

Was interessiert den Ägyptologen / die Ägyptologie an Schwarzafrika?

Drei Antworten und eine Reflexion auf die Frage von
Heinrich Balz

MARTIN FITZENREITER

I. Ägypten – Out of Africa

Die Ägyptologie ist zumindest im offiziellen Sprachgebrauch eine vor allem an Universitäten durch Forschung und Lehre institutionalisierte Wissenschaft vom Ägypten vor allem der sogenannten pharaonischen Zeit. Als ihre Geburtsstunde sieht sie die Entzifferung der Hieroglyphen durch Francois Champollion im Jahre 1822 an. Ihre Formierung setzte mit der Begründung von Lehrstühlen zuerst an deutschen und französischen, später erst an britischen und schließlich an allen Universitäten ein, die sich dem europäischen Bildungsideal verpflichtet fühlen. Ein Prozess, der noch lange nicht abgeschlossen scheint; neuerdings ziehen Spanien und Portugal mit der Begründung von Lehrstühlen nach, in Lateinamerika versucht man es seit längerem, aber auch in Japan, Taiwan und China usw.¹

Im Zentrum der ägyptologischen Ausbildung steht bis heute das

¹ D. Jeffreys, Introduction – Two Hundred Years of Ancient Egypt: Modern History and Ancient Archaeology, in: D. Jeffreys, *Views of Ancient Egypt since*

Erlernen der ägyptischen Sprache und Schrift. Das entspricht dem Selbstbild dieser Wissenschaft, in der die Entzifferung der Hieroglyphen als Gründungsakt gilt. Aber natürlich gibt es sehr viel mehr Felder ägyptologischer Forschung und entsprechend heterogen ist auch das Feld von Traditionen und Ansätzen, die sich mit Ägypten beschäftigten, *bevor* die Ägyptologie an den Universitäten etabliert wurde. Es gab die Antiquare und Archäologen, die wie Johann Joachim Winkelmann ägyptische Bildwerke studierten, es gab die Religionsforscher, die sich der Göttervielfalt annahmen und die Esoteriker und Freimaurer, die hermetisches Wissen der Ägypter erforschten.² Nicht von ungefähr wurden in der ersten Welle einer „Verwissenschaftlichung“ der Ägyptologie unter dem Paradigma der Sprachwissenschaft etlicher dieser Traditionstränge aus dem Kanon der Wissenschaftlichkeit gestrichen. Sie leben aber weiter, oft vitaler, als es den Fachgelehrten lieb ist. Erst neuerdings erfahren diese sozusagen „verdeckten“ Ströme der Ägyptenbeschäftigung wie z.B. die Esoterik, die Ägyptenrezeption in der Kunst und den Weltreligionen wieder mehr Aufmerksamkeit – es sei Jan Assmann und das Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ genannt.³ Dass es einerseits zwar eine gewissermaßen idealtypische und institutionalisierte Ägyptologie gibt, andererseits aber auch viele sozusagen inoffizielle Wege der Beschäftigung mit Ägypten – und zwar auch in Europa! – ist ein m.E. nicht ganz unwesentliches Faktum.⁴

Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism, and modern appropriations, Encounters with Ancient Egypt (Bd. 7), London 2003, 1–18.

² S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich/Stuttgart 1969.

³ J. Assmann, *Erinnertes Ägypten. Pharaonische Motive in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte*, Berlin 2006; E. Hornung, *Das esoterische Aegypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München 1999; L. Picknett u. C. Price, *Alternative Egypt*, in: S. MacDonald u. M. Rice (Hrsg.), *Consuming Ancient Egypt*, Encounters with Ancient Egypt (Bd. 3), London 2003, 175–193.

⁴ Vgl. M. Fitzenreiter, *Europäische Konstruktionen Altägyptens – der Fall Ägyptologie*, in: Th. Glück u. L. Morenz (Hrsg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens*, Münster 2007, 323–347.

Es wird auch bei der Beantwortung der im Titel erscheinenden Frage noch von Bedeutung sein.

Bleiben wir nun aber zunächst bei der offiziellen Ägyptologie. Will man deren Verhältnis zu Afrika oder genauer: dem subsaharanischen oder Schwarz-Afrika beleuchten, so ist klar festzuhalten: Afrika steht nicht im Zentrum der Definition eines kulturräumlichen Zusammenhanges. Ägypten wird seit Alters her eher als Teil des Orients behandelt, der sich im Sinne des Begriffes „Morgenland“ gen Osten hin bis China erstreckt. Oder es wird als eine mittelmeeri-sche Region aufgefasst, die zum Kranz der Kulturen Griechenlands, der Levante, Nordafrikas, Iberiens, Italiens gehört. Die orientalistische Klassifizierung drückt in der Regel eine gewisse Distanzierung aus; sie betont den fundamentalen Unterschied zwischen Morgenland und Abendland.⁵ Die mittelmeerische Klassifizierung betont die Inkludierung: Ägypten ist einer der kulturellen Vorläufer Europas.⁶

Afrika spielt hie wie da keine Rolle. Für die institutionalisier-te Ägyptologie hieß das: bis zum Ende des 20. Jahrhunderts wa-ren Assyrologie und Vorderasiatische Archäologie bzw. Klassische Archäologie, Philologie und Alte Geschichte die Fächer, mit denen Ägyptologen üblicherweise im Austausch standen, weit weniger als etwa mit Afrikanistik oder Völkerkunde.⁷ Dass dieser Umstand

⁵ Siehe etwa den bereits im Titel formulierten Gegensatz in G. Sievernich u. H. Budde (Hrsg.), *Europa und der Orient. 800–1900*, Berlin 1989.

⁶ Vgl. etwa Siegfried Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich/Stuttgart 1969, der Ägypten explizit als eine mittelmeerische Kultur und Vorläufer Europas definiert. Ihm folgt Jan Assmann, *Erinnertes Ägypten. Pharaonische Motive in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte*, Berlin 2006 in seiner Theorie einer „ägyptischen Gedächtnisspur“, die sich in den Tiefenstrukturen der europäischen Kulturgeschichte manifestiert.

⁷ Wobei Ausnahmen wie immer die Regel bestätigen. An der Humboldt-Universität der seinerzeitigen DDR wurde durch unter Fritz Hintze – übrigens ein Philologe alter Schule, der der Sprache wegen in den Sudan ging – die Sudanarchäologie als ein Fach begründete. Das Projekt der Integration von Ägyptologie und Sudanarchäologie (inklusive Altäthiopiens) hat sich unter dem etwas umständlichen

auch durch das rassistische Weltbild der Epoche mitgeprägt wurde, in dem man die Hochkultur der Pharaonen nicht den „Wilden“ in Schwarzafrika zuordnen wollte, ist sicher zutreffend, auch wenn der Umstand heute eventuell etwas überbewertet wird.⁸ Antike Kulturen waren seinerzeit in Afrika kaum bekannt und die Altertumsforscher suchten sich ihre Kontaktzonen und Zusammenhänge eher in dem bereits aus der Bibel vertrauten Interaktionsfeld zwischen Niltal und fruchtbarem Halbmond. Wenn aber antike Kulturen im „inneren“ Afrika auftauchten, sei es in Meroe, Äthiopien, Zimbabwe, Ost- oder Westafrika, dann sah man sie allerdings umgehend als in dieser oder jener Form mit dem pharaonischen Ägypten in Verbindung stehend. Die „Wilden“ konnten so etwas nicht schaffen; schon eher waren ausgewanderte ägyptische Priester oder Königssöhne dafür verantwortlich zu machen.⁹

