

HAMITEN, NEGER, NÉGRITUDE Zur Geschichte einer afrikanistischen Klassifikation*

FRANZ ROTTLAND

Die Geschichte der verschiedenen einander ablösenden oder konkurrierenden Hamitenkonzepte ist zumindest im Umriß schon von mehreren Autoren deutlich gemacht worden.¹ Der Stand der Forschung ist aber nicht so, daß nur stoffliche Details und sekundäre Verästelungen nachzutragen wären; vielmehr scheinen bisher auch nicht alle wichtigen Verknüpfungen herausgearbeitet worden zu sein. Im folgenden wird eine (gewundene oder gebrochene?) Linie skizziert, die von den Kindern des biblischen Ham über die kaukasoiden Herren zu den kargen Rationalisten des Leo Frobenius und schließlich zur Négritude führt.² Diese Verknüpfung ist meines Wissens bisher nicht vorgestellt worden. Die einzelnen Elemente, die hier verknüpft werden, sind als solche weitgehend schon dargestellt. Das ermöglicht es, stark zu vereinfachen und nur herauszuheben, was für den Zusammenhang als wichtig erscheint.

Die fluchbeladenen Kinder Hams

In der Geschichte der Afrikaforschung erscheinen „hamitisch“ und „Hamiten“ etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und zwar innerhalb eines Klassifikationsschemas „hamitisch, semitisch, japhetisch“, das sich auf die drei Söhne Noahs bezieht (Genesis, Kap. 10). Dieser neuzeitliche Hamitenbegriff übernimmt nur den Namen des Noah-Sohnes. Er weicht radikal ab von seiner Vorgeschichte, also von den Vorstellungen und Traditionen über die Nachkommenschaft Hams, die sich erst in babylonischer, dann in islamischer und in christlicher Tradition entwickelten und bis ins 18. Jahrhundert galten (Rotter 1967, Sanders 1969). Zum einen gehen diese Traditionen von den Verbreitungsangaben der Genesis aus, die Nordafrika als überwiegendes Siedlungs-

* In die hier vorgelegte Fassung meines Leipziger Vortrags sind einige Anregungen und Hinweise eingearbeitet, die von den Teilnehmern des Rundgesprächs kamen. Ich danke meinen Kollegen, vor allem den Gastgebern (und Herausgebern) Adam Jones und Bernhard Streck für diese Hilfen.

Lange nach dem Rundgespräch wies mich Andrei Zhukov auf die englische Übersetzung eines im russischen Original 1949 erschienenen Aufsatzes von D.A. Olderogge hin („The Hamitic problem in Africanistics“, *African Notes*, Bulletin of the Institute of African Studies, University of Ibadan 7(1), 1971/72: 70–84). Es handelt sich um eine ausführliche und strenge Abrechnung mit dem afrikanistischen Hamitenkonzept (vor allem Meinhofs); darauf einzugehen bleibt einer neuen Arbeit vorbehalten.

1 Vgl. für den europäischen Kontext Chrétien (1977, 1985), Köhler (1975), MacGaffey (1966), Sanders (1969) sowie den Eintrag „Hamitisch“ in Jungraithmayr/Möhlig (1983) mit umfassenden Literaturangaben. Im Interesse des Leseflusses verweise ich generell auf diese Quellen und gebe nicht für jede Einzelheit einen Verweis. Die zeitgenössische Rezeption in Nigeria behandelt ausführlich Zachernuk (1994). Darauf gehe ich nicht ein.

2 Dem vorliegenden Versuch gehen zwei andere voraus: mein Habilitationsvortrag („Die hellhäutigen Herren“, Köln 1979) sowie ein Bayreuther Vortrag (1985, mit dem vorliegenden Titel). Allen dreien gemeinsam ist die bis zu Senghor geführte Linie.

gebiet der Ham-Nachkommen ausweisen und Ham somit zum Stammvater der Afrikaner machen; zum anderen verweisen sie auf den Fluch Noahs, der Kanaan – einem Ham-Sohn – galt und diesen zur Knechtschaft verurteilte (Genesis, Kap. 9). Aus diesem Fluch, der nach einigen Traditionen schon Ham galt, wurden sowohl die Vorherbestimmung zur Sklaverei als auch die dunkle Hautfarbe abgeleitet. So heißt es in einem arabischen Text „Ham war ein weißer Mann, schön an Gesicht und Gestalt. Gott änderte seine Farbe aufgrund des Fluches durch seinen Vater“ (Rotter 1967: 146). Die Existenz hellhäutiger Völker unter den Nachkommen des Ham wurde mit einer nur partiellen Geltung (oder partiellen Rücknahme) des Fluchs erklärt; grundsätzlich blieb Ham der Urvater der Schwarzen und Kraushaarigen, die mit einem Fluch belastet waren.³ Von diesen Vorstellungen her konnten Sklaverei und andere Formen der Unterdrückung (quasi-)theologisch begründet werden.

