

Chibueze Udeani
(Würzburg)

Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert Werteverlust oder Wertewandel?

Hinführung

Dieses Thema erfordert große Behutsamkeit, denn wenn man bedenkt, dass Afrika aus mehr als tausend verschiedenen großen Volksgruppen besteht, die über den ganzen Kontinent verteilt sind, und dass diese sich durch Kulturen, Traditionen und Lebensgewohnheiten unterscheiden, dann wird man ohne weiteres verstehen, vor welcher Herausforderung die nachfolgenden Ausführungen bei dem Versuch, Allgemeines aufzuzeigen, stehen. Des Weiteren muss hier die Erfahrung Afrikas im Zusammenhang mit der Begegnung mit den nicht-afrikanischen, vor allem westlich-europäischen Kulturen in Betracht gezogen werden.

Die Frage nach den afrikanischen Wertetraditionen ist eine Frage nach der afrikanischen Kultur, da das Wertesystem eines Volkes einen wesentlichen Bestandteil der Kultur ausmacht. In dieser Betrachtung werden afrikanische Weltanschauung und anthropologie und ihr Zusammenhang mit den afrikanischen Wertetraditionen im Zentrum stehen. Diese zwei Aspekte gehören für Afrikaner/innen untrennbar zusammen. Aus der Sicht der Afrikaner/innen gibt es keine Möglichkeit einer Welt-Definition, die nicht zuerst und wesentlich das Ganze des Universums und damit den Menschen einschließt. Individualistisches Denken nach „westlicher“ Art hat sich also traditionell eher nicht entwickelt; zu groß ist das afrikanische Bewusstsein vom Eingebundensein des Menschen in die Natur und in das Netz menschlicher Beziehungen immer gewesen. Die in Europa als Fortschritt gefeierte Cartesische Trennung von Geist und Materie (später durch die Kant'sche Interpretation als Opposition von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur gedacht, wobei dann, wie bereits Friedrich Josef Wilhelm Schelling kritisiert, die Natur als totes Objekt und nicht als selbstlebendig gilt, als das, was vom Menschen als Subjekt bearbeitet werden muss) ist aus afrikanischer Perspektive undenkbar.

Der enge Zusammenhang zwischen Weltanschauung und Anthropologie lässt sich aus afrikanischer Sicht so verstehen, dass ohne den Menschen von Welt überhaupt nicht die Rede sein kann. Der Mensch verbalisiert, was dann den Inhalt des Begriffs „Welt

ausmacht“.¹ Der Mensch steht im Mittelpunkt der afrikanischen Wirklichkeit und jegliche Wirklichkeit ist auf ihn ausgerichtet. Die Wirklichkeit ist „wirklich“, solange sie interaktiv in Beziehung zum Menschen steht. Sie wird von den Afrikaner/innen als die primär lebendige Wirklichkeit verstanden und ist „aktiv“. Sie lebt vom menschlichen Bewusstsein um sie.

„Afrikanische Weltanschauung ist ... nicht“ (wie z.B. bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel) „der Versuch, die Wirklichkeit in ein stringentes System zu fassen, von dem dann das Geschehen ableitbar wäre. Vielmehr beinhaltet afrikanische Weltanschauung das Bewusstsein um die Bruchstückhaftigkeit allen Bewusstseins oder um die Herkünftigkeit des Bewusstseins aus einer vorbewussten Wirklichkeit. Sie ist sich ihrer eigenen Abhängigkeit bewusst – einer Rationalität, deren Wesen die Verwiesenheit von allem auf alles ist.“²

Für Afrikaner/innen, gehören alle Bereiche des Universums zur Welt, ohne dass eine geistige Sphäre oder irgendwelche menschlichen Gedanken und Äußerungen außerhalb stünden, sodass sich Afrikaner/innen nicht der Illusion hingeben werden, in einen diese Welt umfassenden Bereich vorgedrungen sein zu können. Die Wirklichkeit spricht sich einzig und maßgeblich als diese Welt aus. „Die Welt entspricht dem Gesamt des innerhalb der Wirklichkeitserfahrung auf den Begriff gebrachten Erfahrungsbereichs.“³ Die Welt ist die Summe der menschlichen Erfahrungen und kein „Machwerk“ des Menschen. Erfahrung steht hier für das Wirken der Wirklichkeit, bei dem Bewusstwerdung zustande kommt. Der Mensch, der sich als Phänomen in der Gesamtheit der Wirklichkeit versteht, prägt die Wirklichkeit und wird zugleich von ihr geprägt.