Namen „Archäologie und Kulturgeschichte Nordostafrikas“ auch als BA/MA Studiengang erhalten können. Einen sehr interessanten Variante stellt außerdem der BA/MA-Studiengang an der Uni Köln da, wo Afrikanisten und Ägyptologen zusammengegangen sind. Diese Tradition war übrigens an der Universität Wien in der Zwischen- und Nachkriegszeit bereits unter sprachwissenschaftlicher Prämisse etabliert; dort hat man sich aber zumindest institutionell wieder etwas auseinandergeliebt. Am Institut für Afrikanistik der Universität Wien wurde durch die Ägyptologin Inge Hoffmann und den Afrikahistoriker Michael Zach inzwischen eine eigener archäologisch ausgerichteter sudanspezifischer Schwerpunkt etabliert. (<http://www2.hu-berlin.de/aknoa/>; <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/aegypt/index-page.html>; <http://www.univie.ac.at/afrika/>).

⁸ Er ist dem postkolonialen Gestus quasi aller Beiträge in dem wichtigen Buch D. O'Connor u. A. Reid (Hrsg.), *Ancient Egypt in Africa*, Encounters with Ancient Egypt (Bd. 1), London 2003 eigen. Die Beiträge zu diesem Sammelband bilden die Beleggrundlage zu vielen der im folgenden genannten Punkte und empfehlen sich als weiterführende Lektüre.

⁹ A. Reid, *Ancient Egypt and the Source of the Nile*, in: O'Connor u. Reid, *op.cit.*, 55–76.

II. Ägypten in Afrika – von Europa aus gesehen

Was treibt nun aber Ägyptologen dazu, sich doch für Afrika zu interessieren? Meines Erachtens gibt es vielleicht drei Hauptgründe, die sich nicht zwingend aus einer wissenschaftlichen Eigendynamik ableiten lassen (auch wenn man sie im nachhinein sicher immer so deuten kann), sondern stark mit dem Erleben individueller Forscher zu tun haben. Ich möchte diese drei Erlebnisse und ihnen zugrundeliegenden Faszinationen im folgenden beschreiben.

1. *Die Faszination der Archäologie*

Selbst wenn er es gar nicht will, wird der Ägyptologe irgendwann mit Afrika konfrontiert. Auch dem hartgesottesten Sprachwissenschaftler ist bewusst, dass das Ägyptische zur afro-asiatischen Sprachfamilie zählt und so wird er sich zwangsläufig mit Berbersprachen oder denen des Omo-Tals beschäftigen müssen. Oft aber auch nicht mit viel mehr; wo genau die Sprecher dieser Sprachen leben, wie sie aussehen und was sie treiben, ist eher egal. Hauptsache, man weiß, was bei ihnen „Hand“, „Wasser“ oder „König“ heißt.

Schwieriger wird es für den, der Ägypten als Archäologe bereist. Die meisten von ihnen werden sich eher mit dem Orient konfrontiert sehen. Doch bleibt es kein Geheimnis, dass sich Ägypten zumindest geographisch in Afrika befinden. Und so ist schließlich der Nil für viele Ägyptologen tatsächlich ein „Corridor to Africa“, wie Bill Adams das schmale Tal des Nils in Nubien benennt, durch das Ägypten mit dem inneren Afrika verbunden ist.¹⁰ Keine Region ist kulturell, ökonomisch, politisch so eng mit Ägypten verbunden wie Nubien. Über die Beschäftigung mit dem südlichen Nachbarn gerät der Ägyptologe oder die Ägyptologin zwangsläufig in den Sog der af-

¹⁰ W. Y. Adams, *Nubia. Corridor to Africa*, Princeton 1977.

rikanischen Geschichte. Entlang des Niles trifft er oder sie auf etliche frühe Hochkulturen Afrikas: auf das Reich von Kerma, auf Napata und Meroe, sogar auf Axum. Man erfährt sozusagen physisch, dass das pharaonische Ägypten nichts anderes ist als – eine weitere frühe afrikanische Hochkultur. Dabei spielt natürlich auch eine Rolle, dass die nubischen Kulturen in intensivem kulturellen Austausch mit Ägypten standen. Im Idealfall entwickelte sich aus diesen *border studies* Forschungsschwerpunkte, die auf das Eigenständige der Kulturen fokussierten. Das kann bis zu einem generellen Interesse für afrikanische Archäologie führen, die sich immer mehr als ein eigenes und sich beständig differenzierendes Fach entwickelt und vom pharaonischen Vorbild zunehmend emanzipiert.¹¹

Vielleicht auch dieses noch: Archäologie ist natürlich auch eine Frage des wissenschaftlichen Habitus. Nicht jeder Schreibstubenägyptologe liebt das abenteuerliche Erlebnis der Feldarchäologie, weder im Orient, noch in Afrika. Gerade Afrika ist der immer noch dunkle Kontinent und nur wer sich reif fürs Abenteuer hält, ging und geht dorthin. Die Selbstinszenierung als Indiana Jones erfährt südlich von Assuan an Authentizität. Ich gebe zu, dass dieses auch mein Weg war: von Ägypten kam ich nach Meroe, dann nach Axum, und von dort erst in das Seminar von Prof. Balz.

2. Die Faszination der Ethnologie

Hier nun – es war das Seminar zum Ahnenkult – holte mich eine andere Faszination ein. Wahrscheinlich hätte diese Faszination gar nicht so sehr mit Afrika verbunden sein müssen – Ahnenkult ist in Ostasien ebenso verbreitet –, aber ich war wegen Afrika in das Seminar

¹¹ Es war vom Sudan aus, dessen Archäologie so völlig von Ägyptologen dominiert wurde, dass der Archäologe O.G.S. Crawford programmatisch dazu aufrief, eine vom pharaonischen Modell unabhängige afrikanische Archäologie zu begründen: Ders., *People Without a History*, *Antiquity* 22, 1948, 8–12.

gekommen und Prof. Balz' interessanteste Beispiele kamen von dort, aus Kamerun. Das „Erlebnis“ aber war die Ethnologie.

