

DIE ENTWICKLUNG EINES AFRIKA-DISKURSES
LA CONSTRUCTION D'UN DISCOURS SUR L'AFRIQUE

LEO FROBENIUS UND DER ATLANTIS-MYTHOS

János Riesz

Der Atlantis-Mythos hat es Frobenius erlaubt, den afrikanischen Kulturen einen höheren Rang zu geben und mit dem bei ihm vertrauten Enthusiasmus davon zu sprechen. Ein „höherer Rang“ bedeutet in diesem Zusammenhang sowohl eine Aufwertung des Gegenstandes, der afrikanischen Kulturen, wie eben auch des eigenen darauf bezogenen Diskurses, man könnte es mit einem Terminus von Pierre Bourdieu sagen: das investierte „symbolische Kapital“ kommt sowohl dem Gegenstand der Forschung wie dem darin involvierten Forscher zugute, der damit ebenfalls einen höheren „Rang“ (Ansehen, Position) im Felde der wissenschaftlichen Produktion erlangt.

Wenn man schreibt, dass der Atlantis-Mythos Frobenius erlaubt hat, sich selbst und dem Gegenstand seiner Forschung einen „höheren Rang“ zu geben, dann wird damit auch ausgedrückt, dass dies nicht von Anfang so war. In dem frühen Bericht über die Reise der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition (D. I. A. F. E.) von 1904 bis 1906, der unter dem Titel *Im Schatten des Kongostaates* 1907 erschien, finden sich noch viele abwertende – aus heutiger Sicht: rassistische und kolonialistische – Aussagen, die allerdings durch andere Aussagen wieder relativiert werden. Die Zuschreibung des Etiketts „Rassismus“ im Falle der frühen Reiseberichte ist aus heutiger Sicht kontrovers und problematisch. Im Internet finden sich zahlreiche Beiträge, in denen der Rassismus des jungen Frobenius außer Zweifel steht.

So schreibt Markus Joch in einem „FORUM: Postkoloniale Arbeiten“ über den „Testfall Frobenius. Kolonialismus als Literatur und Kultur“, in dem er die Präsentationen Schwarzafrikas beim frühen Frobenius als „Beispiel eines diskursiven Knotenpunkts“ wählt: „Seine Expeditionsberichte vom Kongo aus den Jahren 1905 bis 1907 strotzen nur so vor Rassismus“; die „große Wirkung des jungen Frobenius“ erklärt aber ein anderes Element: „weil er [nämlich] als reisender Ethnologe zwischen der Rolle des bloßen Schreibers, des aufzeichnenden und informierenden *écrivain*, und der des *écrivain* changierte, eines Schriftstellers, der sich auf ein für das zeitgenössische Publikum unterhaltsames Erzählen verstand“ (Joch o.D.:Blatt 2). Dazu genügte es nicht, durch „ideologisch [im Sinne des herrschenden Weltbildes] kontaminiertes Material“, Stereotype vom schwarzen Menschen zu lancieren und zu wiederholen, weil man sich damit des Konsenses sicher sein konnte. Aber: Ändert die literarische Qualität etwas an dem „Rassismus“, von dem die Berichte nur „so strotzen“? Zurückhaltender in ihrer Beurteilung des Verhaltens und Selbstverständnisses von Frobenius ist Ute Luig in der

Einführung zu dem von ihr herausgegebenen Sammelband Frobenius' *Vom Schreibtisch zum Äquator* (1982):

Die afrikanischen Menschen, ihre Lebensweise und Kultur blieben ihm trotz allen Bemühens ein fremdes Gegenüber, das er mit den ihm bekannten Wertmaßstäben beurteilte. Sein Selbstverständnis als Wissenschaftler ließ ihn die Afrikaner lediglich als Objekt, als Gegenstand seiner Forschung wahrnehmen. Trotz aller Leutseligkeit legte er zudem immer Wert auf Distanz und gab seine Rolle als Expeditionsleiter nie auf. In den Afrikanern sah er stets nur die ‚Eingeborenen‘, wodurch eine mehr partnerschaftliche Beziehung von vorneherein ausgeschlossen war. (Luig 1982:16)

Hier möchte man fragen: Braucht es eine „partnerschaftliche Beziehung“, um Frobenius vom Vorwurf des Rassismus freizusprechen? Wichtiger scheint uns die von Ute Luig getroffene Unterscheidung zwischen einzelnen rassistischen Äußerungen und dem „Rassismus als Geisteshaltung“, den Frobenius bekämpfte. Nur so kann sie erklären, dass „es für die damalige Zeit fast revolutionär (war), dass Frobenius den Afrikanern nicht nur eine eigene, sondern sogar eine glanzvolle Geschichte zugestand“ (Luig 1982:21). Die Frage des weiteren Fortgangs der ethnologischen Laufbahn Frobenius' wird lauten: Wird er und wie kann es ihm gelingen, den Widerspruch zwischen dem Rassismus *en détail* und dem Anti-Rassismus in seiner übergreifenden Vision der afrikanischen Geschichte (oder der Geschichte der afrikanischen Kulturen) zu überwinden?

Georges Balandier erklärt den Widerspruch in der Haltung und im Verhalten von Frobenius (und nicht wenigen seiner ethnologischen Zeitgenossen) in seiner (ihrer) Beschreibung und Rekonstruktion der alten Königreiche des Kongo und einzelnen (freilich nicht seltenen) rassistischen Äußerungen im konkreten Fall als ein Alternieren zwischen der Begeisterung (*enthousiasme*) des Augenblicks und den überstürzten (*précipitation*) Versuchen, den Glanz der Königreiche des alten Kongo wieder erstehen zu lassen:

Au tournant du XX^e siècle, les premiers ethnologues africanistes retrouvent avec passion, les anciennes chroniques ou relations, les témoignages portant traces des splendeurs disparues. Ils reconstruisent le passé dans l'enthousiasme – et la précipitation. Ils composent une imagerie, plus révélatrice de l'excellence de leurs sentiments à l'égard du monde noir, que de la vie quotidienne des peuples concernés. Mais c'est là leur honneur, au moment où triomphe l'orgueil colonial. (Balandier 1965:5)

Die Zukunft wird erweisen, ob es gelingt, diese Widersprüche aufzulösen: ob die „rassistischen“ Einzel-Aussagen von dem Gesamtbild aufgesogen und so quasi neutralisiert werden, oder ob sie sich auf einer anderen („höheren“) Ebene und in veränderter Gestalt wieder finden.