Bei der Bewusstwerdung erfahren sich Afrikaner/innen subjektiv in einer ihnen vorgegebenen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist teils sichtbar und aussagbar, teils unsichtbar und unaussprechlich, aber trotzdem im Symbol erfassbar. Die Wirklichkeit hat eine Tiefe, die noch nicht zu Wort gekommen ist und sich trotzdem immer wieder meldet.⁴ Vor diesem Hintergrund ist auch das afrikanische Naturverständnis zu betrachten. Nach Ngûgi wa Thiong’o bestehen keine strukturellen Wesensunterschiede zwischen dem Menschen und der Natur.

„Alle Phänomene der Wirklichkeit stehen in einem engen Beziehungs- und Durchdringungsverhältnis. Diese Beziehung der Afrikaner zur belebten wie zur unbelebten Natur ist von einem Achtungsverhältnis geprägt... Diese Beziehungen des Menschen... zu den Kräften der Natur sind durch ein gegenseitiges Rechte- und Pflichtenverhältnis

1 Heribert Rucker: „Afrikanische Theologie“ – Darstellung und Dialog, Innsbrucker theologische Studien, Innsbruck 1985, S. 113

2 a.a.O., S. 114

3 a.a.O., S. 117

4 a.a.O., S. 115

geordnet. Die Pflichten gegenüber der Natur müssen erfüllt, der notwendige Respekt gezollt werden, damit die Natur dem Menschen wohlgesonnen bleibt.“⁵

Bei den Igbos in Nigeria sagt man: “Wenn du den Boden für die reiche Yamsernte lobst, wird dich der Boden erneut reich beschenken.“ Der Umgang mit der Natur ist geprägt von einem bewussten Umgang, der weniger Ergebnis einer primitiven Religiosität, sondern vielmehr der ständigen Bedrohung durch Naturkatastrophen ist. Die Natur bietet die Grundlage, sich das Überleben zu sichern. Sie ernährt den Menschen, und der Mensch bringt ihr im Gegenzug Hochachtung entgegen.

Die gesellschaftliche Ordnung gestaltet soziale Beziehungen daraufhin, dass wirtschaftliches Handeln in Verantwortung vor der Natur geschehen kann.

„Was es im vorkolonialen Afrika auch noch nicht oder kaum gab, war der Bruch zwischen Kultur und Zivilisation ... Es gab nicht den Gegensatz zwischen Kultur und Gesellschaft ... Vorkoloniale Kultur war nicht ein Gegensatz zur Natur, sondern das Medium, sich mit der Natur zu arrangieren, die Entfremdung zu ihr möglichst gering zu halten.“⁶

Somit dürfen weder Natur noch gesellschaftliche Beziehungen Opfer der wirtschaftlichen Betätigung werden.

Aus afrikanischer Sicht ist menschliches Handeln stets zugleich soziales Handeln. Afrikaner/innen handeln nicht als Individuum, sondern immer vor dem Hintergrund einer Bezugsgruppe. Für sie ist die Natur und die soziale Welt durch Homogenität, Einklang und Gleichschritt gekennzeichnet.

„Das ‚Ich‘ ist für Afrikaner/innen zuallererst eine soziale Größe und erst dann etwas Individuelles ... Für sie ist die menschliche Person auch kein geschlossenes System, das sich der Außenwelt gegenüberstellt. Im Gegenteil: Es ist bestrebt, sich so gut wie möglich in sein *milieu ambiant* einzufügen, das es seinerseits durchdringt.“⁷

Dies weist hin auf eine Osmose, die es Afrikaner/innen ermöglicht, den Pulsschlag ihrer Welt zu spüren.⁸

5 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen: Begegnung mit Afrika. Natur – Wirtschaft – Soziale Welt im Spiegel afrikanischer und europäischer Stimmen, Ein Lernprogramm für Schule, Hochschule und Erwachsenenbildung. Gesamtschulbibliothek Kassel. Kasseler Schriften zu Geographie und Planung 53/1989, S. 3