Dass die Ethnologie eine unglaubliche Faszination auf den auszuüben vermag, der eigentlich denkt, bescheid zu wissen, ist bekannt. Claude Levi-Strauss und Pierre Bourdieu – beide ausgebildete Philosophen – legen Bekenntnis darüber ab; für Michel Foucault ist sie zusammen mit der Freud'schen Psychoanalyse die „Gegenwissenschaft“, die das eurozentristische Weltbild nachhaltig verunsichert.¹² An die Stelle abstrakter Konstruktionen tritt plötzlich das wirkliche Leben. Als Archäologe hatte ich bisher nur Steine, Töpfe, Schriftzeichen und Bilder gesehen. Nun sah ich auf einmal Menschen. Menschen, die mit diesen Steinen, Töpfen, Zeichen und Bildern umgehen. Das archäologische Erlebnis Afrikas – die pharaonische Kultur als Teil einer Landschaft, eines Kontinents wahrzunehmen – wurde durch das ethnographische Erlebnis ergänzt, in dem die Kultur Teil des „wirklichen Lebens“ ist. Diese Faszination der Ethnologie ist nichts neues; sie hat Ägyptenforscher schon vor der Begründung der universitären Ägyptologie ergriffen und sie geht genauso von der umgekehrten Seite aus: Ethnologen sind regelmäßig überrascht, wenn sie Parallelen zu ihren Befunden im pharaonischen Belegen entdecken.¹³

Beschäftigt man sich mit ethnographischer Literatur, so stößt man auf viele, viele Beispiele, in denen bestimmte Dinge offenbar genau

¹² Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 385. Siehe hierzu: Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

¹³ Einer der ersten Forscher, der dieses Verhältnis systematisch aufarbeitete, war der französische Religionsforscher Charles de Brosses in seinem Buch *Du culte des dieux fetiches, ou parallèle de l'ancien religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* von 1760. Zur gegenseitigen Wahrnehmung von afrikanistischer Ethnographie und Ägyptologie siehe D. O'Connor u. A. Reid, Introduction – Locating Ancient Egypt in Africa: Modern Theories, Past Realities, in: O'Connor u. Reid, op. cit., 1–22; Michael Rowlands, The Unity of Africa, in: O'Connor u. Reid, op. cit., 39–54; David Wengrow, Landscapes of Knowledge, Idioms of Power: The African Foundations of Ancient Egypt Reconsidered, in: O'Connor u. Reid, op. cit., 212–136.

so sind wie in Ägypten: dieselben Totenbräuche und Kultformen, sakrale Könige und despotische oder segmentäre Staatsformen, ähnliche Insignien, Zeichen und Mythen. Diese Belege kann man dann mit denen aus pharaonischer Zeit vergleichen und für den zwangsläufig sehr fragmentarischen archäologischen Befund bieten sich Interpretationsmöglichkeiten, auf die man sonst nie gekommen wäre. Je nach Forschungsschwerpunkt und methodischem Ansatz werden bei der Erläuterung dieser Interpretationen dann eher strukturelle oder sogar genetische Zusammenhänge zwischen dem pharaonischen Befund und der ethnographischen Quelle gesucht. Die Erklärung aus genetischen Zusammenhängen heraus ist eher die ältere Variante: man nahm oft an, dass bestimmte Bräuche entweder aus einem gemeinsamen Ursprungsgebiet von Ägyptern und der Vergleichsethnie stammen oder – was sehr beliebt war – dass die Gemeinsamkeit ein echt pharaonisches *survival* ist, welches in dunkler Zeit zur Vergleichsethnie kam. Das Muster bieten Migrationstheorien, sei es die Migration von Völkerschaften oder auch einzelner Kulturheroen (oder kleineren heroischen Gruppen), oder die Theorie der Diffusion kultureller Merkmale über die Völkerschaften hinweg.¹⁴

Etwas vorsichtiger ist man bei der strukturellen Methode, wenn man die vergleichbaren Phänomene eher prinzipiell in Beziehung setzt. Das ist bei ethnographischen Parallelen in außerafrikanischen Kulturen (fast) selbstverständlich;¹⁵ beim innerafrikanischen

¹⁴ Ein Klassiker dieser Richtung ist E. L. A. Meyerowitz, *The Divine Kingship in Gahna ans Ancient Egypt*, London 1960. Als Beispiel der heute oft abenteuerlich wirkenden Argumentation diffusionistisch geprägter Studien ein Satz aus dem Artikel des Ägyptologen G. A. Weinwright, *Pharaonic Survivals between Lake Chad and the West Coast*, *JEA* 35, 1949, 170–175, in dem es um die Herkunft von Zeremonialfächern aus Ägypten geht: „It is self-evident that these state fans must have been derived ultimately from Egypt, no doubt through Meroe, though curiously enough no pictures of them survive from the latter place.“ (op.cit. 171).

¹⁵ Es fällt allerdings auf, dass ethnographische Belege aus nicht-afrikanischen Kulturen nur selten zur Erläuterung altägyptischer Phänomene herangezogen werden, obwohl sich z.B. in Südasien (Tierkulte; vgl. K. Eichner, Tierkulte in

Vergleich möchte der Ägyptologe aber gern etwas genauer wissen, wie es zu dieser Parallelisierung kommt. Ein beliebtes Muster der Erklärung leitet sich hier von der Kulturkreislehre her und hat sich zur auch aktuell diskutierten Idee eines kulturellen Substratums im und um den saharanischen Raum verdichtet.¹⁶

Die Frage, ob es sich bei bestimmten Parallelen, die die pharaonische Kultur zu anderen afrikanischen Kulturen hat, um Gemeinsamkeiten handelt, die einen gemeinsamen Ursprung haben (wie z.B. Phänomene der Sprache, aber auch kultureller und materiell-wirtschaftlicher Art), oder ob diese Parallelen auf Universalismen der Bewegung menschlicher Kulturen zurückzuführen sind, die in dieser oder jener Ausprägung überall auf der Welt vorkommen (können), wird eine Fragestellung bleiben, die sobald nicht an Aktualität ver-

Südasiens. Ein Eindruck, in: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich, IBAES IV, ww.ibaes.de Berlin/London 2003/2005, 167–205) oder Ostasien (Ahnenkult, vgl. M. Fitzenreiter, Zum Ahnenkult in Ägypten, GM 143, 1994, 51–72) durchaus interessante Vergleichsstudien anbieten. Seiner berühmten Schrift *Geschichte als Fest. Zum zyklischen Geschichtsbild der Ägypter* setzte Erik Hornung in der Erstausgabe Darmstadt 1966 eine Studie „Der Untergang Mexikos im indianischen Geschichtsbild“ voran.

¹⁶ Bahnbrechend sind hier die Studien Henri Frankforts, der sich von der naiven Pragmatik direkter Ableitungen löste und auf tieferliegende, strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen pharaonischem Weltbild und Gesellschaftsstruktur und afrikanistischen Belegen aus der Neuzeit insbesondere im Umfeld des sogen. Sakralen Königtums verwies: H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948; id., *The African Foundation of Ancient Egyptian Civilization*, *Atti del Primo Congresso Internazionale di Preistoria e Protostoria Mediterranea*, 1950, 115–117. Der Ansatz wurde jüngst weiterverfolgt von Josep Cervelló Autuori, *Egypt, Africa and the Ancient World*, in: Ch. J. Eyre (Hrsg.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, OLA 82, Löwen 1998, 261–272. Cervelló Autuori bezieht sich in seiner Synthese auf G. Dumézil und dessen These eines kulturellen Substratums in allen indo-europäischen Kulturen, dem sozusagen ein südlicher, afrikanischer und ein nahöstlicher, sumero-semitischer Komplex an die Seite gestellt werden sollten (op. cit. 270). Siehe auch die Aufsätze in J. Cervelló Autuori (Hrsg.), *Africa Antigua – el Antiguo Egipto, una Civilizacion Africana*, *Aula Aegyptiaca Studia* No. 1, Barcelona 2001.

liert.¹⁷ Aber auch das Problem direkter oder indirekter Kulturkontakte und der Bewegung kultureller Merkmale und Zeichen über größere räumliche und zeitliche Abstände hinweg erfreut sich nach Jahren positivistischer Detailforschung gerade in der Ägyptologie wieder zunehmender Beliebtheit.¹⁸

Ich könnte jetzt noch etwas weiter über den sich inzwischen ganz gut etablierten Zweig der Ethnoarchäologie berichten, in dem sich die Verbindung von archäologischer und ethnologischer Forschung methodisch emanzipiert hat.¹⁹ Aber ich möchte aber noch ein mir persönlich sehr wichtiges Element erwähnen und damit zur dritten Faszination Afrikas für den Ägyptologen (in mir) überleiten.