Die einzelnen Bausteine, aus denen sich die Synthese der gemeinsamen Herkunft der afrikanischen Kulturen von einem fernen Atlantis ableiten lässt, finden sich alle schon in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts. Es wird nur eines äußeren Anlasses

bedürfen, um sie zu einer umfassenden Vision zusammenzufügen: (1) Der von Georges Balandier angesprochene „Enthusiasmus“ vor dem Reichtum der Stile und Kunstformen der Naturvölker in dem Aufsatz „Stilgerechte Phantasie“ von 1894 (Frobenius 1925b:131–154): „Und nun, hier angelangt, einen Blick in die Fülle der Kunstformen, die die Naturvölker bieten! Welche Reihe, welcher Reichtum an Stilen! Das was wir nicht vermögen [...], einen eigenen, unabhängigen, neuen Stil heranzubilden, das ist bei jenen Wildstämmen gegebene Tatsache.“ (Frobenius 1925b:147) – (2) Die Einsicht in die Notwendigkeit, die zahlreichen, aus verschiedenen Daseinsbereichen stammenden Kulturelemente in ein Gesamtbild zusammenzufügen, in dem Aufsatz über „Die Kulturkreislehre“ von 1897 (Frobenius 1925b:243–305): „Inzwischen ist die Kenntnis der Gesamtkultur so weit fortgeschritten, dass fast alle Gebiete: Waffen- und Gerätekunde, Weltanschauungs-, Rechts-, Familien-, Staatslehre, Kunstgeschichte und wie die einzelnen heißen mögen, ziemlich eingehend durchforscht sind und dass es nur noch der genialen Hand eines Meisters bedarf, um das Bild zusammenzufügen.“ (Frobenius 1925b:263) – (3) Im gleichen Aufsatz von 1897 die These von der Herkunft der entscheidenden Anstöße für die kulturelle Entwicklung Afrikas aus dem mediterranen, west- und südasiatischen Raum: „Der Nord-, Nordost- und Ostrand des Erdteiles sind die Verbindungszonen, die den Übergang der mediterranen, west- und südasiatischen Kulturen zu den afrikanischen darstellen. Zwei Hauptachsen bedingen die Kulturentwicklung der Afrikaner: die Nordachse, die den Nil mit Senegambien verbindet, und die Südachse, die die Straße zwischen Südspitze und Nilquellgebiet darstellt.“ (Frobenius 1925b:282) – (4) Schließlich auch die Gefahr der Verkümmern oder des Verschwindens der so nach Afrika gelangten Kulturen, wenn die Verbindung zu deren Ursprüngen unterbrochen oder ganz abgerissen ist, im Aufsatz über „Die naturwissenschaftliche Kultur“ von 1899 (Frobenius 1925b:307–367): „Die nigritische Kultur [...] fristet ein kümmerliches, kaum noch beobachtetes Dasein und ist überhaupt nur noch da lebensfähig, wo sie stark mit anderer Kulturformen Lebenskraft gespeist ist. Im Süden Afrikas treten die nigritischen Elemente gedrängter – wenn auch kümmerlich genug – auf, dem Norden zu verschwinden sie immer mehr.“ (Frobenius 1925b:330)

In seinem autobiographischen Rückblick von 1924 mit dem Titel *Ausfahrt – Von der Völkerkunde zum Kulturproblem* (1925b, die „Plan“ betitelte Einführung ist datiert: 9. August 1924) ist sich Frobenius der Widersprüche seiner frühen Arbeiten sehr wohl bewusst, wenn er beginnt: „Immer eindringlicher werden die Fragen nach dem Werden und Wesen der Arbeit meines Lebens. [...] Der Plan meiner Veröffentlichungen ist unübersichtlich und unklar“ (Frobenius 1925b:17). Und er kommt in der „Bilanz (seines) bisherigen Schaffens“ zu der Überzeugung:

dass viele meiner Arbeiten, besonders die aus jüngeren Jahren, so schlecht geformt, sprunghaft, außerdem statt festhaltend vorbeifließend, statt abschließend weiterweisend sind, dass ihr Sinn ein anderer als der wissenschaftlicher Veröffentlichungen im allgemei-

nen ist. Andererseits zeigen sie im Fließen eine recht klare Richtung, eine starke Strömung. (Frobenius 1925b:18)

Es ist ersichtlich, dass Frobenius in seinem frühen Werk von 1907 die organisierende Mitte seines Afrika-Diskurses und eine kohärente Einstellung zum afrikanischen Kontinent noch nicht gefunden hat. Sichtbar ist durchweg das Bemühen, seine Aufgabe als Ethnologe im Kongo-Freistaat König Leopolds II. als Ratgeber zu finden, ausgehend von der Frage, wie man es anstellen müsste, um die Arbeitskraft der Afrikaner (im Besonderen für die Kautschuk-Gewinnung) besser auszubeuten. – Wir sind mitten in den Jahren der weltweiten Aufdeckung des Skandals um den *Red Rubber* (E.D. Morel)¹ und der Kampagnen gegen die *Atrocités Congolaises*. Es ist sicher nicht übertrieben zu vermuten, dass Frobenius (dessen Distanz zum Kongo-Staat im Verlauf der Reise sich allerdings zunehmend entschiedener artikuliert) mit einem solchen Diskurs und Büchern wie dem Reisebericht *Im Schatten des Kongostaates* nie zu dem europaweit angesehenen Ethnologen und Afrikanisten geworden wäre, zu dem er in den folgenden Jahrzehnten wurde.

