

MODELLE UND WEGE

Sechs Versuche zum gesellschaftlichen Selbstverständnis im neuen Afrika

Kwame Nkrumah, Léopold Sédar Senghor, Boubou Hama, Julius Nyerere, Kofi Busia und Chinua Achebe, sechs Namen: Staatsmänner und Schriftsteller, die ihr Bild vom neuen Afrika entwerfen! Wie sehen diese Bilder aus; wird in ihnen jene neue Haut geschaffen, jenes neue Denken entwickelt und jener neue Mensch auf die Beine gestellt, den Fanon fordert¹? Oder zeigen diese Bilder im Grunde nicht mehr als eine schlechte Übersetzung unserer eigenen verbrauchten und fadenscheinigen Argumentationen, wie Enzensberger fragt²? Nkrumah bringt das afrikanische Emanzipationsstreben in einer eigenwilligen Interpretation unter Kategorien der abendländischen Philosophie³, Senghor, der französisch geprägte Dichter schwarzer Lieder, singt vom schwarzen Menschen und seiner Welt⁴, Hama entwirft unter kühnem Einbezug von Prähistorie, Archäologie, Ethnologie und Zeitgeschichte die Einheit Afrikas⁵, Nyerere erweist sich als der kraftvoll-pragmatische Politiker⁶, Busia schreibt aus der Distanz des Emigranten⁷ und Achebe zeichnet, seinen Leuten „aufs Maul schauend“, mit gekonnter Ironie die Aporie des afrikanischen Alltags⁸. Die Erfahrungen der Kolonialzeit haben diese Männer geschlagen, der Kampf um die Unabhängigkeit hat sie geeint, die europäische Erziehung geformt und die Tradition läßt sie nicht los.

Für Nkrumah sind Kolonialismus und Unabhängigkeit, Imperialismus und Neokolonialismus unaufhörlich wiederholte, magische Schlüsselformeln, die Denken und Handeln, Analyse und Therapie bestimmen⁹: „Der Consciencismus wird als die theoretische Basis für die neue Ideologie Afrikas bestimmt, sein Ziel ist es, „die afrikanische historische Erfahrung des Islams und des Christentums genauso zu umfassen, wie die Erfahrung der traditionellen afrikanischen Gesellschaft, um sie fruchtbar zu machen für das harmonische Wachsen und die Entwicklung dieser Gesellschaft“ (S. 74). An anderer Stelle bezeichnet Nkrumah den Consciencismus als den „geistigen Wegbereiter für den Einsatz unserer Kräfte“ (S. 82). Der Consciencismus beruht auf einem materialistischen Weltverhältnis. Der Materialismus ist für Nkrumah die objektive Grundlage des sozialpolitisch umzusetzenden Egalitarismus („die soziale Reflektion des Materialismus“ — S. 98). Dieser wiederum enthält zwei für die Gestaltung der Gesellschaft wichtige Implikationen: Da alle Menschen aus dem gleichen Stoff gemacht sind, sind sie grundsätzlich gleich (S. 98 f.). Und: da jeder Mensch in die gleiche Entwicklung eingespannt ist, trägt jeder seinen Zweck in sich und darf nicht als Mittel behandelt werden (S. 100). Ins Praktische gewandt folgt aus diesen Thesen, daß in der Gesellschaft (unter dem

1 Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt/Main 1966, S. 242; vgl. aber auch: H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 2. Aufl., Neuwied—Berlin 1967, S. 65 ff.

2 Europäische Peripherie, in: Kursbuch 2 (Frankfurt/Main 1965), S. 163 f.

3 Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution, aus dem Englischen von Rudolf Martens, Westdeutscher Verlag, Köln—Opladen 1965.

4 Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité Africaine, Présence Africaine, Paris 1966.

5 Négritude und Humanismus, herausgegeben und übersetzt von Janheinz Jahn, Eugen Diedrichs Verlag, Düsseldorf—Köln 1967.

6 Freedom and Unity. Uhuru na Umoja, A Selection from Writings and Speeches 1952-1965, Oxford University Press, London u. a. 1967.