3. Die Faszination des Kulturschocks

In Afrika begegneten mir nicht nur ein ungeahnter Reichtum archäologischer Entdeckungen und die Vitalisierung des Befundes durch ethnologischer Parallelen. Das fest gemauerte Bild von der Ägyptologie als einer Wissenschaft wurde noch durch ganz andere Erlebnisse er-

¹⁷ Siehe etwa den evolutionistisch inspirierten Versuch von Bruce Trigger, *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, Kairo 1993, der kulturelle Merkmale des pharaonischen Ägypten mit Hochkulturen rund um den Erdball in Beziehung setzt. Für die Religionswissenschaft bleibt es eine eminente Frage zu klären, inwieweit es in der Bewegung religiöser Systeme eine universelle Entwicklung charakteristischer Erscheinungsformen gibt; für die Missionswissenschaft wird die Frage interessant sein, wie sich religiöse Bekenntnisse durch Kontaktphänomene direkt ausbreiten (lassen).

¹⁸ Siehe etwa die Diskussion der Schriftentstehung in Ägypten und Vorderasien und möglicher struktureller aber auch genetischer Zusammenhänge in L. Morenz, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*, OBO 205, Fribourg/Göttingen 2004.

¹⁹ Siehe Cl. Näser, Ethnoarchäologie, Analogiebildung und Nomadismusforschung. Eine Einführung mit einer Fallstudie aus Nordostafrika, in: Jörg Gertel (Hrsg.), *Methoden als Aspekte der Wissenskstruktion – Fallstudien zur Nomadismusforschung*, Mitteilungen des SFB 586 „Differenz und Integration“ 8, 2005 (www.nomadsed.de/publications.html), 17–42.

schüttert, die so manches, das ich so recht für sicher und begründet hielt, ins Wanken geriet. Es war die Konfrontation mit einem auf den ersten Blick völlig anderen Umgang mit der pharaonischen Kultur, ihrem materiellen wie ideellen Erbe. Es war gewissermaßen schockierend zu erleben, dass man die wissenschaftlichen Erkenntnisse unserer ägyptologischen Forschung so leichtfertig und in fragwürdiger Weise rezipierte oder offen in Frage stellte. Auch ließ das Verhalten gegenüber uns Forschern – milde formuliert – des öfteren an akademischer Sachlichkeit mangeln; allzu leicht wurde die antikoloniale und dann wieder die rassistische Keule geschwungen. Ein beständiger Rechtfertigungszwang war die Folge, insbesondere ob des Skandalon, dass man sich mit einer Kultur befasse, die einem eigentlich nicht gehöre oder etwas angeht. Europäische Archäologen wollen in Afrika nur stehen: Gold, die Bundeslade (in Axum) oder geheimes Wissen – ja die Kultur, die Geschichte, die Identität.²⁰ Dieser Kulturschock zwang mich dazu, in den Afrikanern nicht nur den Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses zu sehen, sondern Akteure. Da dieses Erlebnis aber zugleich weg von der traditionellen institutionalisierten Ägyptologie und in ein Grenzgebiet von Wissenschaft und Öffentlichkeit führt, soll mit ihm auch ein eigener Abschnitt beginnen

²⁰ Es ist ein beliebtes Spiel der Renegaten auf europäischer Seite, derartige Positionen aufzunehmen, so etwa M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 Bd., London 1987/ New Brunswick 1991, dessen Werk in der angloamerikanischen afrozentristischen Bewegung begeistert rezipiert wird (siehe noch unten). Der eher im Feld des phantastischen Journalismus angesiedelte Graham Hancock hat in *The Sign and the Seal*, 1992 messerscharf nachgewiesen, dass alle Europäer, die seit dem Mittelalter nach Äthiopien reisten, nur die Bundeslade stehen wollten. Was in dem in den 90igern in Äthiopien sehr verbreiteten Geschichtsbuch Belai Giday, *Ethiopian Civilization*, Addis Ababa 1992 gleich im Vorsatz als Beweis für die Existenz der Bundeslade in Axum zitiert wird. Dazu, dass der Vorwurf des „Theft of History“ keineswegs unbegründet ist, siehe: J. Goody, *The Theft of History*, Cambridge 2006.

III. Ägypten in Afrika – von Afrika aus gesehen

Denn das Faszinierende am Moment dieses Kulturschocks ist für mich, dass ich immer mehr eine Frage zu stellen beginne, die der von Heinrich Balz vorgegebenen ganz ähnlich ist, aber sie doch umdreht: Was bedeutet die Ägyptologie eigentlich für Schwarzafrika?

Wenn man sich fragt, was Ägypten für Afrika bedeutet, dann ist es vielleicht sinnvoll, erst einmal zu fragen, was Ägypter vom alten Ägypten halten. Ich meine damit jetzt aber weniger die verschiedenen Traditionen, die sich im zeitgenössischen ägyptischen Alltagsleben und der Alltagskultur erhalten haben oder wie diese in den beiden wichtigsten Religionen des Landes, dem Islam und dem koptischen Christentum reflektiert und bewertet werden.²¹ Ich meine eher die intellektuelle Reflektion, insbesondere auch unter denen, die als Ägypterinnen und Ägypter Ägyptologie studieren und als Ägyptologen wirken.²²

Wenn ich diese Frage stelle, sind meist alle erstaunt: Europäer wie Ägypter gleichermaßen. Von ein paar Nuancen der Interpretation abgesehen scheint die ägyptische Ägyptologie tatsächlich genau dasselbe zu sein und zu wollen, wie die eingangs beschriebenen westliche Ägyptologie. Man kann also gar keine andere Auffassung vom pharaonischen Ägypten haben.

Oder kann man sie nur nicht artikulieren? Ausnahmslos alle führenden Ägyptologen in Ägypten sind durch die westliche Schule gegangen. Alle bearbeiten die Themen, die in der westlichen Schule jeweils aktuell sind oder waren. Dabei kommen durchaus ansprechende

²¹ Siehe dazu z.B. N. El-Shohoumi, *Der Tod im Leben. Eine vergleichende Analyse altägyptischer und rezenter ägyptischer Totenbräuche*. Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Instituts (UZKÖAI) XXII, Wien 2004.

²² F. Haikal, *Egypt's Past Regenerated by its Own People*, in: S. MacDonald u. M. Rice (Hrsg.), *Consuming Ancient Egypt, Encounters with Ancient Egypt* (Bd. 3), London 2003, 123–138.

Werke heraus, aber, auch wenn sich das so keiner laut zu sagen traut, im großen und ganzen ist das alles doch meist hausbacken, unoriginell und wenig befriedigend. Ägyptologiepessimismus ist angesagt, wenn man auf die ägyptische Ägyptologie schaut. Und es wird immer schlimmer. Die ägyptischen Ägyptologen werden selbstbewusster und haben offenbar zunehmend die Wirkung ihres Tuns im eigenen Land im Auge. Sie sind weniger darauf aus, Stipendien an westlichen Universitäten zu bekommen, als mehr die Ausländer in Ägypten nach ihrer Pfeife tanzen zu lassen. Und damit werden sie zum Feind. Der derzeitige Chef der Altertümerverwaltung in Ägypten, Zahi Hawass, ist der Leibhaftige der Ägyptologie – was natürlich auch keiner laut sagt.