Man könnte sich – ganz abstrakt und rein theoretisch – die Frage stellen, was geschehen musste, um der Afrika-Forschung von Frobenius die Akzeptanz und die Wirkung zu sichern, die sie in seinen nachfolgenden Werken erlangte. Es bedurfte dazu eines Konzepts, einer Theorie, einer *idée unificatrice*, die aus dem vorherigen Gegenstand der Geringschätzung und der Verachtung (Afrikas, der Afrikaner) einen Gegenstand der Wertschätzung und der Bewunderung machte, es musste eine Idee, ein Konzept sein, das Glanz ausstrahlte und einen hohen Bekanntheitsgrad hatte, das keiner langen Erklärung bedurfte, weil es auf einer langen Tradition aufruhte und von allen verstanden wurde. Nichts eignete sich besser dafür als der aus der griechischen Antike überlieferte Mythos von Atlantis, der nicht nur der populärste und seit Jahrhunderten am weitesten verbreitete europäische Mythos war, sondern gerade in der Zeit zwischen dem Ende des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine „Blütezeit“ erlebte und besonders viele – „wissenschaftliche“ wie belletristische – Bearbeitungen (nicht zuletzt in Frankreich) erfuhr.² Mit ihm konnte die wissenschaftliche „Eroberung“ des afrikanischen Kontinents auf einer neuen Grundlage in Angriff genommen werden.

Der „Bericht über den Verlauf der zweiten Reise-Periode der D. I. A. F. E. in den Jahren 1908 bis 1910“ erscheint 1911 unter dem Titel: *Auf dem Wege nach Atlantis*. Gleich zu Beginn, im „Vorwort“, verkündet Frobenius, er habe nunmehr den „roten Faden“ gefunden, den „roten Faden“, der sich „durch den Werdegang der Menschheit“ zieht (Frobenius 1911:XI–XII). Bescheidenheit war nie das Merkmal des Frobenius'schen Auftretens. Man spürt förmlich seine Begeisterung über diese Entdeckung: „Es ist ja auch zu toll! Atlantis, das Land, das schon den Alten ein Fabelland war! Atlantis, das

¹ Morel 1969

² Fouquier 2004

Land, aus dem spiritistische und andere Gesellschaften Weisheit schöpfen! Atlantis, das Land, das im Schlamm versackt ist! und dahin will jemand unterwegs sein!“ (Frobenius 1911:XIII) Und dieser Entdeckung, die wie eine Illumination – eine Erleuchtung – über den Forscher gekommen sein muss, wird dann gleich im ersten Kapitel „Über die Bedeutung von ‚Atlantis‘“ das Fundament gelegt. Es handelt sich um nichts weniger als die „Entdeckung einer untergegangenen Hochkultur“, deren Spuren Frobenius später nahezu überall auf dem Kontinent finden wird. Zur Einstimmung des Lesers und zur Beglaubigung des danach Entwickelten zitiert er in voller Länge den Text Platos aus dessen Spätdialog *Kritias*³, der die Grundlage aller folgenden Ausgestaltungen und Erweiterungen des Mythos bilden wird.

Das große und mächtige Atlantis lag demnach auf einer Insel jenseits der Säulen des Herkules (der Meerenge von Gibraltar): „Auf dieser Insel Atlantis nun bestand eine große und bewunderungswürdige Königsherrschaft, welche nicht bloß die ganze Insel, sondern auch viele andere Inseln und Teile des Festlandes unter seiner Gewalt hatte.“ Die Faszination der Plato’schen Erzählung lässt sich nach ihrer Wirkung (bis heute) in zwei Hauptsträngen beschreiben: (1) In der Frage: Hat es Atlantis wirklich gegeben und, wenn ja, wo liegt es auf der Landkarte? (2) Im Weiterspinnen des utopischen Potenzials, das in der Beschreibung des atlantischen Gemeinwesens im *Kritias* angelegt ist und in ungezählten späteren Utopien, Staatsromanen und Traumreisen eine Fortsetzung erfahren hat. – Wie ich in einem Essay mit dem Titel „Atlantis: Ideale Stadt und kolonialer Mythos“⁴ zu zeigen versucht habe, enthält die Plato’sche Erzählung, neben der utopischen und städteplanerischen Komponente, von Anfang auch den Keim einer Tendenz, die man „kolonial“ oder „kolonialistisch“ nennen könnte: das *Plus Ultra* eines durch nichts zu zügelnden Expansionsdranges, das Streben nach Herrschaft über immer neue Länder und Städte. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Höhepunkte der Atlantis-Begeisterung und der literarischen und wissenschaftlichen Atlantis-Mode jeweils mit expansiven Phasen der europäischen Geschichte zusammen fielen: einmal die Zeit nach der Entdeckung und Eroberung der „Neuen Welt“ seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert bis zu den Utopien von Thomas Morus (1478–1535), dem Sonnenstaat von Tommaso Campanella (1568–1639) und der *Nova Atlantis* von Francis Bacon (1561–1626), die erste neuzeitliche Utopie, die sich explizit auf Platos Texte berief.

Die „wissenschaftliche“ Literatur, die sich im Gefolge der neuen geographischen Entdeckungen des 16. und 17. Jahrhunderts auf die Atlantis-Mythe bezog, produzierte auch das, was Pierre Vidal-Naquet⁵ (2005) den „Atlanto-Nationalismus“ genannt hat, das heißt einen legitimatorischen Diskurs, an dem fast alle europäischen Nationen (später auch die amerikanische) teil hatten, der versuchte, die eigene Nation mit der vorgeblich ältesten Menschheits-Kultur, oder auch der ältesten Menschenrasse, die natürlich

³ Platon 1991

⁴ Riesz 2013

⁵ Vidal-Naquet 2007

allen andern überlegen war, in Verbindung zu setzen und damit die eigene Expansion und Besitzansprüche auf neues Land abzuleiten, zu beglaubigen und ihnen einen Anschein von Legitimität zu geben. Aus der negativen Utopie Platos (seine Erzählung endet ja mit dem Untergang von Atlantis als Bestrafung für dessen Hybris) wird so eine positiv umgedeutete Utopie, die das eigene Volk als rechtmäßigen Erben von Atlantis sieht. Dieser Atlanto-Nationalismus wird zum ersten Mal sichtbar in Spanien im Zusammenhang mit der Entdeckung und Eroberung Mittel- und Südamerikas, er fand seine extremste Ausführung in den *Atlantica* des Schweden Olof Rudbeck am Ende des 17. Jahrhunderts und lebte im 20. Jahrhundert im Mythos von Atlantis als der „Urheimat der Arier“ in Alfred Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts*, aber auch in den Schriften des Theosophen Rudolf Steiner fort (auf den Frobenius sicher anspielte, als er von der „Weisheit spiritistischer Gesellschaften“ spricht).