Die Herrenvölker

Das neuzeitliche Hamitenkonzept kehrt die biblische Tradition völlig um, indem es denselben „Schwarzen und Kraushaarigen“ den Namen ihres Stammvaters verweigert. Die Hamiten sind nun eine Menschengruppe („Rasse“), die – gleichzeitig und übereinstimmend – somatisch (kaukasoid), linguistisch (Genussprachen), ökonomisch (Rindernomaden) und politisch (Staatengründer) definiert wird.⁴ Diese Hamiten sind keine Afrikaner sondern von Asien her in den afrikanischen Kontinent eingedrungen und haben die unterlegene „urafrikanische“ Bevölkerung biologisch und kulturell aufgewertet.⁵

Das neue Konzept präsentiert sich in Anspruch und Begründung als ein positivistisch wissenschaftliches. Dies ist aus seiner Entstehung an europäischen Universitäten des 19. Jahrhunderts zu erklären. Die Wege, die durch verschiedene Disziplinen und mit verschiedenen nationalen Perspektiven zu ihm geführt haben, sind noch nicht alle aufgedeckt. Eine wichtige Rolle hatte die Ägyptologie, die zunehmend die alten Kulturen Ägyptens als „weiße“ interpretierte.⁶ Soweit sich das bisher erkennen läßt, lag aber das Zentrum der Entwicklung in den komparativlinguistischen Fächern. Zur Chronologie der Entwicklung wird auf die Literatur verwiesen (vgl. Anmerkung 1).

3 Das alte gesamtafrikanische Hamitenkonzept erscheint vereinzelt dennoch in der linguistischen Literatur, beispielsweise bei Krapf (1850: V) mit seiner Unterscheidung von „Nilo-Hamitic“ (für Bantu) und „Nigro-Hamitic“ (für westafrikanische Sprachen). Daneben gab es in der religiösen (christlichen) Literatur verschiedene Anstrengungen, den monogenetischen Völkerbegriff der Bibel mit den zeitgenössischen „wissenschaftlichen“ Rassevorstellungen zu versöhnen, indem man Hamiten und Neger in denselben Stammbaum setzte. Darauf geht Chrétien (1985: 133 und 1977 *passim*) ein.

4 Einige zu Stereotypen erhobene somatische Unterschiede wurden auch als ästhetische Wertungskategorien ausgebildet – wie etwa die Gegenüberstellung von „feingeschnittenen“ hamitischen Zügen und „breiten Negergesichtern“. Bouba (in diesem Band) beschreibt dies für Deutsch-Nordkamerun am Beispiel der Kontrastierung von Muslimen und „Negerheiden“, Chrétien (1985) für Ruanda und Burundi hinsichtlich des Vergleichs von Hutu und Tutsi. In der Reiseliteratur (etwa über die Maasal) sind diese Stereotypen immer noch zu finden.

5 Diese Beschreibung gibt die Tendenz wieder. Auf kleinere Differenzierungen (z.B. legte sich Meinhof nicht auf Asien fest) verzichte ich zugunsten der Klarheit.

6 Napoleons Ägyptenfeldzug 1798 ist von Sanders (1969) als Katalysator dieser Entwicklung herausgestellt worden. Cheikh Anta Diop setzt sich mit der damaligen französischen Ägyptologie mehrfach auseinander (vgl. Harding und Reinwald 1990).

Hier sollen nur ihre drei wichtigsten Faktoren aufgeführt werden: 1. Die Untersuchung der nach und nach bekanntwerdenden Sprachen Afrikas vollzog sich zunächst im Schatten orientalistischer und ägyptologischer Lehrstühle. Dies bestimmte ihre Perspektive. 2. Die linguistische Komparatistik war stark typologisch ausgerichtet und schuf ihre Stammbäume überwiegend nach typologischen Kriterien. 3. Die Typologie wurde evolutionär, im Sinne einer stufenweisen Entwicklung menschlicher Urteilkraft interpretiert. (August von Schleichers Triade „isolierend, agglutinierend, flektierend“ galt als Stufenfolge.)

Das Zusammenspiel dieser Faktoren läßt sich an der mehr als hundertseitigen „Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas“ des Berliner Ägyptologen Richard Lepsius illustrieren, die dieser seiner „Nubischen Grammatik“ (1880) voranstellte. Lepsius nahm als nicht übertragbares Merkmal und deshalb untrügliches Verwandtschaftskriterium (1880: XXVI) die Genusunterscheidung (m./f.), die er als charakteristisch für semitische und japhetische (indoeuropäische) Sprachen ansah. Folgerichtig klassifizierte er alle nichtsemitischen afrikanischen Sprachen, die eine Genusunterscheidung aufwiesen, als hamitisch. Mit wenig ausgeführter, teilweise schwammiger aber grundsätzlich evolutionärer Argumentation⁷ kam Lepsius zum Schluß, die Völker der „noachischen Familie“ hätten allein „Menschen-Geschichte“ geschaffen und alle übrigen seien „vorgeschichtlicher Völker-Humus“ (1880: XXIV). Der noachische Mutterstamm habe in Asien „diejenigen Eigenschaften entwickelt, welche ihn allein befähigten, zu einer höheren Kulturstufe sich emporzuschwingen und die kulturgeschichtliche Leitung der Menschheit für alle Folgezeit zu übernehmen“ (1880: XXVI). Dieses Vorgehen führte zwangsläufig zum Ausschluß der biblischen Hamiten aus der Sprachfamilie. Meinhof hat mehrfach das Falsche dieser Nomenklatur hervorgehoben, sie aber für „unschädlich“ gehalten, „wenn man sie nur richtig versteht“ (1936: 27). Für die vormaligen Hamiten blieb nun der Terminus „Neger“, und es entstand eine begriffliche Dichotomie zwischen „hamitisch“ und „negerisch“ mit Untertypen, die als Mischungsergebnisse gedacht wurden.