Warum ist das so? Irgendetwas knirscht hier im Getriebe des Konstruktes „Ägyptologie“. Zumindest in einigen ihrer Ziele sind sich die ägyptischen Ägyptologen mit ihren ausländischen Kollegen offenbar durchaus nicht einig.

An dieser Stelle ein Sprung: nach Äthiopien. Hier wurde ich auf das erste Beispiel dafür gestoßen, dass ein afrikanischer Intellektueller der Neuzeit (der kein Ägypter ist) sich mit dem pharaonischen Ägypten beschäftigte. Es war der Blattengeta Heruy Wäldä-Sellase (1878–1939), Rechtsberater, später auch Außenminister des Ras Tafari, später Kaiser Haile Sellasie. Um 1920 verfasste er eine Geschichte des Kaisertums, der eine Herrscherliste bis in sagenhafte Urzeiten beiliegt. Die Liste ist einmalig, deckt sich nicht mit den älteren Kaiserlisten und hat in der Äthiopistik viel Kopfschütteln hervorgerufen. In ihr tauchen nämlich die Namen von Pharaonen auf, insbesondere solche der nubischen 25. Dynastie, die man seinerzeit auch in altgriechischer Manier als die „äthiopische“ bezeichnete.²³ Erst jüngst ist es Manfred Kropp gelun-

²³ M. Fitzenreiter, Ahnen an der Ostwand. Notizen zum Grab des Pennut Teil III, in: J. Thiesbonenkamp u. H. Cochois (Hrsg.), *Umwege und Weggefährten* (Fs H. Balz), Neudettelsau 2003, 307–310; M. Zach, Die Ras Tafari-Liste aus sudanarchäologischer Sicht, in: M. Fitzenreiter (Hrsg.), *Genealogie. Realität und Fiktion von Identität*, IBAES V (www.ibaes.de), Berlin/London 2005, 47–55.

gen, das Rätsel dieser Liste zu lösen: er konnte eine populäre französische Geschichte des Orients als Heruys Quelle identifizieren.²⁴ Was aber heißt: der äthiopische Gelehrte nutzte westliches Wissen vom alten Ägypten, um seinem Land eine große Vergangenheit zu konstruieren. Für mich ist diese Liste der Beginn der modernen, autochtonen Beschäftigung von Afrikanern mit Ägypten bzw. besser: mit der Ägyptologie. Sie wird zwangsläufig von der westlichen Ägyptologie belächelt, auf deren Ergebnisse es sich aber stützt. Und sie ist von der Belächlung durch westliche Ägyptologen gänzlich unberührt, weil sie völlig andere Zwecke verfolgt.

Heruys Manuskript ging im Kolonialkrieg der Italiener buchstäblich in Flammen auf. Eigentlicher Begründer einer afrikanischen Ägyptologie wurde der Senegalese Cheikh Anta Diop (1923–1986). Während Heruy nur ein französisches Geschichtswerk minderer Qualität zur Verfügung stand, konnte Diop in den späten vierziger Jahren Ägyptologie im Herzen der Bewegung, in Paris studieren. Wie Heruy baute er sich aus den Informationen ein genealogisches Konstrukt, diesmal nicht, um die Ehrwürdigkeit einer Dynastie zu legitimieren, sondern um die einer ganzen Kultur zu beweisen: der *culture nègro-africaine*.²⁵

Vom ägyptologischen Standpunkt – d.h. vom Standpunkt der westlichen, institutionalisierten Ägyptologie – kann man es sich mit seinem Werk leicht machen. Das ganze ist ein ziemliches Sammelsurium gewagter Behauptungen, die fehlerhafte Rezeption veralteter Literatur

²⁴ M. Kropp, Die traditionellen äthiopischen Königslisten und ihre Quellen, in: M. Fitzenreiter (Hrsg.), *Genealogie. Realität und Fiktion von Identität*, IBAES V (www.ibaes.de), Berlin/London 2005, 21–46; mit einem Nachtrag unter <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes5/kommentare/ibaes5-kropp-kommentar1.pdf>.

²⁵ Ch. Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Paris 1954 (mehrere Neuauflagen; hier zitiert: Taschenbuch 1979); Id., *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris 1981.

und eigentlich eine Frechheit. Vom afrikanischen Standpunkt – und diesen wenigstens andeutungsweise nachvollziehen zu können ist das Faszinierende am Kulturschock – ist es ein großartiger Versuch, kolonialen Dünkel mit den eigenen Mitteln zu schlagen. Wenn Leopold Sengor die französische Sprache so glanzvoll nutzte, um die *nègritude* zu feiern, so nutze Diop, der mit Sengor in produktivster geistiger Konkurrenz stand, die westliche Ägyptologie, um Schwarzafrika als Mutter aller Kultur zu etablieren.²⁶

Das Buch löste in der Phase der Entkolonialisierung den gewünschten Effekt aus. Seit der Begründung der universitären Ägyptologie, als alle anderen Formen der Ägyptenforschung ausgeschieden wurden, hatte es ein solches Schisma nicht gegeben. Diop begründete eine eigene ägyptologische Schule, die sich in der Interpretation der pharaonischen Quellen grundsätzlich von der europäischen unterscheidet.²⁷ Denn was immer die europäische Ägyptologie eigentlich will – das versuchen diverse Fachdefinitionen neuerer Zeit auf der Grundlage von BA/MA-Vorgaben gerade neu zu erfinden – es ist prinzipiell etwas anderes, als es Diop und seine Schüler wollen. Der afrikanischen Ägyptologie im diopschen Sinne geht es darum, im pharaonischen

²⁶ L. Harding u. B. Reinwald (Hrsg.), *Afrika – Mutter und Modell europäischer Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop*, Berlin 1990. Diop stellte sich dezidiert gegen den Vers Senghors „L'émotion est nègre et la raison hellène“ und legt dar, dass die afrikanische Kultur genauso eine der Rationalität und Wissenschaftlichkeit ist (Ch. Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris 1979, 55).

²⁷ Bedeutende Forscher, die sich als Schüler und in der Tradition Diops sehen sind z.B. Theophilé Obenga und Mubabinge Bilolo, die beide auch an europäischen Hochschulen studiert haben und sich primär als Ägyptologen verstehen. Es gibt daneben eine größere Anzahl von afrikanischen Gelehrten, die durch Diops Ansätze und die seiner Schüler zu Forschungen und Überlegungen angeregt sind. Das publizierte Material reicht von linguistischen, kulturhistorischen und historischen Studien bis zu religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Überlegungen. Zu dieser Gruppe gehört z.B. der katholische Theologe und Philosoph Joseph Mabika Nkata aus Lubumbashi, dessen Arbeit mir von Heinrich Balz bekannt gemacht wurde.

