wie es z. B. wörtlich heißt: „Der Mwesi-König darf tun und lassen, was er will!“ (O. Baumann 1894, S. 78 f.).

So war das Königtum in Wolamo zwar eine Institution, die der Gesamtkultur integriert war, jedoch — vermutlich herrschten in Kaffa und den anderen größeren Ometo-Ländern ähnliche Verhältnisse — durch ihre Verschmelzung mit der bereits existierenden Volkskultur viel von ihrem spirituellen Charakter verlor und nun außerordentlich profan anmutet. Das wird vor allem der Vergleich mit der älteren Form der südäthiopischen Monarchie deutlich machen.

Doch zunächst vor der Darstellung der Position des Königs innerhalb der Staatsverfassung von Wolamo ein Überblick über die formalen Rechte des Herrschers. In anderen Königreichen wurde der Grundsatz, daß der König als Herr der Erde auch Obereigentümer des Bodens sei, mehr als ein nur in der Theorie bestehendes Recht aufgefaßt. In Wolamo dagegen zog das Königtum aus dieser Vorstellung in höchst realistischer Weise die Konsequenz, so daß es im Belieben des Herrschers stand, jedermann sein Land fortzunehmen. Allerdings ist davon nur von den Herrschern Gebrauch gemacht worden, die deshalb als tyrannisch und ungerecht angesehen wurden. Doch fiel der Grundbesitz eines kinderlos, d. h. ohne männliche Erben Verstorbenen an den König. Trotz der Beeinflussung durch

den Norden hat sich im Süden nicht das auf christlichen Ideen basierende gleiche Erbrecht der beiden Geschlechter durchgesetzt, wie es bei den Amhara und Tigray Eingang fand.

Der König war aber nicht nur Oberherr des Landes, sondern auch Oberherr allen Lebens: er allein hatte — wie in den meisten Königreichen — das Recht, zu töten oder töten zu lassen. Das war in Hinblick auf die Opferberechtigung durchbrochen, da die Klanältesten oder *patres familias* ihr altes Privileg weiter behaupteten. (Allerdings galt der König als oberster Opferer seines Volkes.) Nur er allein durfte Menschen töten oder den Befehl geben, sie zu töten — das bezog sich sowohl auf Wolamo als auch auf Angehörige anderer Völker, so daß niemand ohne königliche Erlaubnis die Blutrache ausüben oder einen Überfall auf Feindesland unternehmen durfte, ohne der königlichen Strafe gewärtig zu sein. Es war nicht nur das Bestreben der Wolamo-Könige, Ordnung im Staate zu halten, die Selbsthilfe zu unterbinden und die militärischen Kräfte des Landes nicht durch Einzelunternehmungen sich zersplittern zu lassen, sondern vor allem das eifersüchtig gehütete Tötungsrecht. Ebenso verhielt es sich mit der Jagd auf Großwild, für die der König Verdienstvollen und solchen, die es werden wollten, gerne die Erlaubnis gab. Abgesehen von der Tötungserlaubnis war ja das Großwild ohnehin königliches Eigentum, das zwar getötet werden durfte, über das der Jäger dann aber noch immer keine Rechte hatte. Er mußte die wertvollen Trophäen — die Felle von Löwen und Leoparden, das Elfenbein und die Büffelhörner — dem König nach der Rückkehr von der Jagd vorweisen, in dessen Belieben es lag, die Beute an sich zu nehmen oder sie dem Jäger zu schenken. Mit diesem rituell begründeten, den Wolamo jedoch nicht mehr bewußten Recht des Königs auf die Königstiere hing auch sein ausschließlicher Anspruch auf alles, was von der Biene kam, zusammen. Er — und mit ihm die Mitglieder seines Klanes — durfte als einziger Honigwein herstellen. Es war eine der großartigsten Ehren, vor dem Angesichts des Herrschers Honigwein trinken zu dürfen. So wurden die großen Helden am Kreuzfest geehrt, wenn sich alles Volk auf der Königswiese vor der Pfalz einfand, um dem Abbrennen des Holzstoßes und den Verdienstzeremonien der großen Töter und Jäger beizuwohnen. Der bedeutendste Held des Jahres erhielt als erster das große Horn voll Met aus der Hand des Königs, erging sich in Orgien der Selbstüberhebung und sprühte das kostbare Getränk höhrend gegen seine nicht so vom Glück begünstigten Kameraden. Der König allein konnte Wachs gebrauchen und bei seinem nächtlichen Begräb-

nis wurden nur zu diesem Zweck hergestellte riesige Wachskerzen verwandt.

Auf Grund seiner Eigenschaft als Oberherr des Bodens zog der König Steuern ein, die für seine persönliche Verwendung bestimmt waren und mit deren Erträgen die Mitglieder des Hofes unterhalten wurden. Doch reichte dafür meist schon das aus, was auf des Königs Privatland von den Königssklaven erzeugt wurde. Das meiste der Steuer floß in Form von Ehrengeschenken, die gewaltige Ausmaße haben konnten, an die verdienstvollen Krieger, die durch ihre Tapferkeit den Staat erhielten und vermehrten (vgl. S. 278). Diese Steuern waren zum Teil genau genormte Abgaben, die nach dem noch heute in Äthiopien geltenden Grundsatz von jedem selbständigen, Boden besitzenden Familienvater — wenn notwendig mit Gewalt — eingetrieben wurden. (Welch ein Gegensatz zu den älteren Königstümern, wo der Untertan noch heute sagt: „Wir freuen uns, wenn der König etwas braucht und wir ihm etwas geben können“ und wo der Herrscher aus freiwilligen Abgaben erhalten wird!). Neben der fixierten Butter-, Honig-, Kleider- und Geld-Steuer (die Wolamo kannten wie viele Äthiopier Eisen- und Stoffgeld) aber hatte der König noch das wohl aus älterer Zeit stammende Recht auf Wesen, die ihm unter bestimmten Umständen zufielen. Das war einmal alles scheckige männliche Jungvieh. Es existiert keine Analogie zu diesem Recht — vielleicht ein Zusammenhang mit Gen. 30, 32 f.? Lobo erwähnt von der Rindersteuer der hochäthiopischen Könige lediglich, daß alle drei Jahre die zehnte Kuh genommen wurde (Lobo 1793, S. 159). Ferner fielen ihm die wegen schwerer Vergehen schuldigen Menschen als Sklaven zu. Das waren nicht Diebe, die gewöhnlich mit einer Buße davorkamen oder Mörder, die hingerichtet wurden, sondern Menschen, die gegen religiöse Gesetze verstießen, deren einstige Wichtigkeit sich nur noch in dieser Strafe erhalten hat. Wer dem heiligen Mittelpfahl seines Hauses nicht genügend Beachtung schenkte, so daß er eines Tages umstürzte und das von ihm getragene Kuppelhaus umriß, der ging mit seiner Familie und Fahrhabe in das Eigentum des Königs über. Genauso erging es dem, der aus religiösen Verpflichtungen herführende Schulden nicht innerhalb Jahrespflicht beglich.

Aus dem bisher mitgeteilten wird ersichtlich, daß das Königtum von Wolamo ungeachtet der Homogenität der Gesamtkultur, in der die verschiedensten Elemente im Laufe der Geschichte miteinander verschmolzen wurden, eine Reihe einander widersprechender Züge in sich barg. Brachte schon die Überlagerung der älteren Megalithkultur durch das Königtum

ein starkes Spannungselement mit sich, so mußte sich die Kluft zwischen Volkskultur und Königtum durch den hochäthiopischen Einfluß, vor allem seit der Einwanderung der tigre, noch verstärken. Die innenpolitische Situation war hier ganz anders als im Norden, wo sich zwar das Königtum auch mit dem Verdienstkomplex und der demokratischen Ordnung des Volkes auseinandersetzen mußte, wo aber doch das Christentum, die Reichsidee und das ganz unvergleichliche Ansehen des salomonischen Königshauses einen unzerbrechlichen Ring um die vielen halbautonomen Gae spannte, aus denen sich das Reich zusammensetzte. Ein Vertrag oder ein Abkommen, ein heiliger Schwur zwischen Herrscher und Volk oder bestimmten Personen war im Norden sinnvoll, wo das Königtum einen starken Kraftzuwachs durch seine Verwurzelung in christlich-biblischem Gesetz fand. Das im Alten Testament gezeichnete Idealbild eines Königs und die im Neuen Testament in einer für alle Menschen verbindlichen Form ausgesprochenen moralischen Gebote waren in Hoch-Äthiopien auch für das Verhältnis von König und Untertan vorbildhaft. Im Süden dagegen, dessen Völker nie das Christentum in seinem ganzen Gehalt erfaßten, mußten solche Vorstellungen eines gegenseitigen Vertrauensverhältnisses unreal erscheinen und — wie in Wolamo — für das Königtum nicht eine Festigung, sondern eine Schwächung bedeuten. Ungeachtet der großartigen äußeren Erfolge, die die tigre ihrem Lande brachten, der gewaltigen Eroberungen, die den Staat um ein vielfaches seines ursprünglichen Umfangs ausdehnten, ungeachtet der von den tigre eingeführten staatlichen Ordnung und einer erstaunlich hoch entwickelten rational gegliederten Staatsverfassung hat doch diese Dynastie nie so stark Fuß fassen können, daß sich das Volk je mit seinem Herrscher identifiziert hätte, als der Verkörperung seines Lebens und Glücks — so wie es weiter im Süden noch heute empfunden wird. So hat das Königtum seine innere Kraft zur Durchsetzung des monarchischen Prinzips erschöpft und über diesen, sich in der profanen Sphäre abspielenden Kämpfen das sakrale Element, das es allein im Volk hätte verwurzeln können, bewußt oder unbewußt außer acht gelassen.

Würde man versuchen, die Situation des Königtums der Wolamo und desjenigen von Süd-Äthiopien durch ein graphisches Symbol darzustellen, so erhielte man zwei Bilder, deren äußere Form — wie häufig — eine verkehrte Vorstellung von den wirklichen Tatsachen geben würde. In Wolamo sehen wir die regelmäßig aufgebaute Pyramide der Staatsverfassung, an deren Spitze der König steht. Was es auch immer an Äußerungen der

Volkskultur gibt — Regional-Verfassung, Gericht, Verdienstwesen, Religion — stets steht der König als oberste Instanz über den verschiedenen Ordnungen. Im Süden dagegen erschienen der Stamm oder das Volk als ein Nebeneinander der gleichberechtigten autonomen Klane — in religiöser wie in rechtlicher Hinsicht — neben denen das Königtum als eine Macht für sich stände, die zwar den Begriff des „Staates“ verkörperte, nicht jedoch ordnend und handelnd in die inneren Verhältnisse der Klane eingriff. In Wahrheit ist es so, daß der König von Wolamo zwar unbestritten auf der Spitze des pyramidalen Staatsaufbaus steht — diesen Platz hatte man ihm ja durch den Vertrag eingeräumt —, daß jedoch seine absolute Macht alles andere als unbegrenzt war und er genug zu tun hatte, seine eigenen Handlungen mit dem Ausdruck des Volkswillens in Einklang zu bringen. Im Süden dagegen ist das, was vom König ausgeht, Ausfluß einer überirdischen Macht, gegen die sich aufzulehnen niemand in den Sinn käme. Alles, was dort mit dem König zusammenhängt, ist nicht Ausdruck der profanen politischen Gewalt, sondern gehört zur Sphäre des Numinosen, die allen realen Erwägungen entrückt ist.

Wolamo besaß einen gut organisierten Staatsaufbau. Das Ordnungsstreben eines auf Zentralismus bedachten Königtums hatte es nach hochäthiopischem Vorbild verstanden, einen Kompromiß zwischen der autonomen Landsgemein und einem gegliederten Instanzenzug zustande zu bringen, bei dem Volks- und Königs-Wille in einem unausgesprochenen Gegensatz zueinander standen. Im Prinzip wurde stets daran festgehalten, daß sich die Gemeinden, Kreise und Gaue, aus denen sich der Staat zusammensetzte, selbst regierten. Ihre eigenen, jährlich gewählten, meist dem „Verdienstadel“ entstammenden Vorsteher sorgten zusammen mit den auf den öffentlichen Plätzen tagenden Volksversammlungen für Ordnung und Recht in ihren Gemeinschaften. In Wolamo war wie in allen „Megalith-Kulturen“ der öffentliche Platz ein höchst bedeutsames Element der Kultur. Hier lief alles zusammen, was es an wichtigen Äußerungen der Volkskultur gab. Hier wurden die täglichen Volksversammlungen abgehalten, hier erhob sich an besonderer Stelle das Grab des Gemeindegründers neben dem Friedhof, der eine Ecke des ziemlich großen Areals einnahm, hier fanden die großen Opfer und für die Gemeinschaft wichtigen religiösen Zeremonien statt, hier wurden die Verdienstvollen geehrt und spielten sich die Reichtums-Verdienstfeste ab, hier war der Schauplatz von Pferderennen und Wettspielen und endlich: alle die für Wolamo so wichtigen Marktplätze erhoben sich auf solchen Plätzen. Die auf diesen

Plätzen tagenden Vorsteher der verschiedenen Gemeinschaften sowie die gewesenen Amtsträger — auch in Wolamo wurde jährlich gewechselt — kann man als die eigentlichen Volksführer bezeichnen. Es waren Leute, die entweder aus angesehenen oder reichen Familien stammten und deren Fähigkeiten ihnen nicht im Wege standen, das Ansehen und die Ämter des Vaters zu übernehmen, oder aber solche, die durch ihre geistigen und körperlichen Qualitäten als große Krieger und Jäger, als begabte Redner und weise Richter aufgestiegen waren und in denen sich das Bewußtsein des Wolamo-Volkstums verkörperte. Wenn man daher von den Auseinandersetzungen zwischen Volk und König spricht, darf man nicht an die Masse der kleinen Bauern denken, die — das wurde bereits ausgeführt — im Gegenteil eine ganz andere, im Emotionalen wurzelnde, enge und kritiklose Beziehung zum Königtum als Verkörperung der kosmischen Ordnung hatten. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß sich in ihnen noch Teile der älteren negriden Unterschicht erhalten haben, auch wenn sie der Wolamo-Kultur völlig integriert wurden. Die Gerichte, deren Funktionen die Versammlungen wahrnahmen, waren einem wohlgeordneten Instanzenzug unterworfen. Wer glaubte, im Gemeindegericht kein Recht erhalten zu haben, konnte seinen Fall der Kreisversammlung vortragen und über den Gau bis zum Königsgericht gehen — vorausgesetzt, daß er genug Ansehen hatte, dort anzukommen. Doch unterlag der gesamte Komplex der Selbstverwaltung des Volkes, in die sich die königlichen Beamten nicht einmischen durften, einer genauen Beaufsichtigung durch den König. Zwar gelang es ihm nur selten, Leute seines Vertrauens gegen den Willen der Volksversammlungen in die Ämter zu bringen. Andererseits konnte niemand ein Amt antreten, zu dem er gewählt war, wenn die königliche Bestätigung fehlte, so daß dem König doch eine gewisse Möglichkeit gegeben war, lenkend einzugreifen, auch wenn er nur selten von seinem Veto-Recht Gebrauch machte.

Ganz und gar der Selbstverwaltung und der freien Entscheidung des einzelnen genommen war ebenso wie in Hoch-Äthiopien der so wichtige Verdienstkomplex, den der König völlig an sich gezogen hatte. Das, was früher lediglich von den Taten des Helden abhing, bedurfte nun der königlichen Sanktion als eines Gnadenaktes, um Anerkennung zu finden. Es stand ja nicht einmal im Belieben des einzelnen, auf die Jagd oder auf einen individuellen Töterzug zu gehen — er mußte vorher um Erlaubnis für das Töten der dem König gehörigen Tiere oder von Feinden bitten. Ebenso konnte er nicht mehr — wie im übrigen Äthiopien — nach dem

erfolgreichen Zuge jubelnd und sein Ruhmeslied singend durch das Land ziehen und von allen die ihm zukommenden Ehren und Geschenke in Empfang nehmen und sich mit den Töterabzeichen (Ohring, phallischer Stirnschmuck, Feder, Armring) schmücken, sondern mußte mit den verhüllten Trophäen schweigend zur Königspfalz ziehen. Dort entschied der König, nicht mehr die Volksmeinung, ob seine Taten ihn auch berechtigten, unter die Verdienstvollen aufgenommen zu werden. Aus der Hand des Königs empfing der Held — wenn der Herrscher ihn sich verpflichten wollte — den Verdienstschmuck, wobei es dem König freistand, ihn durch silberne Gegenstände besonders zu ehren. Hatte er durch seine Tapferkeit den Ausgang eines Feldzugs entschieden, so belohnte ihn der König vielleicht mit ganzen Rinderherden, vielen Sklavenfamilien und Großgrundbesitz, so daß er mit einem Schlage zu den Reichen des Staates gehörte. Erst danach durfte er den Jubel seiner Familie entgegennehmen und sich in der Öffentlichkeit zeigen. Auch hierbei trat das königliche Gebot regulierend ein — dem Töter stand es nicht mehr frei, während einer gewohnheitsrechtlich festgesetzten Zeit von Gehöft zu Gehöft zu ziehen, um dort gefeiert zu werden, sondern er erhielt je nach der Bedeutung der Tat die Zeitdauer seiner Verdienstreise vorgeschrieben und ebenso die Erlaubnis, sich auf einer Reihe von Marktplätzen ein- oder zweimal zu zeigen. Dort empfing er seinen großartigsten Lohn, wenn er mit dem Speer in der Hand, sein Verdienst herausschreiend, quer durch die auseinanderrennenden Marktbesucher galoppierte.

Königlicher Sanktion unterlagen auch die Reichtumszeremonien. Wer das Fest für hundert oder tausend Rinder, für hundert Sklaven, für zehn Kinder, für Zwillinge begehen wollte, wer seiner Frau, die viele Kinder geboren hatte und nun eine reiche und glückliche Großmutter war, den Verdienststrang einer gimo zukommen lassen wollte, der mußte erst beim Herrscher um Erlaubnis zur Abhaltung dieser Zeremonien bitten.

Man kann sich vorstellen, welchen Einfluß es für die Machtfülle des Königs gehabt haben mag, daß dieser ganze Komplex in seiner Person zentrierte. Angesichts der so stark selbständigen Haltung des Volkes gegenüber der Monarchie erscheint es überhaupt merkwürdig, wie es dazu kommen konnte. Jedenfalls war dieses Privileg der Könige ein wichtiges Mittel zur Durchsetzung ihrer Pläne — nicht so sehr, um mit dem Entzug zu drohen, als durch freigiebige Verleihung von Geschenken und Ehren an Verdienstvolle diese an sich zu binden. Dabei bestand wiederum die Gefahr, daß die so geehrten zu mächtig und selbständig wurden. So mußten

die Könige eine ewig Schaukelpolitik treiben. Sie konnten nie auf die Hilfe der Trefflichsten ihres Landes verzichten, deren Klugheit und Führerqualitäten die öffentliche Ordnung in viel besserer Weise aufrecht erhielten, als es je durch königliche Beamte hätte geschehen können und deren Tapferkeit sie ihrer Politik dienstbar machten, um ihren Staat zu vergrößern und als die mächtigsten Könige weit und breit zu gelten. Das wußten die Verdienstvollen auch und pochten oft unverschämt genug auf die ihnen zustehenden Belohnungen. Unter König Sana zum Beispiel führten die Großen Klage, daß der König seine Töchter nur an die Könige und Prinzen der Nachbarvölker verheirate (um politische Verbindungen anzuknüpfen), niemals aber an die Männer seines eigenen Volkes. „Wir sind Deine Krieger, wir treiben die Feinde vor uns her — sind wir Dir nicht mehr wert?“ Ungeachtet aller Anstrengungen ist es keinem König gelungen, sich aus den treuen Töpfern, seinen Sklaven und ausländischen Söldnern eine eigene Hausmacht zu schaffen, so daß er die großen Krieger seines eigenen Volkes hätte entbehren und wenigstens innenpolitisch seine Pläne hätte durchsetzen können. Häufig versuchten die Könige durch Schaffung einer neuen Schicht einen nur ihnen ergebenen Stand zu bilden, indem sie „kleine Leute“, die zwar durch ihre Tapferkeit hervorragten, denen es jedoch an Reichtum und Ansehen gebrach, um in den eigentlichen Verdienstadel aufzusteigen, auszeichneten und durch Geschenke und Belehnungen an sich banden. Spätestens nach einer Generation unterlagen auch sie den allgemeinen Anschauungen und wurden aus Königsdienern zu echtem Verdienstadel. So ist der Ratschlag, der bereits im Alexander-Roman als Quintessenz orientalischer Königslist erscheint (Budge 1933, S. 223) und den die Überlieferung dem Wolamo-König Ogato in den Mund legt, mehr ein Wunschtraum als eine erfüllbare Realität. Angeblich ließ der mit ihm befreundete König von Kuça ihn fragen: „Wie kommt es, daß Du so mächtig bist, ich jedoch meinen Willen nicht durchsetzen kann?“ Ogato bewirtete die Gesandten drei Tage lang und verabschiedete sie dann im Garten seiner Pfalz, ohne ihnen eine Antwort mitzugeben. Er gab nur seinen Gärtnern Anweisung, die großen Ensete-Pflanzen umzuhauen, die kleineren dagegen zu düngen und zu pflegen. „Der König von Kuça verstand das Gleichnis und wurde groß und mächtig.“ Vermutlich hätte ein solcher Versuch den Argwohn der Großen erregt und zu einer der häufigen Sezessionen geführt. Unter dem größtenwahnsinnigen und grausamen Damota, der ähnliches versuchte und dessen Leibgarde nur aus fremden Söldnern bestand, erhob sich das Volk in offenem Aufruhr,

tötete die Ausländer und setzte den König ab, der im Gefängnis starb. Dem König Gobe sagte man förmlich den Gehorsam auf, als er versuchte, das von ihm beschworene Erbfolgegesetz zu ändern und der junge König Tona hätte fast das gleiche Schicksal erlitten, weil er die Großen nicht genug ehrte, sondern nur seinen Töpfern und Sklaven Bankette gab. Nur die Gefahr der Invasion durch die Amhara, die bald darauf (1894) trotz tapferer Gegenwehr der Wolamo das Land eroberten, veranlaßte beide Teile zum Nachgeben. Dieser Antagonismus ist noch heute gegenüber den Mitgliedern des Königsklanen von seiten des Volkes zu spüren.

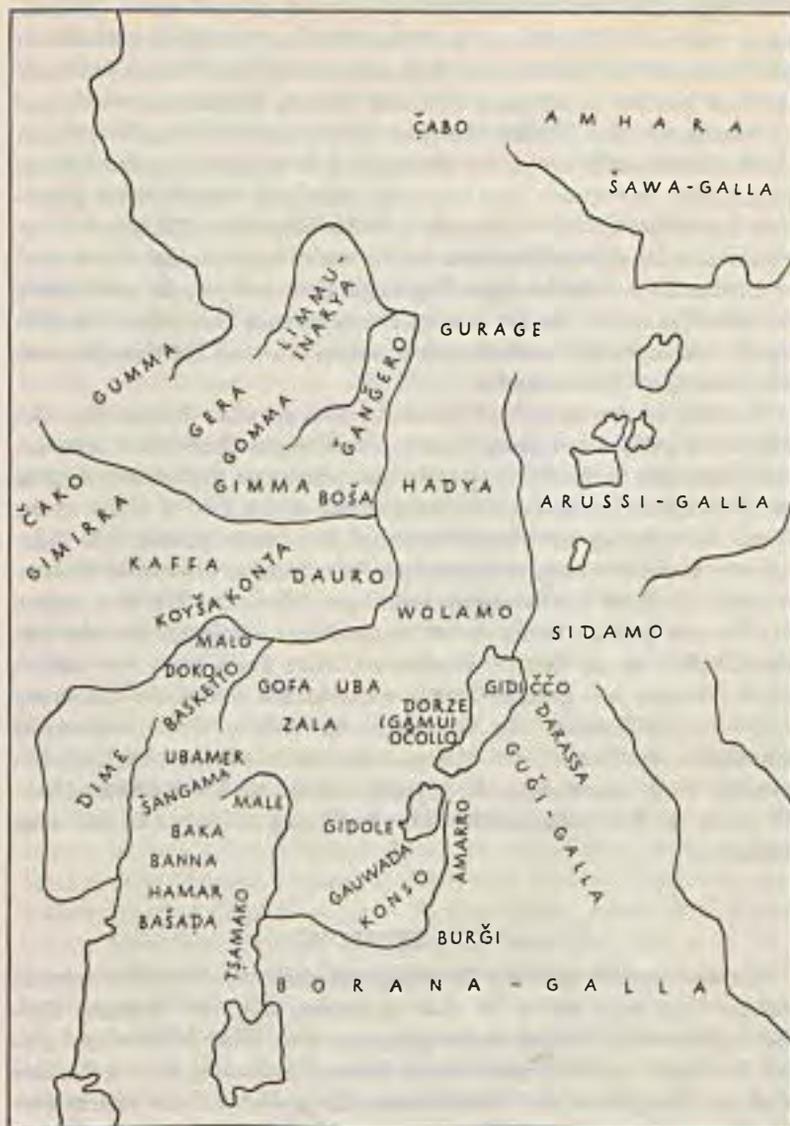
VII. DAS ÄLTERE KÖNIGTUM SÜD-ÄTHIOPIENS

Wir waren davon ausgegangen, daß die Monarchie des Nordens ungeachtet der Einflüsse aus Altsüdarabien und ungeachtet der mächtigen Gewalt der christlich-salomonischen Reichsidee in ihrer Substanz afrikanischheidnisch geblieben war und daß eine große Zahl von Elementen dieses Königtums mit denen anderer afrikanischer Königtümer übereinstimmt. Es bleibt noch übrig, das Bild dieses älteren Königtums zu entwerfen, um die innere Verwandtschaft des christlichen Reiches mit dem „alten“ Afrika aufzuzeigen. Als Beispiel wählen wir dazu den äthiopischen Süden, der — wenig von den Ausstrahlungen des Nordens berührt — die alte afrikanische Substanz noch unversehrt bewahrt. Wir versagen es uns, zu jedem dieser Beispiele die Entsprechungen aus dem übrigen Afrika zu zitieren. Dazu mag man die Verbreitungskarten bei Irtam (1944) benutzen oder die sehr instruktive Zusammenfassung von Patai (1947, S. 149) sowie die Arbeiten von Hocart, Schilde, Seligman und der anderen, die in der Einleitung zitiert wurden. Dort erscheinen die gleichen Züge wie hier im äthiopischen Raume. Die innere und äußere Übereinstimmung der süd-äthiopischen mit den anderen afrikanischen Elementen, aber auch das völlige Fehlen aller auf aksumitische und christliche Beeinflussung deutenden Züge machen es augenscheinlich, daß das Königtum des äthiopischen Südens das gleiche wie das des übrigen Afrika ist.