Bei allen individuellen Akzentuierungen und erheblichen Unterschieden in der Diktion des jeweiligen Forschers⁸ läßt sich ohne Mühe belegen, daß die Mehrheit der Afrikalinguisten bis mindestens in die 40er Jahre unseres Jahrhunderts⁹ dieser evolutionistischen Sprachtypologie gefolgt ist, wobei die biologischen Ausweitungen nie fehlten, also anscheinend sprachliche Klassifikation nie ohne Menschenklassifikation gedacht werden konnte und die Vorstellung einer (somatisch-kulturell) überlegenen Menschengruppe oder Rasse sich anscheinend von selbst aus der sprachlichen Qualitätsstufe ergab. So wurden auch sprachliche Mischungsvorgänge zugleich als biologi-

7 „Meine Gründe, die sich hier nicht näher entwickeln lassen, liegen theils auf dem anthropologischen, theils auf dem ethnologisch-geschichtlichen, theils auf dem linguistischen Felde.“ (1880: XXIV)

8 Bei Meinhof und Westermann etwa herrscht ein unpolemischer Gelehrtenton vor, wobei Bezeichnungen wie „angenehme Nordafrikaner“ sachlich gemeint waren. Dieser Ton ist wahrscheinlich typisch für die Afrikaforschung der Zeit. Ein derber Popularisierer wie H.H. Johnston, der wußte und sagte, wo die „ugliest negroes“ zu finden waren und der die Idee eines negerischen Simbabwe wie überhaupt negerischer Innovationskraft „distasteful“ fand (Johnston 1913), gehört zu den Ausnahmen.

9 Chrétien (1985, 1993) zeigt am Beispiel der Literatur zu Hutu und Tutsi das noch längere Fortleben des Konzepts außerhalb der Linguistik. Aus der Diskussion meines Vortrags in Leipzig ergab sich auch der Hinweis, daß in den gegenwärtigen politischen Diskursen in afrikanischen Staaten das Hamitenkonzept neu funktionalisiert wird, z.B. von Tutsi-Gruppen in Ruanda und von Oromo-Gruppen in Äthiopien.

sche verstanden, in den positiven Fällen als Hamitisierungen, die eine Migration der Hamiten über den afrikanischen Kontinent voraussetzten.

Zumindest wenn sie der Charakterisierung einer ganzen Menschenklasse gilt, ist die Verknüpfung somatischer Merkmale mit geistigen Anlagen nach heutigen Begriffen eine rassistische Deduktion. Soweit „rassistisch“ moralische Konnotationen hat, werden diese hier ignoriert. Hervorzuheben ist vielmehr der beträchtliche zeitgenössische Nutzen dieser Deduktion. Die Möglichkeit, jeden empirischen Befund aus Afrika als „schwarz“, „weiß“ oder „gemischt“ (verbessert schwarz oder angenehmer weiß) zu taxieren, ließ Eigenbild und Fremdbild unangreifbar bestehen und ordnete die zivilisatorische Kolonisierung Afrikas in die Entwicklung der Menschheitsgeschichte ein. Hannah Arendt hat die (Wieder-)Belebung des Rassedenkens in Europa direkt auf den *„scramble for Africa“* bezogen und gesagt, der Imperialismus hätte zur „Erklärung“ seiner Taten den Rassismus erfinden müssen, wenn er nicht schon dagewesen wäre (zitiert in Mudimbe 1988: 108). Was immer ihre Intentionen waren – daß unsere akademischen Vorfahren zu den Lieferanten solcher „Erklärungen“ gehörten, steht vom Ergebnis her außer Zweifel. Dazu im letzten Abschnitt mehr.