Ägypten einen kulturellen Anker zu finden, wie ihn Griechenland in der kulturellen Imagination des Abendlandes spielt.²⁸ So, wie man auch heute noch ein historisch leider völlig abwegiges Konstrukt vom antiken Griechenland immer und immer wieder zum Nukleus eines modernen Europas oder einer westlichen Wertegemeinschaft oder überhaupt einer normativen Weltkultur stilisiert,²⁹ so wird von den afrikanischen Ägyptologen ein Ägypten heraufbeschworen, das erstens mindestens so bedeutend wie das alte Griechenland und zweitens noch viel älter sein soll. Dem ahistorischen Konstrukt *Hellas* wird das ebenso ahistorische Konstrukt *Kemet* entgegengesetzt.

Es gab und gibt immer wieder Versuche der diopschen *école de Dakar*, die westliche Ägyptologie von der Richtigkeit ihrer Thesen zu überzeugen. Der wichtigste fand im Rahmen der UNESCO im Jahr 1974 statt, als es zu einem formellen Showdown von Ägyptologen westlicher Schulung und Diop und seinen Schülern kam. Die ägyptischen Kollegen standen dabei übrigens auf der westlichen Seite. Der Dialog kam nicht zustande; ganz politisch korrekt durfte Diop seine Thesen

²⁸ A. M. Roth, Building Bridges to Afrocentrism: A Letter to my Egyptological Colleagues, *American Research Center in Egypt Newsletter* No. 167 + 168, Sep./Dec. 1995, 16; D. O'Connor u. A. Reid, Introduction – Locating Ancient Egypt in Africa: Modern Theories, Past Realities, in: O'Connor u. Reid (Hrsg.), op. cit., 1.

²⁹ J. Goody, *The Theft of History*, Cambridge 2006, bes. 26–67, der passim betont: nicht Griechenland hat den Westen gemacht, sondern der Westen Griechenland. Zu welchem Irrsinn sich die Idee *Hellas* missbrauchen lassen musste offenbart z.B. die Schrift von Fritz Taeger, *Hellas*, Köln 1940, wo man S. 7 lesen muss: „Im Griechen ist der nordische Mensch seiner zuerst bewusst geworden, und in ihm hat er bahnbrechend für alle Völker der Erde die Kräfte entwickelt, die den Inhalt des geistigen Lebens aller großen Kulturvölker der Gegenwart ausmachen helfen...“. Zur spezifisch deutschen *Hellas*-Tradition: Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: archaeology and philhellenism in Germany, 1750 – 1970*, Princeton 1996. Dazu, wie in der archäologischen Forschung das Konstrukt *Hellas* gegen den Orient in Stellung gebracht wurde und wird: T. L. Kienlin u. B. Schweizer, Der Orient als Gegenbild Europas: Zur Konstruktion kultureller Einheiten, in: R. Aslan et al. (Hrsg.), *Mauerschau* (Fs. M. Korfmann), Bd. 1, Remshalden-Grunbach 2002, 191–220.

in einem eigenen Kapitel der UNESCO *General History of Africa* publizieren, und man ging zur Tagesordnung über.³⁰

Während die westliche Ägyptologie also ungerührt ihr Projekt in der von ihr dominierten Wissenschaftslandschaft vorantrieb, baute Diop seine intellektuelle Position in Afrika weiter aus. Er prägt eine ganze Schule afrikanischer Intellektueller; die Universität von Dakar trägt seinen Namen. Diop gilt als einer der großen Denker Afrikas im 20. Jahrhundert.

Seine Ideen werden auch in der amerikanischen afrozentristischen Bewegung rezipiert, zum größeren Teil aber eher neu oder parallel erfinden. Da die US-amerikanische *black community* ein eigenständiges Phänomen darstellt, das mit der anti- und postkolonialen Epoche in Afrika nur mittelbar in Beziehung steht, sollten beide Bewegungen nicht als identisch angesehen werden. Es ist allerdings so, und das ist sicher eine Folge der Dominanz anglophoner Diskurse geschuldet, dass die Diskussion über die afrikanische Ägyptologie sehr schnell von der über ägyptozentristische Thesen der amerikanischen Schule überdeckt wird. Ein trauriges Kapitel ist das im Vergleich mit Diops Pathos eher ermüdende Werk „Black Athena“ von Martin Bernal, das

³⁰ Ch. Anta Diop, Origin of the ancient Egyptians, in: G. Mokhtar (Hrsg.): *Ancient Civilizations of Africa. General History of Africa*, vol. II, Unesco 1981, 27–57. Der Artikel endet mit den Worten: “The rediscovery of the true past of the African peoples should not be a divisive factor but should contribute to uniting them, each and all, binding them together from the north to the south of the continent so to enable them to carry out together a new historical mission for the greater good of mankind; and that is in keeping with the ideal of Unesco.” (op. cit. 51). Der Schlussabsatz geht implizit auf die Kritik ein, Diops rassistisch orientierter Ansatz würde den völkerverständigenden Zielen der Unesco nicht gerecht. Ihm folgt unmittelbar Fußnote 74, in der der Herausgeber des Bandes, der ägyptische Ägyptologe Gamal Mokhtar schreibt: „Note by the editor of the volume. The opinions expressed by Professor Cheik Anta Diop in this chapter are those which he presented and developed at the Unesco symposium on ‘The peopling of ancient Egypt’ which was held in Cairo in 1974. ... The arguments put forward in this chapter have not been accepted by all the experts interested in the problem. ...” (op. cit. 51). Die Diskussion um Diops Fragestellungen wird dann auf Seiten 58–83 dokumentiert.

aber die Diskussion um die Jahrtausendwende in ganz unerwarteter Weise beförderte.³¹ Während die *black community* in den USA (und den Amerikas überhaupt) sich eine Geschichte und Identität der Zeit vor der Deportation ja tatsächlich „erfinden“ muss, liegt nämlich in Afrika eine prinzipiell andere Situation vor: es gibt durchaus die eigene, lokale Geschichte zu finden, viele tausend Jahre tief. Und so formiert sich durchaus auch Widerstand gegen die sehr am westeuropäischen Vorbild schablonierte Sicht auf Ägypten, wie sie Diop und seine Schule propagieren. Denn ein sich aus der Parallelisierung von *Hellas* und *Kemet* ergebende Paradox ist, dass sich die Anhänger der These gewissermaßen von Ägypten abhängig machen und die übrigen kulturellen Leistungen der afrikanischen Geschichte ungebührlich vernachlässigen. Dieser Umstand wird den ägyptozentristischen Intellektuellen gerade auch von afrikanischer Seite vorgehalten.³² Zumindest unter den sich im anglophonen Kontext ansiedelnden neuen afrikanischen „Nationalarchäologien“ ist der Bezug auf das pharaonische Ägypten heute eher verpönt.³³ Man legt geradezu besonderen Wert darauf, unabhängig von jedem Nachbarland zu sein, auch im archäologischen Befund. So wird im modernen Sudan traditionell die kulturelle Eigenständigkeit gegenüber dem mächtigen

³¹ Es ist nicht zu bestreiten, dass Bernals Werk für den nun einmal durch die englische Sprache determinierten Diskurs in der Ägyptologie und auch klassischen Archäologie große Bedeutung hat, was natürlich auch an seiner Position als universitär etabliertem Renegaten liegt, den man nicht so leicht aus der Diskussion fallen lassen kann, wie einen an ephemeren Universitäten tätigen Afrikaner. Siehe zur Debatte: M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 Bd., London 1987/ New Brunswick 1991; M. Lefkowitz u. G. Rogers (Hrsg.), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill 1996; W.M.J. Van Binsbergen (Hrsg.), *Black Athena Alive. Towards A Constructive Re-Assessment*, Münster 2001.