6 Ulrich Meister: Afrika – Die verlorene Illusion. Überlebensfragen eines Kontinents. Zürich 1986, S. 145

7 Jan Heijke: „Reinkarnationsglaube in Afrika“, in: Concilium 29 (1993), H. 5, S. 405

8 vgl. Theo Sundermeier: The Individual and Community in Traditional African Religions, Hamburg 1998

„Der Afrikaner wird getragen (d.h. er erlebt sich zuallererst als einen Konvergenzpunkt, in dem allerlei vorgeburtliche Linien zusammenlaufen). Er ist ein vorgeschobener Posten der vergangenen Lebensgeschichte. Er erinnert sich fortwährend an diejenigen, die ihn hervorgebracht haben. Er bleibt ... tief beeindruckt von der Welt, die sich für seine Ankunft zubereitet hat. Im Vergleich mit demjenigen, was er dankbar empfangen hat, erachtet er das, was er dem hinzufügen kann, als von geringer Bedeutung“.⁹

Hiermit wird klar, dass die Beiträge anderer Generationen, die vorausgegangen sind, nicht einfach nebensächlich erscheinen können. Diese Beiträge sind wesentlicher Bestandteil der eigenen Identität, was den besonderen Stellenwert der älteren Generationen nachvollziehbar macht.

Respekt vor dem Alter ist ein wesentlicher Teil der traditionellen afrikanischen Wertetraditionen. Das Altern ist etwas sehr Geschätztes. Manche Autoren sehen die Ursache dieser Haltung in der afrikanischen theozentrischen Weltanschauung.¹⁰ In den traditionellen afrikanischen Gesellschaften – sei es der Kernfamilie, der Großfamilie oder dem Clan – geben die „Alten“ den Ton an. Sie haben während ihres ganzen Lebens gearbeitet und verfügen über lebenswichtige Erfahrungen, die traditionell – vor allem mündlich – weitergegeben werden, weshalb ihnen die Funktion von Ratgebern für die jüngeren Menschen zukommt.

Die verantwortlichen Ältesten der Gemeinschaft sind „korporative Persönlichkeiten“. Die ganze Gruppe, einschließlich ihrer toten, lebenden und noch kommenden Mitglieder, kann durch sie wie ein einziges Einzelwesen handeln, sofern sie zu dieser Vertretungsfunktion berufen wird. Dabei handelt es sich weder um einen rechtlichen Akt, wie z.B. eine Wahl, in dem an einen Menschen Handlungsvollmacht delegiert wird, noch um eine auswechselbare Repräsentationsfigur der Gemeinschaft. In beiden Fällen wird die Gesellschaft durch eine Person vertreten. Im Gegensatz zu neuzeitlichen Staatstheorien meint aber die Idee der korporativen Persönlichkeiten, dass die Gruppe in diesen Personen repräsentiert wird, weil diese Persönlichkeiten im organischen Lebenszusammenhang der Gemeinschaft der sichtbare Kristallisationspunkt des gemeinsamen Wollens, Handelns und Erleidens sind. In diesen Personen sind Lebensgestalt, -schicksal und -ziel der Gemeinschaft buchstäblich konkretisiert. Eine solche Konkretisierung kann auf vielfache Weise geschehen, durch Teilhabe und Miterleiden des gleichen Schicksals, durch ein besonderes, kreatives Wachhalten des gemeinsamen Ziels und der gemeinsamen Tradition, durch eine herausragende Sensibilität für die Anliegen und Intentionen der Gemeinschaft sowie durch Formulierung und Darstellung des gemeinsamen Wollens der Gesellschaft. Aufgrund dieser lebendigen, organischen

9 Theo Sundermeier: a.a.O., S. 405

10 Festus Chukwudi Okafor: *Africa at the Crossroads – Philosophical Approach to Education*. New York 1974, S. 17

Beziehung können die verantwortlichen Ältesten (als repräsentierende Korporativpersonen) und ihre jeweilige Gesellschaft geradezu auswechselbare Größen werden.¹¹

