



Die Wirkmacht kolonialer Kontinuitäten

Wie postkoloniale Strukturen afrikanische
Gesellschaften bis heute prägen

Inhalt

EDITORIAL

3 Postkoloniale Wirkmacht in afrikanischen Gesellschaften

Von *Christian Gyamfi*.

REGIERUNGSFÜHRUNG

4 Im Schatten des Erbes

Zum Fortwirken kolonialer Strukturen auf Politik und Gesellschaft. Von *Ndapandula Shaduka*.

WIRTSCHAFTSSYSTEM

7 Inwiefern kolonial geprägt?

Auswirkungen kolonialer Wirtschaftsstrukturen auf heutige Lebensgrundlagen. Von *George Asante*.

WISSENSYSTEM UND NORMEN

9 Wenn Sprache Identität verdrängt

Der Einfluss von Kolonialsprachen auf indigene Sprachen in Kamerun. Von *Faith Menguei Asongwed*.

12 Ästhetische Hierarchien im Spiegel der Schönheit

Wie der Kolonialismus Vorstellungen von Identität und Schönheit geprägt hat. Von *Christian Gyamfi*.

15 Kulturelle Entwurzelung des Glaubens

Der Einfluss von Christentum und Islam auf traditionelle afrikanische Religionen und Kulturen in Nigeria. Von *Onyedika Augustine Madunagu*.

17 Wessen Geschichte zählt?

Vom fortwährenden Einfluss kolonialer Bildungsmodelle auf heutige Lehrpläne in Ghana. Von *George Asante*.

19 Durch Spielen erinnern

Wie Sambias traditionelle Spiele Inklusion fördern und kulturelles Erbe bewahren. Von *Katongo Bwalya*.

WELTANSCHAUUNG

22 Welche Entwicklung – und für wen?

Kritik westlicher Entwicklungsmodelle und ihre Auswirkungen auf Kenia. Von *Aunde Aga Godwin*.

MEDIALE REPRÄSENTATION

23 Wer erzählt Kenia – und wie?

Koloniale Narrative in Medien und Populärkultur sowie Maßnahmen für eine authentische kulturelle Repräsentation. Von *Anna Muganda*.

EMPFEHLUNGEN & FEEDBACK

26 Literaturhinweise

Noch mehr Stoff zum Thema.
Empfohlen von der Redaktion.

AFRIKA SÜD-DOSSIER:

Die Wirkmacht kolonialer Kontinuitäten – Wie postkoloniale Strukturen afrikanische Gesellschaften bis heute prägen

HG ISSA E.V., BONN, SEPTEMBER 2026

Herausgeber:



Informationsstelle südliches Afrika e.V. (issa)

Königswinterer Str. 116, D-53227 Bonn

Tel.: 0228-464 369

E-Mail: info@issa-bonn.org

www.issa-bonn.org, www.afrika-sued.org

Redaktion: Christian Gyamfi (V.i.S.d.P.),

Anna Balkenhol, Dr. Richard Ratka, Susanne Schuchardt

Layout und Heftgestaltung: HUSS design

Titelbild:

Großer Markt von Lomé, Togo, mit der Kathedrale Sacré-Cœur. Foto: Dan Sloan, cc by-sa 2.0

Rückseite:

Rück- bzw. Ausblick am Grenzübergang Martinsdrift von Botswana nach Südafrika. Foto: JonGT, cc by-sa 4.0

Dieses Projekt wurde durch Engagement Global

– aus Mitteln des BMZ und des Landes Nordrhein-Westfalen – und den Katholischen Fonds gefördert.



Die Landesregierung
Nordrhein-Westfalen



BMZ



Bundesministerium für
wirtschaftliche Zusammenarbeit
und Entwicklung

Für den Inhalt dieser Publikation ist allein der Herausgeber verantwortlich; die hier dargestellten Positionen geben nicht unbedingt den Standpunkt der Fördergeldgeber wieder.

Postkoloniale Wirkmacht in afrikanischen Gesellschaften

Der Kolonialismus gehört historisch der Vergangenheit an. Seine Wirkungen jedoch sind keineswegs vergangen. In vielen afrikanischen Gesellschaften und darüber hinaus prägen koloniale Vorstellungen, Ordnungen und Deutungsmuster bis heute zwischenmenschliche Beziehungen, gesellschaftliche Strukturen und unser Verständnis von Identität. Die Beiträge dieser Ausgabe nehmen diese kolonialen Kontinuitäten in den Blick und fragen danach, wie sie fortwirken und welche Herausforderungen daraus für afrikanische Gesellschaften und die globale Gemeinschaft entstehen.

Ein besonders sichtbares Beispiel ist die Hierarchie von Schönheit. Vorstellungen darüber, was als schön, attraktiv oder erstrebenswert gilt, sind nicht unabhängig von historischen Machtverhältnissen. Die sogenannte *Colourisation* von Schönheit kann dazu führen, dass menschliche Identität und der Wert eines Menschen zunehmend über Hautfarbe und körperliche Merkmale wahrgenommen werden. Damit wird eine kolonial geprägte Hierarchie reproduziert, in der bestimmte äußere Erscheinungsformen als überlegen gelten.

Auch Sprache ist ein zentraler Träger kolonialer Kontinuitäten. Englisch und Französisch besitzen in vielen afrikanischen Staaten weiterhin eine herausragende Stellung in Verwaltung, Bildung, Medien und Politik. Dies hat erhebliche Auswirkungen auf indigene Sprachen und auf die Frage, welches Wissen gesellschaftlich als legitim und wertvoll gilt. Sprache ist dabei nicht lediglich ein Kommunikationsmittel, sondern auch ein Träger von Weltverständnis, kultureller Erinnerung und Identität.

Koloniale Hinterlassenschaften zeigen sich ebenso in Verwaltungsstrukturen, Rechtssystemen und nationalen Grenzen. Diese prägen bis heute politische Ordnungen und staatliche Institutionen und beeinflussen damit auch Vorstellungen von Zugehörigkeit und kultureller Identität. Ähnliches gilt für die Religion: Christentum und Islam haben in unterschiedlichen historischen Kontexten zur Marginalisierung oder Abwertung traditioneller afrikanischer Religionen beigetragen. Die Frage nach religiöser Anerkennung ist deshalb zugleich eine Frage nach kultureller Selbstdeutung und epistemischer Würde.

Darüber hinaus wirken koloniale Narrative in Medien und Populärkultur fort. Sie beeinflussen, wie Afrika dargestellt

und wie afrikanische Menschen wahrgenommen werden. Gleichzeitig entstehen zunehmend Gegenbewegungen, die nach authentischen afrikanischen Stimmen, eigener kultureller Repräsentation und neuen Formen der Selbstbeschreibung suchen.