Eine Frage, die man im Zusammenhang der „Entdeckung“ von Atlantis durch Frobenius stellen muss, ist die nach der Bewertung seiner früheren Aussagen im Kongo-Buch, als er den Atlantis-Mythos noch nicht ‚auf dem Schirm‘ hatte. Wie kann er die dort gemachten – wie wir angedeutet haben – rassistischen und kolonialistischen Aussagen, wenn nicht ungeschehen, so doch vergessen machen? An dem Beispiel lässt sich zeigen, wie geschickt Frobenius immer wieder seine eigene Rolle und Bedeutung in der Wissenschaftsgeschichte herausstellt, dabei auch vor Manipulationen nicht zurückschreckt. So verlegt er kühn die erste Intuition seiner „Entdeckung“ von Atlantis in die Zeit seiner Kongo-Reise: „Als ich im Jahre 1905 während meiner Kongoexpedition vor den wundervollen Plüschgeweben der Pianga, vor den feingliedrigen Skulpturen der Buschongo stand, da wusste ich, dass hier ein Schatz von Erbgut aus der Verwandtschaft Benins und des ‚größeren Atlantis‘ gehoben war“ (Frobenius 1911:12). Er wird diese Verbindung auch später immer wieder herzustellen versuchen. Es lohnt deshalb ein Blick auf den entsprechenden Abschnitt von *Im Schatten des Kongostaates*; er findet sich gegen Ende, im 24. Kapitel (bei Lupungu) in der berühmten Darstellung der Bassonge:

Was sind es für wunderbare Bilder: diese längs der Straße in regelmäßigen langen Reihen angepflanzten Palmbäume, diese reinlichen, in Bananengrün eingehüllten, seitwärts liegenden Gehöfte, diese sich über die Hügel weithin bis zum Horizont ziehenden Felder, diese Menschen, die nicht mehr das dunkle Braun der Innerafrikaner, sondern die hellere Hautfarbe der Hamiten haben. Man ist nicht mehr unter „Wilden“. Das ganze Leben verrät eine Organisation und Anlage, die weit über dem erhaben ist, was wir im Allgemeinen unter unberührtem Negertume verstehen. Die Menschen sind beinahe dieselben wie die Baluba, aber auch ihr Äußeres zeigt Eigenschaften, die ihnen den Habitus einer überlegenen Rasse verleihen. Wir sehen schöne Figuren, vor allen Dingen die Frauen fallen durch ihren intelligenten Gesichtsausdruck, durch die wundervoll gewölbte Stirn, die klaren, ruhig blickenden Augen auf. Nur bei den Bassonge fand ich Leute, die einen prüfenden Blick auszuhalten imstande waren (Frobenius 1907:421–422).

Wenn man diesen Passus mit den späteren Selbstzitatzen Frobenius' vergleicht, so stellt man fest, dass in der Darstellung des Kongo-Reiseberichts die Bassonge wenig mit den „Wilden“ des „unberührten Negertums“ zu tun haben. Sie haben den „Habitus einer überlegenen Rasse“, einen „intelligenten Gesichtsausdruck“, haben nicht mehr „das dunkle Braun der Innerafrikaner, sondern die hellere Hautfarbe der Hamiten“. Pointiert heißt das: sie sind von anderer Rasse.

In dem berühmten zweiten Abschnitt der *Kulturgeschichte Afrikas* von 1933, „Was bedeutet uns Afrika?“ (Frobenius 1933:10–16), jene Seiten, die später von den Autoren der ersten Négritude immer wieder zitiert werden („Kultur bis in die Knochen“ – „Civilisés jusqu'aux os“), heißt es im Rückblick auf die Kongo-Expedition von 1906:

Ja, noch anno 1906 kam ich im Kassai-Sankurrgebiet in Dörfer, deren Hauptstraßen auf Meilenentfernung beiderseitig mit vierfachen Reihen von Palmenalleen eingefasst waren, deren Hütten eine wie die andere Kunstwerke entzückendster Flechtereie und Schnitzerei waren. Kein Mann ohne prunkende Eisen- und Kupferwaffen mit tauschiefter Klinge und schlangenhautüberzogenem Griff. Allenthalben die Samt- und Seidenstoffe. Jeder Becher, jede Pfeife, jeder Löffel ein Kunstwerk, durchaus würdig, den Vergleich mit den Schöpfungen des romanischen Stiles in Europa auszuhalten. [...]

Ich kenne kein Volk des Nordens, das diesen Primitiven in solcher Ebenmäßigkeit der Bildung vergleichbar wäre (Frobenius 1933:14).

Wir können hier schon feststellen, dass sich Frobenius nicht damit begnügt, sich über seine Entdeckung zu freuen und ihre vielfachen und weitreichenden Folgen zu bedenken, sondern immer wieder auch auf seine Rolle als Entdecker und Erfinder hinweist. Im Vorwort zum Bericht über die zweite Afrika-Reise in den Jahren 1908 bis 1910, als er sich – zusammen mit den „beiden Kameraden, dem Maler Carl Arriens und dem Ingenieur Albrecht Martius“ eine Ruhepause gönnt, weil sie von der Suche etwas „mitgenommen“ sind, nachdem sie „eine Stadt des alten Kulturkreises Atlantis, eine Poseidonstadt entdeckt“ (Frobenius 1911:XIV) haben, betont er seine eigene Rolle als Vordenker und Theoretiker des neuen Atlantis und vergisst nicht, sich als einen vom Glück (oder soll man sagen: von den Göttern?) Begünstigten darzustellen:

Wir aber haben Atlantis gefunden, nachdem ich auf theoretischem Wege berechnet hatte, dass es da und da liegen müsse. Das vorliegende Buch habe ich im September vorigen Jahres abgeschlossen – und die atlantische Stadt entdeckten wir am Ende desselben Jahres. Das also ist das Erfreuliche und Wesentliche. Ich bin dafür sehr dankbar, denn wenigen Gelehrten ist es vergönnt gewesen, die tatsächliche Bestätigung ihrer Erkenntnisse einzuheimsen. Ohne Glück geht es nun einmal nicht. Und das Glück war mir hold! (Frobenius 1911:XIV)

Man könnte sagen, dass Frobenius nicht nur den Mythos von Atlantis (wieder) entdeckt hat, danach sukzessive in verschiedene Richtungen entfaltet und einen großen Teil seines ethnologischen Gebäudes darauf errichtet, sondern parallel dazu auch die

Geschichte von seiner Entdeckung immer weiter spinnt, ihr immer neue Seiten abgewinnt und Sorge trägt, dass von dem Glanz des alten Atlantis immer mehr auch auf dessen Entdecker fällt.