Für Afrikaner/innen muss der Mensch und das Gemeinschaftsleben als richtungsweisender Maßstab der Werte betrachtet werden. In diesem Kontext lässt sich auch afrikanische Gastfreundschaft verstehen. Der Mensch ist als Mensch ein wichtiges Ziel, ein bedeutender Wert und Maßstab. Die Gemeinschaft besteht nicht nur aus den Vorangegangenen und heute Lebenden, sondern auch aus den noch nicht Gezeugten, den Ungeborenen. Diese fördern in kaum abzuschätzendem Maß die Lebensfreude und -hoffnung auf das Gelingen des Lebens. Ausgehend von der Verhaltensnorm der Ermöglichung von Leben, bestimmen Begriffe wie Gerechtigkeit, Wahrheit im Sinne von Ehrlichkeit, Freiheit usw. das Wertebewusstsein der Gemeinschaft. Verhaltensnormen betreffen einzelne Menschen sowohl als Individuum (das, wie man sieht, anders gedacht wurde) sowie auch als Individuum, das in Beziehung zu anderen Individuen steht und handelt. Daher bestimmt die Qualität des Handelns sich nach den beiden möglichen Richtungen der zwischenmenschlichen Interaktion. Der Wert einer Handlung ist die Ausrichtung einer Relation zwischen zwei oder mehreren Wesen auf den positiven oder negativen Pol der Wirklichkeit hin, womit in gewisser Weise das moralisch Gute und das Böse gemeint sind. Nach dem Vorhergehenden können wir die afrikanischen Wertetraditionen als anthropozentrisch (mit einer anderen als der „westlichen“ Begriffsbedeutung) betrachten. Sie stellen die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt.

Kulturzusammenstoß und Zusammenprall von Wertetraditionen

Der erste Kulturzusammenstoß und damit auch Wertezusammenprall, den Afrika kollektiv erlebt hat, war die seit dem 9. Jahrhundert in Wellen verlaufende Islamisierung feudalistisch-animistischer Königreiche. Auch die Sklavenverschleppungen im 17. und 18. Jh., z.B. nach Amerika, haben am afrikanischen Selbstbild einen nachhaltigen traumatischen Schaden angerichtet und einen tief sitzenden Minderwertigkeitskomplex verursacht, der dazu führen konnte, dass die aus einer Außenperspektive geschriebene Deutung des afrikanischen Wesens durch die sog. „Missionarsphilosophie“¹² als Fremddeutung für das eigene Bewusstsein teilweise akzeptiert wurde und zu einem Höchstmaß an Entfremdung führte. Der französische Philosoph Lucien Lévy-Bruhl etwa sprach Afrikaner/innen in seiner Schrift „La mentalité primitive“ fast die Möglichkeit logischen, also auch philosophischen Denkens wegen ihrer angeblich prä-logischen Mentalität ab. („Der primitive Geist trennt das Übernatürliche nicht von der

11 Gisbert Greshake: *Priestersein – Zur Theologie und Spiritualität des Priesterlichen Amtes*. Freiburg 1982, S. 82f.

12 Placide Tempels: *Bantu Philosophy*, Paris 1969 (Reprint)

natürlichen Realität. Er braucht eine Art mythischer/mystischer Teilhabe, um in einer geheimnisvollen Welt übernatürlicher Kräfte überleben zu können.“¹³) Angesichts der unterstellten Unmöglichkeit, die logischen bzw. rationalen Denkebenen des „Westens“ (eigentlich müsste man ja aus afrikanischer Perspektive des „Nordens“ sagen) jemals erreichen zu können, kehrte der senegalesische Denker und Politiker und spätere Präsident Senegals Leopold Senghor das Paradigma in seiner „Négritude“ einfach um: „L'émotion est nègre, la raison est hellène.“¹⁴

Einige afrikanische Philosophen widersetzten sich Senghor, weil er zu leichtfertig das „westliche“ Paradigma übernehme. Es würde Afrikaner/innen für immer in eine sekundäre Rolle in der Weltgemeinschaft der Menschen zwingen.¹⁵ Sie wollen eine Art afrikanische Aufklärung: selber denken, und die eigenen Fähigkeiten zum Verstehen nutzen. Aber Senghor hielt dagegen, dass die „négritude“-Bewegung keinen anti-Weißen Rassismus meine, sondern Stolz angesichts „schwarzer Werte“ wecken wolle, die man auch in der Poesie, in der Kunst und im Tanz finde.¹⁶