Hamiten und Äthiopien

In den mir bekannten Arbeiten zur Geschichte des Hamitenkonzepts wird Frobenius nicht erwähnt. Es gibt dafür gute Gründe. Frobenius hat sich zum einen an der zeitgenössischen afrikanistisch-linguistischen Diskussion zum Hamitenbegriff nicht beteiligt.¹⁰ Es ist auch schwer vorstellbar, daß er auf der Grundlage seiner irrationalen, antipositivistischen und nichtbiologischen „Kulturkunde“ und mit seiner pathetischen Diktion in einem Kontext hätte agieren können, der (zumindest in Deutschland) von Meinhof und Westermann bestimmt wurde. Von deren Wissenschaftsverständnis, das in der Tradition der Linguistik des 19. Jahrhunderts stand, führt kaum ein Weg zur „Aufbruchsideologie“¹¹ des Leo Frobenius. Zum anderen ist der offensichtliche Einfluß seiner Ideen auf die Entwicklung der Négritude ein bevorzugtes forschungsgeschichtliches Thema. Dies hat vermutlich den Blick für andere Zusammenhänge verstellt. Bei alledem ist aber unbestreitbar, daß Frobenius das Klassifikationsschema der Afrika-Linguistik in wesentlichen Teilen übernommen und das Schema auch nie hinterfragt hat. Die entscheidenden Änderungen bei Frobenius bestehen in der Transposition der Begriffe von einer biologisch-evolutionären auf eine kulturphilosophische Ebene; auf der aus konkreten rassisch-sprachlich-kulturell definierten Menschengruppen „Lebensgefühle“ oder „Weltanschauungen“ wurden; sie bestehen weiterhin in einer Umkehrung der Wertskala, d.h. in einer Abwertung der hamitischen Merkmale und in einer Aufwertung der äthiopischen (= negerischen) Merkmale. Erst mit dieser Umkehrung wird Frobenius für Senghor nützlich.

10 Meines Wissens ist Frobenius in seinem Werk nie auf die zeitgenössische Afrikanistik eingegangen. Es wäre reizvoll darzustellen, wie denn – wenn überhaupt – Frobenius im zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb mit den „konservativen“ Kollegen umging.

11 Der Ausdruck steht in B. Streck's kurzer Situierung der Ideologie von Frobenius (in Lange 1975).

Übernahmen und Umkehrungen können im folgenden nur skizziert werden und auch dies nicht chronologisch. Frobenius übernahm nicht nur das Verfahren der kontinentalen Reduktion auf zwei Grundtypen; seine Dichotomie „Hamiten : Äthiopien“ ist auch inhaltlich weitgehend identisch mit der etablierten Unterscheidung „Hamiten : Neger“. Die Hamiten sind auch bei Frobenius Viehhalter, Krieger und Staatenbildner; die Äthiopien sind Bauern. Die regionale Verteilung des hamitischen Lebensgefühls auf dem afrikanischen Kontinent nach Frobenius (1933: 236) ist fast identisch mit der Verteilung der Hamitensprachen nach Meinhof (1912). Das äthiopische Gebiet deckt sich etwa mit der Verbreitung von Bantu und den (westermannschen) Sudansprachen, die beide (wenn auch nicht ausschließlich) negerischer Herkunft sind. Das Ganze freilich ist eingebettet in eine „intuitive“ aber wortmächtige „Tiefenschau“, bei der es nicht um Merkmale von Menschengruppen geht, sondern um Merkmale von Kulturen, die aus geophysischen Bedingungen erwachsen und als Ganzes unabhängig sind von den Menschen, die sie schaffen und benutzen. Die oben genannten hamitischen Merkmale erscheinen als Teile einer polaren Begriffswelt, für die ich einige Beispiele nenne. Die hamitische Kultur ist matriarchalisch und durch das Tier bestimmt. Sie ist chthonisch, d.h. in der Erde wurzelnd, was sich auch in der Architektur zeigt. Sie ist nicht religiös, sondern magisch, d.h. sie setzt Zauber zum Schutze des Ichs ein. Sie ist ausschließlich auf Irdisches, auf die Physis zentriert. Sie hat kein Weitegefühl. Die äthiopische Kultur ist patriarchalisch und durch die Pflanze bestimmt. Sie ist tellurisch, d.h. herauswachsend (Pfahlbauten). Sie kommt ohne Magie aus und ist stattdessen religiös und mystisch. Physisches und Seelisches sind verbunden; es gibt keine Unterscheidung von Profanem und Heiligem. Sie hat unendliches Weitegefühl (1933).

Die beiden polaren Kulturen werden von Frobenius in Afrika „entdeckt“. Sie werden aber nicht als reine und gegenwärtige Formen vorgefunden, sondern müssen mit Hilfe intuitiver Geistesarchäologie hervorgeholt werden. Darüber hinaus handelt es sich nicht um eigentlich afrikanische Kulturen, sondern um die beiden Urkulturen der Menschheitsgeschichte. So sind auch die nationalen Kulturen Europas Ausprägungen des Hamitischen (französischer Rationalismus, englischer Realismus) oder des Äthiopischen (russische Seele, deutsche Mystik). Damit ist wie in der biologischen Hamistik eine Brücke zwischen Europa und Afrika geschlagen, aber diesmal zum anderen Teil der afrikanischen Dichotomie. Es heißt nicht mehr „unser Bruder, der Hamit“, sondern „wir, die Äthiopien“. Dahin konnte Frobenius gelangen, weil er sich nicht an den Genen orientierte sondern am „Gemüt“.