Anders als bei den Wolamo, wo man die Einwirkungen des christlichen Nordens auf den Süden und die Sonderentwicklung dieser Übergangszone an einem Beispiel kennenlernte, kann man die Form des älteren Königtums der weiter südlich liegenden Staaten und Kulturen nicht an einem Volke erfahren, sondern muß die Elemente vergleichend zusammenstellen. Das hat viele Gründe. Einmal kennt man im Süden kein Beispiel eines räumlich größeren Königtums, in dem sich die Königskultur in aller Fülle hätte entfalten können. Was sich an älteren Formen erhalten hat, wird von Zwergstaaten, von Splitterstämmen getragen, wie sie für den geographisch und völkisch zerrissenen äthiopischen Süden typisch

sind. Stämme von wenigen tausend Seelen, Gruppen armer Bergbauern, fernab aller großen Völkerstraßen, archaisch und zurückgeblieben in ihren Gebirgen, sind nicht der rechte Nährboden, dessen eine von äußeren Bedingungen so abhängige Institution bedarf. Eine solche Bauern-Gemeinschaft ist schon materiell nicht in der Lage, einen richtigen „Hof“ mit seinem Personal zu tragen, auch fehlen hier die äußerlichen Voraussetzungen und die prunkvollen Gegenstände höherer handwerklicher Fertigkeit. Hof und Könige können und dürfen äußeren Glanz nicht entbehren. Weder existieren Handwerker in diesen abgelegenen Gebieten (nimmt man Töpfer und Grobschmiede aus), noch waren die Mittel vorhanden, um Schmuck und Kleidung aus nördlicheren Gebieten einzutauschen, ganz abgesehen davon, daß die von allen Handelswegen entfernte Lage dieser Länder von vornherein einen Import unmöglich machte. Was kam, stammt vom Norden: Das Königtum selbst und die später eindringende amharisch-christliche Kultur, die — wenn auch noch so oberflächlich — kein Gebiet Gesamt-Äthiopiens ganz unberührt ließ. Vielfach hat man es nur noch mit Ausläufern des Königtums zu tun, dessen Ausdrucksstärke abnimmt, je weiter entfernt von seinem südäthiopischen Kernraum es auftritt. So fehlen auch eine ganze Reihe für das Königsritual typischer Züge, vor allem solche, die mit dem Hofzeremoniell verknüpft sind und durch die Bescheidenheit der königlichen Wohnung unmöglich gemacht werden. Nach Südwesten zu nimmt auch der Verdienstkomplex immer stärker ab, der — einer anderen Kulturschicht als das Königtum angehörend — sich doch auf das engste mit diesem verband. Im Süden wie in ganz Äthiopien fehlt auch das Element der bei vielen afrikanischen Königreichen so wichtigen Quadrierung der Welt, die im westlichen Sudan und im Westen Mittelafrikas in so großartige, die kosmische Beziehung des Menschen widerspiegelnde Form gebracht wurde. Doch möchte ich das Fehlen dieses Weltordnungsprinzips nicht der Verarmung des Königsrituals zuschreiben, denn eine solche Idee ist nicht von der Größe und dem Reichtum eines Gebietes abhängig, sondern wirkt unabhängig davon ohne Rücksicht auf die natürlichen Gegebenheiten der Umwelt. Vielmehr zeigt die Karte des Vorkommens der Vorstellung von der kosmischen Vierteilung, daß sie ihre Verbreitung wohl vom westlichen oder mittleren Mittelmeer kommenden Einflüssen oder Völkerwanderungen verdankt (vgl. Frobenius 1929, Heft 2, Bl. 7, Blatt 11, Nr. 9).

Sieht man vom Fehlen solcher Elemente ab, so entbehrt das südliche Äthiopien keinen der bedeutenden Züge echten heiligen afrikanischen



8. Königtümer und Völker in Süd-Äthiopien

Königtums. Das, was in Hoch-Äthiopien durch das anderthalb Jahrtausende wirkende Christentum und das biblische Vorbild fast überdeckt wurde, was in den nördlicheren Regionen des südlichen Äthiopiens durch die vom Norden kommenden Einflüsse vielfach überschattet wurde und notwendig mit dem Verdienstkomplex konkurrieren mußte, das existiert bei den kleineren Stämmen des Südens noch in völliger Ungebrochenheit. Historisches Bewußtsein und rationale Prinzipien treten zurück gegenüber der Allgewalt der Mythe, die dort das Wesen der Königskultur bestimmt und ihr einziges Regulativ ist. So wie es einmal in der Urzeit war, so wird es bis auf den heutigen Tag eingehalten und was der erste König beispielhaft tat, das lebt der heutige Herrscher nach und richtet sich nicht nur in seinem Ritual, sondern auch in seinen Ab- und Zuneigungen nach dem, was sein Vorfahr machte.

Auffällig ist der mangelnde historische Sinn der alten Königtümer. Die Mythe als größtes und einzig bedeutsames Ereignis überschattet alles andere Geschehen in diesem an großartigen politischen Ereignissen ohnehin nicht reichen Erdenwinkel. Die strenge Bindung an den Mythos war der freien Entwicklung der Herrscherpersönlichkeit nicht günstig. Die überlieferten Herrschernamen sind meist mit Ausnahme des ersten und der letzten mit keinerlei Erinnerungen verknüpft. Nach den Urahnen, deren Mythos den größten Raum der Königsgeschichte einnimmt, herrscht völliges Dunkel bis zur Zeit des Großvaters. Seine Taten kann man zeitlich durch die etwa zum gleichen Termin stattfindende amharische Eroberung (1890—1900) fixieren. Ein Vordringen in zeitliche Tiefen, wie es die mündlichen Traditionen der Wolamo oder Kaffa erlauben, ist hier nicht möglich. Doch entschädigen die Mythen und ihr bis heute geübtes Nachleben durch ihre kulturgeschichtliche Bedeutung vollkommen für diese Lücke.

1. DER URSPRUNG

Mit den Vorstellungen über Ursprung und Herkunft der südäthiopischen Könige tritt man bereits in eine mythische, von den heutigen Süd-Äthiopiern noch immer als real empfundene Welt. Diese Mythen sind meines Erachtens von kulturgeschichtlich höherer Bedeutung als alle Berichte über die Königtümer der Hochkulturen, die ja doch auf den älteren Stufen basieren. Das macht die Typologie von Bleeker deutlich (1955, S. 197). „Es begegnen uns vier Typen des sakralen Königtums:

1. Der König, der seine Autorität einer übernatürlichen Kraft verdankt, die zum Wesen seiner Person gehört;
2. der König, der als Sohn einer Gottheit betrachtet wird und seine Würde dieser Ideologie entlehnt;
3. der König, der kraft göttlichen Auftrags regiert;
4. der König, dessen geniale Eigenschaften zur Vergöttlichung seiner Person geführt haben.“

Diese vier Typen sind ausschließlich den eigentlichen Hochkulturen entlehnt und zeigen im Vergleich zum afrikanischen Material, daß sie ein ganz künstliches Schema darstellen: alle vier Formen vereinen die meisten süd-äthiopischen (wie überhaupt afrikanischen) Könige in sich und zwar in so vollkommener Weise, daß man schwer glauben kann, sie seien erst sekundär zusammengekommen. Der König ist eben in allem ein Teil des Überirdischen, so daß es praktisch das Gleiche bedeutet, ob er Träger übernatürlicher Kraft ist, ob er Sohn einer „Gottheit“ ist oder ob er kraft göttlichen Auftrags regiert — diese Begriffe überlappen sich im afrikanischen Bereich völlig. Die vierte Möglichkeit, Vergöttlichung durch geniale Eigenschaften, erscheint mir allerdings bereits zu rational, um sie noch mit dem Wesen echten sakralen Königtums vereinen zu können.

Am häufigsten und dem überirdischen Charakter des Königtums am schönsten entsprechend ist die Mythe von der himmlischen Herkunft, sei es, daß der erste König vom Himmel fiel — weshalb die Menschen ihn dann häufig am Fuß eines Baumes sitzend fanden — sei es, daß er ein Sonnenkind oder mit der Sonne verwandt war, sei es, daß er von einer Schlange gezeugt wurde. Auch hier verbinden sich die für die äthiopische Religiosität so bedeutsamen Begriffe von Himmel, zeugender Potenz und befruchtender Feuchtigkeit (Wasser, Regen, Sperma und Schlange). So kommt der vom Himmel fallende König im Regen herab und bringt eine Schlange mit (Borana, Haberland 1963 a, S. 159), er wird von einer Schlange gezeugt (Tigray — vgl. o. S. 131; Konso, Jensen 1936, S. 386, Gozza, Haberland 1959, S. 185, Borana, Haberland 1963 a, S. 157). Weitere Beispiele der himmlischen Herkunft bei den Baka (Jensen 1959, S. 35), den Ubamer (Haberland 1959, S. 179), den Alabdu (Haberland 1963 a, S. 302), den Sidamo (Jensen 1964). Auf die himmlische Herkunft oder zumindest auf eine Verbindung mit dem Himmel weisen die Beinamen des Wolamo-Königs („von der Sonne und vom Monde“) und die im Ritual zutage tretenden Beziehungen des Herrschers zur Sonne bei den Ġangero (Straube 1963, S. 331). Selten hört man, daß der König aus der

Erde gekommen sei, wobei jedoch das Wie dieses Vorganges zwei ganz verschiedene Möglichkeiten zuläßt: entweder: „er entstand aus der Erde“, in dem Sinne, wie es auch die chthonische Entstehungsmythe so vieler afrikanischer Altvölker berichtet, wonach die ersten Menschen wie Pflanzen aus der Erde nach oben wuchsen. Es kann aber auch heißen „er trat aus der Erde hervor“ — im Sinne einer „wunderbaren“ Entstehung (gegenüber dem „natürlichen“ Herauswachsen): die Erde öffnete sich oder eine Bergspalte tat sich auf, aus der der erste König hervorkam. Es ist aber bemerkenswert, daß dieser chthonischen Entstehung eines Königs, nicht der eines normalen Menschen, etwas Verächtliches anhaftet. In einer von mir bei den Basketto aufgezeichneten Mythe baten sogar die Einwohner, die eine aus der Erde stammende Königsfamilie hatten, das berühmte Geschlecht der gošanaa aus Gamu zu sich herüber, um die Herrschaft zu übernehmen (Haberland 1959, S. 197 f.). Von den Alten und Weisen von Ubamer wurde mir die gleiche Geschichte berichtet, nämlich das Hervorkommen des ersten Königs aus der Erde, „nackt wie aus dem Mutterleibe“ — der König dagegen gab vor, seine berühmten Vorfahren seien aus Gamu eingewandert (Haberland 1959, S. 170).

Ein so wunderbar in die Welt Getretener wird meist sogleich von den Menschen freudig aufgenommen, da er ihnen als Kulturbringer die wichtigsten Dinge höherer menschlicher Kultur schenkt: das Feuer (Mašira, Haberland 1959, S. 205), Nutzpflanzen, das Vieh oder Kultgeräte (Borana, Haberland 1963 a, S. 159; Guği, Haberland 1963 a, S. 302; Banna, Jensen 1959, S. 317; Bašađa, Jensen 1959, S. 344; vgl. auch die Mythe der Male, wo vier königliche Brüder vier verschiedene Dinge: Ensete, Taro, Kuh und Feuer schaffen, Jensen 1959, S. 266; Amarro, Straube 1963, S. 105). Deutlich wird das Motiv des prometheischen Kulturbringertums der süd-äthiopischen Könige und ihre Ähnlichkeit mit der ebenfalls als Kulturbringerin auftretenden Maus durch ihre himmlische Verbindung, denn an einem Faden oder einer Kette kommen sie herauf oder herab (vgl. Jensen 1959, S. 90, 110, 183, 224; Jensen 1964 — Sidamo; auch bei den Masai wird das Vieh von Gott an einem Strick vom Himmel heruntergelassen — Fuchs 1910, S. 77).

Mit dem Erscheinen des himmlischen Herrschers ist auch die Epiphanie seiner übernatürlichen Eigenschaften verknüpft. Wenn die Menschen das nicht erkennen, so ist es ihr Schade. Der erste Hohe Priester der Guği saß schweigend da, als er vom Himmel gefallen war, so daß ihn die Jäger und Gerber, die ihn als erste fanden, sitzen ließen. Sie kamen um seinen Besitz,

denn er fiel den Guği zu, die ihn aufnahmen und zum Sprechen brachten (Haberland 1963 a, S. 302). Bei den Gauwada bewirkte die Mißachtung des ersten Hohen Priesters ebenso wie in Male Regenlosigkeit und Not (Jensen 1959, S. 298; Haberland 1964 c). Der erste König der Mao-Afillo war von Geburt an beschnitten (Grottanelli 1940, S. 296), während der wilde Jäger und Held Adamo, der den älteren Königen die Herrschaft von Gumma fortnahm, ganz übermenschliche Kräfte hatte, so daß ihn nur eine Jungfrau zähmen konnte (Cerulli 1922, S. 153).

2. NACHFOLGE

Was bei den Hoch-Äthiopiern nur noch undeutlich erkennbar war und mit der Zeit fast vom Erbrecht des Ältesten verdeckt wurde, was bei den Wolamo von einer neuen Dynastie, die ihre Herrschaft so weit wie möglich durch rationale Erwägungen bestimmen ließ, von vornherein ausgeschaltet und durch das Erbfolgesetz ersetzt wurde, das ist bei den älteren südäthiopischen Königtümern noch immer in voller Kraft: die Nachfolge-*regelung* durch die Manifestation des Charisma, das allein den zum König Berufenen ausweist. Das geschieht in Ğaŋgero, bei den Basketto-Stämmen, den Ari, den Čako (vgl. o. S. 56 f.). Dieses Prinzip war so fest verwurzelt, daß es immerhin in Hoch-Äthiopien vermochte, die Primogenitur, die im übrigen Leben eine so wichtige Rolle spielte, als Thronfolge-Gesetz auszuschließen. Das gleiche gilt für andere Staaten und Völker wie die Kaffa, die Galla oder die Dime, wo nach nicht mehr erkennbaren Regeln unter den Verwandten eines toten oder abgesetzten Herrschers der Nachfolger ausgewählt wurde.

Wieviel glückbringende Momente eintreffen mußten und wieviele Hindernisse zu überwinden sind, bis die Wahl des Nachfolgers gesichert ist, mag das Beispiel der Basketto zeigen (für das folgende vgl. Haberland 1959, S. 200 f.). Bereits vor dem Tode eines Königs richteten sich die Augen des Volkes auf die Mitglieder seiner engeren Familie — es sind nicht nur Söhne, sondern auch Brüder und Neffen zur Thronfolge berechtigt — wer von ihnen für die Nachfolge in Frage kommen könnte. Es kann nur der König werden, der schon durch seine physische Beschaffenheit seine Besonderheit beweist und untadlig an Haupt und Gliedern ist. Es ist eine — allerdings selten erfüllbare — Idealvorstellung, daß der König seine Untertanen an Schönheit und Größe überragen solle. Auch im amharischen Märchen verrät sich der Königssohn trotz seiner Verkleidung durch sein Äußeres und der verkappte Erbprinz Tube von Wolamo fiel seinem

Onkel, dem König, sogleich ins Auge: „Das kann kein Sohn von Töpfern sein!“ (vgl. S. 265). Es genügt der kleinste körperliche Fehler, um ausgeschlossen zu werden. So wurden in jüngster Zeit zwei Anwärter auf das Amt des Hohen Priesters bei den Borana und Guği übergangen, weil der eine den Fuß nachzog und der andere schielte (Haberland 1963 a, S. 161).

Aber die Untadligkeit allein genügt nicht, es soll sich das dem Präkandidaten immanente Charisma schon vor seiner Thronbesteigung zeigen, es soll sich seine Verbindung mit der übermenschlichen Sphäre dokumentieren. In den Ländern, in denen es einen rituellen Königsmord gab, führte diese Epiphanie des Königtums zwangsläufig zu einer Erhebung des sich als König Offenbarenden — eine in ihrer Konsequenz sinnvolle Vorstellung, denn wie konnte es in einer von einem König beherrschten Welt zwei mit gleichen Fähigkeiten begabte Könige geben? In Äthiopien, wo — sei es von altersher, sei es durch das Vorbild der hochäthiopischen Sukzession — der Gedanke vom reibungslosen Übergang der Herrschaft und von der Vermeidung der rituellen Anarchie Fuß gefaßt hat und wo man nur die Absetzung des Königs auf Grund seines Versagens kennt, konnte sich diese Anschauung nicht behaupten. Auch entbehrt die friedliche bäuerliche Welt des äthiopischen Südwestens den dynamischen Charakter und die gewaltige innere und äußere Spannung, die die größeren Reiche auszeichnet. Auch das antagonistische Vater-Sohn-Verhältnis, das so viele Königskulturen bestimmt hat, manifestiert sich in diesen kleinen Gemeinschaften nur in matter Weise. So existiert neben dem herrschenden König ein Mensch — sein Sohn oder sein Bruder — auf den alles blickt. Wo er auftritt, umgibt ihn die Sphäre des Wunderbaren. Der Blitz schlägt neben ihm ein, doch geschieht niemand etwas, nachts kommen Löwen, Schlangen und Hyänen in sein Haus und schlafen zu seinen Füßen, gekochte, als Mahlzeit bestimmte Knollen treiben Schößlinge, wenn er sich in einem Hause aufhält, der „König der Vögel“, dessen weiße Feder eine Königsinsignie ist, umschwirrt ihn, so daß das Volk über ihn zu „murmeln“ beginnt. Wenn ein König stirbt, verkündet er nach Möglichkeit auf dem Totenbett seinen letzten Willen, in welchem er — dem großen Segen des Jakob vergleichbar (Gen. 48/49) — die Aufteilung des Erbes vornimmt und Bestimmungen über seinen Nachfolger trifft. Seine Worte sind ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die spätere Wahl, wenn sie die Aufmerksamkeit auf einen verheißungsvollen Anwärter richten. Man muß ferner auch das Wirken der Wahlherren berücksichtigen, das heißt jener Alten, Weisen und Einflußreichen, die den Rat des Königs bilden und als Summe der

Einsicht und Erfahrung und des Wissens bei allen Völkern der Erde von größter Bedeutung sind. In Kaffa bildeten sie ein besonderes Kollegium, das die Rechte des Königs einschränkte. Doch auch ihre Ansicht und Wahl erscheint dem Volke als nicht so bedeutungsschwer, wie die allerletzte Instanz, die den entscheidenden Ausschlag darüber gibt, wer König wird: das ist das Gottesurteil, die allen sichtbare Erprobung und der Beweis der charismatischen Eigenschaften des neuen Königs. Damit betritt man den Bereich des sich immer wiederholenden Wunders, denn etwas anderes sind diese Gottesurteile nicht. Besser als alles andere, was sonst von einem König erwartet wird, legen sie dar, wie er durch die Epiphanie des Charisma — das ist das Entscheidende, nicht die formelle Königsproklamation — aus der Sphäre der Menschlichkeit entrückt wird. Wir können und wollen das von der Völkerkunde schwer lösbare Problem der Realität dieser Wunder nicht weiter untersuchen. Wenn sie aber auch nicht Wirklichkeit sind, so sind sie doch eine Wahrheit, denn als solche werden sie von den vielen als Zeugen anwesenden Menschen empfunden. Es sind nicht Dinge, die sich in der Urzeit ereigneten und die man jetzt symbolisch nachvollzieht wie Opferzeremonien und Mysterienspiele, sondern sie geschehen noch heute — solange die Menschen ungebrochen in ihrer alten Kultur leben und an die Wahrheit ihres Weltbildes glauben. Das schönste Beispiel einer solchen Wundererwählung wurde mir von den Doko, einem kleinen Stamm der Basketto-Gruppe, berichtet, die kurz vor meiner Ankunft um 1950 bei der Einsetzung des Königs Garda geschah. Dort war es das Bienenorakel, das in der gleichen Form, wie es aus Hoch-Äthiopien von König Lalibala erwähnt wird, über den neuen König entschied. Die Doko lassen nach dem Tode eines Königs seinen Nachfolger durch die Bienen wählen. Alle in Frage kommenden Kandidaten: Brüder, Söhne und Neffen des Verstorbenen, d. h. alle näher mit ihm verwandten Mitglieder der Königssippe setzen sich in einer langen Linie nieder. Ein Bienenkorb wird vor ihnen ausgeleert und die ausschwärmenden Bienen lassen sich mit der Königin (die die Äthiopier den König nennen) auf oder vor dem Auserkorenen nieder (Haberland 1959, S. 205). Fast die gleiche Bedeutung hat es, wenn sich bereits vor dem Ableben eines Königs Bienen auf dem Hause eines als Nachfolger in Frage kommenden Jünglings niederlassen. Auch von Mohammed Gran, dem mohammedanischen Eroberer und Führer des Staates Harar gegen die amharischen Christen wird berichtet, daß er von Bienen wie von einer Wolke als Bestätigung seines Imamates umgeben wurde (Cerulli 1936, S. 29; Basset 1897, S. 26).

Als man sich nach dem Tode des Königs des Doko benachbarten Ländchens Balṭa nicht über die Person des Nachfolgers einigen konnte — seine beiden Söhne stritten sich um die Würde und das Wahlkollegium der Alten und Weisen präsentierte einen älteren Neffen — da griff man auf Anraten des Königs von Doko zu dem sonst in Balṭa nicht gebräuchlichen Bienenorakel. Die Bienen ließen sich auf dem ältesten Sohn als dem Erwählten nieder und als das Volk dem neuen König mit lautem Zuruf huldigte, kam ein mächtiger Hagelschauer zur Erde — es war mitten in der Trockenzeit! — als ein Zeichen, daß auch der Himmel ihn anerkannte (Haberland 1959, S. 204). Bei den Ġāṅgero wurde früher der neue König in ähnlicher Weise gewählt. Außer den Bienen traten hier auch Schlangen und Löwen auf, die den rechten König durch ihr Zusammenströmen wählten und ihm ihre Ehrerbietung erwiesen, den falschen jedoch — die Königsmacher schlugen häufig schon einen Prätendenten vor dem Tierorakel vor — bisßen und vertrieben (der neueste Bericht von Straube 1963, S. 348, ferner Fernandez, Col. 6 f.; Cecchi 1888, S. 320; Harris 1844, III, S. 57; Krapf 1860, S. 68; Cerulli 1933, S. 15 f.). Ähnlich auch bei den Čako, wo der rechtmäßigen Königin bei ihrer Einsetzung Falken, Löwen, Leoparden und Schlangen folgen (Straube 1963, S. 49).

Aus den anderen Ordalien des äthiopischen Südens greife ich noch zwei anderer Art heraus, die jedoch nicht weniger eindrucksvoll sind. In Ubamer (Haberland 1959, S. 173) und in Bio und Sido (Schulz-Weidner 1959, S. 162) befinden sich in den Pfalzen der dortigen Kleinkönige Felskegel von mehreren Metern Höhe. (Vermutlich hat man die Pfalzen um solche Formationen herum angelegt.) Der von den Wahlherren vorgeschlagene Thronbewerber muß versuchen, in vollem Lauf den mit Fett eingeriebenen Felsen zu erklimmen, ohne zu stracheln. Kommt er sicher nach oben, so ist er König, gleitet er ab, so läßt man der Reihe nach die nächsten Verwandten die Probe bestehen. (Der älteste Sohn wird bei allen solchen Prüfungen fast immer als erster in die engere Wahl gestellt.)

Noch viel mehr erwarten die Gidole von ihrem künftigen Hohen Priester und König. Vor seiner offiziellen Proklamation als Thronfolger muß der älteste Sohn des Hohen Priesters angesichts allen Volkes auf dem heiligen Platz die schwerste Probe bestehen: er wirft ein Getreidekorn in die Luft, das er wie sein erster Vorfahre im Augenblick seiner himmlischen Herabkunft in der Hand hält. Beim Herunterfallen verwandelt es sich in einen großen Getreidehaufen: er ist der rechte zukünftige Führer seines Volkes, das unter seiner Herrschaft niemals Hunger leiden wird.