Es war dann der Missionar Placide Tempels, der in seiner „Bantu Philosophy“¹⁷ die „tiefe Onto-Logik“ und damit die philosophische Dimension im Leben der Bantu entdeckte und beschrieb, ihre „force vital“, aber er tat dies in westlichen Begriffen. Die europäische Kolonisation war also ein weiterer Zusammenstoß und Zusammenprall von Kultur und Wertetraditionen für den afrikanischen Kontinent, denn die europäische Kolonisierung exportierte eine ganze Zivilisation bzw. Wertetraditionen auf einen Kontinent¹⁸, und war also auch eine Kolonisation des Geistes, wie man z.B. an Alexis Kagame sehen kann, der die Fremdperspektive zur Eigendeutung übernahm¹⁹ und damit in hohem Maß als entfremdet gelten dürfte.

Damit fanden nicht nur ein Kulturzusammenstoß und entsprechend auch ein Zusammenprall der Wertetraditionen, sondern zugleich auch Kulturkonflikte statt. Nach Max Weber bildet das wirtschaftliche Interesse eine zentrale Grundlage für den Imperialismus..²⁰

13 Lucien Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, 1922; dt: *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927/Saarbrücken 2010

14 Léopold Sédar Senghor: *Négritude et humanisme*, Paris 1964, dt: *Négritude und Humanismus*, hg. und übertr. von Janheinz Jahn, Düsseldorf/Köln 1967

15 so etwa Marcién Towa, Paulin J. Hountondji und Fabien Eboussi Boulaga

16 Herman Lodewyckx: „Teaching African Philosophy – A Question of Tolerance?“, in: Werner Busch/Gabriele Münnix: *Toleranz*. Europa Forum Philosophie 63 (2013), S.

17 Placide Temples: a.a.O.

18 Ulrich Meister: a.a.O., S. 147A

19 Alexis Kagame: *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Brüssel 1956 (Reprint New York 1956)

20 vgl. Chibueze Udeani: „Afrikanische Werte und die Ökonomisierung der afrikanischen Gesellschaft“, in: Klaus Zapotoczky/Hildegard Griebel-Shehata (Hg.): *Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik*, Wien 1996

„Der Erwerb überseeischer ‚Kolonien‘ seitens einer politischen Gemeinschaft gibt kapitalistischen Interessen gewaltige Gewinnchancen durch gewaltsame Versklavung oder doch *glebae adscriptio* (Leibeigenschaft) der Einwohner zur Ausbeutung als Plantagenarbeitskräfte ..., ferner durch gewaltsame Monopolisierung des Handels mit diesen Kolonien und eventuell anderer Teile des Außenhandels.“²¹

Eines der Ergebnisse dieses Zusammenstoßes und Zusammenpralls von Kultur- und Wertetraditionen ist die Beschädigung, die Ablösung oder sogar der Verlust der traditionellen afrikanischen Wertetraditionen, gepaart mit subsequenten Wertekonflikten. Das kann beispielsweise anhand des traditionellen afrikanischen Umgangs mit Reichtum aufgezeigt werden.

„Die Tradition verhinderte sowohl großen Reichtum als auch Armut einzelner Gruppenmitglieder. Der Lebensstandard der Gruppenmitglieder wurde auf einem etwa gleichen Niveau gehalten. Mit Beginn der Kolonialzeit sind diese Systeme ins Ungleichgewicht geraten. Produktion und Produktionsmethoden wurden ... gewaltsam auf europäische Konsum- und Produktionsbedürfnisse zugeschnitten.“²²

Des Weiteren kann am Beispiel Geld deutlich gemacht werden, wie der Wertekonflikt in einer Wertewelt entstehen konnte. Vor der Ankunft der Europäer in Afrika hat es auch Geld in Afrika gegeben. Geld in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft war aber in eine Wirtschaft eingebettet, in der Gewinnmaximierung um jeden Preis nicht das oberste Prinzip war. Geld hatte keine besondere Bedeutung, da der Handel überwiegend auf Tauschgeschäften beruhte. Nach dem afrikanischen Historiker Joseph Ki-Zerbo musste die Einführung der westlichen kapitalistischen Gewinnmaximierungs-Ideologie unweigerlich negative Auswirkungen haben.