Das Possenspiel zum hehren Schaustück des Frobenius gab Wilhelm II., der die Expeditionen des Forschers finanziell unterstützte und dafür von ihm in seinem Doorners Exil über Hamitisches und Äthiopisches aufgeklärt wurde. Nach einem Vortrag von Frobenius schreibt der Kaiser als Aktennotiz: „Ich bin wie erlöst! Endlich weiß ich, welche Zukunft wir Deutschen haben, wozu wir noch berufen sind! Wenn wir den Deutschen erst einmal beigebracht haben, daß Franzosen und Engländer gar keine Weißen, sondern Schwarze – die Franzosen z.B. Hamiten – sind, dann werden sie schon gegen die Bande vorgehen.“¹² Das ist nicht nur grotesk, sondern auch erhellend, weil es die Funktionalität der Kulturkunde von Frobenius auf den Punkt bringt. Dazu

12 Das Zitat stammt von Dyserink. Die Belegstelle habe ich noch nicht wieder gefunden. Zum Verhältnis zwischen dem Kaiser und Frobenius vgl. aber Dyserink 1980.

Dyserink (1980: 37): „... Frobenius' Spekulationen ... waren für die weltpolitischen Interessen des deutschen Kaisers und für seine Konkurrenz gegen Frankreich und England (gerade auch auf dem Gebiet der Kolonialpolitik) sozusagen wie nach Maß geschnitten.“

Was den Brückenschlag angeht, bleibt Frobenius ebenso ethnozentrisch wie seine biologisch denkenden Kollegen. Er betont zwar die Polarität beider Kulturen und ebenso den „versöhnlichen Ausgleich“ (1933) kultureller Mischung; es ist aber nicht zu übersehen, daß er kräftig wertet, und zwar zugunsten der äthiopischen Innerlichkeit und Tiefe. So beklagt er nicht nur die „zunehmende Hamitisierung Europas“, er wird auch für Afrika nur dann hymnisch, wenn es um Äthiopisches geht. Die Erfahrung früher Entdecker, die aus den hamitischen Hochebenen in das schwarzafrikanische Tiefland hinabstiegen, beschreibt er beispielsweise so (1933: 15): „... sie alle fanden das Gleiche: Sie kamen aus Ländern, in denen die starren Gesetze des afrikanischen Ares herrschten und betraten Gebiete des Friedens, der Freude am Schmücken und Schönen, Länder alter Kulturen, der Kulturen alten Stiles, des Stiles der Ausgeglichenheit.“

Auch wenn das Werk von Frobenius hier nicht chronologisch betrachtet wird, sei zumindest angedeutet, daß es Vorstufen zu dem bisher Zitierten gibt. Beispielsweise 1913 noch sind seine Charakterisierungen platter und wie für die koloniale Anwendung präsentiert; die Wertung ist aber eher noch deutlicher. Die Äthiopien sieht er als „äußerlich armen, aber innerlich tiefen“ Kulturtypus. Frobenius empfiehlt den deutschen Kolonialherren, die politisch dominierenden Hamiten als Vermittler der Äthiopien auszuschalten und sich direkt an diese zu wenden: „Denn die Staatenbildner stehen im großen und ganzen dem inneren Wert nach viel niedriger, sind weniger nützlich und fauler, verlogener und gleißnerischer als die Äthiopien.“ Diese hingegen sind „keusch, religiös, fleißig und fügsam“. Auf diesem Niveau hätte Frobenius die Négritude wohl kaum inspiriert.

Senghor hat die „Kulturgeschichte Afrikas“ bald nach Erscheinen der französischen Ausgabe (1936) gelesen. Was er dabei als Revolution empfand, hat er (Jahrzehnte später) mehrfach mit Rührung geschildert und beispielsweise (1965: 320) gesagt, Frobenius habe den Schwarzafricanern ihre „Wahrheit und Würde“ zurückgegeben.

„Diese Wahrheit besteht darin, daß die schwarzafrikanische Kultur, die Frobenius als die ‚äthiopische‘ bezeichnet, der Kultur der Vernunft, der Logik und des diskursiven Verstandes durchaus nicht unterlegen, sondern einfach nur etwas ganz anderes ist. Auch sie rechnet mit den Gegebenheiten, will sie aber erhellen, sie transparent machen und ihnen, durch innere Energie sie umwandelnd, ihren Sinn geben. Und deshalb definierte Frobenius diese Kultur, die wir als Négritude bezeichnen, als eine Kultur der Sinne, des Wirklichen, der Intuition.“

Hier tritt nun ein Afrikaner in die europäische Kultur- und Seelenkunde ein. Nach den Begriffen der Imagologie (Dyserink 1980) handelt es sich um die Rezeption eines Heteroimage (des Frobenius) und seine Verwandlung in ein Autoimage (der Négritude). Der Nutzen ist dabei so gewaltig, daß Senghor die deutliche Bevorzugung des Äthiopischen bei Frobenius nicht zu übernehmen braucht – was er anscheinend auch nie getan hat; die Gleichwertigkeit beider Kulturen genügt ihm schon.