Eine weitere Dimension betrifft das moderne Entwicklungsparadigma. Westlich geprägte Vorstellungen von Entwicklung, Fortschritt und Modernisierung sind nicht neutral. Sie beruhen häufig auf bestimmten historischen Erfahrungen und setzen diese als universellen Maßstab. Die Kritik an solchen Entwicklungsmodellen fragt daher, ob Entwicklung nicht stärker aus den jeweiligen gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Kontexten Afrikas heraus gedacht werden muss. Koloniale Kontinuitäten finden sich schließlich auch in Wirtschaftsstrukturen, Lebensgrundlagen, Arbeitspraktiken, Landbesitz und Gemeinschaftstraditionen. Ebenso wirken koloniale Bildungsmodelle in Schullehrplänen, Unterrichtsmethoden und in der Frage fort, wie afrikanische Geschichte und indigenes Wissen vermittelt und bewertet werden.

Die Auseinandersetzung mit diesen Themen bedeutet nicht, die Gegenwart ausschließlich durch die Vergangenheit zu erklären. Vielmehr geht es darum, die Wirkmacht historischer Strukturen in der Gegenwart sichtbar zu machen. Postkoloniale Reflexion beginnt dort, wo wir fragen, welche Vorstellungen wir übernommen haben, welche Machtverhältnisse dadurch fortbestehen und wie Räume für andere Stimmen und Perspektiven geschaffen werden können.

Der Kolonialismus mag historisch beendet sein. Seine existenziellen und gesellschaftlichen Auswirkungen sind jedoch nicht einfach Geschichte. Sie wirken in unseren Beziehungen, Institutionen, Sprachen, Bildern und Vorstellungen von Menschsein weiter – sowohl in Afrika als auch in der globalen Gemeinschaft. Die Beiträge dieser Ausgabe laden deshalb dazu ein, diese Kontinuitäten und Denkmuster kritisch zu hinterfragen bzw. zu überwinden und nach Wegen zu suchen, wie afrikanische Gesellschaften ihre eigenen Erfahrungen, ihr Wissen und ihre Stimmen stärker zur Geltung bringen können.

Christian Gyamfi



Zeitgenössischer Stich der Kongokonferenz von 1884.

Im Schatten des Erbes

Zum Fortwirken kolonialer Verwaltungsstrukturen, Rechtssysteme und Staatsgrenzen auf heutige Regierungsführung und kulturelle Identität in Afrika

Von Ndapandula Shaduka

Das Erbe des Kolonialismus ist weiterhin tief in den politischen und rechtlichen Fundamenten vieler afrikanischer Länder verankert. Obwohl die meisten afrikanischen Staaten im 20. Jahrhundert ihre Unabhängigkeit erlangten, erbten sie Verwaltungssysteme, Rechtsrahmen und Staatsgrenzen, die darauf ausgelegt waren, koloniale Interessen zu fördern, anstatt demokratische Regierungsführung oder die Entwicklung indigener politischer Strukturen. Diese Institutionen beeinflussen bis heute die Regierungsführung, Justiz und nationale Identität auf dem gesamten Kontinent.

Die Berliner Konferenz von 1884/85 teilte Afrika ohne Rücksicht auf bestehende ethnische, sprachliche und kulturelle Gemeinschaften auf. Die Kolonialregierungen führten eine zentralisierte Verwaltung ein, übernahmen europäische Rechtstraditionen und schwächten einheimische Regierungssysteme. Zwar behielten viele Regierungen nach der Unabhängigkeit diese Institutionen bei, um Kontinuität zu gewährleisten, doch erbten sie damit auch Herausforderungen wie Rechtspluralismus, mangelnde Rechenschaftspflicht und Spannungen aufgrund künstlicher Grenzen.

Die Kolonialherrschaft hat zwar die politische und rechtliche Landschaft Afrikas grundlegend verändert, die heutige Regierungsführung spiegelt jedoch sowohl koloniale Hinterlassenschaften als auch die Reformen afrikanischer Staaten

wider, die auf die Schaffung inklusiverer, rechenschaftspflichtiger und repräsentativer Institutionen abzielen.

Das Erbe kolonialer Strukturen

Der Wettlauf um Afrika gipfelte in der Berliner Konferenz, auf der die europäischen Mächte den Kontinent ohne Beteiligung der afrikanischen Bevölkerungen unter sich aufteilten. Kolonialverwaltungen wurden in erster Linie eingerichtet, um politische Kontrolle zu sichern, natürliche Ressourcen auszubeuten und imperiale Interessen zu schützen. Großbritannien übte seine Herrschaft in der Regel indirekt aus, indem es traditionelle Autoritäten einsetzte, während Frankreich auf direkte Herrschaft und Assimilation setzte. Trotz dieser Unterschiede zentralisierten beide Systeme die Macht und beschränkten die politische Teilhabe der einheimischen Bevölkerungen. Europäische Rechtssysteme ersetzten oder ordneten häufig das Gewohnheitsrecht unter, wodurch duale Rechtssysteme entstanden, die viele afrikanische Staaten nach ihrer Unabhängigkeit beibehielten, da sie administrative Kontinuität boten.

Ein Beispiel dafür, wie koloniale Verwaltungssysteme die Regierungsführung bis heute beeinflussen, ist Nigeria. Während der britischen Kolonialherrschaft regierten die Briten

nach dem Prinzip der indirekten Herrschaft. Dabei verwalteten traditionelle Oberhäupter und lokale Herrscher die afrikanischen Gemeinschaften im Auftrag der Kolonialregierung, anstatt diesen eine eigenständige Selbstverwaltung zu ermöglichen. Zwar senkte dieser Ansatz die Verwaltungskosten für Großbritannien, doch konzentrierte er die Macht bei einer kleinen Gruppe lokaler Autoritäten, die der Kolonialregierung – und nicht der von ihnen regierten Bevölkerung – gegenüber rechenschaftspflichtig waren.

Koloniale Verwaltungsstrukturen waren darauf ausgelegt, die Kontrolle zu wahren, anstatt eine repräsentative Regierungsführung zu fördern. Ihr zentralistischer Charakter prägte die Regierungen nach der Unabhängigkeit, von denen viele die hierarchischen Bürokratien beibehielten, um Stabilität und die nationale Einheit zu wahren. Diese übernommenen Institutionen haben zu einer übermäßigen Machtkonzentration der Exekutive, bürokratischer Ineffizienz und, in einigen Fällen, zu Korruption und mangelnder Rechenschaftspflicht beigetragen. Die koloniale Regierungsführung prägte zudem die öffentliche Wahrnehmung des Staates als Instrument der Kontrolle und nicht als Dienstleister für die Allgemeinheit, was das Vertrauen in staatliche Institutionen und die zivilgesellschaftliche Beteiligung untergrub. Die Kolonialverwaltung führte jedoch auch organisierte öffentliche Verwaltungen, Steuersysteme, öffentliche Register und bürokratische Verfahren ein, die auch heute noch eine moderne Regierungsführung unterstützen. Viele afrikanische Länder haben seither Dezentalisierungsmaßnahmen und Verfassungsreformen vorangetrieben, um Transparenz und Rechenschaftspflicht zu verbessern und gleichzeitig bewährte Verwaltungsstrukturen beizubehalten.