7 Africa in Search of Democracy, Routledge and Kegan Paul, London 1967.

8 A Man of the People, William Heinemann Ltd., London u. a. 1966 (repr. 1967).

9 Nicht nur die hier zu betrachtende Schrift Nkrumahs ist dafür Beweis; Gleiches zeigen auch seine anderen Arbeiten: Africa Must Unite, New York—London 1963; Ghana, The Autobiography of Kwame Nkrumah, London—New York 1957 (deutsch: Schwarze Fanfare. Meine Lebensgeschichte, München 1958); I Speak of Freedom. A Statement of African Ideology, New York—London 1961 (deutsch: Sprung über zwei Jahrtausende. Unser Weg in die Freiheit, Düsseldorf—Wien 1963); Neocolonialism. The Last Stage of Imperialism, London 1965; Towards Colonial Freedom, London 1962. In ähnlicher Weise sind die Topoi Kolonialismus und Neokolonialismus im politischen Denken Sékou Tourés beherrschend geworden, vgl. hierzu meinen Beitrag: Guinea. Zur rechtlich-politischen Gestalt eines westafrikanischen Staates (unter V, 3), der im Jahrbuch des öffentlichen Rechts 1969 erscheinen wird.

Titel Geplante Entwicklung) sozialistische Institutionen zu schaffen sind, die dem ethischen Grundprinzip des ursprünglichen Wertes des Individuums gerecht werden. Es muß verhindert werden, daß sich die in der afrikanischen Wirklichkeit bereits feststellbaren Ansätze zu einer Klassenstruktur verfestigen oder sich weitere Ansätze dazu bilden. Vor allem aber sind die besonderen Formen der Unterwerfung und Ausbeutung, „Kolonialismus“ und „Imperialismus“, mit allen Mitteln zu bekämpfen (S. 101 ff.). Nkrumah beschreibt in einer „Mathematik der Entkolonialisierung“ (S. 109 ff.) die Regeln, nach denen die positiven Kräfte einer Gesellschaft, die auf soziale Gerechtigkeit durch Zerstörung der oligarchischen Ausbeutung und Unterdrückung zielen (S. 102), die negativen, die auf Aufrechterhaltung und Verlängerung der kolonialen Situation ausgerichtet sind (ebd.), überwinden können. Die positiven Aktionen werden die negativen endgültig aber erst dann überwunden haben, wenn echte Unabhängigkeit erreicht ist, die freilich nicht mit einer scheinbaren, neokolonial bestimmten („Neokolonialismus ist die negative Aktion, die sich krank stellt“ — ebd.) verwechselt werden darf. Die positive Aktion verlangt, um maximal effektiv sein zu können, eine Massenpartei, die durch Erziehung das Bewußtsein erweitert und dadurch die Fähigkeit des Volkes zur positiven Aktion erhöht. „Eine parlamentarische Volksdemokratie mit einem Einparteiensystem ist besser in der Lage, die allgemeinen Wünsche einer gesamten Nation auszudrücken und zu befriedigen, als ein Vielparteiensystem, das doch nur ein Kniff ist, den inhärenten Kampf zwischen den Besitzenden und Besitzlosen zu verewigen und zu bemänteln“ (S. 103).

Nkrumahs Philosophie erweist sich bis hierher als eine auf beliebige koloniale Situationen übertragbare Revolutionstheorie. Seine spezifisch afrikanische Bedeutung erhält der Consciencismus dadurch, daß mit ihm im Grunde nicht mehr ausgesagt werden soll als das, was bereits im afrikanischen Unterbewußtsein angelegt ist. Durch den Consciencismus werde dieses Substrat lediglich, philosophisch gefaßt, ins Bewußtsein gehoben (S. 81 ff.): Nkrumah glaubt, in der traditionellen Weltanschauung der Afrikaner die dem Consciencismus ähnliche Vorstellung einer von Kräften durchspannten und sich selbst bewegenden Materie vorzufinden. In der traditionellen Gesellschaftsordnung Afrikas sieht er einen kommunalistischen Sozialismus vorgeprägt, der evolutionär in den modernen wissenschaftlichen Sozialismus (die Vorstellung eines eigenständigen afrikanischen Sozialismus lehnt Nkrumah ab) überführt werden könne¹⁰.