Im übrigen sollen hinsichtlich der Frobenius-Rezeption bei Senghor, die Dyserinks Schüler Steins ausführlich dargestellt hat, nur die für unseren Zusammenhang wich-

tigsten Punkte genannt werden. In der Anerkennung einer deutsch-negerischen Seelenverwandtschaft tritt Senghor einerseits in den nationalistischen europäischen Kontext ein und kann – in einer Tradition, der auch Frobenius folgt – die irrationalen Elemente deutscher „Kultur“ (Sturm und Drang und Romantik) gegen die französische „Zivilisation“ funktionalisieren. Die Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation erlaubt es ihm auch, das aus der « *civilisation française* » Übernommene zu behalten, indem er es relativiert. Gleichzeitig aber verändert („verfälscht“) er Frobenius, indem er das Äthiopische zwar nicht als prädestiniertes Rassenmerkmal definiert, aber doch durch dessen Reduktion auf Afrika und den Neger sich auf biologische Vorstellungen hinbewegt (Steins 1981: 1126). Steins ferner dazu (1981: 1926): Senghor « *attribue aux nègres le rôle que Frobenius réservait aux Allemands* ». Auch das Hamitische schränkt er auf Afrika ein. Er ist allerdings mit dem Gebrauch dieses Terminus' sehr zurückhaltend und spricht eher von der islamischen oder der arabo-berberischen Welt. Auf jeden Fall aber hat Senghor das koloniale afrikanistische Erbe, das über Frobenius auf ihn gekommen ist, schon dadurch fortgeführt, daß er die « *dialectique éthiopohamitique* » (1967: 68) über Jahrzehnte beibehält. (Ihre Aufgabe zugunsten einer « *civilisation de l'universel* », die er gelegentlich [z.B. 1968] vorschlägt, bleibt rhetorisch.) Ein anderes Erbe zeigt sich in der fatalen Nähe des emotionalen Negers (« *L'émotion est nègre et la raison hellène.* ») zum kolonialen Bild des unreifen Schwarzen – eine Fatalität, die auch hinter Frobenius' glücklichen Äthiopen lauert. Cheikh Anta Diop bezieht sich auf den genannten Vers Senghors, wenn er von der Anfälligkeit afrikanischer Intellektueller für die Übernahme rassistischer Fremdbilder spricht (bei Harding/Reinwald 1990: 103).

Natürlich hat Senghor mit diesen Ideen auch generell den Namen Frobenius' und die Kenntnis seines Werks tradiert. Steins' Behauptung (1981: 923), ohne die Négritude läse niemand mehr Frobenius, wird hier unkommentiert angefügt. Daß es Kritik an der Négritude und damit auch an Frobenius gegeben hat, ist weithin bekannt. Meine Kompetenz reicht aber nicht aus, diese über die letzten dreißig Jahre gehende Entwicklung zu resümieren. Ich verweise wenigstens auf Yambo Ouologuem's Roman « *Le devoir de violence* » von 1968. In diesem als Chronik angelegten Roman erscheint mit dem Datum 1910 ein deutscher Ethnologe Fritz Shrobenius, der unverkennbar an Frobenius modelliert ist. In der grotesken Übertreibung, die den Roman charakterisiert, erscheint Fritz Shrobenius als ein Händler in Ideologien mit den Allüren einer Sphinx, der in allem Metaphysisches findet. Er kauft Geistiges am Meter und gewinnt dabei auf zweifache Weise: Das verblüffte Vaterland hebt ihn auf einen Lehrstuhl, und die geschmeichelten Afrikaner beschenken ihn mit Wagenladungen ihrer Masken. Dem Leser gibt die gesamte Shrobenius-Episode den Eindruck, hier wolle sich ein junger Afrikaner mit einem Kraftakt von der Äthiopik befreien. Schlägt er Frobenius und meint Senghor?

Festzuhalten bleibt als Hypothese, daß Frobenius' Äthiopik (wenigstens im Ergebnis und vermutlich auch in der Intention) ein Gegenentwurf zum vorherrschenden zeitgenössischen Hamitenbild war. Wenn dieser Gegenentwurf in der Négritude fortgeführt wurde, hat die Négritude dieselbe Problematik übernommen, die mit dem Hamitenbild entstanden war, und beide können nicht ohne einander gelöst werden.