Altes Amtsgericht in Swakopmund, Namibia.

Auch die Rechtstraditionen, die die afrikanischen Rechtssysteme bis heute prägen, gehen auf den europäischen Kolonialismus zurück. Britische Kolonien übernahmen im Allgemeinen das Common Law, französische und portugiesische Kolonien das Civil Law, während Namibia und Südafrika

das römisch-holländische Recht beibehielten. Diese Systeme etablierten formelle Gerichte, kodifizierte Gesetze und verfassungsmäßige Regierungsstrukturen, schufen jedoch zugleich einen Rechtspluralismus, da sie parallel zum Gewohnheitsrecht bestanden.



Oberster Gerichtshof in Windhoek, Namibia, mit Christuskirche im Hintergrund.

Dies wird am Beispiel Namibias deutlich, das während der südafrikanischen Verwaltung das römisch-holländische Rechtssystem implementierte, welches auch heute noch die Grundlage des dortigen Rechtssystems bildet. Gleichzeitig erkennt Namibia jedoch auch das Gewohnheitsrecht an und gestattet es traditionellen Autoritäten, bestimmte Streitigkeiten nach indigenen Bräuchen beizulegen, sofern diese mit der Verfassung im Einklang stehen. Auf diese Weise entsteht ein System des Rechtspluralismus, in dem das formelle staatliche Recht und das Gewohnheitsrecht nebeneinander bestehen. Zwar respektiert dieses Modell kulturelle Traditionen, doch kann es auch zu Rechtsunsicherheit führen, wenn die beiden Systeme voneinander abweichen, insbesondere in Fragen des Erbrechts, der Ehe und der traditionellen Führung. Namibia verdeutlicht somit sowohl die Kontinuität als auch die Komplexität kolonialer Rechtserbschaften im heutigen Afrika.

Das Ausbalancieren von gesetzlichem und Gewohnheitsrecht stellt nach wie vor eine Herausforderung dar, insbesondere im Hinblick auf traditionelle Autoritäten, die Gerichtsbarkeit und den Zugang zum Recht. Folglich setzen viele afrikanische Staaten den Reformprozess der übernommenen Rechtssysteme fort, um diese besser mit indigenen Werten und den Erfordernissen moderner Regierungsführung in Einklang zu bringen.

Koloniale Staatsgrenzen und nationale Identität

Die Kolonialgrenzen ignorierten bestehende ethnische und kulturelle Gemeinschaften; sie trennten einige Gruppen voneinander, während sie andere innerhalb desselben Staates zusammenfassten. Infolgedessen wurden Gemeinshaf-



Koloniale Handelskarte von Afrika der „Daily Mail“ mit der Route von Kapstadt nach Kairo.

ten, die seit Generationen zusammengelebt hatten, durch neue internationale Grenzen getrennt, während Gruppen mit unterschiedlichen Sprachen, Kulturen und politischen Systemen in dieselbe Kolonie gezwungen wurden. Diese Entscheidungen schufen viele der Herausforderungen in den Bereichen Regierungsführung und Identität, mit denen afrikanische Staaten auch heute noch konfrontiert sind. Die künstlichen Grenzen tragen bis heute zu ethnischen Spannungen, Grenzstreitigkeiten und Herausforderungen für die nationale Einheit bei.

Ruanda veranschaulicht, wie die Kolonialpolitik sowohl die Regierungsführung als auch die kulturelle Identität beeinflusste. Vor der Kolonialherrschaft teilten die Gemeinschaften der Hutu und Tutsi trotz sozialer Unterschiede weitgehend dieselbe Sprache, Kultur und dasselbe Territorium. Während der belgischen Kolonialherrschaft klassifizierte die Kolonialverwaltung die Bevölkerung jedoch nach ethnischen Kriterien und führte Ausweise ein, die den Einzelnen als Hutu, Tutsi oder Twa kennzeichneten. Zudem bevorzugten die belgische Kolonialregierung die Minderheit der Tutsi im Bildungs- und Verwaltungswesen, was bei vielen Hutu-Gruppen für Unmut sorgte. Nach der Unabhängigkeit wurden diese Spaltungen zunehmend politisiert und trugen schließlich zum Völkermord in Ruanda im Jahr 1994 bei, dem rund 800.000 Menschen zum Opfer fielen. Dieses Beispiel zeigt, wie die Kolonialpolitik, die ethnischen Spaltungen institutionalisierte und die Regierungsführung, die sozialen Beziehungen sowie die nationale Identität noch lange nach dem Ende der Kolonialherrschaft prägte.

Die Kolonialpolitik förderte zudem europäische Sprachen, Bildungssysteme und Institutionen, wodurch indigene Kul-

turen häufig an den Rand gedrängt wurden (siehe „Wenn Sprache Identität verdrängt“, S. 9, sowie Dossier „Sprachen- und Bildungspolitik“). Obwohl viele afrikanische Staaten heute kulturelle Vielfalt anerkennen, entwickelt sich die nationale Identität weiterhin im Rahmen der kolonialen Grenzen, Strukturen und Institutionen.

Implikationen für die Regierungsführung in Afrika

Das koloniale Erbe ist zwar weiterhin von Bedeutung, erklärt jedoch nicht vollständig die Herausforderungen Afrikas im Bereich der Regierungsführung. Seit der Unabhängigkeit haben viele Staaten Verfassungsreformen durchgeführt, demokratische Institutionen gestärkt sowie Dezentralisierung und Rechenschaftspflicht gefördert. Der Erfolg dieser Reformen hängt von der politischen Führung, der institutionellen Leistungsfähigkeit und den sozioökonomischen Rahmenbedingungen ab.

Die moderne Regierungsführung in Afrika spiegelt daher das Zusammenspiel zwischen den aus der Kolonialzeit übernommenen Institutionen und den innenpolitischen Bemühungen wider, demokratischere, inklusivere und reaktionsfähigere Systeme aufzubauen. Denn koloniale Verwaltungsstrukturen, Rechtssysteme und nationale Grenzen prägen auch heute noch die Regierungsführung und die kulturelle Identität in ganz Afrika. Während diese Institutionen nach der Unabhängigkeit für Kontinuität sorgten, trugen sie zugleich zu Rechtspluralismus, Machtkonzentration und Herausforderungen für die nationale Einheit bei. Gleichzeitig haben afrikanische Staaten durch Verfassungs-, Rechts- und Verwaltungsreformen, die auf die Stärkung der Demokratie, die Anerkennung indigener Regierungsformen und die Verbesserung der Rechenschaftspflicht abzielen, Handlungsfähigkeit bewiesen. Um afrikanische Regierungsführung zu verstehen, ist es daher notwendig, sowohl den anhaltenden Einfluss des Kolonialismus als auch die fortwährenden Bemühungen des Kontinents um die Reform geerbter Institutionen anzuerkennen.