Das wird besonders deutlich in der langen (20-seitigen) Einführung zu dem 1926 erschienenen Band X der Atlantis-Reihe: *Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, mit dem Titel: *Die atlantische Götterlehre*⁶, die überschrieben ist: „Was ist uns Atlantis?“ (Frobenius 1926:I–XIX), wo er sich als mutigen Kämpfer in der Wissenschaftsarena präsentiert: „Atlantis hat seit jener alten Zeit die Menschheit oft erregt, hat aber wohl niemals ein so merkwürdiges Echo hervorgerufen, als im letzten Jahrzehnt im Jahre 1910, nachdem ich dieses Wort von neuem aufgegriffen, und zwar diesmal in die Arena ethnologischer Kämpfe geworfen hatte. (Frobenius 1926:I). Wie schon in *Auf dem Wege nach Atlantis* nennt er als sein Vorbild den großen Heinrich Schliemann, den Entdecker und Ausgräber Trojas, der ebenfalls gegen die Vorstellungen seiner Zeitgenossen, auch der „tiefer denkenden, klassisch gebildeten Menschheit“, ankämpfen musste, die „den Sang der Ilias als eine Frucht künstlerischer Fantasie erachtete“: „Ein schönes Märchenland und ein farbenreiches Gedicht!“ – doch: „Dann kam Schliemann, und wir Jüngeren lernten auf der Schule und Hochschule schon die geschichtliche Bedeutung, das Auf- und Abwellen der Trojas als Basis historischer Weiterforschung kennen. Das wolle man im Auge behalten.“

Der Hinweis an die Leser ist deutlich: Statt „Dann kam Schliemann“ muss es jetzt heißen: „Dann kam Frobenius“ und leitete – modern gesprochen – den Paradigmenwechsel ein. Wie dies geschah und was es bedeutete, wiederholt Frobenius in zahlreichen Rekapitulationen, *mises en abyme*⁷. So auch in der Einleitung zur *Atlantischen Götterlehre*, wo man sogar von einer „doppelten“ (oder dreifachen?) *mise en abyme* sprechen könnte. Einmal ist der ganze Band dem Wunsch des Verlages entsprungen, „der Gesamtausgabe [s]einer Märchen, Legenden, Fabeln, Sagen und Sammlung den Rahmen [zu] geben“ (Frobenius 1911:II). Auf die Frage zu antworten: Weshalb trägt die ganze Reihe den Titel „Atlantis“? Innerhalb dieses Rahmens erfüllt die Einleitung, „Was ist Atlantis?“, die Aufgabe, den weiteren wissenschaftsgeschichtlichen und –theoretischen Horizont in fünf Punkten darzustellen: *Die Atlantisfabel. – Hypothese oder Methode. – „Feldwerk.“ – „Heimarbeit.“ – Einfügung der Funde. – Das lebendige Monument.* Und gleich zu Beginn werden die Ausgangshypothese und der Sinn der Übertragung der Atlantis-Mythe auf die moderne ethnologische Forschung in konzentrierter Form noch einmal erinnert:

⁶ Frobenius 1926

⁷ Nach der berühmten Definition von André Gide von 1893: Wenn der Gegenstand eines Kunstwerks im Spektrum seiner Charaktere ein weiteres Mal umgesetzt ist – ähnlich dem Verfahren, ein Wappen in seinem Feld wiederum abzubilden: „J'aime assez qu'en une œuvre d'art, on retrouve ainsi transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre. Rien ne l'éclaire mieux et n'établit plus sûrement toutes les proportions de l'ensemble.“ (Gide 1951:41) – Woran Gide einige Beispiele aus der Malerei und der Literatur anschließt.

Ich stellte die Hypothese auf, dass diese alte Fabel nicht nur Fabel sei. Ich behauptete, dass es möglich sein müsse, das Ganze aufzufassen als eine Erinnerung an eine vorgriechische Kulturzeit, in der man außerhalb des mittelländischen Beckens, also am Atlantischen Ozean, Schifffahrtsbetrieb und Kultur aussäte. Ich behauptete, dass dieses Atlantis die letzte rege Vorstellung von einem Kulturbereich sein müsse, das vor der Zeit der Griechen an den Küsten Westafrikas entstanden sein müsse. (Frobenius 1926:I)

Und wie schon im zweiten – westafrikanischen – Reisebericht, *Auf dem Wege nach Atlantis*, datiert Frobenius auch in der Einführung zur *Atlantischen Götterlehre* seine erste Intuition, seine erste Ahnung von Atlantis zurück auf die Reise in das „Waldland des Kongostaates“: „ein Gebiet, in das sich viele kleine Kulturreste verkrochen hatten, wo alter Stil gut geborgen war im Schutze der großen Wälder und des schwierigen Geländes, in denen die einzelnen Kulturen, von den verschiedenen Seiten des Erdteils kommend, gegeneinander gestoßen waren und derart mehr oder weniger scharf erkennbare Grenzen boten“ (Frobenius 1911:III). Zugleich wird hier eine erste Distanzierung hörbar, die sich schon in der Wortwahl äußert: „kleine Kulturreste“, „verkrochen“, von außen, „von den verschiedenen Seiten des Erdteils kommend“. Die gleiche Tendenz wird noch deutlicher, sie wird explizit gemacht, in der Evokation des alten Königreichs Kongo, wie es die frühen Reisenden geschildert haben und wie es Frobenius selbst noch zu Beginn des Jahrhunderts als „reiches Leben, alles heute noch sichtbar“ bei den Bakuba erleben konnte:

Hunderte und Tausende von Holzschnitzereien, alles altgewachsenes Kulturgut – Hunderte und Tausende von Plüschstoffen, herrliche Waffen, Stil! Oh, welcher einheitliche Stil – und doch alles alt – nichts neu sich bildend, alt, uralte, nichts, was hier selbst entstanden war, was hier selbst entstanden sein konnte. So das rechte Leben und Verkommen, das Vegetieren eines Sterbens im Refugium. (Frobenius 1926:III)

Die Aussage, auf die es hier ankommt, lautet: „nichts neu sich bildend, alt, uralte, nichts, was hier selbst entstanden war, was hier selbst entstanden sein konnte.“ Wir stoßen hier zum Kern der Verwendung (und der Bedeutung) des Atlantis-Mythos bei Frobenius vor. Die Aussage kehrt geradezu leitmotivisch in der Darstellung der Yoruba-Kultur wieder: das Starre dieser Kultur und die „innere Armut“ der Yoruba in Ilife, dem „Rom des Yoruba-Landes“, die sich Frobenius nur durch die – räumliche, zeitliche, kulturelle – Ferne des Ursprungs dieser Kultur erklären kann:

Hier liegt der Kernpunkt des Rätsels, das diese eigenartige Stadt Afrikas bietet, klar zutage; *diese Menschen verwalten ein Erbgut, dessen Entstehung nichts mehr mit der ihnen heute eigenen Art zu tun hat*. Das Ilifer Volk lagert wie ein schläfriger Drache über dem Golde der vorgeschichtlichen Prunkkammer. Gedankenarm, weil verständnislos, hüten sie die alte Stätte, die ihnen Ansehen, hoheitsvolle Stellung und religiöse Vormacht im Jorubareiche (sic) verleiht, einfach, weil sie die alte Stätte bewohnen, weil das Blut ihrer ersten Gründer und Schöpfer in ihrer Masse aufgegangen und verdunstet ist, nicht aber, weil das

heute noch vorhandene Wesen etwas anderes als nur Äußerliches aus dem Bereiche des Altertums und der Periode geistiger Schöpfungskraft Stammendes herübergerettet hat. Es ist ganz erstaunlich, welchen Stumpfsinn die Leute bei ihrer „Auslegung“ den ihnen überall sich aufdrängenden Resten aus alter Zeit entgegenbringen; es ist notorisch, dass die Ilifer in den religiösen Dingen die ärmsten geworden sind, weil Steine und Terrakottafiguren ihrem verständnislosen Auslegebedürfnis Starrheit verliehen und die Beweglichkeit raubten, jene Beweglichkeit, die beim Beobachten und Bedenken selbstgemachter vergänglicher und oft zu erneuernder Holzbildnisse eigener Produktion vermehrt, variiert und vielleicht sogar entwickelt wird. (Frobenius 1926:100–101)

Man muss diesen Passus genau und mehrfach lesen, um ihn zur Gänze zu verstehen. Die Kernaussage ist durch kursive Schrift hervorgehoben: *„diese Menschen verwalten ein Erbgut, dessen Entstehung nichts mehr mit der ihnen heute eigenen Art zu tun hat.“* Der Glanz dieser Kultur stammt aus einer früheren Epoche und kam von anderswo her, die Menschen, die es heute verwalten, sind auch „blutmäßig“, „rassemäßig“, nur noch von ferne mit den Schöpfern jener Kultur verwandt.

Die Aussage findet sich – als eine Art Isotopie, leitmotivisch – über den ganzen Band der *Atlantischen Götterlehre* verstreut, oftmals fast beiläufig, versteckt in vordergründig positiv wertenden Aussagen wie jener über die „Weberei, die so harmlos und selbstverständlich dasteht“, an der man aber doch „die Bedeutung der Jorubakultur (sic) abmessen kann“:

Denn dass sie vom Norden stammt, dafür geben auch Rasse, Tradition, Architektur usw. Belege; dass sie aber eine Übergangsphase, eine Mittelsprosse ist, durch die südliche hervorragende und unerwartet vollendete Kulturercheinungen in ihrer Herkunft aus dem Norden verständlich gemacht werden, das ist das Wertvollste.

Mit einfachen Worten heißt das: das Wertvolle kommt aus dem Norden, und allein diese Herkunft macht ihren Wert verständlich.

Ein anderer signifikanter Abschnitt artikuliert das Erstaunen vor der „Einheitlichkeit“ der Yoruba-Kultur, der Tatsache, dass sie sich „aus einem Gusse“ präsentiert, was dem Autor ganz im Gegensatz zu dem sich darstellt, was man von den Afrikanern sonst weiß oder zu wissen glaubt:

[...] das ist eben so eigentümlich und so merkwürdig für jeden, der es gewohnt ist, Afrika zu beobachten und im afrikanischen Geiste die Leute verstehen zu lernen, das ist so sehr merkwürdig, so durchaus herausfallend aus allen Parallelercheinungen, dass uns *überhaupt* ein System, ein Göttersystem, ein wohldurchdachter, anschaulicher Organismus, genau rhythmisch proportional gebaut, hier bei einem Westafrikanischen Volke entgegentritt. Wer hätte uns das noch vor wenigen Dezennien geglaubt, das auch nur zu hoffen gewagt; denn diese Fähigkeit, zu gruppieren und den Kreis der Götter wieder zu einem Wesen zu vereinigen, fehlt eigentlich jenen Menschen, die wir unserer Gewohnheit nach noch als „Neger“ bezeichnen, oder aber besser gesagt, sie fehlt dem Begriffe „Neger“, wie wir ihn zu verwenden pflegen. (Frobenius 1926:69)