„Die Existenz des Geldes im kapitalistischen Sinne, also als Äquivalent einer Ware, deren Wert sich ständig mit Angebot und Nachfrage verändert, Geld in diesem Sinne also musste ja zwangsläufig tiefe Störungen in der traditionellen Gesellschaft hervorrufen. Akkumulation von Kapital wird jetzt möglich. Der Boden wird individuell aufgeteilt, Arbeit wird individuell entgolten und dient damit nicht mehr der Familie als Ganzes; neue soziale Unterschiede, neue gesellschaftliche Klassen entstehen in Afrika. Im traditionellen Afrika war Geld noch nicht der Schlüssel zu allem und jedem wie im kapitalistischen System.“²³

Die Einfügung Afrikas in die Geldwirtschaft veränderte u.a. die traditionellen Solidarmechanismen, die bislang in Afrika Sicherheit gewährten, zugunsten individueller

21 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Bd. II, Köln 1964, S. 670

22 Paulos Daffa et al.: *Muss das reiche Afrika hungern? Ursachen und Hintergründe der jüngsten Hungerkatastrophen in Afrika*, Saarbrücken 1986, S. 123

23 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen: a.a.O., S. 48

Lohnarbeit. Nicht nur, dass damit ein „sozialer Dualismus“ entstand, sondern diese neue Geldwirtschaft verdrängte – auch auf dem Land – die traditionellen Zahlungsmittel.

Ähnliches gilt für den Umgang mit Grund und Boden. In Afrika war und ist zum Teil heute noch Boden in Gemeinschaftsbesitz. Die im Zuge des Kolonialismus eingeführte Idee von Land als Privatbesitz brachte folglich tiefgreifende soziale Störungen mit sich. Diese Entwicklung war besonders für eine Gesellschaft, in der Grund und Boden unter dem Schutz von Naturkräften stehen, schwerwiegend. Manche dieser Veränderungen wurden nicht nur aus Unkenntnis, sondern oftmals bewusst unter gezielter Missachtung der örtlichen Gepflogenheiten durchgesetzt.

Werteverlust und/oder –wandel?

Der Zusammenprall der Wertetraditionen in Afrika wirkt sich bis heute noch in vielfältiger Weise aus. In der afrikanischen Literatur wird der Verlust der ursprünglich organischen Ganzheit an Lebenserfahrung und konsequenterweise auch an Wertetraditionen beklagt. Werke wie „Things Fall Apart“ (dt.: Okonkwo oder Das Alte stürzt) von Chinua Achebe signalisieren diesen Umstand schon im Titel. Hier wird besonders alarmierend dargelegt, wie die einzelnen Wertetraditionen der afrikanischen Menschen auseinanderfallen und unwiederbringlich verloren gehen. Achebe formuliert die Auswirkungen bis heute mit folgenden Worten „Der Fremde hat ein Messer an die Dinge gelegt, die uns zusammenhielten, und so sind wir auseinandergefallen.“²⁴

Heutige soziale Strukturen und Wertetraditionen in Afrika sind als Ergebnis des Zusammenstoßes von eigenen Traditionen unter der Bedingung einer nicht weniger als fünf Jahrhunderte andauernden Außenbeeinflussung anzusehen. Die Afrikaner/innen begingen nicht selten den Fehler, die Wertsysteme ihrer Ausbeuter unbesehen zu übernehmen. Während des vergangenen Jahrzehnts gingen ihre Bestrebungen dahin, diesen Grundsätzen in treuem Glauben zu folgen; ja selbst dann, wenn sie durch die eigenen afrikanischen Erfahrungen ständig widerlegt wurden, blieben sie ihnen nur umso konsequenter verbunden.²⁵

„Stop looking at you in a tourist gaze“ rät der Philosoph Valentin Yves Mudimbe auch im Hinblick darauf, dass man weniger in den ehemaligen Kolonialsprachen philosophieren möge²⁶, und es war Ngũgĩ wa Thiong’o aus Kenia, der im Gebrauch der Muttersprache größere und authentischere Möglichkeiten des Selbstaudrucks sah und