Weder Neger noch Hamiten

Wie schon angedeutet, lasse ich bei der Betrachtung rezenterer Entwicklungen die Négritude und damit Frobenius aus. Ich knüpfe also bei den „Herrenvölkern“ an. Aus den vorhandenen forschungsgeschichtlichen Darstellungen wird deutlich, daß sich das Hamitische schon von den 30er Jahren ab immer stärker als eine linguistisch dubiose Einheit darstellte, weil vor allem die lexikalische Rekonstruktion nicht gelang. Die einflußreiche Klassifikation Greenbergs (1963), in der das Hamitische weder namentlich noch inhaltlich vorkommt, erscheint in diesem Punkte als konsequente Klarstellung und nicht als Neuerung. Die Orientierung, die Greenberg gab, führte schließlich zur fast vollständigen Tilgung des Namens im linguistischen Kontext. Das betrifft auch die Mischungsbezeichnungen wie „nilohamitisch“ etc. Lediglich der Gebrauch von „hamitosemitisch“ als Äquivalent zu „afroasiatisch“ ist sanktioniert. Auch der Rückzug auf rein sprachliche und dabei nicht-typologische Kriterien der genetischen Sprachklassifikationen gewann durch Greenberg erheblich an Bedeutung. Wie weit die Entwicklung vorher begann, bleibt zu untersuchen. Auffällig ist, daß auch die forschungsgeschichtliche Aufarbeitung des Hamitenmythos in den 60er Jahren beginnt.

Neben dieser innerlinguistischen Debatte kam es zu einer generellen Ächtung aller Rassenideologien mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, d.h. mit dem Sieg über den theoretisch schwachen, aber schrecklich effizienten Nazirassismus. Der legitime Versuch, den kolonialen Rassismus in eine Linie mit dem nationalsozialistischen zu stellen, hat mitunter zu polemischen Vereinfachungen geführt, die sich gegen die deutsche koloniale Afrikanistik richteten. Vor allem Meinhofs „Herrenvolk“ wurde mit der „Herrenrasse“ der Nazis gleichgesetzt und entsprechend mit „*master race*“ übersetzt (so bei Gregersen 1977). Solche Abrechnungen sind aber marginal geblieben.¹³ Der Verzicht auf den linguistischen Hamitenbegriff und die dazugehörigen biologischen Interpretationen ließ für die Afrikaforschung einige heikle Felder zurück, für die ein neuer Zugang gefunden werden mußte. Das Hamitenkonzept war nicht zuletzt der Versuch einer einheitlichen Erklärung für die Kontaktvorgänge, die sich archäologisch, ethnologisch, historisch und linguistisch nachweisen lassen. Dieser Evidenz mußte man sich nun auf eine neue Weise nähern. Wie dies geschah, will ich am Beispiel der Forschung in Ostafrika andeuten, wo es um historische Kontakte zwischen Sprechern von Bantu-, kuschitischen und nilotischen Sprachen geht. Es hat bis in die 70er Jahre gedauert, bis man neu an dieses Thema heranging (Sutton 1974, Ehret 1974). Stilistisch auffällig ist an den neuen Versuchen, daß sie jeweils mit einer starken Verdammung des Hamitenmythos beginnen, die hinter ihrem bekennenden Eifer vermutlich Unsicherheit verbirgt – nicht Unsicherheit gegenüber ihrem Thema, sondern dessen Rezeption. Wichtiger ist das wissenschaftliche Programm, das pluralistisch oder – in anderer Perspektive – partikularistisch ist: weg von monothematischen und einlinigen Erklärungsversuchen; stattdessen Auflösung des großen Bildes in einzelne Zeitabschnitte und Schauplätze, für die die Art des Gebens und Nehmens und seine Richtung jeweils unabhängig bestimmt werden müssen. Solch pluralistisches Vorgehen hat MacGaffey (1966) auch für einen größeren nordafrikanischen Zusam-

13 Greenberg, dem gelegentlich auch solche Polemik unterstellt wird, übersetzt (1963: 50) „Herrenvolk“ mit „*ruling people*“, was wohl der Intention Meinhofs entspricht (vgl. dazu Köhler 1975).

menhang vorgeschlagen. Die genannten Untersuchungen sind der ersten Generation afrikanischer Historiker zuzuordnen. Ihre Nachfolger scheinen schon unbefangener zu sein.¹⁴ Jedenfalls kommen auch in ihren Konzepten weder Neger noch Hamiten vor.

Daran ist wohl nichts auszusetzen; zu bedenken ist aber folgendes. Der hier vorgestellte Zusammenhang zwischen Ideen und ihren Funktionen (biblischer Ham und Sklaverei, Hamitik und Kolonialismus, Äthiopik und innereuropäische Machtpolitik, Négritude und afrikanische Selbstbehauptung) hebt u.a. die gesellschaftliche Beschränkung wissenschaftlicher Arbeit hervor, d.h. ihre Einschränkung durch den „Zeitgeist“. Mit nur leichter Überspitzung gesagt, machen dabei entweder apriorische Ideen das wissenschaftliche Ergebnis (nicht den Weg dahin) vorhersagbar, oder es läßt eine gesellschaftliche Steuerung (Zensur?) nur eine Klasse von Ergebnissen erfolgreich werden. Wenn das richtig ist, können wir nicht annehmen, die Afrikaforschung sei nun in eine objektive Phase eingetreten. Wir sollten uns deshalb auch nicht damit begnügen, den derzeitigen Verzicht auf kontinentale (und erst recht interkontinentale) Erklärungen nur aus dem Material der Forschung abzuleiten.