Man muss auch hier zweimal hinschauen, um zu verstehen, ob der Abschnitt zum Lobpreis oder zur Herabsetzung der Afrikaner zu lesen ist: Was ist daran so „merkwürdig“, dass die Menschen in Westafrika ein Göttersystem, einen „wohldurchdachten, anschaulichen Organismus“ zu erschaffen fähig waren? Und warum sagt Frobenius, diese Fähigkeit „fehlt eigentlich jenen Menschen“ – fehlt sie ihnen in Wirklichkeit oder nur nach unseren Vorstellungen? Die französische Übersetzung lässt das genau so in der Schwebe wie der Text von Frobenius. Zunächst heißt es: „En effet, ce pouvoir de grouper et de rassembler des dieux en un Olympe constituant un cercle fermé manque essentiellement aux hommes que l’habitude faisait appeler des ‚nègres‘. Sie setzt aber ebenfalls sogleich hinzu: „Ou pour mieux dire la conception du ‚nègre‘ tel que nous l’imaginons l’exclut.“ (Frobenius 1949:114)

Lassen Sie mich daran anschließend noch einen Blick auf diese französische Übersetzung werfen. Sie erschien 1949, unter dem Titel *Mythologie de l’Atlantide* im Verlagshaus Payot, in der Übersetzung des Germanisten F. Gidon und mit einem Vorwort des Ethnologen und Afrika-Historikers P. D. de Pedrals. Er stellt das Werk als „pièce maîtresse“, als Hauptwerk von Frobenius dar, was er wie folgt erläutert:

[...] dans la mesure où l’on y trouve, en même temps que l’évocation d’un mythe qui nous a été rendu familier par toute une littérature, l’hypothèse fondamentale d’un rapport direct entre la civilisation dite du Bénin et la Méditerranée orientale, et donc d’un transfert de la civilisation mère de la nôtre propre, par des voies maritimes, donc nécessairement atlantiques, jusqu’en un point où l’on ne voulait voir que des ‚sauvages‘. (Frobenius 1949:6)

Es ist also einmal die allgemeine Bekanntheit des in Rede stehenden Mythos, der in Frankreich seinen Namen mit mehreren Bestsellern verbunden hat (zum Beispiel *L’Atlantide* (1919) von Pierre Benoit, der größte französische Romanerfolg der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und mehrfach verfilmt⁸), zum andern die in dem Buch vertretene These einer direkten Verbindung zwischen der westafrikanischen Benin-Kultur und den Kulturen des östlichen Mittelmeerraums, was soviel heißt wie die Übertragung einer Zivilisation, die auch die Mutter der unsrigen (europäischen) ist, auf dem Seeweg, das heißt über den Atlantik, in eine Gegend, die man bis dato nur von „Wilden“ bewohnt glaubte. Diesem Resümee schließt Pedrals einige kritische Einschränkungen an:

C’est là d’ailleurs que nous touchons au point fragile de l’hypothèse, et en raison même de son ampleur saisissante. Une œuvre aussi vaste que celle de Frobenius maintenant parvenue à son terme, et qui représente plus de quarante années de recherche, n’a pas été sans soulever certaines objections qu’il ne servirait de rien de passer sous silence. Le dieu yorouba Olokoun évoque le Poséidon des récits helléniques, certes, mais cela suffit-il à éclairer un passé si reculé qu’il représente tout de même encore un chaos? (Frobenius 1949:6–7)

⁸ Benoit 1919

Diese Kritik enthält im Wesentlichen den Vorwurf der Überdehnung der Hypothese der Herkunft der Benin-Kultur von einem fernen Atlantis: der Yoruba-Gott Olokoun mag Ähnlichkeiten mit dem griechischen Meeresherr Poseidon haben, aber reicht das, um Licht in jene ferne Frühzeit zu bringen, die sich uns so verworren darstellt? Unter Hinweis auf Théodore Monod und die bereits 1904 erschienene *Histoire de l'Éthiopie* von Louis-Jean Morié weist Pedrals auf andere mögliche historische Filiationen und Querverbindungen hin.

Die französische Übersetzung der *Atlantischen Götterlehre* enthält lediglich die beiden ersten Teile des Buches von Frobenius: I. *Die Menschen* II. *Die Götter*, nicht aber den bei Frobenius umfangreichsten anthologischen Teil III. *Volksdichtung* (Erzählungen und Märchen). Sie endet dadurch mit einer Aussage, die noch einmal als eine Variante der von uns als ideologischer Kern der Verwendung der Atlantis-Mythe bei Frobenius angesehen werden kann (und sich an dieser Stelle und in dieser Form bei Frobenius nicht einmal findet!):

J'affirme ici que, pour apprécier ce qu'est le monde africain et les apports dont il a bénéficié, il est essentiel d'arriver à trouver en dehors de lui et dans les contrées ayant eu avec lui des relations de voisinage des ‚avant-postes‘, ‚résidus‘ ou ‚cas sporadiques‘ des faits qu'on y constate. (Frobenius 1949:260)

Mit einfachen Worten: das Wesentliche der afrikanischen Kulturen kommt von außerhalb, ist ihm von außen gebracht worden. – Übersetzungen müssen notwendigerweise manchmal die Dinge deutlicher sagen. – Wenn man zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, der Kongoreise von 1904–06, zurückkehrt, könnte man sagen, dass der anfängliche (primäre) „Kolonialismus“ und rassistische Überlegenheitsdünkel in subtiler (und sublimierter) Gestalt mit dem Atlantis-Mythos zurückgekehrt ist: Gewiss gibt es hohe und Hochkultur in Afrika, aber bei genauerem Hinsehen erkennt man, dass sie stets von weither kommt, *sur place* in Afrika und mit europäischer Mitwirkung riskiert sie rasch, wieder dahin zu welken und zu verschwinden.

Die Geringschätzung und Herabsetzung afrikanischer Kultur(en), die Tendenz, ihre Ursprünge außerhalb Afrikas, bei der „weißen Rasse“ zu lokalisieren, findet sich auch bei andern namhaften Ethnologen und Afrika-Forschern. Wie Cheikh Anta Diop sagt: „Cette opinion sur l'origine méditerranéenne est celle de beaucoup d'autres théoriciens de l'art africain“ (Diop 1979:112). Cheikh Anta Diop vermutet aber (unserer Meinung nach zu Recht), dass Frobenius, indem er diesen Theorien einen Anschein von historischer Legitimität gegeben hat, als „Verstärker“ oder „Beschleuniger“ gewirkt hat: „Si Frobenius n'avait pas été à la recherche de l'Atlantide de Platon, lorsqu'il découvrit, en 1910, quelques-unes des sculptures d'Ifé, il est probable que moins d'écrivains auraient jugé nécessaire de soutenir qu'elles étaient d'origine européenne plutôt qu'africaine“ (Diop 1979:112).