*

Was Nkrumah mit den diffizilen Instrumenten der abendländischen Philosophie, als gleichsam von „oben“ zu erreichen sucht, versucht Hama von „unten“ aus Afrika zu gewinnen, indem er nach der Gestalt dieses Kontinents in seinem geschichtlichen Werden fragt. Hama, Präsident der Nationalversammlung Nigers, gehört zu jenen selbstbewußten Westafrikanern, die, durchdrungen vom Wert der afrikanischen Kultur, diese aus ihrer Unterschätzung als primitiv herauslösen und sie den anderen Kulturen als gleichwertig, wenn nicht gar überlegen erweisen wollen¹¹. Er steht in einer Reihe mit Cheikh Anta Diop, dessen „Nation Nègre et Culture“¹² viel diskutiert wurde¹³ und der seine These vom schwarzafrikanischen Ursprung des alten Ägyptens in seinem neuesten Werk „Antériorité des Civilisations Nègres — Mythe ou Verité Historique?“¹⁴ weiter ausbaut und gegen kritische Stellungnahmen abgesichert hat. Hama's Untersuchung über die Grundlagen und den Ursprung der afrikanischen Einheit ist im Vergleich zu Diop auf mehr gerichtet

¹⁰ Vgl. hierzu: J. Ziegler, Politische Soziologie des Neuen Afrika, Ghana, Kongo-Leopoldville, Ägypten, München 1966, S. 61 ff. (66); und: C. Legum, Pan-Africanism. A Short Political Guide (rev. ed.), New York—Washington—London 1965, bei dem sich viele Hinweise auf die politische Konzeption Nkrumahs finden.

¹¹ Vgl. das Vorwort von A. Seydou zu Hama's Buch, S. 5 ff.

¹² Paris 1954.

¹³ Vgl. etwa: C. Wauthier, L'Afrique des Africains, Paris 1964, S. 85 ff.

¹⁴ Paris 1967. An weiteren Arbeiten Diops seien erwähnt: L'Unité culturelle de l'Afrique, Paris 1959, und: L'Afrique noire pré-coloniale, Paris 1960.

als auf die Rehabilitierung Afrikas und seiner Tradition: Hama versucht, die historisch gewachsene kulturelle Einheit Afrikas empirisch nachzuweisen und damit der panafricanischen Idee ein Fundament zu schaffen (S. 11 ff., 557 ff.).

Die Hoffnung auf Panafrika ist bei Hama konkret bestimmt von der Sorge um ein Problem, das für die meisten der im Bereich des Bilad es-Sudan entstandenen modernen Staaten typisch ist, das Problem eines latenten, oder wie im Krieg Nigerias gegen Biafra und in den Kämpfen im Sudan schrecklich virulent gewordenen, Konflikts zwischen dem islamischen Norden und dem christlich oder traditionell gebundenen Süden¹⁵. Die Sehnsucht nach einem einigen Afrika hat Hama die Feder in die Hand gezwungen und zum Wissenschaftler werden lassen: „Afrika erinnert sich, es erinnert sich an das, was uns unsere Vorväter hinterlassen haben: die Sahara, ihre Wege, heute durch die Härte eines unerbittlichen Klimas unwegsam geworden; seine Vorgeschichte, die schönste, die es gab; die erste menschliche Zivilisation, ohne die Ägypten nicht geworden wäre . . .“ (S. 257). Die großen Reiche des Mittelalters entstehen: das historische Ghana, Mali und Songhai (S. 259 ff.). Die Herrlichkeit des Sudans (Leo Frobenius) entfaltet sich und mit ihr wächst die kulturelle Form Afrikas, seine Religion, seine Gesellschaftsordnung, seine Philosophie (S. 397 ff.). Hama definiert das „univers social“ des afrikanischen Menschen als ein „tout collectif“, eine Gemeinschaft wechselseitiger Verantwortlichkeit, die den einzelnen seiner Personalität nicht beraubt, in der er aber dennoch sein kollektives Bewußtsein bewahrt. Der einzelne steht in der Familie, die Familien fügen sich zum Klan, die Klans zum Stamm, die Stämme zur Ethnie, die Ethnien zu einem Volk (S. 508 ff.). Mit diesem Stufenmodell entwickelt Hama eine Vorstellung, wie sie bei vielen Theoretikern der Dritten Welt — von abendländischen Varianten abgesehen — zu finden sind. Erinnert sei an Gandhis Lehre von der „Herrschaft des Dorfrats“¹⁶, die „basic democracies“ Ayub Khans¹⁷, um nur zwei nichtafrikanische Beispiele zu nennen. Das Ergebnis der Analyse transponiert Hama ins Politische. Das solidarisch-sozialistische Gesellschaftsmodell trägt die Absage an Kapitalismus und Kommunismus (S. 512). Die (historisch gewordene) kulturelle Einheit ermöglicht das Postulat einer „variante nouvelle de la civilisation“ und mit ihr nach einem Afrikaner, der fähig ist, den Rhythmus des Fortschritts zu begreifen, ohne ihm zu erliegen (S. 559).