Auch dieses Wunder ereignete sich kurz vor unserer Ankunft in Gidole um 1948 vor vielen hundert Menschen (vgl. auch Jensen 1936, S. 403; Haberland 1964 c).

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß bei vielen Süd-Äthiopiern die Auffassung herrscht, daß sich das Charisma als eine überirdische Macht auf einen Begnadeten ergießt und sich in seinen außermenschlichen Fähigkeiten manifestiert. Zweifellos ist diese Auffassung die ältere und ursprünglichere, erst später ist bei vielen Völkern die Idee entstanden, daß sich das Charisma, d. h. die besonderen, dem König immanenten Kräfte wie eine Sache auch in dinglicher Weise übertragen lassen. Wir sahen, daß der Gedanke der überirdischen Erwählung sogar in Hoch-Äthiopien so stark war, die Primogenitur als Thronfolgeordnung zu verhindern. In Wolamo ist diese Auffassung geradezu umgekehrt worden: das Charisma ging ebenso wie die materielle Erbschaft automatisch auf den Ältesten über, so daß in der Erzählung vom jungen Tube (s. o. S. 265) dieser den goldenen Ring, das Herrschaftssymbol, finden mußte, weil er ihm zustand.

Ist in diesem Falle zwar die Erblichkeit des Charisma zugestanden, das sich dennoch aber auf eine immaterielle Weise überträgt, so genügt manchen Völkern dieser Vorgang nicht. Man will nicht so sehr den Beweis dafür erhalten, daß der Neugewählte der rechte König ist — das wird ohnehin durch seine späteren besonderen Qualitäten offenbar —, sondern will bewerkstelligen, daß das Charisma wie ein Gegenstand auf den neuen König übergeht. Man stößt z. B. die Stirnen des toten und des lebenden Königs zusammen (Dime, Haberland 1959, S. 240), man legt dem Toten ein Armband um und streift es auch dem Lebenden über (Ubamer, Haberland 1959, S. 173). In diesem Zusammenhang müssen wir das Fanany-Motiv zitieren, das auch aus Äthiopien von den Ganğero und Čako (Fernandez, Col. 6, f.; Straube 1963, S. 52, 68, 333) und in verstümmelter Form auch von den Male bekannt ist (Jensen 1959, S. 301). Der neue König nimmt hier die charismatische Essenz seines Vorgängers in sich auf, indem er dem ersten aus der Leiche des toten Königs kriechenden Wurm den Kopf abbeißt.

Ist schon der Vorgang des oben geschilderten Ringanlegens eine grobe Materialisierung des geistigen Prinzips, so bedeutet die Vorstellung von der Verbindung des „Besitzes“ des Charisma mit einem Gegenstand den Sieg in dieser Idee. In Äthiopien ist es der Ring, der nun von einem Symbol der Herrschaft zur Verkörperung der Herrschaft und des Charisma

schlechthin wird. Doch bleibt die Verdinglichung des Charisma und seine Verknüpfung mit dem Ring auf die Völker beschränkt, die in einem engen Kontakt mit dem Norden standen und auch den goldenen Ring — im tiefen Süden unbekannt — mit der Herrschaft verbanden. Wohl klagte mir der Hohe Priester der Borana (gona-Hälfte) mit bewegten Worten, daß bei einem Überfall eines Nachbarstammes der eiserne Ring seines Bruders und Vorgängers geraubt wurde — deswegen kam es aber niemand in den Sinn, ihn nicht als Herrscher anzuerkennen (Haberland 1963 a, S. 158). Anders schon bei den Wolamo. Dort war es für die Position des von der Tradition besonders gerühmten jungen Königs Sana, dem sein vor ihm geflohener Vater Tube die Macht überlassen hatte, nicht ungefährlich, daß dieser mit den beiden Herrschaftsringen fortgegangen war. Der König von Borodda, bei dem Tube im Exil starb, versuchte auch sogleich, sich in den Besitz der Insignien zu setzen, die aber auf wunderbare Weise gerettet und nach Wolamo zurückgebracht wurden (Haberland 1964 b). In Kaffa und Gumma dagegen erscheinen Besitz des Ringes und Besitz der Herrschaft miteinander verbunden. Als dem Mingō, dem Stammvater der Kaffa-Könige, sein goldenes Armband verlorenging, und dieses einem Häuptling, dem Matto, in die Hände fiel, wurde dieser damit König. Erst als Mingō das Armband wiedererhielt, begann seine Herrschaft (Cecchi 1888, S. 419). In Gumma tötete der starke Adam, der wilde Jäger aus dem Walde, den rechtmäßigen König Sarbo. Da sagten die Leute: „Dieser Mann hat besondere Fähigkeiten. Da er den goldenen Ring vom Finger [des Königs] genommen hat, so soll er auch herrschen! So sagten sie und machten ihn zum König.“ (Cerulli 1922, S. 151).

Das übrige Inthronisations-Ritual braucht nur gestreift zu werden: die feierliche Akklamation durch das Volk, die Übergabe der königlichen Insignien durch ihre Bewahrer, häufig eine Rundreise durch das Land, ein Kriegs- oder Jagdzug und das Totenopfer für den Vorgänger — bei allen von uns besuchten Völkern die gleichen Formen wie im Norden. Auch die Übernahme der Frauen des Vorgängers fehlt nicht (Wolamo — Haberland 1964 b; Kaffa — Bieber 1923, S. 66). Auf keinen Fall dürfen sie einen anderen heiraten (Ubamer — Haberland 1959, S. 173). Der Thronantritt bedeutet in allen Fällen einen Neuanfang. Der Herrscher erhält einen neuen Namen (so bei den Ğuġi, Ćako, Male, Basketto), eine neue Pfalz wird gebaut, vielfach werden alle Ämter gewechselt und alles Kranke und Unheilvolle wird rituell oder real vernichtet: in Ganġero warf man alle Leprösen in den Fluß (Straube 1963, S. 358; Fernadez, Col. 9).

3. HERRSCHAFTSSYMBOL (vgl. Karte 4, S. 116 u. Karte 5, S. 124)

Schon bei der Darstellung der hochäthiopischen Insignia sah man, daß nicht die Krone das eigentliche äthiopische Herrschaftssymbol, sondern — die wenigen Aussagen lassen das erkennen — daß der Ring, jenes klassische afrikanische Zeichen die bedeutendste Insignie des Königtums war. Daß es im Süden ebenso war, dafür bedarf es angesichts der Fülle von Belegen, von denen einige im vorigen Abschnitt zitiert wurden, keines weiteren Hinweises. Es gibt kein Volk, bei dem der Ring — sei es als Armring, Fingerring oder Ohrring — nicht das wichtigste Herrschaftszeichen wäre — sowohl bei den Westkuschiten (Kaffa, Ometo, Gängero, Gimirra), als auch den Altvölkern oder den Galla. Das Anlegen des Ringes ist bei allen diesen Völkern meist gleichbedeutend mit der offiziellen Proklamation und der Anerkennung durch das gesamte Volk. Die Bewahrer der Ringe gehören zu den wichtigsten Hofämtern. Zweifellos ist der Ring ein uraltes afrikanisches Herrschaftszeichen, ob ursprünglich aus Eisen, aus Leder oder Gras, das muß noch offenbleiben, ebenso wie die Frage, weshalb der Ring diese Bedeutung erhielt. Gold als Stoff des Ringes jedoch ist im äthiopischen Süden auf hochäthiopisch-orientalischen Einfluß zurückzuführen, ebenso wie auch der Gedanke, Gold in jeder Form ausschließlich dem König vorzubehalten. Besser als alle anderen Beweise wird das dadurch deutlich, daß alle Süd-Äthiopier kein eigenes Wort für Gold haben, sondern das semitisch-amharische *warq* übernommen haben, ebenso wie *berr* für Silber. Gras als ein Symbol der Herrschaft tritt gar nicht selten im südlichen Äthiopien auf — neben seiner Bedeutung als hochwichtige und heilige Pflanze, weil es als Viehfutter bei vielen Viehzüchterstämmen die Existenzgrundlage bildet. Wir kennen es als Grasing (Amarro — Straube 1963, S. 106), als Grasseil, auf dem der König sitzt (Basketto — Haberland 1959, S. 206), als Grasbüschel, das als Rangabzeichen aufgepflanzt wird (fast alle Ometo — Straube 1963, S. 112 f.) oder als Federersatz (Galla — Haberland 1963 a, S. 465).

Die anderen Herrschaftsabzeichen treten an Bedeutung hinter dem Ring zurück. Viele Symbole teilt der König auch mit anderen Menschen, wie der Herrscher in Äthiopien überhaupt viele seiner Regalien an die Verdienstvollen delegiert hat. Die Feder z. B., die am Hinterkopf getragen wird, ist auch das Zeichen des Töters, ähnlich steht es mit Elfenbeinschmuck und Elfenbeingegegenständen oder der Verwendung von roter Farbe. Das Beispiel der „Kaffa-Krone“ (s. u. S. 295) mit ihren Straußen-

federn macht die Gemeinsamkeit mancher Königs- und Töterzeichen am deutlichsten. Vielleicht bestand ein heute nicht mehr bekannter Zusammenhang zwischen dem „König der Vögel“, dem Paradiesfliegenfänger (*Tschitrea viridis*), dessen weiße Schwanzfeder bei den südäthiopischen Altvölkern ein Kopfschmuck des Königs war und dem König der Menschen. Das Erscheinen dieses Vogels in der Nähe eines Thronprätendenten galt soviel wie ein Gotteszeichen (Haberland 1959, S. 207).

Wichtig wie im Norden waren die großen Instrumente — Trommel und Trompeten. Häufig werden einige als heilig angesprochene Stücke in der Pfalz aufbewahrt und gelten als Stammeskleinodien. Als einziger seines Volkes hat der König das Recht, diese Instrumente spielen zu lassen. Das geschieht durch die Jäger-Töpfer, deren enge Verbindung mit der königlichen Sphäre auch in diesem rituellen Amt offenbar wird. Die Untertanen müssen sich mit kleinen Tontrommeln, Flöten und Hörnern begnügen. (Zu den Trommeln siehe Tellez 1710, S. 228; Cecchi 1888, S. 281; Bieber 1923, S. 86, 226; Haberland 1959, S. 242; Jensen 1959, S. 269; Schulz-Weidner 1963, S. 241; Straube 1963, S. 46, 50, 107, 325, 329, 355; Haberland 1963 a, S. 163). Die Trommel als Herrschaftssymbol haben auch die Galla, die sonst keine Musikinstrumente kennen, mit dem sakralen Königtum übernommen. Alle ihre Hohen Priester besitzen eine Trommel, die ebenso wie ihre anderen Insignien der Mythe nach mit ihnen vom Himmel kamen (Haberland 1963, S. 159, 163, 444).

Fahnen, Standarten oder andere Feldzeichen waren dem Süden ebenso wie dem Norden ursprünglich fremd. Lediglich in Kaffa fanden einige merkwürdige Banner („gopas, godjeri“) Eingang. Wie im Norden werden sie auf portugiesische Vorbilder zurückgehen (Bieber 1923, S. 325; Cecchi 1888, S. 426).

Wir könnten den Abschnitt über die Insignien hiermit abschließen. Doch erscheint es notwendig, auf die seit dem Erscheinen des Buches von Bieber über die Kaffa (1920, 1923) durch die afrikanische Literatur geisternde Vorstellung von der „Kaiserkrone“ von Kaffa, ihrer angeblichen ägyptischen Herkunft und ihrer Verbindung mit der altägyptischen Federkrone entgegenzutreten (vgl. Bieber 1923, S. 67). Obwohl bereits darauf hingewiesen wurde (Onneken 1956, S. 41), daß der König von Kaffa wohl einen besonders gestalteten goldenen Kopfschmuck hatte, daß dieser jedoch nicht als „Krone“ und Symbol des Königtums zu bezeichnen war, so wurde doch noch kürzlich die Hypothese von Bieber wieder aufgegriffen und als Beweis einer Verbindung von Kaffa und Alt-Ägypten verwendet

(Lanczkowski 1961, S. 135 f.). Es ist hier nicht der Ort, auf diese Hypothese, ja überhaupt auf den zweifelhaften Quellenwert des Buches von Bieber einzugehen, besonders in den Stellen, wo er die Verbindung von Kaffa mit Alt-Ägypten postuliert. Es genügt, sich lediglich auf die von Bieber selbst und anderen Autoren vorgetragenen Fakten über Kaffa zu stützen. Dann ergibt sich, daß sich die sogenannte Kaiserkrone in ihrer Form und ihren einzelnen Bestandteilen nicht von den in ganz Äthiopien (und auch in Kaffa) als Töterzeichen getragenen Insignien unterscheidet und zum anderen ist es unleugbar, daß auch in Kaffa der Armring die heiligste Königsinsignie war. Wie vieles in dem Buche von Bieber muß es rätselhaft erscheinen, daß der Autor die Identität des Kopfschmuckes des Kaffa-Königs mit dem klassischen äthiopischen Töterzeichen, dem *kalača*, übersehen konnte. Sieht man die Abbildungen (z. B. Bieber 1923, Taf. XII) und liest die sehr umständliche Beschreibung (Bieber 1923, S. 66 f.), so wird man gewahr, daß die „Krone“ aus nichts anderem besteht, als aus der metallenen Nachbildung des in den südäthiopischen Königreichen als Rangabzeichen häufig getragenen Spitzhutes, auf dem vorne das Töterzeichen, nämlich die stilisierte Nachbildung eines Phallus (hier von drei Phalli) angebracht ist. Oben wird das Ganze durch Straußenfedern — ebenfalls klassische Töterzeichen — gekrönt. (Zum Spitzhut vgl. Straube 1962 a; Franzoj 1885, S. 282; Massaja 1885/1895, VI, S. 51; Solleillet 1886, S. 277; Montandon 1913, S. 177 — vgl. auch die treffende Feststellung von Onneken — 1956, S. 42 — daß die „Krone“ mit dem gleichen Worte wie die Fellmütze bezeichnet wurde, nämlich „*uko*“ — so Bieber 1920, S. 290 selbst! Zur Feder vgl. Haberland 1962 a; Bieber 1920, S. 305 f., 1923, S. 306; Cerulli 1929, S. 7, 52; Borelli 1890, S. 347.)

Ich habe an anderer Stelle (1960 a) auf das phallische Motiv als dem bedeutendsten Töter- und Verdienstzeichen von ganz Äthiopien aufmerksam gemacht. Es schmückt nicht nur den erfolgreichen Menschen- und Großwild-Töter, es kennzeichnet auch in den unterschiedlichen Ausführungen als Kopfschmuck, Ringaufsatz, Hüftplatte, Dachaufsatz, Würde- und Amtsstab, Grabmonument u. a. den verdienstvollen Mann und die verdienstvolle Frau, ob nun ihr Verdienst im Reichtum, Reichtumsfesten oder im Gebären vieler Kinder bestand. Sehr häufig ist der phallische Schmuck zum bloßen Würdezeichen geworden unter der allen Völkern mit Verdienst-Ritual verständlichen Voraussetzung, daß der, der ein Amt innehat, auch ein Verdienstvoller sein müsse (vgl. S. 200). Der König als den obersten Helden und Krieger mit einem solchen Zeichen zu krönen,

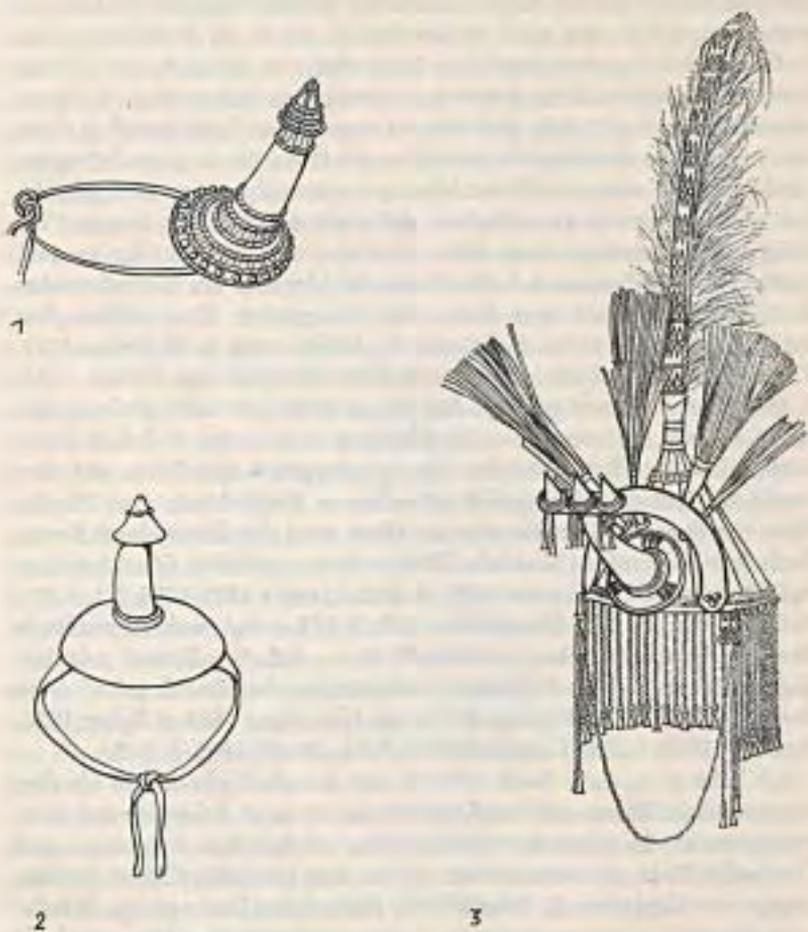


Abb. 3 Phallischer Stirnschmuck

1 Aus Metall gearbeiteter phallischer Kopfschmuck der westkuschitischen Völker (z. B. Kaffa oder Wolamo) · 2 Phallischer Kopfschmuck der Galla (Phallus aus Metall, Scheibe aus Schneckenschale) · 3 Phallischer Kopfschmuck des Kaffa-Königs mit spitzer Haube aus Metall und Straußenfederschmuck

war naheliegend und ebenso naheliegend war es, auch diesen Schmuck des heiligen Königs in der großartigsten Weise zu gestalten, jedenfalls so großartig, wie es die beschränkten handwerklichen Fähigkeiten der Kaffa zuließen. Das Ergebnis war dann jenes so eigentümliche und wahrhaft „unbewältigte“, barbarische Gebilde aus grober Schmiedearbeit.

Ebenso straft sich Bieber Lügen, wenn es um den Armring geht, der schon in seinen Angaben, von anderen Berichterstattern zu schweigen, als Hauptinsignie der Kaffa-Könige erscheint. Beim Tode wird der goldene Ring feierlich abgenommen und ebenso feierlich von den Ringbewahrern wieder dem König angelegt (Bieber 1923, S. 60, 74, 143), während von der „Krone“ in diesem Zusammenhang nichts gesagt wird. Ähnlich die Mythe, die viel vom Ring und nichts von der Krone berichtet. So brachte Mingö, der erste König, den heiligen Ring mit und war nur durch seinen Besitz König (vgl. o. S. 242, siehe auch Cecchi 1888, S. 419 f.; Bieber 1923, S. 487 f.; vgl. auch Brotto, 1947, S. 77). Nach seiner Unterwerfung reichte der letzte Kaffa-König nach einem Bericht dem siegreichen amharischen Feldherrn Walda Giyorgis mit großer Geste den Ring (Bulatovic 1900, S. 60), nach einer anderen Quelle (Grühl 1935, S. 280) schleuderte er ihn in den Godjeb-Fluß, da nun das Königtum erloschen war.

Wendet man sich von den materiellen Machtsymbolen den Tieren zu, die mit dem König rituell (und zum Teil auch mythisch) verknüpft sind, so begegnet man im Süden den gleichen Wesen wie im Norden und wie im übrigen Afrika: Schlange, Löwe und Biene. Daneben, allerdings an Bedeutung nicht mit ihnen vergleichbar, treten auf: Paradiesfliegenfänger (vgl. S. 294) und Elefant.

Auch hier erscheint die Schlange als das Symbol des zeugenden, himmlischen Elementes. Die Hohen Priester der Borana und Arussi entstammen der Verbindung einer Schlange mit einem irdischen Mädchen — ähnlich den Königinnen mancher Stämme der Altvölker, deren Urahnmütter von der Sonne geschwängert wurden (Haberland 1959, S. 185; 1962 a). Schlangen kamen mit Hohen Priestern der Galla vom Himmel herab, Schlangen werden noch jetzt im Gehöft der Könige und Hohen Priester im Süden gehalten (Borana, Guği, Arussi, Konso, Gidole, Gauwada u. a.), wo sie angeblich wie Haustiere mit ihnen zusammenleben, auf den Ruf ihres Meisters hören und besondere Opfergaben erhalten sollen. Die Schlangenskelette werden als sichtbares Zeichen dieser Verbindung aufbewahrt und der Besucher sieht staunend in den Pfalzen der bamballe, gala und gufa

(königliche Hohe Priester der Konso) die vielen Meter langen knöchernen Überreste der Pythone. Schlangenhaut bildet das Material, mit dem sich die Hohen Priester und Könige dieser Stämme mit Vorliebe ihren phallischen Stirnschmuck befestigen (vgl. dazu Jensen 1936, S. 391, 395; Jensen 1959, S. 54 f.; Haberland 1963 a, S. 306; Jensen 1964; Haberland 1964 c). Wie stark noch immer die Vorstellung von der Verwandtschaft König—Schlange im Volke verwurzelt ist, erfuhr ich während meines Aufenthaltes bei den Gauwada, einem kleinen Stamm westlich der Konso, wo ich im Gehöft des Königs wohnte. Dort lebte — nach den Aussagen der Diener des Königs, der es selbst vermied, auf diesen Punkt einzugehen — im Dach des Haupthauses eine riesige Schlange, mit der sich der König jeden Abend unterhielt und von der er erfuhr, was sich am Tage im Lande und in seiner Pfalz zugetragen hatte, weshalb alle in großer Furcht waren, ihr verbotenes Tun könnte zutage kommen.

Auch im Süden Äthiopiens ist der Löwe das herrliche, großmütige und königsähnliche Tier und bei den Stämmen, bei denen noch starke totemistische Verbindungen zwischen Menschen und Tieren und Pflanzen vorhanden sind, ist der Löwe auch der leibliche Verwandte des Herrschers. Stirbt bei den Gauwada der König oder jemand aus seiner Familie, dann werden am Tage die Beileid wünschenden Angehörigen und Freunde bewirtet. Am Abend bindet man Rinder vor dem Gehöft an einen Baum, damit die tiergestaltigen Verwandten, die Löwen, die des Nachts zum Klagen vor das Tor kommen, auch ihre Bewirtung finden (Haberland 1964 c). Die Identität von König und Löwe tritt am schönsten bei den Male hervor. Dort wird der tote König in einem besonderen, weitab von den Wohnungen der Menschen im Busch liegenden Haus aufgebahrt, das den Namen „Löwenhaus“ trägt. Nachdem die königliche Leiche eine Weile dort lag und geräuchert wurde, entfernte man sie, um sie beizusetzen. An ihrer Statt legte man einen toten Löwen auf das Bett (Jensen 1959, S. 273). In Kaffa drückt sich dieser Zusammenhang in den Namen aus, den die mančo, die Mitglieder der dem König attachierten Jäger-Töpfer-Kaste dem Löwen geben: dono Minḡo „Herr Minḡo“ (Name des Königsgeschlechts) oder no nuggiṣo „unser König“ (Cerulli 1951, S. 15). Löwen durften in den meisten Ländern — ebenso wie Elefanten — nur vom König oder mit besonderer Erlaubnis des Königs gejagt werden, Löwenfelle und Löwenmähen gehörten zu den Privilegien der Könige (Haberland 1959, S. 205; Haberland 1963 a, S. 216, 474). Der mögliche Zusammenhang der königlichen Eßgebote — auch in Süd-Äthiopien durfte der

Herrscher vielfach seine Hände nicht benutzen — mit dem „löwenmäßigen“ Essen wurde bereits erwähnt: der König von Wolamo ließ die Krieger, die er besonders ehren wollte, „wie Löwen“ Honigwein aus Schildern saufen (vgl. S. 169).