Ndapandula Shaduka ist namibische Juristin und Rechtsreferendarin. Sie erwarb ihren Bachelor in Rechtswissenschaften (LL.B.) an der Universität von Namibia und verfügt über Erfahrung in juristischer Forschung, Rechtsberatung und der Erstellung juristischer Schriftsätze. Zu ihren fachlichen Schwerpunkten zählen Verfassungsrecht, Governance, Rechtsinstitutionen, Vertragsrecht und Familienrecht.

Übersetzt aus dem Englischen.

Illustration: Adalbert von Rößler, PD Fotos: Chtrede, PD | Zairon, cc by-sa 4.0 Kartographie: George Philip & Son von ca. 1898 / LOC Washington

Inwiefern kolonial geprägt?

Auswirkungen kolonialer Wirtschaftsstrukturen auf heutige Lebensgrundlagen, Arbeitsweisen, Landbesitz und Gemeinschaftstraditionen

Von George Asante

Koloniale Wirtschaftsstrukturen waren die Institutionen, über die europäische Verwaltungen afrikanisches Land, Arbeitskräfte, das Steuersystem, die Produktion und den Transport organisierten, um Einnahmen und exportfähige Güter zu erzielen. Sie unterschieden sich je nach Siedlerkolonien, bäuerlichen Exportwirtschaften und Konzessionsgebieten (Austin, 2010; Ochonu, 2013). Ihre Auswirkungen auf Landbesitz, Arbeitspraktiken und Lebensgrundlagen bestehen bis heute fort. Die Kolonialherrschaft etablierte dauerhafte, aber ungleiche institutionelle Wege, die später durch afrikanisches Handeln, unabhängige Regierungen und Marktformen modifiziert wurden.

Koloniale Landbesitzsysteme

Die Kolonialverwaltungen machten das Land für den Staat durch Verordnungen, Grenzziehungen und offiziell anerkannte „traditionelle“ Autoritäten besser überschaubar (Boone, 2014; Ochonu, 2013). Ochonu betont, dass Land- und Arbeitspolitik Hand in Hand gingen, weist aber auch darauf hin, dass Handlungen afrikanischer Akteure die offiziellen Absichten teilweise durchkreuzten. Amanor-Wilks (2009) lehnt ein einheitliches kontinentales Modell ab. In Siedlerwirtschaften wie Simbabwe wurde erstklassiges Land in großem Umfang angeeignet, während in bäuerlich geprägten Exportwirtschaften wie Ghana afrikanische Produzierende eine größere Kontrolle über die Exportlandwirtschaft behielten. Dennoch schwächten koloniale Interpretationen des Gewohnheitsrechts in beiden Kontexten die Ansprüche von Frauen. Dieser Vergleich stützt die Enteignungsthese, schränkt jedoch deren geografischen Geltungsbereich ein.

Hinsichtlich der Flexibilität des traditionellen Landbesitzrechts sind sich die Wissenschaftler*innen wenig einig. Berry (2002) beschreibt Landrechte nicht unbedingt als etwas Festes, das man einfach „besitzt“, sondern als Ansprüche, die durch Verhandlungen, Zugehörigkeit und Autorität aufrechterhalten werden; ein formeller Landtitel beseitigt die damit verbundene Unsicherheit jedoch nicht zwangsläufig. Peters (2004) argumentiert, dass diese Betonung Ausgrenzung, Klassenbildung und Konflikte angesichts zunehmender Knappheit verschleiern kann. Boone (2014) bringt diese Standpunkte teilweise in Einklang, indem sie sowohl

den gewohnheitsrechtlichen Landbesitz als auch das staatliche Landbesitzrecht als politische Institutionen betrachtet, die Eigentumsrechte mit staatlicher Autorität, Bürgerschaft und territorialer Ordnung verbinden. Berry (2017) zeigt, dass ähnliche lokale Konflikte unterschiedliche Verbindungen zur nationalen Politik aufweisen können, während Chimhowu (2019) argumentiert, dass Kommerzialisierung und neoliberale Reformen eine „neue“ gewohnheitsrechtliche Landbesitzordnung hervorbringen. Koloniale Institutionen bestehen somit fort, doch jüngste Reformen gestalten ihre Funktionsweise neu.

Koloniale Arbeitsverhältnisse

Austin (2008) erläutert koloniale Arbeitsprobleme vor dem Hintergrund der historischen Kombination aus relativem Landüberfluss und Arbeitskräftemangel in Afrika. Da viele Haushalte auch ohne Lohnarbeit ihren Lebensunterhalt sichern konnten, griffen Verwaltungen und Arbeitgebende auf Steuern, Landbeschränkungen und Zwangsarbeit zurück, um Arbeitskräfte zu mobilisieren (Ochonu, 2013). Arrighis (1970) Studie über Rhodesien widerlegt die Ansicht, dass sich ein reichliches Angebot an Lohnarbeit spontan über die Märkte entwickelt habe. Er argumentiert, dass politische Eingriffe die Unterschiede zwischen bäuerlicher und kapitalistischer Produktion vergrößerten und so eine teilweise Proletarisierung herbeiführten, bei der die ländliche Produktion dazu beitrug, schlecht bezahlte Wanderarbeitende zu versorgen. Van Waijenburg (2018) untermauert das Zwangsargument: Ihre Rekonstruktion der Finanzhaushalte in Französisch-Afrika identifiziert Arbeitssteuern als eine wichtige, aber häufig außer Acht gelassene Quelle kolonialer Einnahmen.

Cooper (1996) relativiert jedoch die Darstellung der Arbeiter*innen als passive Akteur*innen. Am Beispiel eines Vergleichs zwischen Britisch- und Französisch-Afrika zeigt er, wie Gewerkschaften und politische Vertreter*innen imperiale Ansprüche auf soziale Bürgerschaft nutzten, um Löhne, Sozialleistungen und politische Gleichberechtigung einzufordern. Diese Forderungen erhöhten die Kosten der spätkolonialen Entwicklung und trugen zur Entkolonialisierung bei. Pont Cháfers (2023) Studie zur Goldküste kommt ebenfalls zu dem Ergebnis, dass lokale Gegebenheiten und ländliche Initiativen den Übergang von der Zwangsarbeit beim Straßenbau zur bezahlten Arbeit prägten. Während Arrighi und van Waijenburg strukturellen Zwang in den Vordergrund stellen, zeigen Cooper und Pont Cháfer die Fähigkeit der Arbeiter*innen auf, Arbeitsinstitutionen zu verändern. Koloniale Arbeitsmärkte waren daher umkämpft und weder vollständig aufgezwungen noch frei gewählt.