*

Auf der Suche nach dem afrikanischen Afrika treffen sich Hama und Senghor. Die hier vorzustellende Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und Ansprachen aus den Jahren 1939—1963 bietet einen eindrucksvollen Querschnitt durch das Denken des senegalesischen Staatspräsidenten. Er kreist um die eine und immer wieder gestellte Frage nach der Négritude. Wie lautet Senghors Antwort? Geht man zurück in jene Zeit, als Aimé Césaire und Senghor zum erstenmal von Négritude sprachen — 1930—1940 die Sturm- und Studienjahre der heutigen schwarzen Elite¹⁸ —, so wird man zunächst den negativen Akzent der Négritude betont sehen. In Senghors Worten war die Négritude das wirksame Werkzeug der Befreiung von kolonialer Vorherrschaft und vor allem von kultureller Entmündigung. Die Négritude wurde aber gleichzeitig zu einem cartesianischen Satz neuer Prägung: „Ich bin schwarz, also bin ich“ und blieb damit keineswegs in einem zum Leerlauf verurteilten Antigeist verhaftet. Die Abweisung des anderen provoziert die eigene Bestätigung, die Suche nach sich selbst. Diesem Selbst des Afrikaners spürt Senghor nach und versucht seinen Ausdruck zu deuten¹⁹. Der Europäer assimiliert den anderen, der

15 Vgl. Seydous Vorwort, S. 5 ff., und die dem gleichen Problembereich gewidmete Schrift L. S. Senghors: *Les fondements de l'africanité ou négritude et arabité*, Paris 1967.

16 Hierzu: W. Martin, *Panchayati Raj*, die Entwicklung der modernen ländlichen Selbstverwaltung in Indien unter besonderer Berücksichtigung des Staates Uttar Pradesh (Diss. Mainz), München 1967, S. 46 ff.

17 Hierzu: K. H. Pfeffer, *Pakistans Basic Democracies — ein Versuch zur Entwicklung eigenständiger politischer Formen*, in: ZVRW 1965, S. 180 ff.

18 Vgl. J. Jahn, *Geschichte der neofrikanischen Literatur*, Düsseldorf - Köln 1966, S. 218 ff.; L. Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1965, S. 110 ff.; zu Aimé Césaire: L. Kesteloot, *Aimé Césaire*, o. O., 1962, S. 20 ff.

19 Siehe vor allem folgende Abschnitte bei Senghor: „Der Beitrag des Schwarzen“, S. 9 ff.: „Die negro-

Afrikaner assimiliert sich an den anderen (S. 198). Die europäische Vernunft ist eine Augenvernunft, sie ist „um der Nutzbarmachung willen analytisch, die Negervernunft ist aus Anteilnahme intuitiv . . .“, sie ist eine sympathetische, eine Berühnungsvernunft (S. 199). Über diese Fähigkeit des Afrikaners, sich an etwas hinzugeben, öffnet Senghor das Verständnis für den Ausdruck des Afrikaners in Musik, Tanz, Kunst und Literatur²⁰ und begreift die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft²¹. Die afrikanische Gesellschaft baut auf die Verflochtenheit der Menschen untereinander und der Menschen mit den Göttern (S. 208). Hier ist Raum für das bunte Reich der afrikanischen Kosmogonie und der kosmomorphen Irdischkeit. Der einzelne und die Gesellschaft sind untrennbar aufeinander bezogen: der einzelne lebt in der Gesellschaft und nur in ihr, und durch sie kann er sich verwirklichen. Gesellschaftliche Grundeinheit ist die Familie. Sie „ist . . . Zentrum und Quelle, sie ist der Herd, der die Lebensflamme nährt, die Lebenskraft, die sich vergrößert und steigert in dem Maße, in dem sie sich in lebendigen Leibern, in immer zahlreicheren und wohlhabenderen Lebendigen verkörpert“ (ebd.). Sie ist eine demokratische Gemeinschaft, sie ist Kirche, Verwaltungseinheit, Produktions- und Konsumgenossenschaft, „bei der das Familienoberhaupt in seiner Person die Funktionen des Priesters, des Richters und des Genossenschaftsleiters vereinigt“ (S. 210). Über der Familie steht das Dorf („Das Dorf hat seine eigene Persönlichkeit wie die Familie“), darüber der Stamm, dann das Königtum und schließlich das Reich (empire) (S. 210 f.)²². Die Bindung des einzelnen in der Gesellschaft und die Gesellschaft selbst, die organisch gliedert Ahnen und Götter mitumfaßt, das alles fügt sich bei Senghor zu einer wohlklingenden Einheit zusammen, wohlklingend wie ein afrikanisches Gedicht, das unter Balafong- und Trommelbegleitung auf dem Dorfplatz getanz wird. Das ist die Négritude²³!