Die Biene ist schon häufig im Zusammenhang mit dem König aufgetreten. In noch stärkerem Maße als Schlange und Löwe, zwei wilden Tieren, die seltener mit dem Menschen in Berührung kommen, ist sie das Königstier und schlechthin alles, was mit ihr zusammenhängt, ist eng der königlichen Sphäre zugeordnet. Als Orakeltier bestimmt sie die Wahl des künftigen Königs, sie und ihre Gaben — Wachs und Honig — kamen mit den ersten Königen (ebenso wie das Getreide) vom Himmel (vgl. Straube 1963, S. 105; Haberland 1963 a, S. 302). Wachs und Honig sind auch im Süden häufig dem König vorbehalten — in Form von Honigwein, den nur der Herrscher trinken durfte, in Form des Honigs, mit dem die königlichen Leichen eingerieben wurden (Haberland 1959, S. 202; 1963 a, S. 305; 1964 b) oder in Form von Wachskerzen, die nur bei Leichenbegängnissen der Könige angezündet wurden (vgl. S. 126) oder die der Kaffa-König als Zeichen seiner besonderen Gunst den Christen in Kaffa für ihre Kirchen schenkte (Bieber 1923, S. 421). Endlich müssen wir das eigentümliche Begräbnis in der Bienenröhre erwähnen, das die Könige von Dime erhielten: der Körper des Königs wurde in eine Bienenröhre — die in Äthiopien den Bienenkorb ersetzt — eingezwängt und stehend begraben, so daß sein mit der Königsfeder geschmückter Kopf zu sehen war (Haberland 1959, S. 245). Bis weit in den Süden herunter war die Vorstellung von der mythischen Bedeutung der Biene gedungen. Bei den nilotischen Bašada, die unweit der Kenya-Grenze wohnen, berichtet die Mythe vom ersten Häuptling — von einem eigentlichen König kann man hier schon nicht mehr sprechen — er habe bei seiner Entstehung Bienen in seiner Achselhöhle bewahrt — die ersten Bienen! (Jensen 1959, S. 344; vgl. Karte 5, S. 124).

Andere Phänomene der königlichen Sphäre sind in der aller Symbolik und Mythologie nicht günstigen äthiopischen Kulturregion nur schwach gezeichnet, doch bezeugen die vorhandenen Elemente, daß vor der heutigen stark rationalen Grundhaltung des Äthiopiens einst eine dem Symbolischen zugeneigtere Einstellung herrschte. Das im übrigen Afrika im königlichen Zeremoniell so bedeutungsvolle „Staatsfeuer“ tritt nur bei den Male als „heiliges Feuer“ auf (Jensen 1959, S. 272). Doch verbirgt sich hinter der leicht übersehbaren Sitte, daß die Töpfer (s. o. S. 265) für Holz und Wasser

der königlichen Pfalz zu sorgen haben, wohl eine engere Beziehung sowohl des Königs als auch dieser sonderbaren ihm zugeordneten Kaste zum Feuer.

Auch von einer Beziehung zu Sonne und Mond, den himmlischen Gegenüber des „irdischen Gestirnes“ sind nur noch Spuren vorhanden. Man findet nicht mehr jene wunderbare Identifizierung von Gestirn und Herrscher wie bei dem Monomotapa des Simbabwe-Reiches, der bei Vollmond in vollem Glanze auftrat, um sich dann beim Abnehmen des Mondes immer mehr zurückzuziehen und um schließlich bei Dunkelmond krank und halb sterbend in der dunkelsten Ecke seiner Pfalz zu liegen. In der von fast allen Berichterstattern überlieferten Gleichsetzung von Sonne und Gängero-König hat sich noch ein schönes Beispiel erhalten: der König durfte sich nicht zeigen, solange die Sonne am Himmel stand, denn zwei Sonnen in der Welt wären eine Unmöglichkeit gewesen (Fernandez, Col. 6 f.; Cecchi 1888, S. 321; Straube 1963, S. 331). In den heute nicht mehr erhaltenen königlichen Zeichen von Gängero, die an einem Speer angebracht wurden und in der von Straube aufgenommenen Schnitzerei an den Türen der alten Königspfalz von Gängero treten Sonne und Mond auf, allerdings — das muß hinzugefügt werden, um alle Gedanken an eine Beeinflussung von Aksum her auszuschließen — nicht in der Form, in der sie in Aksum und Südarabien dargestellt wurden, nämlich als liegender Halbmond mit darüber schwebender Sonne (noch häufiger ist es allerdings die in Äthiopien bedeutungslose Venus!) ☽. In Gängero werden die beiden Gestirne anders dargestellt, nämlich als aufrecht stehender Halbmond, an dessen äußeren Bogen sich die Sonne anlehnt ☽ (Straube 1963, Abb. 28, 3, Taf. 25, 1). Als weitere Beispiele kann man die Sonnenschwängerung einer Jungfrau anführen, die den ersten König gebar — noch heute tragen diese Klane den Namen „Sonnenkinder“ und auch den Namen „die von der Sonne“ und „die vom Monde“, den man dem Königsklan von Wolamo beilegt. Nur am Rande sei hier auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, daß die „Unsichtbarkeit“ der afrikanischen Könige (wie wohl aller heiligen Könige überhaupt) eine ihrer mythischen Wurzeln darin haben könnte, daß sich zwei Sonnen (bzw. zwei Monde) nicht gleichzeitig zeigen dürften und daß auch der Sonnenschirm wie die Verhüllung des Herrschers so eine sinnvolle Erklärung fände, sinnvoller jedenfalls als die rationale Überlegung, man habe den König lediglich vor den heißen Sonnenstrahlen schützen wollen

4. PFALZ UND ZEREMONIELL

Größte Heiligkeit umgab auch bei den Altvölkern die Pfalz des Königs, obwohl er fast wie ein Bauer unter Bauern lebte und bei der Kleinheit seines Landes zwangsläufig mit seinen wenigen Untertanen in einem engen Kontakt stehen mußte. Dennoch war seine Pfalz früher von großer Bedeutung und erhob sich nicht nur an geweihten Stätten — z. B. dort, wo die Mythe den ersten König auftreten ließ oder wo sich die heiligen Felsen erhoben, auf denen die Thronanwärter ihre Proben abzulegen hatten (vgl. S. 290) — sondern übertraf auch alle Bauten seiner Untertanen durch die Größe und Schönheit ihrer Ausführung. In Ubamer existiert noch heute eine bei der geringen Zahl der Gesamtbevölkerung und ihrer ärmlichen Kultur erstaunlich großartige Königshalle (Haberland 1959, S. 174). Ganz besonders großartig waren natürlich die Residenzen der größeren Staaten, über die wir aus der Feder von Cecchi (1888, S. 160 f., 225 f., 338 f.) sehr anschauliche Beschreibungen besitzen. Ihre gewaltigen Ausmaße macht eine Fotografie der großen Empfangshalle in Gimma deutlich (Frobenius 1923 b, Taf. 67), auf der zu erkennen ist, daß sich dieser Bau würdig in die Reihe der anderen afrikanischen Königshallen einreicht, von denen leider nur zu wenige in die neue Zeit hinüberkamen und deren herrlichste Beispiele der Palast des Njoja von Bamum und die von Schweinfurth beschriebene Halle des Mangbettu-Königs waren. Die meisten dieser Pfalzen im äthiopischen Süden mit Ausnahme der von Ğimma, die inzwischen häßlichen Wellblechgebäuden Platz gemacht hat, verschwanden bei dem Einmarsch der Amhara vor der Jahrhundertwende. Sie wurden z. T. bei der Eroberung angezündet, z. T. hatten die abgesetzten Könige nicht mehr die Mittel, diese gewaltigen Bauten zu unterhalten.

Die Kleinheit der südäthiopischen Staaten, von denen selbst die größten wie Kaffa oder Dauro nur bescheidene Ausmaße hatten, verbot und übrigte ein Herumziehen der Könige wie in Hoch-Äthiopien. Doch hatten die meisten Könige der größeren Königreiche eine ganze Reihe fester Pfalzen, zwischen denen sie nach jahreszeitlich bedingtem Turnus wechselten oder die sie aufsuchten, um bestimmte, vom Ritual vorgeschriebene Zeremonien dort zu vollziehen (z. B. bei den Kaffa, Bieber 1923, S. 125; bei den Wolamo, Haberland 1964 b). Obwohl nur von den Wolamo und Ubamer bekannt ist, daß die Pfalzen drei Tore wie in Hoch-Äthiopien hatten — nämlich das offizielle Staatstor, aus dem der König bei feierlichen Anlässen ging und durch das offizielle Besucher eingelassen wurden, das Frauen- und Gesinde-Tor und schließlich das kleine, nur dem König

vorbehaltene Tor — möchte ich doch annehmen, daß diese Dreizahl einst in allen südäthiopischen Pfalzen vorhanden war.

Cecchi, der lange Zeit an einem Königshof zubringen mußte, hat einen sehr lebendigen Bericht vom höfischen Leben und von der differenzierten Kultur dieser Pfalzen gegeben. Dort herrschte wirklich die Königskultur in all ihren verfeinerten Formen. Sie hatte die Kraft, die als Eroberer eindringenden Galla zu überwinden und dieses „barbarische“ Volk zur Annahme nicht nur der ihnen ursprünglich fremden Monarchie zu bringen, sondern ihm auch eine ganze Reihe bis dahin unbekannter Kulturelemente mitzuteilen. Auch im Süden war das Königtum bei seinem Eindringen unter den Altvölkern stark genug, eine im Verhältnis zu der geringen Seelenzahl dieser winzigen Stämme ganz unproportionierte Hofhaltung ins Leben zu rufen, was darauf hinauslief, oft die gesamte Bevölkerung in irgendeiner Weise mit der Pfalz zu verbinden. In Amarro (vgl. Straube 1963, S. 111 f.) war es so, daß eigentlich jeder anständige Mensch einmal eines der unzähligen, häufig den Inhaber wechselnden Hofämter innehatte. Obwohl das Königsritual unter diesen Umständen eigentlich zur Farce wurde und eine „Unsichtbarkeit“ des Königs ein Ding der Unmöglichkeit war, wurde dennoch das Zeremoniell auch in diesen Miniaturmaßstäben in aller Strenge durchgeführt — die Gewalt der Idee vom heiligen, die Welt lenkenden König war zu groß, als daß man sich ihr hätte entziehen können. So wurde — um ein Beispiel zu nennen — die Fiktion der Geheimhaltung des Königstodes aufrecht erhalten (Konso, Ubamer) und erst nach dem vorgeschriebenen Termin von einem Jahr brach das Volk in lautes Klagen aus und schritt zur Wahl des neuen Königs. Bis dahin sagte jedermann, der König sei krank und die Alten und Weisen saßen murmelnd um sein Bett herum, als unterhielten sie sich mit ihm (Haberland 1959, S. 172; vgl. auch Jensen 1959, S. 39; 1964).

Das Zeremoniell wurzelte — wie bei allen Königtümern der Erde — in zwei Grundgedanken, die über die bloße Achtung des Königs und ein sich allmählich als Selbstzweck entwickelndes Hofleben hinaus die ganze Heiligkeit dieser Institution verdeutlichen: in dem rituellen Schutz des Königs vor allen schädlichen Einflüssen und in der Abschirmung der ungeheuren, dem Herrscher innewohnenden Kraft.

Die aus diesen Gedanken resultierenden Formen waren ähnlich oder gleich wie in Hoch-Äthiopien. Die Pfalz als sakraler Bezirk unterlag Schutzbestimmungen, um alle bösen Einflüsse auszuschalten und auch, um zu vermeiden, daß in diesem Bezirk ein anderer Mensch als der König

die den Äthiopiern wichtigsten Lebensäußerungen vollzog: Geschlechtsverkehr und Tötung (vgl. S. 161). Daher der nächtliche Ausschluß aller geschlechtsreifen Männer außer dem König aus der Pfalz (Kaffa — Bieber 1923, S. 132, 402; Ğimma — Traversi 1889, S. 732; Wolamo — Haberland 1964 b; ähnlich auch Baka — Jensen 1959, S. 33), daher auch die Vorschrift, mit dem König selbst außer seinen Frauen nur „reine“, d. h. nicht durch Geschlechtsverkehr und andere Handlungen verunreinigte Menschen in Berührung kommen zu lassen. Überall bestanden seine Diener aus solchen „reinen“ Knaben, besonders dann, wenn sie rituell bedeutungsvolle Dinge zu verrichten hatten (vgl. auch S. 265; ferner bei den Baka — Jensen 1959, S. 73). Jungfrauen bereiteten bei feierlichen Anlässen das Bier, mit dem er die Opferzeremonien beging (Schangama — Schulz-Weidner 1959, S. 123; Ubamer — Haberland 1959, S. 172; Basketto — Haberland 1959, S. 200). Alte Männer, die nichts mehr mit der sexuellen Sphäre zu schaffen hatten, bildeten seinen engsten Umgang. Darüber hinaus wurde strikt darauf gesehen, daß niemand, der „unrein“ war, d. h. Geschlechtsverkehr und Tötung vollzogen hatte, krank oder mißgebildet war, die Sphäre der der Pfalz eigenen Reinheit befleckte oder sich überhaupt dem König nahte. Das gilt in vielen Gegenden, wo der König nun aus seiner Seklusion herausgetreten ist, noch heute, so daß bei seinem Nahen ein großer Teil der Bevölkerung das Weite suchen muß und eigentlich nur Kinder, Jungfrauen und Greise bleiben dürfen, da auch Menstruation, Kindbett und das Stillen von Säuglingen als befleckende Stadien des menschlichen Seins gelten (vgl. auch Bieber 1923, S. 135, 402; Cecchi 1888, S. 422; Jensen 1959, S. 32; Haberland 1964 b; Straube 1963, S. 47 f.). Um den König vor Schädigungen zu beschirmen, durfte er ferner nur die Speisen essen, die von seinen Frauen, Jungfrauen oder Pagen in der Pfalz bereitet wurden, er durfte kein Wasser außer dem einer heiligen Quelle trinken, kein fremdes Haus betreten usw. Bei seinen seltenen Ausgängen ließ er sich — durch die Schilde seines ihn umgebenden Gefolges geschützt — auf einem großen Wege als einem neutralen Niemandsland nieder (Haberland 1959, S. 199; Jensen 1959, S. 32). Knaben oder Eunuchen waren es auch, die den König in Kaffa und Ğanĝero fütterten (Bieber 1923, S. 132 f.; Cerulli 1951, S. 4 f.; Straube 1963, S. 339).

Auch die Unsichtbarkeit des Königs wurde ungeachtet der Kleinheit der südäthiopischen Länder gewahrt. In Kaffa, Ğimma, Ğanĝero oder Wolamo — Ländern mit zahlreicher Bevölkerung und riesigen Pfalzen — war das nicht so schwierig wie weiter im Süden. Häufig lief die Seklusion

praktisch darauf hinaus, daß der König als ein Gefangener seiner Ratgeber in seiner Pfalz saß und wenig Möglichkeit hatte, wenn er nicht eine sehr starke Persönlichkeit war, seinen Befehlen Geltung zu verschaffen. Konnte er doch seine Anordnungen nur durch den Mund der Inhaber der hohen Hofämter verkünden. Allerdings birgt dieses Gefangensein in den Augen des Afrikaners keinen Widerspruch mit dem eigentlichen Wesen der Monarchie, die als Segensmacht wirkt, ohne daß der jeweils amtierende *fainéant* seine Hände zu heben hätte. Daß übrigens die Seklusion für begabte Menschen mit treuen Untergebenen kein Hindernis war, auch tatsächlich zu regieren, beweist das Beispiel des Abba Ğifar von Ğimma, der als blutjunger Mann König wurde und der 1927 — er war damals 67 Jahre alt — seit dreizehn Jahren nicht aus seiner Pfalz und seit sieben Jahren nicht aus seinem Wohnhaus gegangen war! (Cerulli 1930, S. 110). Dennoch hatte sein Wort Gesetzeskraft.

5. FUNKTIONEN

Im Süden Äthiopiens ebenso wie bei den Altvölkern an der Sudan-Grenze fehlt völlig jener für große Teile des afrikanischen Osthorns so bedeutsame Megalith- und Verdienstkomplex, der auch das Königtum stark beeinflusste. Der König ist frei von allen Funktionen, die weiter nördlich einen wesentlichen Teil seines königlichen Auftrags bilden und dem Wesen des eigentlichen Königtums fremd sein müssen. Die Anwesenheit der mit überirdischen Kräften versehenen Person des Herrschers ist die beste Gewähr für die Ordnung des Kosmos. Bei seiner Einsetzung hatte ja das Bienenorakel, die wunderbare Vermehrung des Getreides oder eine andere Epiphanie bewiesen, daß er dem gewöhnlichen Menschsein entrückt war. Darauf konnte sein Volk vertrauen und bedurfte nicht mehr säkularer Manifestationen der königlichen Größe. Es war genug, daß der segensbringende *fainéant* vorhanden war. Was bei den Chinesen über die Pflichten des Kaisers in sublimierter Form in ihrer Staatsphilosophie ausgesprochen wird, nämlich Mittler zwischen dem Unten und dem Oben zu sein und durch richtiges Verhalten die Mächte der Welt in der notwendigen Harmonie zu erhalten, das drückte ein Eingeborener auf meine Frage nach den Funktionen des Königs in der den Äthiopiern eigenen drastischen Weise aus: „Daß alle satt und zufrieden sind!“ Daran merkt man am besten, daß ein wirklicher König vorhanden ist, während nationales Unglück ein Zeichen dafür ist, daß der König kein Charisma besitzt oder daß seine Kraft abgenommen hat.

Daher sind auch die wichtigsten und großartigsten Zeremonien die die Könige dieser Länder zu vollziehen haben, diejenigen, die am unmittelbarsten mit der Wohlfahrt ihrer Völker verbunden sind: Saat und Ernte, wenn man es nicht — wie in Wolamo — vorzieht, überhaupt für das Wohl des Volkes und Landes allgemein zu opfern. Diese Feste gehörten zu den seltenen Gelegenheiten, bei denen früher die Könige ihre Pfalzen verließen und sich dem Volk zeigten. Auf dem heiligen Acker hackten sie symbolisch die erste Scholle und säten die ersten Körner oder schnitten bei der Ernte die erste Garbe, aus deren Körner Bier zum feierlichsten Dankopfer bereitet wurde. „Rex est mixta persona cum sacerdote.“

Man geht fehl, wollte man die übermenschlichen Qualitäten des Königs lediglich mit dem Worte „Charisma“ umreißen und sein Wesen als das einer nur segensbringenden Heilsmacht ansehen. Das Tremendum und die Ambivalenz alles wirklich „Heiligen“, für das der Glaube der Naturvölker ein besseres Empfinden hat, als die einseitig ausgerichteten Religionen der Hochkulturen, ist auch dem sakralen Königtum eigen und macht es nicht nur zu einer glückbringenden, „guten“, sondern auch zu einer furchtbaren und vernichtenden Macht, deren unbegreifliche Gewalt sowohl schöpfend als auch zerstörend wirken kann, und der der gewöhnliche Sterbliche sich nur unter der Einhaltung besonderer Gebote nähern darf. Das ist eine der Wurzeln, die zum Ursprung des Hofzeremoniells wurde. Ähnlich, wie sich der unterworfenen mohammedanische Fürst vor der magischen Gewalt des äthiopischen Königs Amda Šyon fürchtete und glaubte, ihr nur mit Hilfe von Amuletten begegnen zu können (vgl. S. 150), flieht der Süd-Äthiopier vor dem schrecklichen Antlitz seines Königs, der ihn mit einem Blick töten kann, wie mir die Galla von ihrem Hohen Priester erzählten. Man versteht den Sinn der Überlieferung der Kaffa besser (Bieber 1923, S. 65), nach der jeder getötet wurde, der den König ansah, wenn man es nicht als eine säkulare Bestrafung der Majestätsbeleidigung ansieht, sondern als die Vernichtung des Vorwitzigen durch die dem König immanente Macht. Ebenso wie der König segnet und fruchtbar macht, wenn er die ihm innewohnenden Kräfte in diese Richtung lenkt, so zerstört er auch, wenn sie ungezielt wirken. Wenn der König der Baka oder Dime durch das Land zog und sich dabei am Wege unter einem Baum oder auf einem Stein niederließ, so waren das von nun an heilige Stätten, deren magische Aufladung so stark wirkte, daß z. B. Kinder, die dort unwissentlich spielten, erkrankten und sterben mußten, wenn nicht ihr Vergehen gesühnt wurde (Haberland 1959, S. 242). Während die

Leiche des Königs von Ĝanĝero durch gesäte Felder getragen wurde, um Fruchtbarkeit zu verbreiten (Fernandez, Col. 6 f.), durfte umgekehrt der gleiche König bei Ausgängen nicht die Pflanzen betrachten, da sein furchtbarer Blick alles hätte verdorren lassen! (Straube 1963, S. 338).

Außer in Kaffa kannte man in Äthiopien nicht die Sitte des rituellen Königsmordes, bei dem der Herrscher getötet wurde, wenn seine physischen oder psychischen Kräfte nachließen, wenn er eine bestimmte Zeit regiert hatte oder wenn die Häufung des nationalen Unglücks bewies, daß er nicht der rechte König war und „keine Kraft und kein Glück“ mehr hatte. In Kaffa ist es leider bei den undeutlichen Ausführungen von Bieber nicht zu erkennen, ob es sich dabei um eine sakrale Institution handelte — denn das ist der echte Königsmord — oder ob die sieben Großwürdenträger nur ihre Macht mißbrauchten, um unliebsame Könige zu beseitigen. Bei den Altvölkern, wo es zwar nicht zur Tötung, wohl aber zur Absetzung von Königen kommt (noch heute in Dime und Ubamer), ist es unverkennbar, wie nahe diese Entsetzung dem Königsmorde steht und daß die gleichen Gründe den Ausschlag dazu geben. Fehlte dem König das Charisma oder verstieß er gegen die Weltordnung durch verbotene und unrechte Handlungen (vgl. z. B. Jensen 1959, S. 300), dann zeigten sich bald die Folgen: Regen blieb aus, Mißwuchs trat ein, die Frauen gebaren nicht, das Vieh wurde unfruchtbar, Krankheiten brachen aus, der Krieg kam, das Volk lebte in dauerndem Unfrieden und die Kinder gehorchten ihren Eltern nicht mehr. Dann wurde das Volk unruhig, „großes Gemurmel“ entstand, bis sich die Priester und Würdenträger nach langen Beratungen entschlossen, den König abzusetzen und das Amt einem Glückbegabteren anzuvertrauen. Kurz vor meinem Aufenthalt in Dime (1951) wurde ein sehr fähiger und kluger Mann aus seiner Königspfalz gejagt, weil es angeblich nicht genug geregnet hatte. In Wahrheit herrschte er den Würdenträgern zu streng und selbstsicher (Haberland 1959, S. 240).

6. TOD

Das Sprichwort, das die Schilluk am oberen Nil beim Tode ihres Königs gebrauchten: „Das Land ist nicht mehr“, trifft auch auf Süd-Äthiopien zu. Mit dem Tode des heiligen Königs, der zum Heil seines Volkes wirkte, der regnen und gute Ernten heranreifen ließ, war die Sicherheit für das Volk zu Ende und das dunkle Chaos drohte. Wohl findet man in Äthiopien nirgends eine ausgeprägte, vom Ritual vorgeschriebene Anarchie wie im Süden Afrikas. Ich möchte meinen, daß das in Süd-Äthiopien mit der

Kleinheit der „Königreiche“ zusammenhing und daß in den größeren Staaten (Kaffa usw.) die Anarchie durch das christlich-amharische Vorbild gebändigt wurde, das den Gottesstaat der christlichen Heilsordnung dem Chaos der übrigen Welt entgegensetzte. Lediglich von den Galla kennen wir die rituelle Anarchie, hier allerdings nicht im Zusammenhang mit dem Königtum, sondern mit dem Wechsel der Altersklassen. Tritt eine der dort regierenden Altersklassen des gada-Systems ab, so hinterläßt sie auf dem Beratungsplatz drei zusammengestellte Steine, die das „Gesetz“ verkörpern und die vom Führer der nun folgenden Klasse symbolisch umgestürzt werden, was die Aufhebung aller Gesetze bis zu dem Augenblick bedeutet, in dem durch die feierliche Wiederaufrichtung das Gesetz wieder hergestellt wird (vgl. Cerulli 1930, S. 48; Cecchi 1888, S. 44; Mizzi 1935, S. 33). Aber die allgemeine Königstrauer ist übergroß. In der Zeit des Interregnums und nach der Einsetzung des neuen Königs, der die Gemüter noch nicht mit Vertrauen erfüllt, stockt das Leben, Unsicherheit herrscht und alles gibt sich einer alles Maß überschreitenden Verzweiflung hin. In Gera hörten die Märkte für einen Monat auf (Cecchi 1888, S. 367), in Kaffa ging alles für längere Zeit in schmutziger und zerfetzter Kleidung (Bieber 1923, S. 144), in Gidole schrien die Menschen noch ein Jahr nach dem Tode der Königin jeden Morgen ihren Schmerz heraus (Jensen 1936, S. 401 f.) und mir selbst klagten die Eingeborenen in Basketto nach dem Tode eines mit dem Könige verwandten Unterhäuptlings: „Mit uns ist es aus, wir haben keine Kraft mehr“. Zweifellos soll das entsetzliche Begräbnisritual des Dime-Königs, auf dessen Grab Hekatomben von Rindern geschlachtet, Getreide und Honig verstreut werden, durch die Zerstörung des kostbarsten Gutes die allgemeine Vernichtung symbolisieren (Haberland 1959, S. 245).