24 Chinua Achebe: Things Fall Apart, London 1975; dt: Okonkwo oder Das Alte stürzt, Frankfurt/M. 1983, S. 195

25 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen: a.a.O., S. 42

26 Valentin Yves Mudimbe: The Idea of Africa. African Systems of Thought, Bloomington/London 1994

damit eine Möglichkeit, den Geist zu „entkolonialisieren“²⁷, was auch Frantz Fanon in „Black Skin, White Masks“ als Notwendigkeit verdeutlichte.²⁸

Seit den Anfängen der Menschheit hat es Begegnungen zwischen Kulturen und Wertetraditionen gegeben. Diese verliefen manchmal friedlich oder, wie im afrikanischem Fall, gewaltsam. Es gibt für die Afrikaner/innen keinen Weg zurück. Eine Chance für die Afrikaner/innen liegt m.E. in der Tatsache, dass sie bewusst und kritisch mit diesen fremden aufgezwungenen Kulturen und Wertetraditionen umzugehen lernen. Als Afrika begonnen hat, die fremde, kapitalistische, industrialisierte, geldwirtschaftliche Kultur und Praxis blind nachzuahmen, hat man hier vergessen, dass man dadurch auch blind für die damit verbundenen Wertetraditionen geworden ist. Der Kolonialismus wirkte als „zivilisatorische“ Schleuder und führte unter den Afrikaner/innen u.a. zu einem Wertesyntetismus und konsequenterweise zu einer Identitätskrise.

Um aus dieser Situation etwas Hilfreiches für Afrika herausholen zu können, müssen die Afrikaner/innen versuchen, die afrikanischen Wertetraditionen vor allem für sich selbst wieder zu entdecken, wie dies z.B. der Kenianer Odera Henry Oruka mit seinem Projekt der Sammlung von „Sage Philosophy“ versucht.²⁹

Dadurch kann eine Basis gefunden werden, von der aus Afrikaner/innen sich selbst besser verstehen und helfen können. Eine tragende Haltung hier ist die einer kritischen interrogativen Neugierde. Diese Haltung wirkt nicht nur bei den noch als fremd erkennbaren Dingen, sondern auch bei den eigenen Auffassungen und Einstellungen. Es soll und muss hier u.a. darum gehen, festzustellen, ob diese für die Afrikaner/innen heute noch relevant und sinnvoll sind. Eine solche Auseinandersetzung impliziert eine Revision, die auch mögliche Konsequenzen mit sich bringen kann. Es wird sicher nicht nur zu einer Wiederentdeckung – wo es noch möglich ist – und Bestätigung von afrikanischen Wertetraditionen kommen, sondern es könnte auch sein, dass diese zu entdeckenden Wertetraditionen – die dann eigene wären – einer Korrektur unterzogen werden müssen. Es kann sogar oder wird so sein, dass diese Wertetraditionen neue Fragen und Erkenntnisse aufwerfen. Wie auch immer, diese Schritte müssen entschieden gesetzt werden, da ansonsten das starke „Substrat“ afrikanischer Kultur und damit der entsprechenden Wertetraditionen komplett verschwindet. Diese Besinnung auf die afrikanischen Wertetraditionen in Zeiten der zunehmenden kulturellen Durchmischung ist mehr denn je notwendig geworden. Es ist klar, dass Afrika die Kolonisierung des

27 Ngũgĩ wa Thiong’o: Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature, London 1986

28 Frantz Fanon: Black Skin, White Masks. The Experiences of a Black Man in a White World, New York 2008 (Reprint); vgl. auch Aimé Césaire: Discourse of Colonialism, Marlborough 2000 (elektr. Resource)

29 Odera Henry Oruka: Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden/Boston 1990; vgl. auch Anke Graneß/Kai Kresse (Hg.): Sagacious Reasoning: Henry Odera Oruka in Memoriam, Frankfurt/M. 1997

Geistes und der Seele nicht rückgängig machen kann. Diese Situation kann aber in den eigenen Wertetraditionen, die natürlich Mischtraditionen bleiben werden, überwunden werden. Doch es ist unbedingt nötig, die Wahrnehmung des traditionell Eigenen (und hier liegt ein Schatz für das afrikanische Selbstbewusstsein) zur Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Anderen, Neuen bewusst voranzubringen.