³² C. A. Folorunso, *Views of Ancient Egypt from a West African Perspective*, in: O'Connor A. Reid (Hrsg.), op. cit., 77–92.

³³ A. Reid, *Ancient Egypt and the Source of the Nile*, in: O'Connor A. Reid (Hrsg.), op. cit., 55–76.

Nachbar im Norden hervorgehoben.³⁴ Wenn Ägypten, dann als erobertes Territorium durch die berühmt-berüchtigten „schwarzen Pharaonen“ der sudanesischen 25. Dynastie! Der panafrikanisch inspirierte, vor allem frankophone intellektuelle Ägyptozentrismus ist so durchaus auch in einen kritischen innerafrikanischen Diskurs eingebunden.³⁵

IV. „Andere Ägyptologien“ und „bekennender Orientalismus“

Warum fasziniert mich als Ägyptologe nun gerade das so sehr an Afrika? Und an dieser Stelle rede ich nun wirklich vor allem von *mir* als Ägyptologen, denn bei den allermeisten meiner Kollegen ist an dieser Stelle der Ofen definitiv aus.

Kulturschocks sind dazu da deutlich zu machen, dass es auch anders geht, ohne darum falsch oder schlecht zu sein. Äthiopisten haben über Heruys Königsliste nur gelacht, einer der lautesten war Manfred Kropp – bis er dahinter kam, was für eine unglaubliche reflektive Leistung in seiner Kompilation liegt.³⁶ Mit einem mal konnten wir einen merkwürdigen afrikanischen Gelehrten als herzerreißend zwischen den Kulturen stehenden Wissenschaftler erleben. Diops Werk ist geradezu unerträglich in seinem plumpen inversen Rassismus, der

³⁴ D. N. Edwards, *Ancient Egypt in the Sudanese Middle Nile: A Case of Mistaken Identity?*, in: O'Connor A. Reid (Hrsg.), *op. cit.*, 137–150.

³⁵ Dazu zählt auch, dass in einigen afrikanischen Kirchen „Ägypten“ in biblischer Tradition eher die Rolle einer negativen Schablone spielt. Siehe C. A. Folorunso, *Views of Ancient Egypt from a West African Perspective*, in: O'Connor A. Reid (Hrsg.), *op. cit.*, 90f. für Nigeria und B. S. Bennett, *Ancient Egypt, Missionaries and Christianity in Southern Africa*, in: *ebd.*, 107–120 für das südliche Afrika.

³⁶ M. Kropp, *Die traditionellen äthiopischen Königslisten und ihre Quellen*, in: M. Fitzenreiter (Hrsg.), *Genealogie. Realität und Fiktion von Identität*, IBAES V (www.ibaes.de), Berlin/London 2005 21, Anm. 1.

alles Große und Gute an der schwarz pigmentierten Haut festzumachen scheint; aber der Blick auf die Rezeption lässt auch mich ahnen, wie bedeutend sein Werk für Afrika ist.

Manchmal ist weniger wichtig, *was* zu einer bestimmten Frage geschrieben wird, sondern vor allem, *wer* es schreibt. Der nigerianische Literaturnopelpreisträger Chinua Achebe bemerkt in einer autobiographischen Skizze über seine erste Begegnung mit Literatur: „At the university I read some appalling novels about Africa ... and decided that the story we had to tell could not be told for us by anyone else no matter how gifted or well-intentioned.“³⁷ Sieht man den Versuch Diops und seiner Schüler unter dieser Prämisse, dann gibt es keinen Grund, auf die afrikanische Ägyptologie herabzublicken.

Nun kann ein Kulturschock dieser Art aber auch Merkwürdiges auslösen. Er kann zum Renegaten machen. Man kann zum Anbeter jenes anderen werden und das, woher man kommt auf einmal als das Schlechte und Böse sehen und sogar mit Inbrunst bekämpfen. Auch wenn die hitzige Debatte um Diop (oder Bernal) in der Ägyptologie inzwischen weitgehend abgekühlt ist und einer mitunter liebevollen Toleranz Platz gemacht hat, so ist es zu einer Übernahme zentraler afrozentristischer Thesen in der westlichen Ägyptologie nicht gekommen. Woran liegt das? Wahrscheinlich daran, dass die Methodik und Denkweise der westlichen Ägyptologie genau die Fragen beantworten kann, die man sich im „Westen“ (was immer das ist) stellt. Warum sich der westlichen Ägyptologie nun gerade diese oder jene Frage stellen, möchte ich hier nicht weiter erörtern. Das Wissenschaft gehörig an den Zeitgeist gebunden ist, ist bekannt.³⁸ Und zumindest genau dasselbe möchte ich auch dem afrikanischen Ägyptologen einräumen:

³⁷ Ch. Achebe, *Morning yet on Creation Day. Essays*, London 1975, 70.

³⁸ Dazu etwas ausführlicher: M. Fitzenreiter, Relevanz und Beliebigkeit. Bemerkungen zur archäologischen Methodik und Interpretation unter Bezugnahme auf die Ägyptologie, in: M. Fitzenreiter u. M. Herb (Hrsg.): *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich. Methodik und Interpretation*, IBAES VI, www.ibaes.de, Berlin/London 2006, 1–17.

dass er sich einer Methodik bedient, die seine Fragen beantworten kann. Wenn man so zueinander auf Distanz geht, kann man vielleicht auch an viel mehr Punkten Gemeinsames entdecken, als man glaubt.³⁹

Es ist also gar nicht mehr die Frage nach der Befunddeutung, um die es geht. Diese mag noch im Zentrum der Beschäftigung mit Afrika als archäologisches Umfeld, als Verwandtem der altägyptischen Kultur oder auch als ethnographisches Modell ganz allgemein stehen. Das Faszinierende ist die Frage nach der Bedingtheit *unserer* Wissenschaft vom alten Ägypten, und nach der Möglichkeit einer „anderen“ Ägyptologie. Kann es tatsächlich sein, dass man an anderen Stellen der Welt ein anderes Bild vom alten Ägypten entwickelt als wir? Nicht nur im frankophonen Afrika sondern eben auch in Ägypten, dessen Ägyptologie und Ägyptologen wir immer weniger zu verstehen scheinen, oder in Taiwan und China? Und wenn es alles so unübersichtlich wird: ist eine Pluralisierung der Ansätze denkbar, ohne sich zu verraten?

Es war Edward Said, der viel Aufsehen erregte, als er die Grundlagen unserer Beschäftigung mit dem Morgenland als „Orientalismus“ charakterisierte, als die auf koloniale Aneignung zielende Konstruktion eines imaginären kulturellen Raumes.⁴⁰ Auch wenn er die Ägyptologie nicht ausdrücklich behandelt, so schreibt er implizit auch ihr ins Stammbuch: die Beschreibung des pharaonischen Ägypten, die die Ägyptologie vornimmt, ist ein Konstrukt, das auf die Okkupation des kulturellen Phänomens durch den Westen hinausläuft. Auch

³⁹ Auf diesem Weg der Annäherung ist man sogar bereits relativ weit vorangeschritten, wenn auch eher abseits zumindest der deutschsprachigen Ägyptologie. In der französischen Ägyptologie hat man die Tür zur afrikanischen Ägyptologie nie ganz zugeschlagen, J. Cervelló Autuori sucht zusammen mit ähnlich Denkenden den Kontakt zwischen beiden Schulen zu beleben (*Africa Antigua – el Antiguo Egipto, una Civilización Africana*, Aula Aegyptiaca Studia No. 1, Barcelona 2001) und auf den Antillen, in Martinique/Guadeloupe, wird von Alain Anselin die Zeitschrift „Cahiers Caribéens d'Égyptologie“ herausgegeben, die sich dem Gedankenaustausch zwischen beiden Denkschulen widmet.