Wir wollen hier nicht die verschiedenen Formen des sehr unterschiedlichen Begräbnisrituals der von uns untersuchten Völker des äthiopischen Südens aufzählen, sondern uns begnügen, die Elemente zu erwähnen, die bemerkenswerte Übereinstimmungen mit dem Begräbnisritual der amharischen Könige aufweisen: die Heimlichkeit des nächtlichen Begräbnisses, die Menschenopfer und die Beisetzung der stehenden Königsleiche. Allgemein breitet sich um das königliche Begräbnis eine Atmosphäre des Grauens und Entsetzens aus. Immer — auch wenn das Begräbnis am Tage vollzogen wird — läßt man nur einen sehr begrenzten Kreis von Teilnehmern zu, bei den Altvölkern außer den Totengräbern, die dieses Amt erblich innehaben, nur die höchsten Würdenträger und Klanführer, falls nicht

überhaupt alle, außer den Totengräbern und Königspriestern, ausgeschlossen sind (Haberland 1959, S. 200, 202). Ähnliches wird von den Kaffa und Ġangero berichtet (Bieber 1932, S. 148, 375; Straube 1963, S. 349 f.) und auch in Wolamo war es finstere Nacht, wenn die Leiche des Königs, in unzählige Baumwolldecken gehüllt, abwechselnd von den treuesten Freunden und höchsten Würdenträgern getragen, beim Schein der großen Wachskerzen zwischen hohen Bambuswänden den letzten Weg zum Grabe antrat.

Noch unheimlicher und schrecklicher ist das Dunkel, das sich über die Grablegung selbst breitet, über die noch heute die Äthiopier ungerne sprechen oder sich in Parabeln ausdrücken. In Male, so wurde uns berichtet, wurde beim Tode des Königs „eine junge Kuh“ aus Bussa geholt, von wo der Mythe nach der erste Male-König gekommen war. (Übrigens ist es im äthiopischen Ritual ein wichtiges Element, bedeutsame Dinge oder Wesen von auswärts zu holen.) Mit ihr wurde während der Grablegung angeblich ein besonderes Ritual vollzogen, sie wurde später in einer eigens erbauten Hütte aufbewahrt, „damit sie niemand sieht“. Erst kurz vor unserer Abreise vertraute man uns an, daß die junge Kuh in Wahrheit ein Euphemismus für ein junges Mädchen gewesen sei, das mit Einwilligung der Häuptlinge von Bussa nach Male gesandt wurde, wo man sie in das Grab neben den toten König legte, „als wäre sie seine Frau“ (Jensen 1959, S. 272 f.). Ähnlich war es wohl in Basketto, wo mir der geze-kati — ein Nebenkönig — erzählte, daß in die Gräber seiner Vorfahren, die in aller Heimlichkeit beigesetzt wurden, unter die Leiche drei lebende Tiere: Färse, Ziegenbock und Widder gelegt wurden, denen man vorher die Beine gebrochen hatte. Das gleiche erfährt man aus Kaffa (Bieber 1923, S. 373, 376; Cecchi 1888, S. 424), Ġangero (Fernandez Col. 6 f.; Straube 1963, S. 350) und Wolamo (Hodson 1927, S. 28; Haberland 1964 b), wo man den Herrschern und ihren Verwandten zwar nicht eine „Ehefrau“ wie in Male mitgab, sondern Sklaven ins Grab schickte, von denen in Wolamo ausdrücklich gesagt wurde, daß sie verschiedene Funktionen wie Kaffee kochen und Pfeife anzünden, gehabt hätten. Diese Bräuche, die die Vorstellung von einem Leben im Jenseits voraussetzen, wirken gegenüber dem Denken der älteren äthiopischen Völker als Fremdkörper, da diese nur sehr schwache oder überhaupt nicht entwickelte Vorstellungen von der Seele und ihrem Fortleben haben. Zu ihrer chthonischen Kultur paßt die Idee besser, daß die Menschen nach ihrem Tode in die Erde eingehen und dort verschwinden.

Mehrfach erwähnt wurde das eigentümliche stehende Begräbnis, dessen Existenz wir auf Grund eines Zitates (vgl. S. 172) auch in Hoch-Äthiopien annehmen können. Wir wissen nicht, was für eine Bewandnis es mit diesem Brauch hat und welcher Kulturschicht er zuzuordnen ist, denn er findet sich auch in Hinterindien und im Kaukasus. Sicherlich aber hat er — darauf deutet seine weltweite Verbreitung — ein hohes Alter. Aus Wolamo gibt es das Beispiel eines Königs, der sich mit dem Gesicht gegen seine Hauptfeinde, die Hadya, gerichtet, begraben ließ, wobei sein Arm mit dem Speer aus dem Grabe ragte (Haberland 1964 b). Ähnliche Bestattungssitten auch bei den Čanġero (Straube 1963, S. 351), Čako (Straube 1963, S. 51) und Dime (Haberland 1959, S. 245).

RÜCKBLICK

Das Königtum des christlichen Hoch-Äthiopiens stand im Mittelpunkt dieser Betrachtung. Seiner einzigartigen Gestalt — afrikanisch und orientalisches, heidnisch und christlich zugleich — mußte sich die Darstellung des äthiopischen Südens unterordnen. Die Vielschichtigkeit und die Wurzeln der salomonischen Monarchie zu erkennen und damit das eigentliche Wesen dieser besonderen Form sakralen Herrschertums zu verstehen, war ein Anliegen dieser Untersuchung. Über das Königtum hinaus haben wir damit ein Kernstück äthiopischer Kulturgeschichte dargestellt, denn König und äthiopisches Reich waren eines, und das Reich wurde getragen vom äthiopischen Volk, das seiner Sendung und historischen Aufgabe wohl bewußt war. Christliches Reich, sakrales Königtum und freies Volk bedingten einander, sie haben sich in einem langen historischen Prozeß fest miteinander verbunden. Ihre Verschmelzung macht die Eigentümlichkeit des äthiopischen Herrschertums gegenüber den Monarchien des übrigen Afrika aus. Betrachten wir das äthiopische Königtum als das Ergebnis des Zusammenwirkens dieser Kräfte, dann lösen sich viele Widersprüchlichkeiten auf.

Zum anderen ergab der Gang dieser Untersuchung die Möglichkeit, Erkenntnisse über das kulturhistorische Alter des äthiopischen Königtums zu gewinnen. Wohl können wir noch nicht erkennen, woher die Idee des heiligen Königtums kam, als es seinen durch die Jahrtausende währenden Siegeslauf durch den Schwarzen Kontinent antrat, wenn auch vieles darauf deutet, daß es seinen Ursprung von dort nahm, wo wir den Beginn aller höheren Entwicklung der Menschheit zu suchen haben: im Vorderen Orient. Doch bestand es wohl bereits als festgefügte Institution, als die südarabische Kolonisation Nord-Äthiopien berührte.

Wir sind im Verlauf dieser Untersuchung im kulturhistorischen Sinne rückwärts geschritten und haben dort eingesetzt, wo uns der äthiopische Staat als eine ausgebildete Institution entgegentritt, die ihre wichtigsten Impulse durch die großartige Gewalt der Reichsidee empfing. Äthiopien ist einer der wenigen christlichen Staaten, der seinen Reichsmythus nicht

vom römischen Imperium herleitete, vor dessen Strahlkraft alle anderen Ideologien verblaßten und das im westlichen wie östlichen Europa bis in die jüngste Zeit Beispiel und Maßstab blieb. Es greift vielmehr auf die alttestamentlichen Traditionen zurück: David und Salomo, die Begründer des israelitischen Staates, nicht mehr Caesar und Augustus, sind die großen Vorbilder der äthiopischen Herrscher, ähnlich wie es auch bei den anfänglich nur oberflächlich vom römischen Geist berührten germanischen Staaten war. Das wird in Äthiopien verstärkt durch die Erhebung einer alten, im ganzen Orient verbreiteten Legende zum Reichsmythus. Die „Königin von Saba“ der Bibel und des Korans wird zur Äthiopierin, aus ihrer Verbindung mit König Salomo geht der erste König des von nun an bis heute und in alle Ewigkeit regierenden glorreichen Geschlechtes der Salomoniden hervor. Diese Dynastie muß über alle anderen Königs-Geschlechter der Erde ragen. Sie ist nicht nur über den Stammbaum Jesse mit dem Heiland verbunden, auf sie, die im Gegensatz zu den in Israel verbliebenen Juden die wahre Lehre Christi annahm, werden nun alle jene Verheißungen bezogen, in denen der Herr seinen ewigen Bund mit dem Hause David und dem auserwählten Volk verspricht. Das Bewußtsein, die auserwählte Dynastie zu sein, war das entscheidende Moment des äthiopischen Königtums. Ohne diese Vorstellung hätten Königtum und Reich nie die Widerstandsfähigkeit besessen, über die Jahrhunderte als christliche Insel im heidnischen Meer zu überdauern und die Kraft für ein Sendungsbewußtsein zu entwickeln, das die Kolonisierung und Missionierung des bis dahin heidnischen äthiopischen Südens zur Folge hatte.

Es mußte vieles zusammentreffen, damit das äthiopische Königtum entstand und damit die Geschichte Äthiopiens ihren besonderen Verlauf nahm. Ohne den Vorstoß der Südaraber über das Rote Meer wäre es nicht zur Gründung des aksumitischen Staates gekommen, der allein mit seiner hellenisierten Kultur — vor allem durch den Besitz der Schrift — die Voraussetzung nicht so sehr für die Ausbreitung des Christentums als für seine Erhaltung und Weiterüberlieferung bot. Zweifellos war auch die geographische Position Äthiopiens ein zusätzlicher Faktor seines Überdauerns, aber das Entscheidende blieb doch — die äthiopischen Quellen sind der beste Beweis dafür — die Macht des geistigen Prinzips.

Der eigentliche Träger dieser Reichsidee war die christliche Geistlichkeit, besonders die Mönche, die in Klöstern ebenso wie den Königspfalzen als Hüter christlichen Gedankengutes wirkten. Ihr formender Einfluß kann nicht überschätzt werden. Als hohe Hofbeamte waren sie für das Ritual

des Königtums verantwortlich und von ihnen als einzigen Vertretern von Wissenschaft und Bildung inmitten eines illiterarischen und bäuerlichen Volkes, das keine Städte kannte, hing auch die Fixierung königlichen Wesens in Urkunden und Annalen ab. Wir können das Bild des äthiopischen Königtums, so wie es uns aus den äthiopischen Geschichtswerken entgegentritt, als das Ergebnis des vielhundertjährigen Mühens der Geistlichkeit ansehen, die unermüdlich versuchte, das ältere heidnische Bild allmählich durch das alttestamentlich-christliche Vorbild zu ersetzen. Ungeachtet dieses Bemühens waren sie aber Äthiopier genug, um — bewußt oder unbewußt — doch noch vielen Zügen Raum zu geben, die deutlich erkennen lassen, daß sich unter dem christlich-biblischen Oberbau und einigen von der Tradition mitgeschleppten aksumitischen Elementen das alte afrikanische Königtum erhalten hatte, so wie es bis vor kurzem im heidnischen Süden Äthiopiens und im übrigen Afrika lebte. Sieht man von den allgemeinen Impulsen ab, die die südarabische Kolonisation dem nördlichen Äthiopien mitteilte, so haben von den uns bekannten besonderen Elementen des aksumitischen Königtums so gut wie keines die Jahrhunderte überdauert. Krone, Thron, Ehrensäulen und Inschrifttafeln, das mit dem königlichen Abbild geprägte Geld, die Anlage fester Städte, alles das geht unter und macht den Manifestationen afrikanischen Herrschertums Platz. Der Ring als Symbol der Monarchie tritt auf, ferner die großen Trommeln und Trompeten und die Tiere, die in einem, dem Vorderen Orient unbekanntem, engen Zusammenhang mit dem heiligen König stehen: Biene, Löwe und Schlange. Auch das Zeremoniell, das den königlichen Alltag und das Leben in der heiligen Pfalz regelt, erscheint nicht mehr als bloßer Ausfluß höfischer Kultur, sondern wurzelt noch unmittelbar im Tremendum des Königs, gegenüber dessen magischer Gewalt die anderen Menschen abgeschirmt werden müssen und in der Heiligkeit und Unberührbarkeit des Königs, der vor allen schädlichen Einflüssen rituellen Schutzes bedarf. Der allerchristliche Herrscher tritt als echter charismatischer Heilsbringer auf, von „dessen Schicksal das ganze Volk abhängt“, wie sich der mönchische Chronist selbst ausdrückt, und der der Herr über Regen, Fruchtbarkeit und die Gewässer ist, die sich vor ihm teilen. Auch den düsteren Aspekt der königlichen Grablegung teilt Äthiopien mit anderen afrikanischen Völkern. Menschenopfer scheinen dieser Monarchie nichts Fremdes gewesen zu sein und eigenartige, uralte Begräbnisformen wurden bewahrt. Wir wüßten mehr, wären wir in der glücklichen Lage, nicht nur auf die mönchische, gefärbte Geschichtsschreibung, sondern auch

auf die wirkliche Volksüberlieferung zurückgreifen zu können. Eine umfassende Volkskunde der Amhara und Tigray ist noch immer ein Desiderat der Völkerkunde.

Ein weiterer Schritt führte uns zu einer älteren Kulturschicht, die mit zur Ausbildung des äthiopischen Herrschertums beitrug. Das Königtum blieb im übrigen Afrika frei vom christlichen Gedankengut und von der dem Mittelmeerraum entstammenden Idee vom Heiligen Reich als irdischer Ordnungsmacht. Es hatte sich fast überall bei seinem Einzug mit soziologisch wenig differenzierten archaischen Negergruppen auseinandersetzen, die weder geistig noch politisch in der Lage waren, dieser überwältigenden Macht, die auf sie zukam, Widerstand entgegenzusetzen. In Äthiopien war das anders. Hier saßen Völker, die Mitglieder einer höher entwickelten Kultur waren, die man nach ihrem auffälligsten Element eine „Megalith-Kultur“ nennen mag. Sie erhoben sich nicht nur durch die materielle Ausprägung ihres Schaffens — gewaltige Terrassenanlagen, hoch entwickelte Landwirtschaft, Stelen und Menhire, große Dorfanlagen — über andere ältere Kulturen. Bedeutsamer ist ihre differenzierte Gesellschaftsordnung. Überall, wo diese Kultur auftritt, ist mit diesen Elementen ein besonderer Zug der geistigen Kultur verbunden, der in einem säkularen Streben nach „Verdienst“ als höchstem Glück menschlicher Existenz wurzelt. Dieser Kultur genügt nicht mehr ein fast passives Verhalten des einzelnen gegenüber seiner Umwelt. Bei Menschen, die das Antlitz der Erde durch Terrassenbauten und Steinsetzungen verändern und durch ihre landwirtschaftlichen Kenntnisse den Ertrag ihrer Felder bestimmen, bildet der Stolz auf ihre Leistungen und ihren Besitz einen der entscheidenden Impulse, dem sich die übrigen Aktivitäten der Gesellschaft unterordnen. Eine solche Kultur, die das individuelle Verdienst des einzelnen als höchstes Ideal hinstellt, wird auch ihre soziologische Organisation nicht vom Prinzip der Erblichkeit, sondern von der Leistung abhängig machen und deshalb dem statischen Königtum als dynamische Ordnung gegenüberübertreten. Mit diesem Komplex mußte sich das Königtum in Äthiopien auseinandersetzen und hat deshalb viele der mit dem Verdienstwesen zusammenhängende Elemente assimiliert. Der König erscheint nun als oberster Herr des Verdienstes, der allein dem Streben des Erfolgreichen Sanktion verleiht und Teile seiner eigenen Prerogative als Belohnung an ihn delegiert. Das Königtum und die Idee des Heiligen Reiches bilden die gewaltige Klammer, die die Vielzahl der Gebirgs-Gaue zusammenhält. Innerhalb dieser großen Heilsordnung aber bewahrten die Äthiopier ihre

alte Sozial-Verfassung weiter und regierten sich in ihren Landsgemeinen wie andere megalithische Völker dieser Erde durch wechselnde, frei gewählte Führer.

Alle Züge des hochäthiopischen Königtums, die seine Verwandtschaft mit den anderen afrikanischen Monarchien beweisen, die aber dank der christlichen Tradition fast verschwunden und unter die Oberfläche gedrückt wurden, treten in überwältigender Fülle im äthiopischen Süden auf. Obwohl das christliche Reich seit 1270 einen starken Einfluß auf den Süden ausübte, ihm nicht nur zeitweilig den christlichen Glauben, sondern auch viele andere Züge mitteilte, blieb das Königtum in diesem Teil des afrikanischen Osthorns in seinem Gesamtcharakter doch afrikanisch. Je weiter man nach Süden vorschreitet, desto stärker tritt die Mythe in den Mittelpunkt königlicher Weltanschauung. Hier ist der König noch der Nachfahre des vom Himmel gefallenen oder von der Sonne gezeugten ersten Kulturbringers und seine wichtigsten Funktionen sind die eines segensbringenden *fainéant*, dessen bloße charismatische Existenz seinem Volk Glück und Harmonie sichert. Dieses alte afrikanische Königtum, das im Süden wie im Norden Äthiopiens trotz späterer Beeinflussungen die gleiche Grundstruktur und die gleichen Elemente zeigt, muß bereits existiert haben, als in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten die Südaraber über das Rote Meer kamen. Wäre das äthiopische Herrschertum südarabisch inspiriert, dann sollten wir im äthiopischen Raum mehr Belege finden, als lediglich die Reste des auf Aksum beschränkten Inthronisationsrituals.

Dem Leser dieser Abhandlung, der mit Afrika vertraut ist, werden die Übereinstimmungen zwischen dem Königtum Äthiopiens und dem des übrigen Afrika in so vielen Zügen entgegengetreten sein, daß es nicht nötig schien, sie besonders aufzuzählen. Wir werden Südarabien als Wanderstraße ausschließen müssen, wenn es um die Frage nach der Herkunft des Königtums — und mit ihm anderer Kulturelemente in Afrika — geht. Viel eher scheint es, daß Äthiopien selbst und das benachbarte Nilgebiet einen Kondensator bildeten, der vom Norden kommende Impulse auffing, um sie über den „Schwarzen Kontinent“ zu verteilen. Aber das bleibt ein Feld für viel größere Arbeiten.

The first part of the book is devoted to a general introduction to the subject of the history of the world. It begins with a discussion of the origin of the world and the human race, and then proceeds to a survey of the principal events of world history from the beginning of time to the present day. The author discusses the various civilizations that have flourished on the earth, and the progress of human knowledge and art. He also touches upon the different religions and philosophies that have shaped the human mind. The second part of the book is a detailed account of the history of the United States, from its early settlement to its present state. It covers the various stages of its development, from a collection of colonies to a powerful nation. The author discusses the political, social, and economic changes that have taken place, and the role of the United States in the world. The third part of the book is a collection of essays on various subjects, including the history of literature, the history of science, and the history of art. Each essay is written in a clear and concise style, and is accompanied by a list of references. The book is a valuable source of information for anyone interested in the history of the world and the United States.

KINGSHIP IN ETHIOPIA

TRANSLATED BY WOLFGANG WEISSLEDER

Any attempt to gain deeper insights into the course of cultural history of Africa through the methods of ethnology must give special consideration to the African kingdoms. Their traditions reflect an immanent feeling for that which is history, in contrast to the small tribes or kin-organisations of pure negroes whose world view remained ahistorical, i. e. without awareness of historical change. No less than other higher cultural developments in Africa, kingship appears to originate from impulses emanating from the Ancient Near East.

Ethiopia is of decisive importance for any research into the historical age of kingship in Africa since it is geographically situated close to the Near East. Did major impulses — and with them the institution of divine kingship — come to Ethiopia during the second half of the first pre-Christian millenium, carried by Southern Arabian immigrants? Did it spread from there into Africa? Or was Egypt-Meroe the point of origin, as other hypotheses hold? This is one of the problems which is here investigated at the hand of examples drawn from the Christian Highlands of Ethiopia as well as from the institutions of dominance in the pagan kingdoms of Southern Ethiopia. The sources are not only Ethiopian royal chronicles, other literary documents of Christian Ethiopia, and the reports of Portuguese missionaries of the 16 th and 17 th centuries, but in particular also the results of several years of research by the author in Southern Ethiopia. The work provided opportunity for an extensive structural analysis of Ethiopian kingship and for an investigation of the culture historical significance of the Christian North for the pagan South.

Upon closer examination of the sources, Southern Arabian influences seem much less significant than had been assumed heretofore. This becomes clear when one shows less concern for those elements that had at one time been imported from Southern Arabia and can be deduced from the Aksumite culture, but asks instead what actually remained. The list

of these elements is impressive enough but hardly justifies the thesis which would designate Ethiopia as an area decisively formed by the Southern Arabian High Culture. One must not commit the error of equating the state of Aksum of the first centuries of the Christian era with medieval Ethiopia. The two are separated by the same cultural divergence as that separating, for instance, Roman Gaul and the Merovingian State. Of course, Semitic dialects were brought in, but their spread followed different paths across the Red Sea and they did not enter by way of Eritrea-Tigre alone. Besides, their wide modern dispersal is not due to Southern Arabian colonists, but to the conquests of medieval Amharic kings. The same may be said concerning the art of writing which never was the common possession of the Ethiopian people or even its ruling class, but was reserved to the priests. The plough is one of the few elements which really entered the popular culture and did not owe its origin to later contacts with the Christian Near East. This, in fact, exhausts the list. In contrast we may note the total disappearance of other elements of Southern Arabian culture. Upon the decline of Aksum, Tigre reverted to a simple peasant culture. Cities disappeared along with all of urban culture and remained an alien element for the Ethiopians until the 19th century. Stone masonry, wheel and cart, potterswheel and even handmill, minted money, metallurgy beyond the manufacture of the simplest utensils, writing as a means of communication, differentiated crafts, etc. — all vanished. Ethiopia became again, what it had been before: an African land. If one compares Amhara peasant culture with that of the Agau or with that of the Wolamo and Sidamo in the South, one finds few distinctions not traceable to later Christian oriental superstructure. African in its basic character is also kingship in Highland Ethiopia despite all later alien influences; Southern Arabian influences, by the way, were quite weak and did not leave more than vestiges on the Aksumitic inthronisation ritual.

Comparison between the kingdoms of Southern Ethiopia which have remained free of all Southern Arabian and Christian influences and the monarchical system of the North demonstrates numerous genuine African elements as they are found elsewhere throughout the continent. Additionally, we may note connecting features between kingship and archaic structures of the popular culture, as for instance the merit system. All the evidence seems to indicate that the peoples of Southern Ethiopia and the original Cushitic speaking peoples of the Highlands were once joined by

a common culture, prior to the Southern Arabian immigration and before the introduction of Christianity. Southern Arabian impulses provided only the impetus for subsequent cultural development. Contact with the Christian Orient formed Highland Ethiopia into the "Empire" that it became in the Middle Ages and assigned its unique and singular place in Africa "at the threshold of High Culture". To be a Christian land distinguishes Northern Ethiopia, setting aside all other factors, from the other states and peoples of the Black Continent. This laid however only a thin veneer over a solid African core and affected the popular culture but little. For the Ethiopian peasant, Christianity means obeying a number of Old Testament rituals and prescriptions and living by the Christian festival cycle. Often the forms of older pagan rituals remained in these feasts. Christian life as well as all other elements of High Culture focussed on two institutions: the monasteries and the royal court. Here rose the modest flowers of Ethiopian literature (chronicles, hagiographies and theological translations) and art (church painting and miniatures); here were collected the products of oriental artisans — manifestations which did not reach the mass of the people. Though the Christian oriental veneer was thin, it was enough to evoke the false image of a "Byzantine" or even "feudal" culture in the minds of casual observers. This image exerted a lasting influence, much to the detriment of Ethiopian as well African culture historical studies.

This book is divided in seven chapters, four dealing with Highland Ethiopia, three with the South. (1. Christianity and the imperial concept; 2. Succession and inthronisation; 3. The royal *sacra*; 4. Kingship and traditional society; 5. Cultural history of southern Ethiopian kingship; 6. Kingship in Wolamo; 7. Archaic kingdoms of Southern Ethiopia). The basic arguments of the various chapters are briefly outlined in the following paragraphs.

After the introductions of Christianity into Highland Ethiopia the Old Testament alone could provide a model for the realm of a Christian king, as it had done wherever Christianity had become dominant, especially since at the time of the "Restoration" of the Solomonid dynasty in 1270 — the actual birth of the Ethiopian Empire — there was no near-by kingdom which could have provided an alternative. The biblical prototype was so effective that the Ethiopian kings considered themselves more than mere spiritual successors to the kings of Juda but undertook to construct a genealogical kinship with them. This concept was well rooted in

the Orient in myth and legend since ancient days and crystallized from 1270 on into that famous "myth of empire" which became known under the name *kebra nagast* and which has since then remained the Magna Charta of Christian Ethiopian monarchy. Legends which had been an unspoken part of popular lore now were recast into a splendid mandate. It determined the future development of Ethiopia into a Holy Empire and the ordering power in the hemisphere over which it was destined to rule. Without faith in its divine mandate the singular duration of dynasty and state would seem inexplicable. Without a sense of mission the small state and tribe of the Amhara would never have been capable to undertake the vast labours of colonization in Southern Ethiopia, never to loosing faith in the unity and eternity of the Holy Empire even in the face of military and political defeat at the hands of Moslems and Galla.

While the ideology of the Empire had received its significant impulses from the Christian Orient, rule of succession, inthronisation and the *sacra* of kingship are to be institutions with analogues in other African kingdoms. We note that despite an undisputed claim to the throne by the Solomonid dynasty there exist no concrete prescriptions concerning the precise line of succession. Chaos had been a frequent consequence. The "order of the empire" (*ser'ata mangest*) tells exactly how the successor is to be inthroned, but not who among the pretenders is to be chosen. The reason for this we may find in the old view of the epiphany of the royal charisma which made regulations of succession unnecessary. Kingship did not pass automatically to the eldest son like an inheritance but took possession of the right successor by force of supernatural inspiration. This becomes especially clear in the chronicle of king Lalibala where we also find a notable association of the king with an African symbol of royalty, the bee. The sacredness of Solomonid blood transformed the ritual killing of kings and princes which we know from other African states. In Ethiopia the bypassed royal kin were held in honourable, almost sacral captivity on the "mountain of the kings".