Fortdauernde Auswirkungen auf heutige Lebensgrundlagen

Die koloniale Infrastruktur und die Vermarktung konzentrierten die Chancen auf die Exportregionen und hinterließen nach der Unabhängigkeit eine ungleiche wirtschaftliche Verteilung (Austin, 2010). Dennoch lassen sich die heutigen Lebensgrundlagen nicht direkt aus diesem Erbe ableiten. Bryceson (2024) erläutert, dass sich der Großteil der ländlichen Bevölkerung nicht mehr primär auf die Landwirtschaft konzentriert; vielmehr hat sich die Art und Weise verändert, wie Menschen z. B. ihr Geld verdienen oder sich selbst wahrnehmen. Chimhowu (2019) und Jayne et al. (2021) weisen darauf hin, dass Land, das früher im Rahmen traditioneller Regelungen gehalten wurde, nun zu einer Handelsware wird und als solche zunehmend an die Grundstücksmärkte angepasst wird. Zusammengenommen erklären diese Studien, warum Haushalte Landwirtschaft, Migration, Handel und Gelegenheitsarbeit miteinander kombinieren können.



Der Südafrikanische Minister Mzwanele Nkhomo unterzeichnet den Grundbucheintrag für die Mathonsi Communal Property Association am 29.05.2025.

Andere Studien kommen jedoch zu anderen Schlussfolgerungen. Zwar eröffnen Miet- und Kaufmärkte Einzelpersonen möglicherweise neue Wege zum Erwerb von Land, doch werden hohe Kosten und die Konzentration des Eigentums in den Händen weniger wahrscheinlich weiterhin die Möglichkeiten vieler Menschen einschränken, diese neuen Optionen zu nutzen. Die Nutzung von nichtlandwirtschaftlicher Arbeit als alternative Einkommensquelle wird zudem durch die Unsicherheit hinsichtlich der Ernteerträge bestimmt; daher sollten sie nicht einfach als Mittel zur Erschließung neuer wirtschaftlicher Chancen betrachtet werden, sondern als wichtiges Instrument, mit dem die Betroffenen die Risiken mindern können, die mit der begrenzten Verfügbarkeit gut bezahlter Arbeitsplätze verbunden sind. Land und Arbeit sind nach wie vor so miteinander verknüpft, dass Menschen eher dazu

neigen, an einen anderen Ort zu ziehen, wenn der Zugang zu Land erschwert wird. Bei unsicheren Beschäftigungsverhältnissen wird es umso wichtiger, die Bindungen zum ländlichen Raum aufrechtzuerhalten (Bryceson, 2024; Chimhowu, 2019).

Fazit

Es herrscht Einigkeit in der Literatur darüber, dass die koloniale Land- und Arbeitspolitik miteinander verknüpft waren, aber ungleichmäßig und durch afrikanisches Handeln beeinflusst wurden (Austin, 2010; Ochonu, 2013). Die Hauptuneinigkeit betrifft das Gewicht der Kausalitäten: Strukturelle Erklärungsansätze betonen Enteignung und Zwang, während institutionelle und soziale Geschichtsdarstellungen Verhandlungen, Widerstand und Wandel hervorheben. Die Übersichtsarbeit von Michalopoulos und Papaioannou (2020) stellt sowohl Kontinuität als auch Brüche fest, weist jedoch darauf hin, dass kausale Studien oft lokal begrenzt sind. Daher sind vergleichende und langzeitliche Untersuchungen erforderlich, um bestimmte Kolonialregime mit den heutigen Lebensbedingungen der Haushalte in Verbindung zu bringen. Amanor-Wilks (2009) stellt zudem fest, dass es an ausreichenden vergleichenden Belegen zwischen Siedler- und bäuerlich-exportorientierten Kontexten mangelt, insbesondere hinsichtlich der Landrechte von Frauen.

Koloniale Wirtschaftsstrukturen prägen die afrikanischen Gesellschaften nach wie vor, indem sie beeinflussen, wer über Land verfügt, wie Arbeitnehmende in den Arbeitsmarkt eintreten und wie Haushalte ihren Lebensunterhalt sichern. Ihre Auswirkungen sind erheblich, aber nicht uneingeschränkt: Landbesitzverhältnisse institutionalisierten ungleiche Machtverhältnisse, während Besteuerung und Zwangsrekrutierung zur Entstehung segmentierter Arbeitssysteme beitrugen; spätere Kämpfe und Reformen veränderten beides (Boone, 2014; Cooper, 1996; van Waijenburg, 2018). Der Kolonialismus bleibt daher eine wichtige, wenn auch keine vollständige oder universelle Erklärung für heutige Muster. Die Forschung muss unterscheiden, wo geerbte Institutionen nach wie vor über die Möglichkeiten bestimmen und wo spätere Kräfte diese neu ausgerichtet haben.

George Asante ist Dozent für Sozialkunde und Wissenschaftler mit Forschungsschwerpunkten in den Bereichen Bildung, Geschichte, Geografie und Kulturwissenschaften. Derzeit promoviert er an der University of Cape Coast in Ghana. In seiner Lehr- und Forschungstätigkeit setzt er sich dafür ein, das Verständnis von Geschichte, Kultur und gesellschaftlichem Zusammenleben zu vertiefen.

Übersetzt aus dem Englischen.

Foto: DLRRD / gov.za

Wenn Sprache Identität verdrängt

Der Einfluss von Kolonialsprachen auf indigene Sprachen in Kamerun

Von Faith Menguei Asongwed

Die Republik Kamerun, flächenmäßig etwas größer als Deutschland, ist ein zentralafrikanisches Land mit rund 29 Millionen Einwohner*innen und etwa 250 einheimischen Sprachen. Kamerun war von 1884 bis 1916 eine deutsche Kolonie und wurde 1919 im Rahmen des Völkerbundes in zwei Mandatsgebiete aufgeteilt: Französisch-Kamerun unter französischer und Englisch-Kamerun unter britischer Verwaltung. Die Kolonialmächte besaßen jeweils 80 % bzw. 20 % des Landes. Französisch-Kamerun erlangte am 1. Januar 1961 seine Unabhängigkeit, Englisch-Kamerun am 1. Oktober 1961.