*

Weit weniger anspruchsvoll als Hama und Senghor gibt sich Nyerere. Die 70 zum Teil auf einen knappen Raum gekürzten Aufsätze und Reden des Präsidenten von Tanzania geben einen treffenden Einblick in die täglichen Probleme, die sich einem afrikanischen Staatsmann stellen. Die allgemeinen Titel, unter denen die Beiträge zusammengefaßt sind (S. 351 ff.), wie „Afrikanische Einheit“, „Internationale Angelegenheiten“, „Sozialismus“, „Wirtschaftliche Entwicklung“ usw. geben über die Vielfalt der von Nyerere behandelten Gegenstände nur beschränkte Auskunft. Nyerere spricht über den Tod Lumumbas, er eröffnet einen Universitätskampus, plädiert für eine nationale Ethik und legt dar, warum er für ein Einparteiensystem eintritt. Er erörtert die Zukunft Afrikas und die Grundlagen des Eigentums an Wasser und Boden, er beschäftigt sich mit der Sisalindustrie, und er diskutiert den Wert privater Investitionen.

Im Entwurf seines Gesellschaftsmodells greift Nyerere wie Nkrumah, Hama und Senghor auf die traditionelle Struktur Afrikas zurück: „In unserer traditionellen afrikanischen Gesellschaft waren wir Individuen in einer Gesellschaft. Wir sorgten für die Gesellschaft und die Gesellschaft sorgte für uns. Unsere Mitmenschen auszu-beuten, hatten wir weder nötig, noch wünschten wir es“ (S. 166). Es gab kein Individualeigentum am Boden, alles Land gehörte der Gemeinschaft. Reichtum und Armut waren keine Eigenschaften des einzelnen oder der Familie, sondern Eigenschaften des Stammes (ebd.). Im Stamm, in der Großfamilie verwirklichte sich die afrikanische Form des Sozialismus. Wie der Sozialismus ist auch die Demokratie

afrikanische Sprache und Dichtung“, S. 116 ff.; „Die negro-afrikanische Ästhetik“, S. 156 ff.; „Grundelemente einer Zivilisation negro-afrikanischen Geistes“, S. 191 ff.

²⁰ Vgl. S. 22 ff., 116 ff., 156 ff., 220 ff.

²¹ Vgl. S. 16 ff., 208 ff.

²² Vgl. auch S. 53 f.

²³ Die Darstellung der Überlegungen Senghors wurde bewußt auf seinen Ansatz in der Négritude beschränkt. Außer Betracht blieben dabei seine die Gestaltung der Gesellschaft unmittelbar betreffenden Thesen, wie sie etwa in seinem Sozialismuskonzept zum Ausdruck kommen. Vgl. hierzu seine eigens diesem Problem gewidmete Schrift: *Nation et voi africaine du socialisme*, Paris 1961, und: P. Doll, *Der senegalesische Weg zum afrikanischen Sozialismus. Konzeption und Verwirklichung der senegalesischen Entwicklungspolitik*, Hamburg 1966.