The inthronisation ritual of Aksum which was practised by only four kings between 1270 and 1855, shows a number of Southern Arabian elements besides some of Christian inspiration, but other royal rituals and symbols have genuinely African features. The ancient symbol of domination, in Norther as in Southern Ethiopia, was the ring (armlet, fingerring, earring), not the crown, which was the emblem of royalty only among the Aksumites and reattained this significance only very late under European

influence. The so-called "imperial crown" of Kaffa is neither a crown nor a status mark reserved to the king alone.

Royal animals are, as in the rest of Africa, the bee, whose honey and wax were reserved to the king, and the lion and the elephant (cf. the popular ethymology of *ǧānhoy*). The royal charisma is evidenced in the election of the king by bees, in his miraculous power over the rain, in his function as guarantor of fertility, and in his power to divide the waters. The royal court remains sacred and subject to special commandments even under Christianity so that none but the king himself may engage there in the two activities central to Ethiopian culture: procreation and ritual killing. This resulted in the great number of laws and regulations governing the ritual purity of court pages and other retainers. There is ground for the assumption that Christian Ethiopian kings were buried with human sacrifices, servants in afterlife.

Despite its undoubtedly great age Ethiopian kingship shows to be a recent element when compared with others of Ethiopian society. The kings did not succeed in establishing a centralized system of rule within the democratic order of the Cushites and neither do we find the fourfold partition of the state which forms a significant element in many monarchies. The various regions retained administrative autonomy and, until most recent time, were subject to their own leaders who were chosen according to a merit principle. To attain this status was the social ambition of many Ethiopians; hence the frequent rotation of offices, confirmed by the kings at each point, yet not to be considered a sign of royal arbitrariness but rather as the natural result of the dynamism of Ethiopian social structure.

The second part of the work begins with a description of the main culture-historical factors of kingship in Southern Ethiopia and the Medieval influences of the Christian Highlands upon these regions.

The kingdom of Wolamo demonstrates the intensity of this influence especially in the northern tier of the South. Impulses from the Highlands undoubtedly initiated the formation of such large states as Kaffa, Dauro, Wolamo, and Inarya. We find no trace of "Ancient Egyptians" elements there, Bieber's unfortunate hypothesis notwithstanding. The African substrate is most strongly represented in the archaic states and populations of the extreme Southwest. Elements which were partially obliterated by Christianity and the Old Testament prototype in the North remained unmodified in the South. The limited size of Southern states may, howe-

ver, have prevented the fullflowering of kingship. We mention here the supernatural origins which myth ascribes to Southern Ethiopian kings (celestial descent or solar procreation), the rule of succession through the epiphany of charisma, armlets or fingerrings as symbols of domination, the sanctity of the royal court, the seclusion and untouchability of the king, his functions as rainmaker and guarantor of fertility, the peculiar forms of his enterrement, and human sacrifices at the time of his death.

We are today inclined to assign more recent dates to culture-historical developments in Africa than used to be done in the past; yet we must accept a relatively high age for the institution of kingship on this continent. It was already established in Ethiopia as well as in other parts of Africa when the South Arabian colonization began. Immediate influence upon Ethiopia from Egypt-Meroe may well be excluded. The differences between both cultural regions are too great with regard to the concept as well with regard to the ritual of kingship. Doubtlessly African kingship ultimately goes back to impulses from the Ancient Near East. How and when they reached the Black Continent, however, must remain the subject of future research.

ATHIOPISCHE KÖNIGSLISTE VON 1270 BIS HEUTE

1. Tasfā Iyasus, Yekuno Amlāk	1270—1285	Restauration der salomonischen Dynastie, Einigung der Provinzen, Kämpfe gegen den heidnischen Süden
2. Salomon, Yāgbe'a Şyon	1285—1294	} Thronwirren und Anarchie (“taf we'etu“)
3. Bāhr Asgad	1294—1297	
4. Şenfa Asgad		
5. Ĥezba Ar'ed	1297	
6. Ķedma Asgad	1297—1299	
7. Ğin Asgad		
8. Wedem Ra ^c ād	1299—1314	} Kämpfe gegen die Mohammedaner des Südostens und Hayda, teilweise Unterwerfung der Juden im zentralen Hochgebirge
9. ^c Amda Şyon I., Gabra Maşkal	1314—1344	
10. Newāya Krestos, Sayfa Ar ^c ād	1344—1372	
11. Newāya Māryām, Wedem Asfarē	1372—1382	Thronwirren und Unruhen
12. David I.	1382—1411	Kämpfe im Süden und Osten
13. Theodor I.	1411—1414	Zeit eschatologischer Hoffnungen
14. Isaak, Gabra Maşkal	1414—1429	erfolgreiche Kriege gegen die Mohammedaner des Südostens, Züge nach Süd-Äthiopien

15. Andreas	1429—1430	} Thronwirren, Anarchie
16. Takla Māryām, Ḥezba Nāñ	1430—1433	
17. Šarwē Iyasus, Mehreka Nāñ	1433	
18. °Amda Iyasus, Badel Nāñ	1433—1434	
19. Zar'a Yā ^c ḳob, Konstantin I.	1434—1468	
20. Ba'eda Māryām I., Cyriacus	1468—1478	siegreiche Kriege im Osten, Stärkung der partikularistischen Kräfte im Reich
21. Alexander, Konstantin II.	1478—1494	Zeit der inneren Schwäche
22. °Amda Šyon II.	1494	Unruhen
23. Nā'od Anbasā Baḳar	1494—1508	Stärkung der Zentralgewalt, erste Kontakte mit Europa
24. Lebna Dengel, Wanāg Sagad I.	1508—1540	höchste Blüte des Reiches, Kirchenbauten, literarische Tätigkeit am Hofe. Mit dem Siegeszug des Mohammed Gran beginnt der Niedergang des Reiches, der König stirbt als Flüchtling
25. Claudius, Ašnaf Sagad I.	1540—1559	Niederwerfung der Mohammedaner, die Portugiesen kommen, vorübergehende literarische Blüte, Beginn der Galla-Invasion
26. Minās, Wanāg Sagad II.	1559—1563	Kämpfe gegen Mohammedaner und Galla, Beginn der religiösen Streitigkeiten

- | | | |
|--|------------------------|--|
| 27. Sarša Dengel,
Malak Sagad I. | 1563—1597 | ununterbrochene Kämpfe gegen die Juden in Hoch-Äthiopien, die endgültig niedergeworfen werden, gegen die Türken im Norden und gegen die Galla im Süden. Letzte große Missionierungsunternehmen im Süden (Inarya und Kaffa) |
| 28. Jakob,
Malak Sagad II. | 1597—1603
1605—1607 | Thronwirren und Kämpfe zwischen der katholischen und der monophysitischen Partei |
| 29. Za Dengel,
Aṣnāf Sagad II. | 1603—1604 | |
| 30. Susenyos (Socinius),
Malak Sagad III. | 1607—1632 | Vergeblicher Versuch, den Katholizismus durchzusetzen, Unterwerfung der Agau, Unruhen in den Provinzen |
| 31. Fasiladas (Basilides),
Selṭān Sagad | 1632—1667 | Konsolidierung des Reiches, Gründung der festen Hauptstadt Gondar, Vertreibung der Katholiken |
| 32. Johannes I.,
A'lāf Sagad | 1667—1682 | |
| 33. Iyāsu I.,
Adyām Sagad I. | 1682—1706 | letzter großer König vor der Anarchie, letzte große Züge gegen die Galla und nach Süd-Äthiopien |
| 34. Takla Hāymānot I.,
Leṣul Sagad | 1706—1708 | Beginn der inneren Schwäche |
| 35. Theophilus | 1708—1711 | |
| 36. Justus | 1711—1716 | Usurpator, einziger König, der nicht aus dem salomonischen Geschlecht stammt |
| 37. David III. | 1716—1721 | |
| 38. Bakāffā,
Adbār Sagad II. | 1721—1730 | Versuche einer Reorganisation |

39. Iyāsu II., Adyām Sagad II.	1730—1755	schwache Regierung, Niederlagen gegen Sennar und die Galla
40. Iyo'as, Adyām Sagad III.	1755—1769	Beginn der Anarchie
41. Johannes II.	1769	} letzte Versuche der Könige, sich gegenüber den Partikular-Gewalten zu behaupten
42. Takla Hāymānot II., Admās Sagad	1769—1777	
43. Salomon II.	1777—1779	
44. Takla Giyorgis, Fekr Sagad	1779—1784 1788—1789 1794—1795 1795—1796 1797—1798	dieser König gilt trotz seiner sechsmaligen Ein- u. Absetzung als der letzte nennenswerte Herrscher vor den Schattenkönigen
	1800	

Es beginnt die Zeit der „Richter“ (masāfent = Hausmeier) aus den verschiedensten Familien, die in zwei Menschenaltern vierzehn Könige oft mehreremale ein- und absetzen. Völlige Anarchie des Reiches, die Großen in den Provinzen schalten als selbständige Herren.

45. Iyāsu III.	1784—1788
46. Hesekias	1789—1794
47. Ba'eda Māryām II.	1795
48. Salomon III.	1796—1797
49. Jonas	1797—1798
50. Demetrius	1799—1800
51. Eguāla Şyon	1801—1818
52. Iyo'as II.	1818—1821
53. Gigār	1821—1826 1826—1830
54. Ba'eda Māryām III.	1826
55. Iyāsu IV.	1830—1832
56. Gabra Krestos	1832
57. Sahla Dengel	1832—1840 1842—1855
58. Johannes III.	1841—1842

Restauration des Reiches durch nicht der salomonischen Dynastie angehörige Herrscher

- | | | |
|--------------------|-----------|---|
| 59. Theodor II. | 1855—1868 | Wiederherstellung der Reichseinheit, gegen Ende der Regierung jedoch Anarchie und Intervention der Engländer |
| 60. Takla Giyorgis | 1868—1872 | |
| 61. Johannes IV. | 1872—1889 | Fortsetzung des Werkes von Theodor, die einzelnen Provinzen werden zur Anerkennung der Reichseinheit gezwungen, Kämpfe gegen die Mahdiyya |

Der schoanische Zweig der salomonischen Dynastie übernimmt das Königtum

- | | | |
|-------------------|-----------|--|
| 62. Menilek | 1889—1913 | endgültige Unterwerfung der einzelnen Provinzen, Abwehr der Italiener, (Wieder-) Unterwerfung und Kolonisierung des Südens |
| 63. Iyāsu IV. | 1913—1917 | |
| 64. Zauditu | 1917—1930 | |
| 65. Ḥāyła Sellāsē | seit 1930 | |

ABKÜRZUNGEN

AA	American Anthropologist
AAWB	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin
AE	Annales d'Ethiopie
Af	Africa
AI	Africa Italiana
AL	Annali Lateranensi
An	Anthropos
BSAI	Bolletino della Società Africana Italiana
BSGI	Bolletino della Società Geografica Italiana
BUCA	Bulletin of the University College of Addis Ababa — Ethnological Society
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DAE	Deutsche Aksum-Expedition
GJ	Geographical Journal
GSAI	Giornale della Società Asiatica Italiana
IAE	Internationales Archiv für Ethnologie
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of the African Society
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute
JRGS	Journal of the Royal Geographical Society
JSA	Journal de la Société des Africanistes
JSS	Journal of Semitic Studies
MAGW	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien
MGGW	Mitteilungen der k. u. k. Geographischen Gesellschaft in Wien
MRAL	Memorie della Reale Accademia dei Lincei
MSOS	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen
OLZ	Orientalische Literatur-Zeitung
OM	Oriente Moderno
PM	Petermanns Mitteilungen
RA	Rivista di Antropologia
RASO	Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales
RIN	Rivista Italiana di Numismatica
RRAL	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
RS	Revue Sémitique
RSE	Rassegna di Studi Etiopici
RSO	Rivista di Studi Orientali
SWJA	Southwestern Journal of Anthropology
WZKM	Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie

LITERATUR-VERZEICHNIS

- ABBADIE, Arnaud d'**
 1868 Douze ans de séjour dans la Haute-Ethiopie (Abyssinie). Paris.
- ABBADIE, Antoine d'**
 1881 Dictionnaire de la langue amarinna. Paris.
 1890 Géographie d'Ethiopie. Paris.
- ADAMSON, Joy**
 1957 Kaya und Grabfiguren der Küsten-Bantu in Kenya. Paideuma VI. Wiesbaden.
- ALMEYDA, Manoel d'**
 1954 Some records of Ethiopia (1593—1646). Translated and edited by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford. London.
- ALVAREZ, P. Francisco**
 1558 Historiale description de l'Ethiopie contenant vraye relation des terres et pais du Grand Roy et Empereur Prete-Jan. Traduction française par Jehan Bellère. Anvers.
 1881 Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia during the years 1520—1527. Translated and edited by Lord Stanley of Alderley. London.
- AMÉLINEAU, M. E.**
 1888 Contes et Romans de l'Egypte chrétienne. Paris.
 1889 Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IV^e siècle: Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés. Annales du Musée Guimet, Tom. 17. Paris.
 1890 Les actes des martyrs de l'église copte. Paris.
- ANZANI, A.**
 1926 Numismatica Axumita. R. I. N., III, Milano.
 1928/1929 Numismatica e Storia d'Etiopia. R. I. N., V—VI. Milano.
- ARKELL, A. J.**
 1955 A History of the Sudan from the earliest times to 1824. London.
- ARRAS, V.**
 1953 Miracula S. Georgii Megalomartyris Collectio altera. CSCO, Scr. Aeth. Vol. 31. Louvain.
- AZAIS, F. — CHAMBARD, R.**
 1931 Cinq années de recherches archéologiques en Ethiopie. 2 Bde. Paris.
- BALDRATTI, Isaia**
 1913 L'Agricoltura nell'Eritrea. Biblioteca dell'Istituto Geografico di Agostini, No. 1. Novara-Roma.

- BARATTI, S. G.
1670 The late travels of S. Giacomo Baratti. London.
- BASSET, R.
1881a Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. JA, XVII. Paris.
1881b Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. JA, XVIII. Paris.
1882 Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. Paris.
1884 Vie d'Abba Yohanni. Alger.
1889 Deux lettres éthiopiennes du XVIe siècle. GSAI, III. Roma-Firenze-Torino.
1897 Histoire de la conquête de l'Abyssinie. (Übers.) Paris.
1907 Histoire de la conquête de l'Abyssinie. (Text) Paris.
1925 Mélanges africains et orientaux. Paris.
- BATTAGLIA, R.
1957 I Bon di Hola Wager nell'Oltregiuba. AL, XXI. Città del Vaticano.
- BAUMANN, H.
1936 Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin.
1939 Afrikanische Wild- und Buschgeister. ZfE 70. Berlin.
- BAUMANN, H. — THURNWALD, R. — WESTERMANN, D.
1941 Völkerkunde von Afrika. Essen.
- BAUMANN, O.
1894 Durch Masailand zur Nilquelle. Berlin.
- BECCARI, C.
1912 Il Tigré, descritto da un missionario gesuita del secolo XVII (Barra-das). Roma.
- BECKER, C. H.
1907 Das Wiener Quçair 'Amra-Werk. ZA, XX. Strassburg.
- BECKINGHAM, C. E.
1957 Amba Gesen and Asirgarh. JSS, II.
- BEESTON, A. F. C.
1939 On the inscriptions discovered by Mr. Philby. Aus: Philby, H. St. J. B. Sheba's Daughter. London.
1948 The Ritual Hunt. A Study in Old South Arabian Religious Practice. Le Muséon LXI. Louvain.
- BÉGUINOT, Fr.
1901 La Cronaca Abbreviata di Abissinia. Roma.
- BEKE, Ch. T.
1844 Abyssinia — being a continuation of Routes in that Country. JRGS. London.
- BENT, Th.
1893 The Sacred City of the Ethiopians. London.
- BERMUDEZ, D. J.
1875 Breve relação da embaixada que o patriarcha D. João Bermudez trouxo do emperador da Ethiopia chamado vulgarmente Preste Joãa. Lisboa.

- BERNATZ, J. M.
1851/1852 *Scenes in Ethiopia*. 2 Bde. München.
- BEZOLD, C.
1905 *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*. Abhdl. d. I. Kl. d. kön. Akad. d. Wiss. XXIII. Bd., I. Abt. München.
1916 *Abbā Gabra Manfas Qeddus*. Nachr. v. d. kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1916. Berlin.
- BIASUTTI, R.
1905 *Pastori, agricoltori e cacciatori nell'Africa Orientale*. BSGI, Ser. 4, Vol. 6. Roma.
1959 *Razze e popoli della terra*. 3 Bde. Torino.
- BIEBER, Fr.
1908 *Das Hochland von Äthiopien*. PM, 54. Gotha.
1920 *Kaffa*. Bd. I. Münster.
1923 *Kaffa*. Bd. II. Wien.
- BOURG de Bozas, V^{te} de
1906 *Mission scientifique de la Mer Rouge à l'Atlantique à travers l'Afrique tropicale*. Paris.
- BIEBUYCK, D.
1956 *De hond bij de Nyanga*. Académie royale des sciences coloniales. Classe des scienc. mor. et pol. Mém. in-8° N. S. Tome 8, Fasc. 3. Bruxelles.
- BILABEL, F.
1927 *Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16. Jahrhundert bis auf die Neuzeit*. Bd. I. 16.—11. Jahrhundert v. Chr. Heidelberg.
- BLEEKER, C. J.
1956 *Das heilige Königtum*. Saeculum 7. Freiburg i. Br.
- BLOCH, Marc
1924 *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel, attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Publ. de la fac. des lettres de l'univ. de Strasbourg. Strasbourg.
- BORELLI, J.
1890 *Ethiopie Méridionale*. Paris.
- BRAUN, J.
1907 *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*. Freiburg i. Br.
- BREASTED, J. H.
1954 *Geschichte Aegyptens*. Zürich.
- BRIELLI, D.
1945 *Ricordi storici dei Uollo*. Studi Etiopici. Roma.
- BROTTO, E.
1947 *Menestrelli e canzoni del Caffa*. RSE, VI. Roma.
- BRUCE, J.
1790/1791 *Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils in den Jahren 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 und 1773*. 5 Bde. Leipzig.

- BRUNELLI, G., CANICCI, C., LOFFREDO, S., MALDURA, C. A., MORANDINI, G.
 PARENZAN, P., VATOVA, A., ZOLEZZI, G.
 1941 *Esplorazione dei laghi della fossa galla*. 2 Bde. Roma.
- BUDGE, E. A. W.
 1896 *The life and the exploits of Alexander the Great*. London.
 1898 *The lives of Mabâ' Seyôn and Gabra Krestôs*. London.
 1906 *The life of Takla Haymanot (in the version of Dabra Libanos), the miracles of Takla Haymanot and the Book of the Riches of Kings*. 2 Bde. London.
 1922 *The Queen of Sheba and her only Son Menyelek*. London.
 1928 *A History of Ethiopia*. 2 Bde. London.
 1933 *The Alexander Book in Ethiopia*. London.
- BULATOVIC, A. K.
 1900 *Swoiskami Menelika II*. Petersburg.
- BULCK, V. van
 1959 *La place du roi divin dans les cercles culturels d' Afrique Noire*. (Supplements to NVMEN, IV). Leiden.
- BURTON, R.
 1856 *First footsteps in East Africa*. London.
- BUXTON, D.
 1949a *Travels in Ethiopia*. London.
 1949b *The Shoan Plateau and its people. An essay in Local geography*. GJ, CXIV. London.
- CAQUOT, A.
 1955a *L'homélie en l'honneur de l'archange Ouriel (Dersâna Urâ'el)*. AE, I. Paris-Addis Ababa.
 1955b *Aperçu préliminaire sur le Maṣṣafa Ṭēfut de Gechen Amba*. AE, I. Paris-Addis Ababa.
 1955c *Note sur Berber Māryām*. AE, I. Paris-Addis Ababa.
 1957 *La royauté sacrée en Ethiopie*. AE, II. Paris-Addis Ababa.
- CAQUOT, A. — DREWES, A. J.
 1955 *Les monuments recueillis à Maqallé*. AE, I. Paris-Addis Ababa.
- CAQUOT, A. — LECLANT, J.
 1955 *Arabie du Sud et Afrique*. AE, I. Paris-Addis Ababa.
- CASOTTO, P. G. da
 1945 *Note sulle popolazioni dell'alto e medio Galane*. Studi Etiopici. Roma.
- CASTRO, Lincoln de
 1915 *Nella terra dei Negus*. 2 Bde. Milano.
- CECCHI, A.
 1885 *Da Zeila alla frontiere di Caffa*. Bd. I. Roma.
 1886 *Da Zeila alla frontiere di Caffa*. Bd. II. Roma.
 1887 *Da Zeila alle frontiere di Caffa*. Bd. III. Roma.
 1888 *Fünf Jahre in Ostafrika*. Leipzig.
- CERULLI, E.
 1916 *Canti popolari Amarici*. RRAL, ser. V, vol. XXV. Roma.
 1919 *Il diritto consuetudinario della Somalia Italiana*. BSAI, XXXVIII. Napoli.

- 1922 The folk-literature of the Galla of Southern Abyssinia. Harvard African Studies III. Cambridge, Mass.
- 1925 Note su alcune popolazioni dell'Abissinia meridionale I. I Sidama orientali. RSO, X. Roma.
- 1926a Canti amarici dei musulmani di Abissinia. RRAL, ser. VI, vol. II. Roma.
- 1926b Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale. RRAL, ser. VI, vol. II. Roma.
- 1929 Note su alcune popolazioni Sidama dell'Abissinia meridionale. II. I Sidama dell'Omo. RSO, XII. Roma.
- 1930 Etiopia Occidentale. Bd. I. Roma.
- 1931 Tradizioni storiche e monumenti della Migiurtina. AI, IV. Roma.
- 1932a Nuovi libri pubblicati in Etiopia. OM, XII. Roma.
- 1932b Il nuovo codice penale etiopico ed i suoi principi fondamentali. OM, XII. Roma.
- 1933a Etiopia Occidentale. Bd. II. Roma.
- 1933b L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storiche. AI, V. Roma.
- 1934 La sconfitta del Sultano Badlāy Ibn Sa'ad ad-Din in due inediti „Miracoli di San Giorgio“ Etiopici. Aethiopica II. New York.
- 1936 La lingua e la storia di Harar. Studi Etiopici I. Roma.
- 1938 Il linguaggio dei Giangero ed alcune lingue Sidama dell'Omo. Studi Etiopici III. Roma.
- 1943a Gli Atti di Tacla Alfa. Pubblicazioni dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali, Nuova Ser., Vol. II. Roma.
- 1943b Un frammento degli Atti di Batergela Maryam. RSE, III. Roma.
- 1943c Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nella letteratura del medio evo latino. Roma.
- 1943d Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme. Bd. I. Roma.
- 1945/1946 Gli atti di Zēnā Māryām, monaca etiopica del sec. XIV. RSO, XXI. Roma.
- 1947a Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme. Bd. II. Roma.
- 1947b Il „Gesù percosso“ nell'arte etiopica e le sue origini nell'Europa del XV secolo. RSE, VI. Roma.
- 1951 La lingua caffina. Studi Etiopici IV. Roma.
- 1954 I gruppi etnici di bassa casta dell'Africa Orientale. RA, 41. Roma.
- 1956a Atti di Krestos Samra. CSCO, CLXIII, CLXIV. Louvain.
- 1956b La Dea Mater ed il suo culto presso le genti dell'Etiopia meridionale (Galla, Caffa). RA, 43. Roma.
- 1956c Storia della Letteratura Etiopica. Milano.
- CHAINE, M.
- 1905 Le livre du Coq („Matzḥafa Dorho“). RS, XIII. Paris.
- 1913 Histoire du règne de Iohannes IV, roi d'Ethiopie. RS, XXI. Paris.
- 1925 La chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie. Paris.