Die Einführung von Französisch und Englisch

Zwar verließen die Franzosen und die Briten Kamerun nach der Unabhängigkeit, jedoch hatten sie während ihrer Zeit als Kolonialherren in den von ihnen kontrollierten Gebieten die französische bzw. englische Sprache in Bereichen wie öffentliche Einrichtungen und insbesondere im Bildungswesen eingeführt. Die Kameruner*innen wurden gezwungen, Englisch und Französisch zu lesen und zu schreiben. Dies beeinflusste den Fortbestand der einheimischen Sprachen erheblich. Die Kolonialsprachen wurden nicht nur als Kommunikationsmittel eingeführt, sondern auch, um die Bevölkerung zur Übernahme der europäischen Kultur und Lebensweise zu bewegen. Diese kulturelle Bevormundung entwertete im Laufe der Zeit ihre eigenen Sprachen und führte dazu, dass sie zu einem Spiegelbild der Engländer*innen und Französ*innen wurden und nicht nur deren Sprache, sondern auch wesentliche kulturelle Aspekte wie Sitten, Lebensweise und Mentalität übernahmen (siehe Dossier „Sprachen- und Bildungspolitik“). Dies hatte letztlich einen großen Einfluss auf die Kameruner*innen und prägte ihr Denken, ihre Werte und ihre Identität.

Auswirkungen auf das Bildungswesen

Kamerun ist in zehn Regionen unterteilt, von denen acht französischsprachig und zwei englischsprachig sind. An den Schulen wird auf Englisch und Französisch unterrichtet. Zweisprachigkeit wird gefördert, wobei Englisch an französischen Schulen Pflichtfach ist und umgekehrt. Das Bildungssystem selbst ermöglicht weder den Gebrauch in-

digener Sprachen im Schulunterricht, noch erlaubt es Kindern, die mit einer indigenen Sprache als Erstsprache aufgewachsen sind, sich in der Schule mit ihren gleichsprachigen Mitschüler*innen darin auszutauschen. Daher haben weder staatliche noch private Schulen – deren Trägerinstitutionen selbst entscheiden können, eine einheimische Sprache als Unterrichtsfach einzuführen – dem Unterrichten indigener Sprachen Priorität eingeräumt. Stattdessen werden Fremdsprachen wie Latein, Spanisch, Deutsch und sogar Italienisch als Alternativen angeboten. Einige dieser Sprachen werden in nationalen öffentlichen Prüfungen, einschließlich des Abiturs, geprüft, während indigene Sprachen im Lehrplan und im Qualifikationssystem weitgehend fehlen.

In Kamerun wird Ewondo, eine Bantusprache, von einer halben Million Einwohner*innen in der Zentralregion und teilweise auch in der Südregion gesprochen, gefolgt von Basa, einer indigenen Sprache, die von etwa 300.000 Menschen in den Küsten- und Zentralregionen gesprochen wird. Ebenso gehören Duala, auch eine Bantusprache, die hauptsächlich von den Volksgruppen der Douala und Mungo gesprochen wird, und Fulfulde, eine Fulani-Sprache, die in Nordkamerun als Verkehrssprache dient, zu den meistgesprochenen indigenen Sprachen des Landes. Trotz ihrer weiten Verbreitung und kulturellen Bedeutung werden sie nicht systematisch an Schulen unterrichtet. Selbst in den ländlichen Regionen, wo diese Sprachen das wichtigste Kommunikationsmittel darstellen, sind sie im formalen Bildungssystem weitgehend ausgeklammert.

Ohne formale Unterstützung des Bildungssystems zur Stärkung des Stellenwerts indigener Sprachen

werden Kinder diese zwar möglicherweise noch lernen, doch wird ihr Gebrauch aufgrund unregelmäßiger Anwendung und mangelnder Sprachkompetenz in den kommenden Generationen drastisch zurückgehen. Die Marginalisierung indigener Sprachen sendet zudem eine wichtige Botschaft aus: Sie erzeugt Minderwertigkeitsgefühle bei den Sprecher*innen, die Englisch- und Französischsprachige als überlegen betrachten, was wiederum Diskriminierung und soziale Ausgrenzung begünstigt.



Am internationalen Tag der Erstsprache feiert die Vereinigung zur Förderung von Ghomálá' und -Kultur die sprachliche Vielfalt und den Erhalt indigener Sprachen.



Sprachliche Teilung Kameruns.

Die kulturellen Auswirkungen des Aussterbens indigener Sprachen

Indigene Sprachen sind integraler Bestandteil der Gesellschaft und prägen deren Identität. Werden diese Sprachen nicht in der Schule unterrichtet, führt dies zu einem abrupten Verlust traditioneller Werte, der Kultur und Traditionen, die seit Generationen in einer Gemeinschaft gelebt werden, und einem allmählichen Zerfall der kulturellen Einheit; zudem geht Wissen verloren, und die Vielfalt innerhalb der Bevölkerungsgruppe nimmt ab. Eltern ziehen ihre Kinder in kolonialen Sprachen auf, da diese gesellschaftliche Chancen eröffnen, wobei sie jedoch den täglichen Gebrauch der indigenen Sprache vernachlässigen, was deren Fortbestand über künftige Generationen hinweg gefährdet. Menschen mit dem gleichen ethnischen Hintergrund kommunizieren in einer Kolonialsprache, da diese zu der Sprache geworden ist, die sie am besten beherrschen. Sie wird zu ihrer bevorzugten Sprache, denn sie verlieren den Bezug zu ihren indigenen Sprachen, da sie sich darin nicht so ausdrücken können wie in der Kolonialsprache. Der Verlust der kulturellen Bindung an die Sprachen der Vorfahren schränkt deren Gebrauch ein und trägt zum Sprachverfall bei.

An kamerunischen akademischen Einrichtungen führt die Dominanz des Englischen und Französischen nicht nur zur Marginalisierung indigener Sprachen, sondern auch zu deren allmählichem Werteverlust und Verkümmern. Da viele indigene Sprachen im formellen Bildungswesen, in der Forschung und im akademischen Diskurs kaum Verwendung finden, mangelt es ihnen an Möglichkeiten, den Wortschatz und die standardisierten Formen zu entwickeln, die zur Ausdrucksweise moderner Konzepte erforderlich sind. Infolgedessen übernehmen Kameruner*innen häufig Begriffe aus dem Englischen, Französischen oder anderen Sprachen für Konzepte, für die es in ihren indigenen Sprachen keine etablierten Entsprechungen gibt, etwa bei Begriffen aus den Bereichen Computertechnik und anderer moderner Technologien. Dieser Mangel an institutioneller Weiterentwicklung und Standardisierung schränkt die Nutzung indigener Sprachen als Wissenschaftssprachen zusätzlich ein. Zwar haben einige Sprachen, wie etwa Ewondo, einen höheren Grad an Entwicklung und Standardisierung erreicht, doch aufgrund der enormen sprachlichen Vielfalt Kameruns verfügen nur wenige der zahlreichen indigenen Sprachen über einen vergleichbaren Status. Dies spiegelt die in akademischen Einrichtungen bestehenden Wissenshierarchien wider, in denen koloniale Sprachen und Wissenssysteme zugunsten lokaler Sprachen und indigenem Wissen privilegiert werden. Damit laufen Universitäten Gefahr, die koloniale Logik von Dominanz, Marginalisierung und Ausgrenzung fortzuschreiben.