in ihrem Grundbefund traditionell vorgebildet: „Die traditionell afrikanische Gesellschaft . . . war eine Gesellschaft von Gleichen, und sie führte ihre Geschäfte durch Diskussion . . . ‚Man sprach, bis man Übereinstimmung erzielte.‘ Hier zeigte sich der Grundzug der traditionell afrikanischen Demokratie“ (S. 103 f.). Der überkommene Befund ist Vorbild für die Gestaltung des modernen Staates. Der autochthone Sozialismus ist aus seiner Beschränkung auf die „Ujamaa“²⁴, die „Family-hood“, zu lösen und auf die neue Gesellschaft auszuweiten (S. 170). Die Freiheit der Person und die Möglichkeit, die Regierung abzuwählen oder durch Wahl zu bestätigen, sind entscheidende Merkmale der Demokratie, der traditionellen wie der modernen (S. 103, 195 ff.). Abgeleitet aus der Notwendigkeit des allgemeinen Konsenses, gehört das Mehrparteiensystem dagegen nicht zu den Bedingungen der Demokratie. Im Gegenteil! Dort, wo es nur eine Partei gebe, und diese Partei mit der Nation als ganzer identisch sei, sei die Demokratie fester gegründet, als dort, wo man zwei oder mehrere Parteien habe, von denen eine jede nur ein Teil der Gesellschaft repräsentiere (S. 196). Nur dann sind nach Nyerere zwei oder mehrere Parteien gerechtfertigt, wenn die Standpunkte so verschieden sind, daß eine Einigung nicht erzielt werden könne oder wenn eine Partei allein den Kampf gegen ein der Gesamtheit drohendes Unheil aufnehme. Dann aber könne man nicht mehr von einer nationalen Einheit sprechen, dann liege der Tatbestand des Bürgerkrieges vor. Solange aber kein Bürgerkrieg ausgebrochen sei, solange sei die Spaltung der Gesellschaft in Parteien fruchtloses Spiel. Die Regeln, nach denen sich Regierungspartei und Opposition begegneten, seien einem Fußballspiel angemessen, aber auch auf dieses beschränkt, weil es Spiel sei und nicht mehr (S. 196 f.)²⁵.

*

In der unkomplizierten, pragmatischen Art, wie Nyerere die Probleme seines Landes anpackt, steht Busia dem ostafrikanischen Politiker nahe. Busia, unter Nkrumah Führer der parlamentarischen Opposition Ghanas und später zur Emigration nach England gezwungen, hat die eigene Erfahrung gelehrt, die als afrikanisch oder als Afrika angemessen verkündeten politischen Ideen kritisch zu betrachten. So findet man bei ihm eine ganz andere Einschätzung des Einparteiensystems. „Selbst die besten Beispiele eines Einparteiensystems ersticken wesentliche demokratische Rechte . . ., andere sind offensichtliche Diktaturen . . .“ (S. 143). Busia warnt überhaupt vor der voreiligen Rezeption westlicher und insbesondere östlicher Modelle: „Die kommunistische Methode und die kommunistische Ideologie haben den Ländern, die Entwicklung in Freiheit suchen, wenig zu bieten“ (S. 74). In seiner Analyse des religiösen und politischen Erbes, das auf das Afrika unserer Tage überkommen ist, in den Kapiteln über Kolonialismus, Kommunismus, afrikanischen Sozialismus, über die Voraussetzungen der Demokratie, den Tribalismus und das Einparteiensystem versucht Busia den Stand der afrikanischen Diskussion kritisch zu bestimmen. Hieraus zwei Überlegungen! Busia reduziert die Versuche, einen afrikanischen Sozialismus zu formulieren, auf das Streben nach rationalen Methoden für die soziale Entwicklung. Das Bemühen um den afrikanischen Ausdruck des Sozialismus stehe aber noch ganz im Zeichen des Ringens um die nationale Souveränität und die Würde des Afrikaners. Die unterschiedlichen Konzeptionen des Sozialismus spiegeln die unterschiedlichen Reaktionen auf den Kolonialismus und die europäischen Ideologien (S. 89). Im Tribalismus sieht Busia nicht das Grundübel Afrikas, das einen modernen Staat verunmögliche. Die Aufspaltung in Stämme biete vielmehr die Chance einer Einheit in Vielheit und damit die Möglichkeit einer Dezentralisation in Demokratie (S. 119 ff.).

²⁴ Ein aus dem Arabischen ins Swahili übernommenes Wort: Sippe, Großfamilie.

²⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang: K. Rabl, Constitutional development and law of the United Republic of Tanzania, in: JöR 1967, S. 567 ff.

Busia glaubt an die Gestaltungskraft Afrikas und hofft für die Zukunft. Von diesem zukunftsfrohen Glauben spürt man bei Achebe wenig. Sage man dem Mann im Dorf, daß ein Minister seine Stellung mißbraucht habe, um sich zu bereichern, so könne man die ignorante und zugleich zynische Antwort hören, „ob man geglaubt habe, ein verständiger Mann würde den saftigen Bissen ausspucken, den ihm ein gutes Schicksal in den Mund gelegt hat“ (S. 2). Oder: „Laß sie essen . . ., haben wir Selbstmord begangen, als der weiße Mann uns alles wegnahm? Nein! Und wo ist die Macht des Weißen heute? Er kam, aß und ging. Wir sind immer noch hier. Das wichtigste ist also zu überleben . . .“ (S. 161 f.).