- CHEESMAN, R. E.
1936 Lake Tana and the Blue Nile. London.
- CHIOMI, P. G.
1941 I Magi (Masi) nell'Etiopia del sud-ovest. RSE, I. Roma.
1945 Da Harro Uolabo al Uabi. Studi Etiopici. Roma.
- COHEN, M.
1923 Dabra Warq. Mélanges René Basset. Vol. I. Paris.
1924 Couplets amhariques du Choa. Paris.
- COMBES ET TAMISIER
1839 Voyage en Ethiopie etc. Paris.
- CIPRIANI, L.
o. J. Abitazioni indigene dell'AOI. Napoli.
- CONFORTI, E.
1941 Impressioni agrarie su alcuni itinerari dell'altopiano etiopico. Relazioni e monografi agrario-coloniali, No. 65. Firenze.
- CONTI ROSSINI, C.
1893a Di un nuovo codice della cronaca abbreviata pubblicata da R. Basset. RRAL, ser. V, vol. II. Roma.
1893b Due squarci inediti della cronaca etiopia. RRAL, ser. V, vol. II. Roma.
1894a Storia di Lebna Dengel. RRAL, ser. V, vol. III. Roma.
1894b Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia contenuti nei testi gi'iz ed amharina finora pubblicati. Atti del primo congresso Geografico Italiano. Genova.
1895a Appunti ed osservazioni sopra i re Zāguē. RRAL, ser. V, vol. IV. Roma.
1895b Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot. RRAL, ser. V, Vol. IV. Roma.
1895c Sulla dinastia Zāguē. L'Oriente, II. Roma.
1895d Donazioni reali alla cattedrale di Aksum. L'Oriente, II. Roma.
1895e Besprechung von Conzelmann 1895. L'Oriente II. Roma.
1896 Il „Gadla Takla Hāymānot“ secondo la redazione waldebbana. MRAL, ser. V, vol. II. Roma.
1896/1897 Note Etiopiche. GSAI, X. Firenze.
1897 Note etiopiche: leggende tigray. GSAI, XI. Firenze.
1899 Note per la storia letteraria abissina. RRAL, ser. V, vol. VIII. Roma.
1900a Ricerche e studi sull'Etiopia. BSGI, ser. 4, vol. 1. Roma.
1900b Il gadla Filpos e il gadla Yoḥannes di Dabra Bizan. MRAL, ser. V, vol. VIII. Roma.
1901a Tradizioni storiche dei Mensa. GSAI, XIV, Firenze.
1901b L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos. RRAL, ser. V, vol. X. Roma.
1901c La leggenda etiopica di re arwe. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, XX. Palermo-Torino.
1902a Besuca Amlāk e il convento della trinità. RRAL, ser. V, vol. XI. Roma.
1902b Lettera a J. Halévy sulla caduta degli Zague. RS, X. Paris.
1903a Ricordi di un soggiorno in Eritrea. Asmara.

- 1903b Gli atti di Abbā Yonās. RRAL, ser. V, vol. XIII. Roma.
- 1903c Lettera a J. Halévy sullo stato attuale della quistione degli Zague. RS, XI. Paris.
- 1903d Api ed apicoltura in Eritrea. Bolletino ufficiale del Ministero d'agricoltura, industria e commercio. Nuova serie, anno I, vol. II. Roma.
- 1904a Gadla Marqorēwos seu Acta sancti Mercurii. CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. XXII. Paris.
- 1904b Acta Yārēd et Panjālēwon. CSCO, ser. Aeth., ser. alt., tom. XVII. Paris.
- 1904c I Loggo la legge del Loggo Sarda. GSAI, XVII. Firenze.
- 1905a Appunti sulla lingua khamta dell'Averghellé. GSAI, XVII. Firenze.
- 1905b Acta S. Baṣālota Mikā'el. Gadla Anorēwos. CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. XX. Roma.
- 1905c Appunti sulla lingua awiya del Danghela. GSAI, XVIII. Firenze.
- 1905d Nota sugli Habaṣat. RRAL, ser. V, vo. XV. Roma.
- 1907 Historia Regis Sarṣa Dengel (Malak Sagad). CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. III. Paris.
- 1909a Les listes des rois d'Aksum. JA, ser. 10, vol. XIV. Paris.
- 1909b Notes sur l'Abyssinie avant les Sémites. Florilegium Meldior de Vogüé. Paris.
- 1910a Il Convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine. RRAL, ser. V, vol. XIX. Roma.
- 1910b I. Acta S. Abakerazun. II. Acta S. Takla Hāwāryāt. CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. XXIV. Paris.
- 1910c I principali studi pubblicati in occasione della missione Duchesne-Fournet in Abissinia. BSGI Roma.
- 1910d Liber Axumae. CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. VIII. Paris-Leipzig.
- 1910e Gli Irob e le loro tradizioni. RSO, III. Roma.
- 1910f Sud-arab. asad = et. anbasā „uomo di arme“. ZA, XXIV. Weimar.
- 1911/1912 La seconda migrazione agau dell'Eritrea. RSO, IV. Roma.
- 1912a Piccoli studi etiopici. ZA, XXVI. Strassburg.
- 1912b Acta sancta Walatta Pētros. CSCO, scr. Aeth., ser. alt. tom. XXV. Roma.
- 1912c La langue des Kemants en Abyssinie. Wien.
- 1913 Schizzo etnico e storico delle popolazioni eritree. L'Eritrea economica. Biblioteca geografica dell'Istituto geografico di Agostini. No. 1. Novara-Roma.
- 1916a Vicende dell'Etiopia e delle Missioni Cattoliche ai tempi di ras Ali, Deggiac Ubie e re Teodoro. RRAL, ser. V, vol. XXV. Roma.
- 1916b La Cronaca reale abissina dall'anno 1800 all'anno 1840. RRAL, ser. V, vol. XXV. Roma.
- 1916c Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea. Roma.
- 1916d Fonti storiche etiopiche per il secolo XIX. RRAL, ser. V, vol. XXV. Roma.
- 1917a Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell' ecciaghie Filpos. RRAL, ser. V, vol. XXVI. Roma.

- 1917b Il „Libro del conoscimento“ e le sue notizie sull' Etiopia. BSGI, Roma.
- 1918 L'Autobiografia di Pāwlos, monaco abissino del secolo XVI. RRAL, ser. V, vol. XXVII. Roma.
- 1919/1920 Meroe ed Aksum nel romanzo di Eliodoro. RSO, VIII. Roma.
- 1920 Monete Sud-Arabiche. RRAL, ser. V, vol. XXIX. Roma.
- 1921/1923 Aethiopica I. RSO, IX. Roma.
- 1922a La caduta della dinastia Zagwe e la versione amarica del Be'ela Nagast. RRAL, ser. V, vol. XXXI. Roma.
- 1922b Egitto ed Etiopia nei tempi antichi e nell'età di mezzo. Aegyptus, III. Milano.
- 1922c Nuovi appunti sui Guidei d'Abbisinia. RRAL, ser. V, vol. XXXI. Roma.
- 1922d Antiche rovine sulle Rore Eritree. RRAL, ser. V, vol. XXXI. Roma.
- 1922e La guerra turca-abissina del 1578 I. OM, I. Roma.
- 1923 La guerra turca-abissina del 1578 II. OM, II. Roma.
- 1925a Aethiopica II. RSO, X. Roma.
- 1925b Epistolario del Deberā Aseggachègn di Uadla. RRAL, ser. VI, vol. I. Roma.
- 1927a Di alcuni scritti etiopici inediti. RRAL, ser. VI, vol. III. Roma.
- 1927b Etiopia (1915—1927). AEvum, I. Roma.
- 1927c Dalle Rovine di Ausàn. Dedalo, VII. Milano-Roma.
- 1927d Monete Aksumite. Africa Italiana. Roma.
- 1928a Storia d'Etiopia. Parte Prima. Bergamo.
- 1928b Rezension di Numismatica Axumita di Arturo Anzani. OM, VIII. Roma.
- 1929/1930 GWL in sud-arabico. RSO, XII. Roma.
- 1937a Il popolo dei Magi nell'Etiopia meridionale e il suo linguaggio. Atti del terzo Congresso di studi coloniali, vol. VI. Roma.
- 1937b Etiopia e genti di Etiopia. Firenze.
- 1938a Note di agiografia etiopica: Abiya Egzi, Arkaledes e Gabra Iyasus. RSO, XVII. Roma.
- 1938b Uoggerat, Raia Galla e Zobul. Africa, Anno LVI. Napoli.
- 1941a Pergamene di Debra Dammo. RSO, XIX. Roma.
- 1941b I Galla Raia. RSO, XIX. Roma.
- 1942a Sulla comunità abissina di Cipro. RSE, II. Roma.
- 1942b Leggendarie regine di Axum. RSE, II. Roma.
- 1943a Il libro di re Zar'a Ya'qob sulla custodia del Mistero. RSE, III. Roma.
- 1943b Gli Atti di Re Na'akueto la-'Ab. Pubblicazioni dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali, Nuova serie, vol. II. Roma.
- 1943c Il senodos etiopico. RRAL, ser. VII, vol. III. Roma.
- 1944/1947 La memoria umana nella tradizione e nella genealogia delle popolazioni dell'Abissinia. RA, 35. Roma.
- 1947 Nuovi documenti per la storia d'Abissinia nel secolo XIX. RRAL, ser. VIII, vol. II. Roma.
- 1948 La regalità sacra in Abissinia e nei regni dell'Africa centrale ed occidentale. Studi e materiali di storia delle religioni, XXI. Bologna.

- CONZELMANN, W. E.
1895 Chronique de Galândêwos. Bibliothèque de l'école pratique des Hautes Etudes, 104^{me} fascicule. Paris.
- CORNI, G.
o. J. Tra Gasc e Setit. Roma.
- COULBEAUX, J. B.
1924 Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie. 3 Bde. Paris.
- CURLE, A. T.
1936 The ruined cities of Somaliland. Antiquity, X. Ashmore Green.
1937 The ruined cities of Somaliland. Antiquity, XI. Ashmore Green.
- CUVELIER, J.
1946 L'ancien royaume de Congo. Bruxelles.
- CZEKANOWSKI, J.
1917 Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet. Bd. I. Leipzig.
- DAINELLI, G. — MARINELLI, O.
1912 Risultati scientifici d'un viaggio nella Colonia Eritrea. Firenze.
- DILLMANN, A.
1853 Zur Geschichte des abyssinischen Reiches. ZDMG, VII.
1865 Lexicon linguae Aethiopiae cum indice latino. Lipsiae.
1866 Chrestomathia Aethiopia. Lipsiae.
1878 Über die Anfänge des axumitischen Reiches. AAWB, Berlin.
1884a Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a Yaqob. AAWB, Berlin.
1884b Die Kriegstaten des Königs Amda Siyon. AAWB, Berlin.
1880 Zur Geschichte des axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhundert. AAWB, Berlin.
- DIMOTHEOS, R. P.
1871 Deux ans de séjour en Abyssinie. Jerusalem.
- DITTMER, K.
1954 Allgemeine Völkerkunde. Braunschweig.
1961 Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet, Westafrika. Hamburg.
1963 Zur Herkunft und Bedeutung der altyorubischen Kronen und des äthiopischen Kalatscha. Festschrift für Ad. E. Jensen. München.
- DONALDSON SMITH, R.
1897 Through unknown African Countries. London.
- DORESSE, J.
1957 L'empire du Prêtre-Jean. 2 Bde. Paris.
- DREWES, A. J.
1954 Some Hadrami Inscriptions. Bibliotheca Orientalis XI. Leyden.
- DUCHESNE-FOURNET, J.
1909 Mission en Ethiopie. 2 Bde. Paris.
- DUENSING, V. H.
1900 Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens? Göttingen.

- 1904 Ein Brief des abessinischen Königs Asnaf Sagad (Claudius) an Papst Paul III. aus dem Jahre 1541. Nachr. v. d. kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. Berlin.
- 1916 Die Abessinier in Jerusalem. Zeitschrift des Palästina-Vereins.
- DUNDAS, K. R.
1913 The Wawanga and other tribes of the Elgon-District, British East Africa. JRAI, 43. London.
- DUNLOP, A.
1937 The Dadessa-Valley. GJ, LXXXIV. London.
- EADIE, J. I.
1924 An Amharic Reader. Cambridge.
- EHRMANN, Th.
1793/1794 P. Hieronymus Lobo . . . Reise nach Habessinien (enthält u. a. auch Baratti, Poncet und Makrizi) 2 Bde. Zürich.
- ELLERO, G.
1939 I conventi dello Scire e le loro leggende. BSGI, LXXXVI. Roma.
1941 Lo Scire. BSGI, LXXVII. Roma.
- EMERY, W. B.
1948 Nubian Treasure. London.
- EMILIA, A. d'
1941/1942 Influssi di diritto musulmano nel capitolo XVIII. 2 del Nomonone arabo cristiano di Ibn al 'Assäl. RSO, XIX. Roma.
- ENGNELL, Iwan
1945 Divine Kingship. Uppsala.
- ERMAN, H.
1897 Bruchstücke koptischer Volksliteratur. AAWB. Berlin.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1940 The political system of the Anuak of the anglo-egyptian Sudan. London.
1948 The divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge.
- EWIG, E.
1956 Die Konstantin-Tradition. („Mainau-Vorträge“). Lindau-Konstanz.
- FERNANDEZ, A.
o. J. Voyage van den Eerwarden Vader Antonio Fernandez nach Gingiro in het Jaar 1613. Leyden.
- FERRET, A. — GALINIER, M.
1847 Voyages en Abyssinie dans les provinces du Tigré, du Samén et de l'Amhara. 2 Bde. Paris.
- FLAD, J. M.
1922 60 Jahre in der Mission unter den Falaschas in Abessinien. Giessen und Basel.
- FOTI, C.
1940 La cronaca abbreviata dei Re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhan di Gondar. RSE, I. Roma.
- FRANKFORT, H.
1948 Kingship and the Gods. Chicago.

- FRANZOJ, A.
1885 *Continente Nero*. Torino.
- FRAZER, J. G.
1922/1927 *The golden Bough*. 10 Bde. London.
- FRIEDRICH, A.
1939 *Afrikanische Priestertümer*. Stuttgart.
1954 *Die Verdienstfeste der Naga-Bergbauern in Assam*. *Völkerforschung*. Veröffentlichung des Instituts für deutsche Volkskunde, 5. Berlin.
- FROBENIUS, L.
1923a *Märchen aus Kordofan*. *Atlantis*, Bd. 4. Jena.
1923b *Das unbekannte Afrika*. Berlin.
1928 *Das sterbende Afrika*. Frankfurt am Main.
1929 *Atlas Africanus*. Berlin und Leipzig. (Zusammen mit Ritter von Wilm.)
1931 *Erythräa*. Berlin-Zürich.
- FUCHS, H.
1910 *Sagen, Mythen und Sitten der Masai*. Jena.
- GAVRILOV, W.
1930 *Un interessante Regione dell'Abissinia : Il Uolamo*. *Rivista delle Colonie Italiane*, Anno IV, No. 7. Roma.
- GIBBON, E.
1957 *The decline and fall of the Roman Empire*. 6 Bde. London-New York.
- GOLUBOVICH, G.
1900 *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano*. Milano.
- GORTANI, M.
1940 *Da Assab e Gibuti al Garamulata*. *L'Universo*, XXI. Roma.
- GORTANI, M. — BIANCHI, A.
1939 *Nella Dancalia meridionale*. BSGI, LXXXVI, Roma.
- GREBAUT, S.
1928 *Note sur la princesse Zir-Ganela*. JA, CCXII. Paris.
1931 *Les miracles attribués à l'Egzi'abḥēr nagsä*. *Aethiopsis*, IV. Paris.
- GREENBERG, J. H.
1950 *Studies in African linguistic classification: IV. Hamito-Semitic*. SWJA, 6. Albuquerque.
- GRESSMANN, H.
1906 *Besprechung von Bezold 1905*. ZDMG, 60. Leipzig.
- GRIAULE, M.
1933 *Peintures abyssines*. *Le Minotaure*, I/2. Paris.
- GRIAULE, M.
1935 *Abyssinian Journey*. London.
- GROHMANN, A.
1913/1914 *Die im äthiopischen, arabischen und koptischen erhaltenen Visionen Apa Senuti von Atribe*. ZDMG, LXVII und LXVIII. Leipzig.
1915 *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*. *Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl.* Bd. 58. Wien.

- 1919 Aethiopische Marienhymnen. Abhdl. der phil.-hist. Kl. d. sächs. Akad. d. Wiss. Bd. XXXIII, No. IV. Leipzig.
- GROTTANELLI, V. L.
 1939 Missione di studio al lago Tana. Vol. II. Ricerche geografiche ed economiche sulle popolazioni. Roma.
 1940 I Mao. (Missione etnografica nel Uollega occidentale Vol. I.) Roma.
 1941 Gli Scinascia del Nilo Azzurro ed alcuni lessici poco noti della loro lingua. RSE, I. Roma.
- GROTTANELLI, V. L. — MASSARI, Cl.
 1943 I Baria, i Cunama e i Beni Amer. Roma.
- GROTTANELLI, V. L.
 1957 Note sui Bon, cacciatori di bassa casta dell'Oltregiuba. AL, XXI. Città del Vaticano.
- GRÜHL, M.
 1935 Abessinien Ahoi! Berlin.
- GRÜNBAUM, M.
 1893 Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden.
- GUÈBRÈ SELLISSÉ
 1930/1932 Chronique du règne de Ménélik II. 2 Bde. Paris.
- GUIDI, I.
 1889a Le canzoni geez-amarina in onore di Re Abissini. RRAL, ser. V, vol. V. Roma.
 1889b Due notizie storiche sull'Abissinia. GSAI, III. Roma-Firenze-Torino.
 1891 Proverbi, strofe e favole abissine. GSAI, V. Firenze.
 1893 Di due frammenti relativi alla Storia di Abissinia RRAL, ser. V., vol. II. Roma.
 1894a Strofe e favole abissine. L'Oriente, I. Roma.
 1894b Proverbi, strofe e racconti abissini, tradotti e pubblicati da Ignazio Guidi. Roma.
 1896a Il „Gadla 'Aragâwî“. MRAL, ser. V, vol. II. Roma.
 1896b Il Marḥa-*ce*wur. RRAL, ser. V, vol. V. Roma.
 1897 Il „Fetha Nagast“ o legislazione dei Rei. Testo. Roma.
 1899a Le liste dei metropolitani d'Abissinia. Bessarione, ser. I, vol. VI. Roma.
 1899b Il „Fetha Nagast“ o la legislazione dei Rei. Traduzione. Roma.
 1900a Uno squarcio di storia ecclesiastica di Abissinia. Bessarione, ser. I, vol. VIII. Roma.
 1900b Weddâsê Maryam, Weddâsê wa-Genay. Roma.
 1901a Qēnē o Inni abissini. RRAL, ser. V, vol. IX. Roma.
 1901b Vocabolario amarico-italiano. Roma.
 1901c Der äthiopische „Sēnodos“. ZDMG, LV.
 1902a La storia di Hāyla Mikā'el. RRAL, ser. V., vol. XI. Roma.
 1902b La cronaca di Galādēwos o Claudio re di Abissinia. Actes du douzième Congrès International des Orientalistes, tome 3^{me}. 1^e partie. Florence.
 1903 Annales Iohannis I, Iyāsu I, Bakāffā. Pars Prima : Annales Iohannis I. CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. V. Paris—Leipzig.

- 1905a *Annales Iohannis I, Iyāsu I, Bakāffā. Pars altera: Annales regum Iyāsu I et Bakāffā.* CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. V. Paris—Leipzig.
- 1905b *Il racconto di Nārga.* RRAL, ser. V, vol. XIV. Roma.
- 1907a *Leggende storiche di Abissinia.* RSO, I. Roma.
- 1907b *Historia gentis Galla.* CSCO, scr. Aeth., ser. alt. tom. III. Paris—Leipzig.
- 1907c *Strofe e brevi testi amarici.* MSOS, westasiat. Stud., X. Berlin.
- 1910/1912 *Annales regum Iyāsu II et Iyo'as.* (Text und Übersetzung). CSCO, scr. Aeth., ser. alt., tom. VI. Roma—Paris—Leipzig.
- 1922 *La chiesa abissina.* OM, II. Roma.
- 1923 *Contributi alla storia letteraria di Abissinia.* RRAL, ser. V, vol. XXXI. Roma.
- 1924 *Bisanzio e il Regno di Aksum.* Studi bizantini. Roma.
- 1926a *Il Be'ela Naḡast.* Oriental studies, published in commemoration of the fortieth anniversary . . . of Paul Haupt etc. Baltimore—Leipzig.
- 1926b *Due nuovi manoscritti della „cronaca abbreviata“ di Abissinia.* RRAL, ser. VI, vol. II. Roma.
- 1932a *Storia della letteratura etiopica.* Roma.
- 1932b *Aggiunti alla „storia della letteratura etiopica“.* RRAL, ser. VI, vol. VIII. Roma.
- 1935 *Vocabolario Amarico-Italiano.* Roma.
- 1940 *Supplemento al Vocabolario Amarico-Italiano.* Roma.
- GUIDI, Michelangelo
- 1916 *Contributi all'agiografia etiopica. I. La vita di Aron di Sarug.* RRAL, ser. V, vol. XXV. Roma.
- HABERLAND, Eike
- 1950 *Das Gada-System der südabessinischen Völker.* Frankfurt am Main.
- 1954 *Über einen unbekanntem Gunza-Stamm in Wallega.* RSE, XII. Roma.
- 1956 *Die Borana-Galla in Süd-Äthiopien.* Wunder der Welt, 8/9. Berlin.
- 1957a *Verdienstfeste in Süd-Äthiopien.* Paideuma, VI. Wiesbaden.
- 1957b *Naturvölkische Raumvorstellungen.* Studium Generale, 10. Heidelberg.
- 1959 *Ubamer, Basketto, Dime, Bodi.* In: Jensen 1959.
- 1960a *Äthiopische Dachaufsätze.* Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, XVIII. Berlin.
- 1960b *Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien.* Paideuma, VII. Wiesbaden.
- 1960c *Steindenkmäler und Totenkult. Das Heilige Königtum.* In: Freudenberg, B. (Hrsg.) *Völkerkunde.* München.
- 1960d *Bemerkungen zur Kultur und Sprache der „Galila“ im Wonçi-See.* RSE, XVI. Roma.
- 1961 *Eisen und Schmiede in Nordostafrika.* Beiträge zur Völkerforschung Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 11. Berlin.
- 1962a *Nachträge zu äthiopischen Dachaufätzen.* Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, XIX. Berlin.
- 1962b *Zum Problem der Jäger und besonderen Kasten in Nordost- und Ost-Afrika.* Paideuma VIII. Wiesbaden.

- 1963a Galla Süd-Äthiopiens. Stuttgart.
 1963b Grabsteine der Arussi. Acta Ethnographica XII. Budapest.
 1963c Zur Völkerkunde der Hoch-Äthiopier. Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 59. Basel.
 1964a König und Paria in Afrika. Festschrift für Ad. E. Jensen. München.
 1964b Die Wolamo. In Vorber.
 1964c Gidole und Gauwada. In Vorber.
- HAHN, C.
 1904 Der Sonnenschirm als Königssymbol und die Einführung des Rosenkranzes in Westeuropa. IAE, XVI. Leiden.
- HALÉVY, J.
 1896 Traces d'influence indo-perse en Abyssinie. RS, IV. Paris.
- HARFF, A. VON
 1860 Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff. Hrsg. von G. von Groot. Köln.
- HARRIS, Cornwallis W.
 1844 The Highlands of Aethiopia. 3 Bde. London.
- HENTZE, W.
 1905 Am Hofe des Kaisers Menilek von Abessinien. Leipzig.
- HEER, F.
 1952 Die Tragödie des Heiligen Reiches. Stuttgart.
- HEINE-GELDERN, R.
 1928 Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. An, XXIII. Wien-Mödling.
 1955 Herkunft und Ausbreitung der Hochkulturen. Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 105. Wien.
 1958 Das Megalithproblem. Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Symposium 1958. Wien.
- HERSKOVITS, M. J.
 1926 The Cattle Complex in East Africa. AA, XXVIII. Menasha.
- HERTZ, W.
 1905 Gesammelte Abhandlungen. Hrsg. von Fr. v. d. Leyen. Stuttgart und Berlin.
- HEUGLIN, TH. V.
 1860 Reise längs der Somali-Küste im Jahre 1857. PM, (8). Gotha.
 1867 Reise nach Abessinien, den Gala-Ländern, Ost-Sudan und Charthum in den Jahren 1861 und 1862. Jena.
- HOCART, A. M.
 1927 Kingship. London.
- HODSON, A.
 1927 Seven Years in Southern Ethiopia. London.
 1929 Where Lion reigns. London.
- HÖFNER, M.
 1952 Das Feteḥ Māḥāri. Wiesbaden.
 1957 War der sabäische mukarrib ein „Priesterfürst“? WZKM, 54. Wien.
 1961 Besprechung von Jensen 1959. OLZ, 9/10. Leipzig.

- HÖVERMANN, J.
1957 Siedlungs- und Agrarwesen in Nordaethiopien auf Grund einer Forschungsreise im Jahre 1953. „Deutscher Geographentag Hamburg 1955. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen.“ Wiesbaden.
1958 Bauerntum und bäuerliche Siedlung in Äthiopien. Die Erde, 89. Berlin.
- HOLLIS, A. C.
1905 The Masai. Oxford.
- HOOKE, S. H. (Ed.)
1958 Myth, Ritual and kingship. Oxford.
- HOSKINS, G. A.
1853 Travels in Ethiopia. London.
- HUNTINGFORD, G. W. B.
1955 The Galla of Ethiopia. The kingdoms of Kaffa and Janjero. London.
- INGRAM, W. H.
1937 A Dance of ibex hunters in the Hadhramaut. Man, 37. London.
- IRSTAM, T.
1944 The king of Ganda. Lund.
- ISENBERG, CH. — KRAPF, J. L.
1843 Journals detailing their proceeding in the kingdom of Shoa. London.
- JAMME, A.
1955 Quelques problèmes sud-arabes. Bibliotheca Orientalis, XII. Leiden.
1956 L'inscription hadramoutique Ingrams I et la chasse rituelle sud-arabe. Le Muséon, LXIX. Louvain.
- JENSEN, AD. E.
1936 Im Lande des Gada. (Unter Mitarbeit von Hellmut Wohlenberg und Alf Bayrle). Stuttgart.
1959 Altvölker Süd-Äthiopiens. (Mit Beiträgen von Eike Haberland, . . . Elisabeth Pauli und W. Schulz-Weidner). Stuttgart.
1960a Feld-Terrassen und Megalithen. Paideuma, VII. Wiesbaden.
1960b Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der Nilotischen Kultur in Afrika. In: Culture in history. Essays in honor of Paul Radin. New York.
1964 Sidamo, Darassa und Konso. In Vorbereitung.
- KAUTZSCH, E.
1909/1910 Die Heilige Schrift des Alten Testaments. 2 Bde. Tübingen.
- KELLER, C.
1918 Alfred Ilg. Frauenfeld und Leipzig.
- KENYATTA, J.
1953 Facing Mount Kenya. London.
- KIRK, J. W. C.
1905 Notes on the Somali language with Examples in Prose and Verse and an Account of the Yibir and Midgan Dialects. Cambridge.
- KITTEL, D.
1909 Das erste Buch Samuel. In: Kautsch 1909. Tübingen.