Folglich verbleibt ein Großteil des indigenen Wissens vorwiegend in mündlicher Form und wird nur selten dokumentiert, archiviert oder systematisch über Generationen hinweg weitergegeben. Dies birgt die Gefahr, dass kulturelle Konzepte, Traditionen und Wissensformen verloren gehen. Die Anerkennung und Nutzung dieser Sprachen als legitime Wissenschaftssprachen könnte daher ihre Weiterentwicklung fördern, indigenes Wissen bewahren und zu einer pluralistischeren und dekolonialen kamerunischen Wissenschaft beitragen.

Zudem mangelt es an kultureller Vernetzung, und es kommt zu Ausgrenzung, da Informationen, die über Medien wie Radio und Fernsehen überwiegend in Englisch und Französisch verbreitet werden, nur einen begrenzten Personenkreis erreichen. Dies hat die Inklusivität indigener Sprachen geschwächt, da kulturelle Aktivitäten, wie etwa Filme, Festivals oder im Fernsehen gezeigte traditionelle Tänze, nicht dauerhaft bewahrt werden können. Darüber hinaus hat die Marginalisierung indigener Sprachen die Fähigkeiten von Journalisten eingeschränkt, in diesen Sprachen über lokale Ereignisse und Angelegenheiten der Gemeinschaft zu berichten. Auch die Entwicklung und Erweiterung indigener Grammatiken, Wortschätze und Fachterminologien wurde dadurch behindert. Daraus resultierend sind viele indigene

Sprachen in eine sprachliche Stagnation geraten und greifen zunehmend auf Lehnwörter aus Fremdsprachen zurück, wenn ihnen die lexikalischen Mittel fehlen, um neue Konzepte oder die heutige Lebenswirklichkeit auszudrücken.

Die sozioökonomischen Auswirkungen auf indigene Sprachen

Sprache spielt eine grundlegende Rolle bei der Stärkung nationaler Einheit, sozialer Inklusion und wirtschaftlicher Entwicklung. Die unzureichende Förderung und Verwendung indigener Sprachen hat in Kamerun jedoch zu anhaltenden sozioökonomischen Ungleichheiten beigetragen. Kolonialsprachkenntnisse in Englisch oder Französisch sind oft Voraussetzung für den Zugang zu Stellen sowohl im Dienstleistungs- als auch häufig im gewerblichen Bereich. Folglich sehen sich Personen, die nur indigene Sprachen fließend beherrschen, mit erheblichen Hindernissen auf dem Arbeitsmarkt konfrontiert, obwohl sie über wertvolles Wissen und wichtige Fähigkeiten verfügen. Diese sprachliche Ungleichheit schränkt die wirtschaftlichen Chancen ein und verstärkt die soziale Ausgrenzung. Die Marginalisierung indigener Sprachen hat zudem zur Unterentwicklung ländlicher Gemeinschaften beigetragen. Die Beschäftigungsmöglichkeiten in diesen Gebieten sind begrenzt und für die verfügbaren Stellen sind häufig Englisch- oder Französischkenntnisse erforderlich. In der Folge werden Arbeitsplätze eher mit Personen aus städtischen Gebieten besetzt oder mit denjenigen, die sich in den offiziellen Kolonialsprachen verständigen können, als mit der lokalen Bevölkerung. Dies schafft eine Sprachbarriere auf dem Arbeitsmarkt, verringert die Beschäftigungsaussichten für Personen, die im Alltag überwiegend in indigenen Sprachen kommunizieren, und verstetigt die Armut in ländlichen Gemeinschaften.

Darüber hinaus wird das wirtschaftliche Gefälle zwischen ländlichen und städtischen Gebieten durch den eingeschränkten Zugang zu hochwertiger Bildung, Gesundheitsversorgung, Infrastruktur und grundlegenden öffentlichen Dienstleistungen wie Strom und sauberem Wasser verschärft. Der Mangel an Investitionen in diese Gemeinschaften schränkt in Verbindung mit der sprachbedingten Ausgrenzung ihre Möglichkeiten für nachhaltiges Wirtschaftswachstum und soziale Entwicklung ein. Eine stärkere Verankerung indigener Sprachen in das öffentliche Leben könnte dazu beitragen, diesen Herausforderungen zu begegnen. Würden indigene Sprachen neben Englisch und Französisch in Bildung, Gesundheitswesen, Rechtswesen, öffentlicher Verwaltung und lokalen Unternehmen verwendet, erhielte die Landbevölkerung einen besseren Zugang zu grundlegenden Dienstleistungen und Beschäftigungsmöglichkeiten (siehe „Gesundheit spricht viele Sprachen“, in af-

rika süd 3/2026). Ein solcher Ansatz würde eine inklusive wirtschaftliche Entwicklung fördern, die lokale Selbstverwaltung stärken, das kulturelle Erbe bewahren und den sozialen Zusammenhalt festigen. Letztlich würde die Anerkennung und Unterstützung indigener Sprachen nicht nur zum Erhalt der Kultur beitragen, sondern auch zu einer gerechteren und nachhaltigeren nationalen Entwicklung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Auswirkungen des Kolonialismus auf indigene Sprachen eine tiefgreifende Identitätskrise mit sich gebracht haben. Diese äußert sich häufig in einem Minderwertigkeitsgefühl und einem geschwächten Selbstvertrauen in die eigene kulturelle Identität. Zudem sind durch den Kolonialismus viele indigene Sprachen vom Aussterben bedroht, was zum Verlust unschätzbaren kulturellen Wissens sowie der darin verankerten Traditionen und Werte geführt hat. Die anhaltende Dominanz der Kolonialsprachen gefährdet nicht nur die sprachliche Vielfalt, sondern schwächt auch die kulturelle Identität, die Selbstbestimmung und die kulturelle Kontinuität indigener Gemeinschaften.



Sprachkarte von Benin, Nigeria und Kamerun. Die Karte zeigt die sprachliche Gliederung der drei Länder und veranschaulicht ausgewählte Untergruppen der Niger-Kongo-Sprachfamilie.

Faith Menguei Asongwed hat einen Bachelorabschluss in Angewandter Linguistik. Sie ist eine Wissenschaftlerin aus Kamerun und forscht insbesondere im Bereich des Spracherwerbs im soziokulturellen Kontext.

Übersetzt aus dem Englischen.