⁴⁰ E. W. Said, *Orientalism*, New York 1978.

unser *Aegypten* ist nicht zuletzt etwas wie das *Hellas* der abendländischen Gymnasien.⁴¹ Und indem die westliche Ägyptologie unser Bild von Ägypten, wie gutmeinend auch immer, zum Maßstab aller Beschäftigung mit der pharaonischen Kultur macht, nimmt sie den anderen – Ägyptern, Schwarzafrikanern, Chinesen – die Möglichkeit, ein anderes Ägypten zu beschreiben, ja überhaupt zu denken. So gesehen löst gerade die afrikanische Ägyptologie als erste Häresie der Ägyptologie den Bann und macht Bewegung möglich.⁴²

Was aber bleibt dem westlichen Ägyptologen, der weder aus seiner Haut kann noch will? Soll er sich und seine Forschung nun permanent in Frage stellen? Kaum. Denn die Lösung scheint mir denkbar einfach: ich bekenne mich zu meinen orientalistischen Wurzeln. Ohne diese kann ich Ägypten nicht beschreiben oder sonst wie erfassen. Aber das will ich, deshalb bin ich Ägyptologe. Wenn ich von Berlin aus Ägypten beschreibe, betreibe ich geistige Aneignung. Na und? Edward Said musste die westliche Methodik übernehmen, um den Orientalismus als Konstrukt zu beschreiben. Sein Adressat war

⁴¹ Jan Assmann, der bedeutendste deutsche Ägyptologe der Gegenwart, scheint in den letzten Jahren einen Weg zu gehen, der ihn immer mehr fort vom ideal-ägyptologischen Konstrukt des pharaonischen Ägypten hin zur Analyse eines europäischen *Aegypten*-Bildes führt, das sich über vielfältige Traditionen und „Erinnerungen“ in der westlichen Zivilisation konstituiert hat. Dazu, dass man auch auf diesem Wege wieder auf die Ägyptologie als eine akademische Wissenschaft stoßen wird, vgl. M. Fitzenreiter, *Europäische Konstruktionen Altägyptens – der Fall Ägyptologie*, in: Th. Glück u. L. Morenz (Hrsg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens*, Münster 2007, 323–347. Denn auch die westliche Ägyptologie ist, aller Mühen um Objektivität zum Trotz, letztendlich nur eine Spielart der abendländischen Ägyptenrezeption.

⁴² Eine vergleichbare Fragestellung wird in P. F. Biehl, A. Gramsch, A. Marciniak (Hrsg.), *Archäologien Europas / Archaeologies of Europe*, Tübinger Archäologische Taschenbücher 3, New York/Münster/Berlin 2002 mit den Fokus auf Unterschiede zwischen „westlicher“ und „östlicher“ Frühgeschichtsforschung in Europa behandelt. Dabei liegen die Differenzen vor allem in der nationalen Schulbildung, während das Phänomen einer „Kolonialisierung“ der Archäologie im dort behandelten Rahmen nur für Italien kurz thematisiert wird.

die westliche intellektuelle Szene. Für die Bewohner jener „orientalischen“ Länder war und ist relativ belanglos, was Said schreibt. Sie leben in ihren Gesellschaften und Identitäten und haben sich davon viel weniger abbringen lassen, als koloniale Alpträume es sich wünschten. Der Orient war immer nur ein Konstrukt in den Köpfen der Europäer. Suids Analyse war sehr bedeutungsvoll – vor allem für die „orientalischen“ Intellektuellen, die wie er vom westlichen Bildungssystem geprägt wurden und feststellten, dass sie über keine eigene Sprache verfügten, den Orient, an dessen Existenz sie inzwischen selbst glauben, zu beschreiben. Und es war bedeutungsvoll für jene westlichen Intellektuellen, denen in der Art eines Kulturschocks klar wurde, wie sehr sie und ihre Vorgänger sich selbst ein fernes Paradies herbeigeschrieben hatten, das in Palästina und Persien just zerbrach, als Said sein Buch 1978 publizierte.

So mag es auch für Ägypter oder Afrikaner belanglos sein, was ich über Ägypten schreibe. Aber es ist es nicht für mich. Und es ist vielleicht nicht unwichtig für andere in der westlichen Welt. Denn diese *brauchte* das Konstrukt *Hellas*, auch um sich in vielen Bereichen positiv zu konstituieren. Und sie braucht – wenn auch in bescheidenem Maße – das Konstrukt des pharaonischen *Aegypten* in unserer Lesart. Und vielleicht finden sich ja doch noch Punkte, über die man ins Gespräch kommt. Zumindest sollte es möglich sein, aus dem bekennenden Orientalismus heraus auch eine produktive Position zum bekennenden Afrozentrismus zu beziehen (und zu anderen Positionen). Sich zur Bedingtheit der eigenen Position und den daraus erwachsenden Fragen, Methoden und Zielen zu bekennen erscheint mir jedenfalls weitaus sinnvoller, als in postmoderner Laune nach Möglichkeiten zu suchen, sich selbst als Subjekt aufzuheben. In einen intellektuellen Hybrid-Multikulturalismus abzutauchen, der scheinbar die Wahrnehmungen „des Anderen“ aufnimmt, doch in der Realität nur die multikulturelle Realität westlicher Ballungsräume widerspiegelt, heißt die kulturelle Varianz der

Welt „da draußen“ zu ignorieren, inklusive ihrer zur Positionierung zwingenden Konfrontationen.⁴³

Diese faszinierende Einsicht ist die neueste Lektion, die mir Afrika nach der archäologischen und der ethnologischen erteilt hat. Zumindest bin ich nicht sehr pessimistisch, was die ägyptische und afrikanische Ägyptologie angeht und ziemlich gespannt, was in Zukunft aus der westlichen Ägyptologie wird. Was immer das ist.

⁴³ Man sollte diese Bemerkung vielleicht weniger als Gegenposition denn als ein Gesprächsangebot zu der u.a. von Homi K. Bhabha entwickelten postkolonialen These der Hybridkultur lesen. Bhabha ist, wie es Said und Diop auch waren, ein vor allem am westlichen intellektuellen System geschulter Theoretiker, der – wie diese auch, am wenigsten jedoch Diop – vor allem diese „hybride“ Stellung reflektiert und zu bewältigen sucht. Vielleicht schafft die Entwicklung „anderer Ägyptologien“ einen Hybridraum wissenschaftlichen Austausches; vielleicht müssen sich aber erst entlang der soziokulturellen wie ökonomischen Bruchlinien der modernen multipolaren Welt Gegensätze auch bei der Aneignung des pharaonischen Erbes auf tun, ehe man zur Hybridisierung schreiten kann.