- KÖHLER, O.
1960 Sprachkritische Aspekte zur Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentotten. Sociologus, 10. Berlin.
- KOHL-LARSEN, L.
1956 Das Elefantenspiel. Kassel.
- KOLMODIN, J.
1910 Meine Studienreise in Abessinien 1908—1910. Le monde oriental, IV. Upsala.
1912/1916 Traditions de Tsazzega et Hazzega. 3 Bde. Archives d'Etudes Orientales. Upsala.
1914 Traditions de Tsazzega et Hazzega. Annales et Documents. Upsala.
- KOPTISCHE KUNST
1963 Ausstellungskatalog. Villa Hügel. Essen.
- KRAFF, J. L.
1858 Reisen in Ost-Afrika ausgeführt in den Jahren 1837—1855. Kornthal und Stuttgart.
1860 Travels, Researches and Missionary Labours. London.
- KRENCKER, D.
1913a Ältere Denkmäler Nordabessiniens. Textband. (DAE). Berlin.
1913b Ältere Denkmäler Nordabessiniens. Tabelband. (DAE). Berlin.
- KULS, W.
1958 Beiträge zur Kulturgeographie des südäthiopischen Seenregion. Frankfurt am Main.
1963 Bevölkerung, Siedlung und Landwirtschaft im Hochland von Godjam. Frankfurter Geographische Hefte 39. Frankfurt am Main.
- KUSEJR cAmra.
1907 Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. 2 Bde. Wien.
- LAGERKRANTZ, ST.
1944 The sacral king Africa. Ethnos, IX. Lund.
1950 Contributions to the ethnography of Africa. Studia Ethnographica Upsaliensia, I. Upsala.
- LANCZKOWSKI, G.
1961 Eine südliche Ausstrahlung altägyptischer Glaubensformen. Saeculum, 12. Freiburg i. Br.
- LAYARD, J.
1952 Stone Men of Malekula. London.
- LEFÈVRE, TH.
1845 Voyage en Abyssinie exécuté pendant les années 1839, 1840, 1841, 1842, 1943. 2 Bde. Paris.
- LÉONTIEFF, N. DE
1900 Exploration des provinces équatoriales d'Abyssinie. La Géographie, II. Paris.
- LE ROUX, H.
1914 Chez la reine de Saba. Paris.

- LES LAU, W.
 1950 *Ethiopic Documents: Gurage*. Viking Fund Publications in Anthropology, Nr. 14. New York.
 1952 *Report on a second trip to Ethiopia*. Word, 8. New York.
 1956a *Etude descriptive et comparative du Gafat*. Paris.
 1956b *Arabic loan-words in Tigrinya*. JAOS, 76.
 1958 *Arabic loan-words in Geez*. JSS, 3.
 1959 *A dictionary of Močča*. University of California Publications in Linguistics, XVIII. Berkeley-Los Angeles.
- LEWIS, J. M.
 1955 *Peoples of the Horn of Africa*. London.
- LITTMANN, E.
 1904 *The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum*. Bibliotheca Abessinica, I. Leyden-Princeton.
 1907 *Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama*. Berlin.
 1910/1915 *Publications of the Princeton University Expedition to Abyssinia*. 4 Bde. Leiden.
 1913a *Reisebericht, Topographie und Geschichte Aksums*. (DAE). Berlin.
 1913b *Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften*. (DAE). Berlin.
 1914 *Die altamharischen Kaiserlieder*. Straßburg.
- LOBO, J.
 1728 *Relation historique d'Abyssinie*. Traduite du Portugais, continuée et augmentée . . . par Le Grand. Paris (La Haye).
 1793 s. Ehrmann
- LUCHON, P. P. DA
 1938 *Grammatica della lingua Uallamo*. Roma.
- LUDOLFUS, I.
 1681 *Historia Aethiopica*. Francoforti ad Moenum.
 1691 *Commentarius*. Francoforti ad Moenum.
- LÜPKE, TH.
 1913 *Profan- und Kultbauten Nordabessiniens*. (DAE). Berlin.
- LUSANA, A.
 1938 *L'Uoghera e l'alto Semien*. Gli Annali dell'Africa Italiana, I. Roma.
- MAHTAMA SELLASE WALDA MASKAL
 1957 *The Land system of Ethiopia*. Ethiopian Observer, Oct. 1957, No. 9. Addis Ababa.
- MAKRIZI s. Ehrmann
- MARIOTTINI, M. M.
 1942 *Appunti sull'agricoltura della regione del Garo*. L'Agricoltura Coloniale, Anno XXXVI. Firenze.
- MARKHAM, R.
 1869 *A History of the Abyssinian Expedition*. London.
- MASSAJA, G.
 1885/1895 *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*. 6 Bde. Roma.

- MAUSS, M.
1950 Sociologie et Anthropologie. Paris.
- MEEK, C. K.
1931 A Sudanese Kingdom. London.
- MÉRAB, D.
1921, 1922, 1929 Impresions d'Ethiopie. 3 Bde. Paris.
1912 Médecins et médecine en Ethiopie. Paris.
- MEYER, H.
1916 Die Barundi. Leipzig.
- MEYEROVITZ, EVA
1960 The divine kingship in Ghana and ancient Egypt. London.
- MEZ, A.
1922 Die Renaissance des Islams. Heidelberg.
- MICHELS, P. J. P.
1941 De Godsdienst der Galla. Nijmegen.
- MITTWOCH, E.
1911 Dschanhoi — die amharische Bezeichnung für „Majestät“. ZA, XXV. Straßburg.
- MIZZI, P. A.
1935a Cenni Etnografici Galla. Malta.
1935b Gli stadi civili Galla. Sliema-Malta.
1936 Semplici Costatazioni filologico-etnologiche Galla. Valetta-Malta.
- MOHAMMED ABDOURAHMAN — TESHOMÉ GABRE-MARIAM
1953 The Geographical Aspect of Z'quala. BUCA, 1. Addis Ababa.
- MONDON-VIDAILHET, C.
1902 La langue Harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghê. Paris.
1904 Une tradition éthiopienne. RS, XII. Paris.
1905 Chronique de Théodoros. Paris.
- MONNERET DE VILLARD, U.
1938 Storia della Nubia cristiana. Roma.
- MONTANDON, G.
1913 Au Pays Ghimirra. Paris-Challamel-Neuchâtel.
- MORENO, M. M.
1932 L'episodio di liğ Iyāsu e di rās Hāyly nelle manifestazioni letterarie abissine. OM, XII. Roma.
1935 Favole e rime Galla. Roma.
1938 Introduzione alla lingua Ometo. Milano.
1941 Nuvo Notizie sull'Alaba e sugli Alaba. RSE, I. Roma.
1942 La cronaca di re Teodoro attribuita al dabtara Zaneb. RSE, II, Roma.
- MÜLLER, R.
1926 Rings um den Tschertscher. Hannover.
- MÜLLER, M.
1910 Die Königsbinde der abessinischen Herrscher. OLZ, 13. Leipzig.
1913 Die Kopfbinde als Königszeichen bei den Semiten. OLZ, 16. Leipzig.

- MUNZINGER, W.
 1857 Die nordöstlichen Grenzländer von Habesch. Zeitschrift für allgemeine Erdkunde, Ser. II, Bd. 3. Berlin.
 1859 Sitten und Recht der Bogos. Wintertur.
 1864 Ostafrikanische Studien. Schaffhausen.
- MURAD, KAMIL
 1953 Das Land des Negus. Innsbruck.
 1957 Amharische Kaiserlieder. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXII, 4. Wiesbaden.
- MURDOCK, G. P.
 1959 Africa — its peoples and their culture history. New York — Toronto — London.
- MUSIL, A.
 1902 Kušejr čamra und andere Schlösser östlich von Moab. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. Bd. CXLIV. Wien.
- MYLIUS, FR. A. v.
 1906 Reise nach Kaffa und Dauro. MGGW, 49. Wien.
- NACHTIGAL, G.
 1879/1881/1889 Sahara und Sudan. 3 Bde. Berlin-Leipzig.
- NADEL, S. F.
 1946 Land tenure on the Eritrean plateau. Af, XVI. London.
- NALLINO, C. A.
 1942 Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII—XIII. In: Raccolta di Scritti editi e inediti, IV. Roma.
- NEGGA TESEMMA — ASEFFA LIBAN
 1955 St. Mary's Church at Mannagasa. BUCA, 4. Addis Ababa.
- NEUBACHER, H.
 1959 Die Festung des Löwen. Olten-Freiburg.
- ONNEKEN, D.
 1956 Die Königskultur Kaffas und der verwandten Königreiche. Frankfurt am Main.
- OSELLA, G.
 1955 Tra storia e leggenda: il prete Gianni. Folklore, 9.
- PAEZ, P. X. P.
 1905/1906 Historia Aethiopica. RASO, vol. II und III. Roma.
- PAKENHAM, TH.
 1959 The mountains of Rasselas. London.
- PARKYNS, M.
 1853 Life in Abyssinia. London.
- PATAI, R.
 1947 Hebrew Installation Rites. Hebrew Union College Annual, XX. Cincinnati.
- PAULITSCHKE, PH.
 1888 Harar. Leipzig.

PAVARI, Gr.

1936 *L'abitazione umana nell'A.O.I. L'universo*, XVII. Firenze.

PEARCE, N.

1831 *The Life and Adventures of Nathaniel Pearce written by himself during a residence in Abyssinia from the years 1810 to 1819*. London.

PEREIRA, M. E.

1888 *Historia de Minas (Ademas Sagad)*. Lisboa.

1889 *Canção de Galaudēvos rey d'Etiofia*. Lisboa.

1891 *Victorias de Amda Sion, rei de Etiofia*. Lisboa.

1892/1900 *Chronica de Susenyos rei de Etiofia*. (Bd. I. Text, Bd. II Übers.) Lisboa.

1895 *Historia dos martyres de Nagran*. Lisboa.

PERHAM, M.

1948 *The Government of Ethiopia*. London.

PERINI, R.

1894 *La proprietà fondiaria del Saraé*. Nuova Antologia, III. Roma.

1905 *Di qua dal Mareb (Marèb-mellasc)*. Firenze.

PERRUCHON, J.

1889 *Histoire des guerres d'Amda Syon*. JA, ser. 8, tom. XIV. Paris.

1892 *Vie de Lalibela*. Publications de l'école des lettres d'Alger. Paris.

1893a *Lettre adressé par le roi d'Ethiopie au roi Georges de Nubie sous le patriarcat de Philothée*. RS, I. Paris.

1893b *Récit d'une ambassade envoyée au roi d'Ethiopie Sayfa-Arcad par le patriarcat d'Egypte sur l'ordre du sultan d'Egypte*. RS, I. Paris.

1893c *Le Règne de Lebna Dengel*. RS, I. Paris.

1893d *Les chroniques de Zar'a Jā'eqob et de Ba'eda Māryām*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 93. Paris.

1894a *Histoire d'Eskender, Amda Seyon II et de Na'od, rois d'Ethiopie*. JA, ser. 9, tom. III. Paris.

1894b *Vie de Cosmas, patriarche d'Alexandrie de 923 à 934*. RS, II. Paris.

1894c *Le Règne de Galādēvos ou Asnaf Sagad*. RS, II. Paris.

1896 *Règne de Minas ou Admas Sagad. Règne de Sarša Dengel ou Malak Sagad. Règnes de Ya'qob et Za Dengel*. RS, IV. Paris.

1897a *Règne de Susenyos ou Selṭan-Sagad*. RS, V. Paris.

1897b *Le pays de Zāguē*. RS, V. Paris.

1897/1898 *Le Règne de Fasiladas (Alam-Sagad) de 1632 à 1667*. RS, V und VI. Paris.

1898 *Légendes relatives à Dawit II (Lebna Dengel), roi d'Ethiopie*. RS, VI. Paris.

1898/1899 *Extrait de la vie de Abba Jean, 74 e patriarche d'Alexandrie, relatif à l'Abyssinie*. RS, VI und VII. Paris.

1899a *Le Règne de Yohannes (Ier) roi d'Ethiopie de 1667 à 1682*. RS, VII. Paris.

1899b *Notes pour l'histoire d'Ethiopie contemporaine*. RS, VII. Paris.

1900 *Notes pour l'histoire d'Ethiopie contemporaine*. RS, VIII. Paris.

1901 *Le Règne de Iyassu (Ier) roi d'Ethiopie de 1682 à 1706*. RS, IX. Paris.

- PICCAIA, M.
1940 La regione del Conta nel territorio dei Galla e Sidama. Treviso.
- POLLERA, A.
1913a Il regime della proprietà terriera in Etiopia e nella Colonia Eritrea. Monografi e Rapporti Coloniali, No. 12. Roma.
1913b L'Ordinamento della giustizia e la procedura indigena in Etiopia e in Eritrea. Monografi e Rapporti Coloniali, No. 13. Roma.
1914 I Baria e i Cunama. Roma.
- POLLERA, A.
1926 Lo Stato etiopico e la sua Chiesa. Roma e Milano.
- POLOTSKY, H. J.
1964 Aramaic, Syriac and Ge'ez. JSS 9. Manchester.
- PONCET s. Ehrmann
- PRAETORIUS, F.
1879 Die amharische Sprache. Halle.
1885 Ein arabisches Dokument zur äthiopischen Geschichte. ZDMG, XXXIX. Leipzig.
- PRINS, A. H. J.
1953 East African Age-Class Systems. Groningen-Djakarta.
1960 Notes on the Boni, a tribe of hunters in Northern Kenya. Bulletin of the International Council on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 3. Wien.
- QUATREMÈRE, E.
1811 Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte. 2 Bde. Paris.
- RAFFRAY, A.
1882 Voyage en Abyssinie et au pays des Gallas-Raias. Bulletin de la Société de Géographie. ser. 7, tom. III. Paris.
- RAGAZZI, V.
1886 Da Antotto ad Harar. BSGI, XXV. Roma.
- RAGLAN, Lord
1953 Patterns in the ritual of coronation and royal funeral. Folklore, LXIV. London.
- RASSAM, H.
o. J. Narrative of the British Mission to Theodore. 2 Bde. London.
- RATHJENS, C.
1953 Sabaeica I. Hamburg.
- REY, C. F.
1922 Unconquered Abyssinia. London.
1927 In the country of the Blue Nile. London.
- REVELLI, P.
1910 Una relazione inedita sull'Abissinia nel 1578. BSGI, ser. IV, vol. XI. Roma.
- RIAD, Mohammed
1959 The divine kingship of the Shilluk and its origin. Archiv für Völkerkunde, 14. Wien.

- RICCI, L.
1947 Una cronaca breve in amarico sul regno di Yohannes IV, re d'Etiopia. *RSO*, 22. Roma.
- ROCHERT d'HÉRICOURT, C. E. X.
1841 Voyage sur la côte orientale de la Mer Rouge. Paris.
1846 Second voyage sur les deux rives de la Mer Rouge. Paris.
- ROHLFS, G.
1883 Meine Mission nach Abessinien im Winter 1880/1881. Leipzig.
- RODÉN, K.
1913 Le tribù dei Mensa. Stockholm.
- ROSCOE, J.
1923 The Bakitara of Banyoro. Cambridge.
- ROSEN, F.
1907 Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien. Leipzig.
- ROUGIER, F.
1959 Le caractère sacré de la royauté en France. Supplement to *NVMEN*, IV. Leiden.
- ROUTLEDGE, W. S.
1910 With an prehistoric people. London.
- RÜPPELL, E.
1838/1840 Reise in Abyssinien. 2 Bde. Frankfurt am Main.
- RYCKMANN, J.
1947 Les religions arabes préislamiques. (In: *Histoire générale des religions* sous la direction de M. Gorce et R. Mortier). Paris.
1951 L'Institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Maïñ et Saba). Louvain.
1957 Petits royaumes Sud-Arabes d'après les auteurs classiques. Le Muséon, LXX. Louvain.
- SALT, H.
1814 A Voyage to Abyssinnia and travels into the Interior of that country. London.
- SANTIS, R. de
1942 Il Gadla Tādēwos di Dabra Bärtärwā. *AL*, VIII. Città del Vaticano.
- SAPETO, G.
1857 Viaggi e missione cattolica fra i Mensa, i Bogos ed i Habab. Roma.
1890 Etiopia, notizie raccolte dal prof. Giuseppe Sapeto. Roma.
- SCHBESTA, P.
1926 Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. *An*, XXI. Wien-Mödling.
- SCHILDE, W.
1929 Ost-westliche Kulturbeziehungen im Sudan. In memoriam Karl Weule. Leipzig.
- SCHLEICHER, A. W.
1893 Geschichte der Galla. Berlin.
- SCHRAMM, P. E.
1939 Der König von Frankreich. Weimar.

- 1951 Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser. Historische Zeitschrift. 172. München.
- SCHULZ-WEIDNER, W.
1956 Die Zala, ein kuschitisches Volkstum in Südwest-Abessinien. Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952. Tome III. Wien.
1963 Die Zala. In: Straube 1963.
- SCHUMACHER, P.
1949/1950 Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. Bd. I. Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen (Twidén). Bd. II. Die Kivu-Pygmäen (Twidén). Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques, in—4°. Tome III et V. Bruxelles.
- SCHUVER, R. M.
1883 Reisen im oberen Nilgebiet, PM, Erg.-H. 72. Gotha.
- SCHWEINFURTH, G.
1899 Bega-Gräber. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Nr. 31. Berlin.
- SELIGMAN, C. G.
1932 Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. London.
- SEYFFERTH, C.
1930 Biene und Honig im Volksleben der Afrikaner. Leipzig.
- SICARD, H. v.
1952 Ngoma Lungundu. Studia Ethnographica Upsaliensia. V. Upsala.
- SIMMONS, F. J.
1960 Northwest Ethiopia: Peoples and Economy. Madison.
- SIMON, G.
1885 Voyage en Abyssinie et chez les Gallas-Raias. Paris.
- SIMONI, S.
1939 I Sidamo, fedeli sudditi dell'Impero. Bologna.
- SOLLEILLET, P.
1886a Voyages en Ethiopie. Rouen.
1186b Obock — le Choa — le Kaffa. Paris.
- SPANNAUS, G.
1929 Züge aus der politischen Organisation afrikanischer Staaten. Leipzig.
- STAUDE, W.
1935 Les peintures de l'église d'Abba Antonios. Gazette des Beaux-Arts, I. Paris.
1957 Iconographie de la légende éthiopienne de la Reine Azieb ou de Saba. JSA, 27. Paris.
- STECKER, A.
1881/1883 Die Stecker'sche Expedition. Mitteilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland, III. Berlin.
- STIGAND, C. H.
1910 To Ethiopia through an unknown land. London.
1913 The land of Zindj. London.

- STRAUBE, H.
 1955 Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker. Wiesbaden.
 1957 Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung der Dorse. Paideuma, VI. Wiesbaden.
 1960 Gedanken zur Farbsymbolik in afrikanischen Eingeborenen-Kulturen. Studium Generale, 13. Heidelberg.
 1963 Westkuschitische Völker. Stuttgart.
 1964 Hadiččo und Burži. In Vorbereitung.
- STRZYGOWSKI, J.
 1907 Amra und seine Malereien. Zeitschrift für Bildende Kunst. NF. 18. Jahrgang. Leipzig.
 Studies in the History of Religions (Supplements to NVMEN). IV The Sacral Kingship. Leiden 1959.
- Tāyē
 1946 Ya Ityopyā hezb tārik. Addis Ababa.
- TELLEZ, F. B.
 1710 The Travels of the Jesuits in Ethiopia . . . collected and historically digested by F. Balthazar Tellez. London.
- TESSER, N.
 1932 Sulla regione di Gubba. Rivista delle Colonie Italiane, Anno 6. Roma.
- TRAVERSI, L.
 1889 Lo Scioa ed i paesi limitrofi. BSGI, ser. II, vol. XIV. Roma.
- TRIMINGHAM, J. S.
 1952 Islam in Ethiopia. Oxford.
- TROLL, C.
 1960 Die kulturgeographische Stellung und Eigenart des Hochlandes von Äthiopien zwischen Orient und Äquatorialafrika. Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici. Roma.
- TUBIANA, J.
 1951 Les combats rituels au Yedjou. Comptes Rendues de l'Institut Français de l'Anthropologie, 5. Paris.
 1959 Fragments du Journal de Voyage d'Antoine d'Abbadie. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, V. Mer Rouge — Afrique occidentale. Paris.
- USENER, H.
 1892 Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes. Theologische Abhandlungen Carl von Weizäcker gewidmet. Freiburg i. Br.
- VARCA, V.
 1937 Le relazioni dell'Abissinia con l'Egitto nel secolo XV secondo lo storico egiziano Ibn Taghri Birdi. Atti del 3 congresso di studi coloniali a Firenze.
- VANDERHEYM, J. G.
 1896 Une expédition avec le négous Ménélik. Paris.
- VANNUTELLI, L. — CITERNI, C.
 1899 L'Omo. Milano.
- VARENBERGH, J.
 1915 Studien zur abessinischen Reichsordnung. ZA, XXX. Strassburg.

- VITALI, G. — BARTOLOZZI, E.
 1939 Strumenti indigeni dell'Africa Orientale Italiana. Relazione e Monografie Agrico-Coloniali, No. 52. Firenze.
- VYČIČHL, W.
 1957 Le titre de roi des rois. AE, II. Paris—Addis Ababa.
- WAJNBERG, I.
 1917 Gadla Jāfqerana 'Egzi'. Weimar.
- WALKER, C. H.
 1934 The Abyssinian at Home. London.
- WASSMANN, D.
 1925 Das Oromovolk auf unserem abessinischen Missionsfeld. Herrmannsburg.
- WELLBY, M. S.
 1901 Twixt Sirdar and Menelik. London—New York.
- WELD BLUNDELL, H.
 1905 History of King Theodor. JAS, VI. London.
 1922 The Royal Chronicle of Abyssinia. Cambridge.
- WENDT, K.
 1934/1935 Das maṣṣḥafa berhān und maṣṣḥafa milād. Orientalia, Nova Series, 3/4.
- WERNER, A.
 1913 A few notes on the Wasanye. Man, XIII. London.
- WOHLENBERG, H.
 1936 Vorgeschichtliche Megalithen in Südbessinien. In: Jensen 1936.
- WOLFF, H. F.
 1938 Die kultische Rolle des Zwerges im Alten Ägypten. An, 33. Wien-Mödling.
- WOLFF-WINDEGG, Ph.
 1958 Die Gekrönten. Stuttgart.
- WYLDE, A. B.
 1901 Modern Abyssinia. London.
- Yohannes Walda Māryām
 1948 Ya ʿalam tārik. Addis Ababa.
- ZELTNER, F. de
 1904 Le monastère souterrain de Goba. L'Anthropologie, XV. Paris.

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

Begründet von Leo Frobenius, herausgegeben von Adolf E. Jensen

- Band X **Adolf E. Jensen: Mythos und Kult bei Naturvölkern.**
Religionswissenschaftliche Betrachtungen.
2. Aufl. 1960. VII, 406 S., Ln. DM 32,-
- Band XI **Otto Zerries: Wild- und Buschgeister in Südamerika.**
Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer.
1954. X, 401 S. m. 16 Abb., 4 Taf., 1 Kte., brosch. DM 28,-,
Ln. DM 32,-
- Band XII **Werner Müller: Die Blaue Hütte**
Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern.
1954. VII, 145 S. m. 7 Abb., brosch. DM 14,-, Ln. DM 18,-
- Band XIII **Helmut Straube: Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker**
1955. VI, 233 S., 1 Kte., brosch. DM 19,80
- Band XIV **Wilhelm Emil Mühlmann: Arioi und Mamaia**
Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde.
1955. VII, 268 S. m. 2 Abb., brosch. DM 24,-
- Band XV **Werner Müller: Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer**
1955. IX, 127 S. m. 8 Abb., brosch. DM 13,80, Ln. DM 17,50
- Band XVI **Carl A. Schmitz: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea**
Huon-Halbinsel.
1960. VIII, 441 S. m. 43 Abb., 10 Ktn., 1 Faltkte., brosch. DM 32,-
- Band XVII **Barbara Frank: Die Rolle des Hundes in den afrikanischen Kulturen**
Unter besonderer Berücksichtigung seiner religiösen Bedeutung. 1965. VIII, 265 S., 5 Ktn., Ln. DM 38,-
- Band XVIII **Eike Haberland: Untersuchungen zum äthiopischen Königtum**
1965. VIII, 353 S., 8 Ktn., 3 Abb., brosch. DM 44,-
-

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN



28469