„A Man of the People“ ist der vierte Roman des 1931 in Ogidi, Ostnigeria, geborenen Schriftstellers Chinua Achebe. Angefangen vom ersten „Things fall apart“²⁶ über „No longer at Ease“²⁷ und „Arrow of God“²⁸ bis zu dem jüngsten Werk ist „Afrika im Umbruch“, der Einbruch der Moderne in die überkommene Struktur des Kontinents, das zentrale Thema Achebes²⁹.

Der Inhalt von „A Man of the People“ ist folgender: Die Anata Grammar School, irgendwo im Hinterland eines afrikanischen Staates, erwartet hohen Besuch, den Kultusminister Chief The Honourable M. A. Nanga. Als Nanga die Lehrer der Schule begrüßt, sieht er unter ihnen Odili, einen seiner früheren Schüler, und lädt ihn zu sich in die Stadt ein. Odili folgt Nangas Einladung nicht zuletzt deshalb, weil er hofft, so eine günstige Gelegenheit zu haben, Elsie, eine Freundin aus seiner Studienzeit, wiederzusehen. Odili, bei Nanga zu Gast, ist zwiespältig betroffen. Er ist fasziniert vom Luxus in Nangas Haus, und er sieht die Gefahren, die dieser Luxus für den Afrikaner bedeutet: „Ein Mann, der gerade vom Regen hereinkommt, seinen Körper trocknet und trockene Kleider angezogen hat, wird weniger gern bereit sein, wieder hinauszugehen als einer, der immer im Trockenen war. Das Grundübel unserer Nation besteht darin . . ., daß keiner lange genug im Trockenen war, um fähig zu sein zu sagen: zur Hölle damit!“ (S. 42). Odili gewinnt einen Eindruck in die Korruptionstechniken der Politiker seines Landes, und er erfährt, daß ein Kultusminister nicht unbedingt etwas von Kultur zu verstehen braucht. Elsies Besuch im Hause Nangas endet anders als es sich Odili gewünscht hatte, im Bett Nangas. In der Mannesehre verletzt, verläßt Odili Nanga und zieht zu Freunden. Dort gerät er in einen Kreis junger, sozialistisch orientierter Intellektueller, die in den bevorstehenden Wahlen die Vorrangstellung der Regierungspartei brechen wollen. Odili wird Nangas Gegenkandidat; politische Überzeugung und die Hoffnung, sich rächen zu können, mischen sich in diese Entscheidung. Odili will Nanga nicht nur dessen Parlamentssitz streitig machen, sondern ihm außerdem die hübsche Edna ausspannen. Edna sollte Nangas zweite Frau werden, sein „parlour wife“, weil die erste für ihn als Minister nicht mehr gesellschaftsfähig, weil sie für ihn „too bush“ ist. Nangas Partei gewinnt. Aber, da die für den Wahlkampf angeworbenen Schlägertruppen, nach dem Wahlkampf entlassen, raubend und plündernd durch das Land ziehen, ohne daß die Regierung ihrer Herr werden kann, stürzt die Armee die Regierung und übernimmt die Macht. Alle Parteien werden aufgelöst. Odili bezahlt aus der Kasse der nunmehr überflüssigen Oppositionspartei das Brautgeld für Edna. — So endet die Geschichte: Odili ist ein Mann wie jeder andere, er „überlebt“, er läßt Politik Politik sein und heiratet. Ein bitterer Geschmack bleibt nach der Lektüre dieses Buches zurück; hätte es ein Weißer geschrieben, wäre allein Resignation die angebrachte Reaktion. Achebe ist aber Afrikaner: er lebt in Afrika, er schreibt in Afrika und für Afrikaner.

26 London 1958; deutsch: Okonkwo oder das Alte stürzt, Stuttgart 1959.

27 London 1960; deutsch: Obi. Ein afrikanischer Roman, Wiesbaden 1963.

28 London 1964; deutsch: Der Pfeil Gottes. Ein afrikanischer Roman, Wiesbaden 1965.

29 Vgl. zur Einschätzung des Werkes: von Achebe: A. Irele, *The Tragic Conflict in Achebe's Novels*, in: U. Beier (Hrsg.), *Introduction to African Literature*, London 1967, S. 167 ff.; O. Bischofsberger, *Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Kameruns und Nigerias*, Schöneck-Beckenried 1968, der (S. 81 ff.) immer wieder im Vergleich zu den Schriften anderer nigerianischer Autoren auf Achebe zu sprechen kommt; und speziell zu *The Man of the People*: B. Lindforss, *Achebe's African Parable*, in *Présence Africaine* (Heft 66), 1968, S. 130 ff.