Literaturverzeichnis

- Chrétien, Jean-Pierre, 1977: Les deux visages de Cham: Points de vue français du XIXe sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale. In: P. Guirai und E. Temime (Hrsg.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine*. Paris: CNRS, S. 171–199.
- , 1985: Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi. In: Jean-Loup Amselle und Elikia M'Bokolo (Hrsg.), *Au coeur de l'ethnie. Tribalisme et état en Afrique*. Paris, S. 129–165.
- , 1993: Burundi. *L'histoire retrouvée*. Paris: Karthala.
- Dyserink, Hugo, 1980: Die Quellen der Négritude-Theorie als Gegenstand komparatistischer Imagologie, *Komparatistische Hefte* 1: 31–40.
- Ehret, Christopher, 1974: *Ethiopians and East Africans. The problem of contacts*. Nairobi: East African Publishing House.
- Frobenius, Leo, 1913: *Unter den unsträflichen Äthiopen*. Berlin: Deutsches Verlagshaus.
- , 1933: *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich: Phaidon.
- Greenberg, Joseph H., 1963: *Languages of Africa*. (Zitiert nach der 2. Auflage 1966; Bloomington: Indiana University)
- Gregersen, E.A., 1977: *Language in Africa*. New York: Gordon & Breach.
- Harding, Leonhard und Brigitte Reinwald (Hrsg.), 1990: *Afrika – Mutter und Modell der europäischen Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop*. Berlin: Reimer.
- Johnston, H.H., 1913: A survey of the ethnography of Africa; and the former racial and tribal migrations in that continent, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 43(2): 375–421.
- Jungtrautmayr, Herrmann und Wilhelm J.G. Möhlig (Hrsg.), 1983: *Lexikon der Afrikanistik*. Berlin: Reimer.
- Köhler, Oswin, 1975: Geschichte und Probleme der Gliederung der Sprachen Afrikas. In: Hermann Baumann (Hrsg.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Wiesbaden: Steiner, S. 141–374.
- Krapf, Johann Ludwig, 1850: *Vocabulary of Six East-African Languages*. Tübingen. (Neudruck 1967 Farnborough: Gregg Press).
- Lange, Werner, 1975: *Und Frobenius sprach...* Frankfurt am Main: Selbstverlag.
- Lepsius, Richard, 1880: *Nubische Grammatik*. Berlin: Wilhelm Hertz.

14 Zur ersten Generation gehört vor allem B.A. Ogot, der die genannten Arbeiten (von europäischen und amerikanischen Autoren) anregte. Für die Nachfolger verweise ich auf Ochieng', der mit der Vorstellung „ägyptischen Blutes“ in kenianischen Bantu keine Schwierigkeiten hat (1975) und auch meint, der Historiker müsse das Selbstwertgefühl seiner Landsleute heben, also entsprechend thematisch auswählen (1977).

- MacGaffey, Wyatt, 1966: Concepts of race in the historiography of Northeast Africa, *Journal of African History* 7(1): 1–17.
- Meinhof, Carl, 1912: Die Sprachen der Hamiten. Hamburg: L. Friederichsen & Co.
- , 1936: Die Entstehung flektierender Sprachen. Berlin.
- Mudimbe, V.Y., 1988: The Invention of Africa. Bloomington: Indiana University Press, London: James Currey.
- Ochieng', William Robert, 1975: 'Misri' legends in East Africa. In: W.R. Ochieng', The First Word. Essays on Kenya History. Kampala, Nairobi, Dar es Salaam: East African Literature Bureau, S. 45–56.
- , 1977: Objectivity & ideology in African history. In: W.R. Ochieng', The Second Word. More Essays on Kenya History. Kampala, Nairobi, Dar es Salaam: East African Literature Bureau, S. 1–12.
- Ouologuem, Yambo, 1968: Le devoir de violence. Paris: Éditions du Seuil.
- Rotter, Gernot, 1967: Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert. Diss., Universität Bonn.
- Sanders, Edith, R. 1969: The Hamitic hypothesis, its origin and functions in time perspective, *Journal of African History* 10(4): 521–532.
- Senghor, Léopold Sédar, 1965: Afrika und die Deutschen. In: Herman Ziock (Hrsg.), Sind die Deutschen wirklich so? Herrenalb: Erdmann, S. 317–326.
- , 1967: Les fondements de l'Africanité ou Négritude et Arabité. Paris: Présence Africaine.
- , 1968: L'Accord conciliant. In: Léopold Sédar Senghor, Ansprachen anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main: Börsenverein des deutschen Buchhandels.
- Steins, Martin, 1981: Les antécédents et la genèse de la négritude senghorienne. Thèse d'état. Université Paris III, 3 Bde.
- Sutton, J.E.G., 1974: The settlement of East Africa. In: B.A. Ogot (Hrsg.), Zamani. A Survey of East African History. Nairobi: East African Publishing House, Longman Kenya, Kap. 4.
- Zachernuk, Philip S., 1994: Of origins and colonial order: southern Nigerian historians and the 'hamitic hypothesis' c. 1870–1970, *Journal of African History* 35: 427–455.