Bleibt zuletzt die Frage, ob der Gebrauch, den Frobenius vom antiken Atlantis-Mythos macht, sein ethnographisches Werk insgesamt tangiert und in seinem Wert mindert. Oder ob man die beiden Bereiche – die Ableitung von Atlantis und die Darstellung der afrikanischen Kulturen, unabhängig von der Ursprungs-Theorie – trennen kann. Wir neigen zu dieser Auffassung und glauben, uns darin auf einen unverdächtigen Zeugen berufen zu können: In dem von Mongo Beti (der Leopold S. Senghor gerade auch wegen seiner Verbindung zu Frobenius und der Négritude-Theorie scharf angegriffen hat) und Odile Tobner herausgegebenen *Dictionnaire de la Négritude* (1989) ist in dem Frobenius gewidmeten Artikel zu lesen:

On trouve chez Frobenius le meilleur et le pire. Le meilleur de ses travaux consiste dans la découverte et la description des œuvres d'art et l'établissement de rapprochements et d'interprétations symboliques qui rendent certaines de ses synthèses très séduisantes par les perspectives qu'elles offrent. [...] L'ambiguïté, l'ambivalence même pourrait-on dire, se trouve dans l'étrange oscillation entre l'exaltation et le mépris qui marque les paroles et les pratiques. Cette oscillation est celle qui se trouve entre l'image et la réalité. (Beti/Tobner 1989:116–117)

Auch wenn uns Heutigen dieses Schwanken zwischen „Exaltiertheit“ und „Gering-schätzung“ nur noch schwer nachvollziehbar ist, so scheint mir die Reflexion darüber doch eine Voraussetzung, um sich über die Bedingungen und Möglichkeiten einer heutigen Lektüre und „Verwendung“ von Frobenius' Werk Rechenschaft abzulegen. Oder wie der große Frobenius-Bewunderer Léopold Senghor als Prinzip seines Umgangs mit der französischen und europäischen Kultur immer wieder formulierte: „assimilieren [transitiv!], nicht sich assimilieren lassen!“ („assimiler sans être assimilés“).⁹

LITERATURVERZEICHNIS

- BALANDIER, Georges
1965 *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette
- BENOIT, Pierre
1919 *L'Atlantide*. Paris: Albin Michel
- BETI, Mongo und Odile TOBNER (Hrsg.)
1989 Artikel „Frobenius“, *Dictionnaire de la Négritude*, 116–117. Paris: L'Harmattan
- DIOP, Cheikh Anta
1979 *Nations Nègres et Culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, 3. Auflage, Band II. Paris: Présence Africaine

⁹ Senghor 1964

FOUCRIER, Chantal

2004 *Le mythe littéraire de l'Atlantide (1800–1939). L'origine et la fin.* Grenoble: ELLUG – Université Grenoble

FROBENIUS, Leo

1907 *Im Schatten des Kongostaates. Bericht über den Verlauf der ersten Reisen der D. I. A. F. E. von 1904–1906, über deren Forschungen und Beobachtungen auf geographischem und kolonialwirtschaftlichem Gebiet.* Berlin: Reimer

1911 *Auf dem Wege nach Atlantis. Bericht über den Verlauf der zweiten Reise-Periode der D. I. A. F. E. in den Jahren 1908 bis 1910.* Berlin-Charlottenburg: Vita Deutsches Verlagshaus

1925a *Vom Schreibtisch zum Äquator.* Frankfurt am Main: Frankfurter Societäts-Druckerei (Erlebte Erdteile, Band. III).

1925b *Ausfahrt – Von der Völkerkunde zum Kulturproblem (Erlebte Erdteile, Bd. I).* Frankfurt am Main: Societäts-Druckerei

1926 *Die atlantische Götterlehre,* Jena: Diederichs

1933 *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre.* Zürich: Phaidon Verlag

1949 *Mythologie de l'Atlantide – Le « Poséidon » de l'Afrique Noire, son culte chez les Yorouba du Bénin.* Paris: Payot

GIDE, André

1951 *Journal 1889–1939.* Paris: Gallimard

JOCH, Markus

o.D. „Testfall Frobenius. Kolonialismus als Literatur und Kultur“, www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/joch_frobenius.pdf [zuletzt aufgerufen am 29. April 2015]

LUIG, Ute (Hrsg.)

1982 *Vom Schreibtisch zum Äquator. Afrikanische Reisen.* Hrsg. und eingeleitet von Ute Luig. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag („Einleitung“ von Ute Luig, 7–21) [1925a]

MOREL, Edmund Dene

1969 *Red Rubber: The Story of the Rubber Slave Trade Flourishing on the Congo in the Year of Grace 1906.* With an Introduction by Harry H. Johnston. New York: Negro Universities Press (1906)

PLATON

1991 *Timaios. Kritias.* Griechisch und Deutsch, hrsg. K. Hülser, Frankfurt am Main: Insel Tb. (Sämtliche Werke VIII)

RIESZ, János

2013 „Atlantis: Ideale Stadt und kolonialer Mythos – Am Beispiel des Romans *L'Atlantide* (1919) von Pierre Benoit“, in: Eva Kimminich und Judith Stein (Hrsg.), *Mythos – Stadtmythen*, 1–25. Frankfurt am Main: Peter Lang

SENGHOR, Léopold Sédar

1964 „Vues sur l'Afrique Noire ou Assimiler, non être assimilés“, in: Léopold Sédar Senghor, *Liberté I – Négritude et Humanisme.* Paris: Seuil, 39–69 (1945)

VIDAL-NAQUET, Pierre

2007 *L'Atlantide – Petite histoire d'un mythe platonicien.* Paris: Les Belles Lettres / Seuil (Points 566) (12005)