In Odili, in Nanga, in Elsie und Edna, in Odilis Vater und Nangas Frau und schließlich in den jungen Sozialisten, die im Wahlkampf erliegen, sind Afrikaner von heute lebendig geworden. Auf Achebes Bühne können sie sich selbst erleben. Sie können sich sehen und sich bewußt machen, wie sie sind. So besteht die Chance, daß sie zu einer Distanz von sich selbst gelangen.

Modelle und Wege, sechs Versuche zum gesellschaftlichen Selbstverständnis im neuen Afrika! Wer mit dem scharfen Schwert des Ideologiekritikers an das Referierte, Achebes negativ verdunkelte Hoffnung beseitelassend, herangeht, wird mit wenigen Hieben vieles als Tand und Schein entlarven können³⁰. Mit welcher Unbekümmertheit münzt Nkrumah seinen Materialismus zu Sollenssätzen, mit welcher Sicherheit entsteht bei Hama aus dem begrenzten ethnischen Erfahrungshorizont die kulturelle Einheit Afrikas. Sind Négritude und afrikanischer Sozialismus mehr als Lehrformeln, aus denen das gefolgert werden kann, was die Interpreten zuvor hineingesteckt haben? Redet die Négritude nicht einem Irrationalismus das Wort, der sozialphilosophisch auf den modernen Staat gar nicht umsetzbar ist? Und den Versuchen, wie sie bei Nyerere und Busia begegnen, die Demokratie aus dem traditionell politischen Erbe Afrikas zu begreifen, steht sofort der Einwand entgegen, daß Demokratie mit dem modernen Staat unlösbar verknüpft und deshalb nur von der Entstehung dieses Staates her verstanden werden könnte. Die Ansätze zu einer Theorie des afrikanischen Bewußtseins setzen sich dem herben Vorwurf aus, hier werde primitive Weltanschauung philosophisch hochstilisiert, hier werde ein Einzelbefund zu einer Globalaussage ideologisiert, hier werde romantisierend *retour à la nature* betrieben: erinnert sei an die Auseinandersetzung um die europäischen (in Afrika bereitwillig rezipierten³¹) Entwürfe wie die Bantuphilosophie Placide Tempels³² oder „Muntu — Umriss der neofrikanischen Kultur“ Janheinz Jahn³³ aber auch Leo Frobenius' „Kulturgeschichte Afrikas“³⁴.

Die Kritik hat recht und unrecht. Recht hat sie, als alle Konzeption den Weg zur Verschmelzung zwischen afrikanischem Gestern und abendländisch bestimmtem Heute theoretisch keineswegs gefunden haben und damit für die Praxis nicht operationalisierbar sind. Unrecht hat die Kritik, als sie, ohne um ein Gesamtverhältnis bemüht zu sein, die Versuche jener Theoretiker von Unstimmigkeiten im Detail her als unwissenschaftlich abqualifiziert. Wer noch bereit ist, den Menschen ernst zu nehmen, sollte vor aller eifertigen Kritik, auch die Versuche der Dritten Welt, ihren Ort zu bestimmen, ernst nehmen.

MANFRED O. HINZ

³⁰ Vgl. hierzu etwa: P. Trappe, Afrikanischer Sozialismus, in: ARSP 1966, S. 415 ff.

³¹ Siehe hierzu: Wauthier, S. 180 ff., 291 ff.; Kesteloot (1965), S. 101 ff.

³² Heidelberg 1956. Zur Kritik an Tempels vgl. F. Hoh, Bantu-Philosophie — Philosophie?, in: Internationales Afrika Forum 1966, S. 358 ff.

³³ Düsseldorf - Köln 1958. Zur Kritik an Jahn sei verwiesen auf: D. Misipo, Muntu — Bemerkungen zu einer verfehlten Konstruktion, in: Afrika (Monatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur im Neuen Afrika) 1959, S. 52 f.; vgl. hierzu die Gegendarstellung Jahns: Dr. Misipo contra Muntu — Bemerkungen zu verfehlten Bemerkungen, in: Afrika 1959, S. 115 ff., und die Antwort Misipos, ebd., S. 118 f.; siehe aber auch: Christoffels, in: Anthropos 1961, S. 326 ff. (Bespr. von Muntu).

³⁴ Zürich 1933.