Karten: Josef Kučera, cc by-sa 4.0 | Ulamm, CC BY-SA 3.0

Ästhetische Hierarchien im Spiegel der Schönheit

Wie der Kolonialismus Identitätsvorstellungen und Schönheitsideale geprägt hat

Von Christian Gyamfi

Der Kolonialismus prägte nicht nur politische und wirtschaftliche Strukturen, sondern hinterließ auch tiefgreifende Spuren im ästhetischen Selbstverständnis vieler Gesellschaften. Europäische Schönheitsideale – etwa helle Haut, glattes Haar – wurden über koloniale Herrschaft, Bildungssysteme, Missionierung, Medien und später die globale Schönheitsindustrie verbreitet und häufig als universelle Maßstäbe von Schönheit und Zivilisiertheit dargestellt. Die körperlichen Merkmale wurden zudem mit Macht, sozialer Klasse und Zivilisation in Verbindung gebracht. Diese Entwicklung führte in vielen Gesellschaften zu einer Hierarchisierung menschlicher Erscheinungsformen und begünstigte die Entstehung verinnerlichter Vorurteile gegenüber bestimmten Hautfarben, die es kritisch zu hinterfragen und zu dekonstruieren gilt.

Colourisation von Schönheit und menschlicher Identität

Der gesellschaftliche Prozess anthropologischer Reduktion, durch den die komplexe Vielfalt menschlicher Erscheinungsformen auf eine einzelne Eigenschaft oder ein kennzeichnendes Merkmal, in der Regel ihre Hautfarbe oder ihr Körperbau, als alleinigen Maßstab für Identität oder Schönheit verengt wird, wird als *Colourisation* bezeichnet. Die Hautfarbe – insbesondere ihre Helligkeit oder Dunkelheit – wird dabei zum entscheidenden Maßstab für Schönheit, Attraktivität und mitunter sogar für den sozialen Wert einer Person erhoben. Schönheit wird dadurch nicht mehr als vielschichtiges Phänomen verstanden, sondern auf ein einzelnes körperliches Merkmal reduziert. Eine solche Sichtweise verengt den Blick auf den Menschen und wird seiner Komplexität nicht gerecht.

Die *Colourisation* von Schönheit geht über eine bloße ästhetische Vorliebe hinaus. Sie beschreibt die kulturelle und gesellschaftliche Konstruktion einer Rangordnung von Hautfarben, in der bestimmte Erscheinungsformen als normativ, wünschenswert oder überlegen gelten, während andere implizit oder explizit abgewertet werden. Insbesondere in einigen afrikanischen Gesellschaften äußert sich dies in der Vorstellung, dass eine hellere Hautfarbe als attraktiver wahrgenommen wird, mit höherem sozialen Status verbunden ist oder bessere berufliche Chancen verspricht. Solche

Zuschreibungen beruhen jedoch nicht auf objektiven Eigenschaften der betroffenen Personen, sondern auf historisch gewachsenen kulturellen Narrativen und gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Die Entstehung dieser ästhetischen Hierarchien ist eng mit kolonialen Erfahrungen verbunden. Während der Kolonialzeit wurden europäische Schönheitsvorstellungen mit Vorstellungen von Zivilisation, Bildung und gesellschaftlicher Überlegenheit verknüpft.

Diese symbolischen Ordnungen wirkten über das Ende der kolonialen Herrschaft hinaus fort und wurden durch globale Medien, Werbung, Film, Mode und die internationale Schönheitsindustrie weiter verstärkt. Dadurch entstanden Schönheitsideale, die häufig nicht aus den jeweiligen lokalen Kulturen selbst hervorgingen, sondern das Ergebnis historischer Macht- und Dominanzverhältnisse sind. Problematisch an der *Colourisation* von Schönheit ist ihre reduktionistische Anthropologie. Sie vermittelt den Eindruck, als ließe sich der Wert oder die Attraktivität eines Menschen aus einem einzelnen körperlichen Merkmal ableiten. Damit wird jedoch übersehen, dass menschliche Identität stets das Ergebnis des Zusammenwirkens zahlreicher Dimensionen ist. Persönlichkeit, Charakter, Intelligenz, Kreativität, moralische Integrität, Temperament, Begabungen und soziale Beziehungen prägen den Menschen ebenso wie seine körperliche Erscheinung. Wird die Hautfarbe zum dominierenden Kriterium gesellschaftlicher Bewertung erhoben, geraten diese Dimensionen in den Hintergrund.

Die *Colourisation* von Schönheit beeinflusst daher nicht nur ästhetische Urteile, sondern auch soziale Wahrnehmungsprozesse. Sie entscheidet mit darüber, wer als attraktiv, erfolgreich oder gesellschaftlich anerkannt gilt. Dadurch entstehen Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung, die weit über den Bereich persönlicher Geschmacksurteile hinausreichen. Schönheit wird zu einer sozialen Kategorie, die über Anerkennung, Zugehörigkeit und Selbstwert mitentscheidet. Aus philosophischer Perspektive offenbart sich hierin ein grundlegender Denk- und Kategorienfehler. Schönheit ist kein eindimensionales Konzept, sondern Ausdruck menschlicher Vielfalt. Erst wenn unterschiedliche Hautfarben, Körperformen und äußere Erscheinungen als gleichwertige Möglichkeiten menschlicher Schönheit anerkannt werden, verliert die Hautfarbe ihren Status als ausschlaggebendes Bewertungskriterium.

Warum der „Farbmarker“ so wirkmächtig ist

»Aus verschiedenen Gründen wurde das Los der Sklaverei zunehmend mit der Hautfarbe verknüpft. Um das auf Unrecht basierende System, von dem man sich zunehmend wirtschaftlich abhängig gemacht hatte, zu rechtfertigen und zu stabilisieren, wurde auch der bewusst vorangetriebene Entmenschlichungsprozess der afrikastämmigen Bevölkerung beschleunigt. Dabei wurde unter anderem sowohl pseudoreligiös als auch zunehmend pseudowissenschaftlich argumentiert. Nur einer nahezu vollständig entmenschlichten Gruppe konnte das automatisierte und vererbare Los des Sklavendaseins aufgezwungen werden. Zudem gab es praktische Gründe: Ein entlaufener europäischer Kontraktarbeiter konnte in einer anderen Siedlung von Europäern untertauchen, eine „einheimische“ Zwangsarbeitskraft in einer Siedlung der indigenen Bevölkerung. Dies war für Menschen afrikanischen Ursprungs allein schon aufgrund ihrer äußerlichen Merkmale unmöglich.«

»Nun ist Afrikas Kolonialzeit seit weit über einem halben Jahrhundert vorbei, die transatlantische Sklaverei sogar seit nahezu 130 Jahren. Aber obwohl die systematisch betriebene Ausbeutung längst wieder einen tendenziell „farbenblinden“ Charakter aufweist, wirkt der Farbmarker nach. Bezogen auf die nach wie vor bestehende Ausbeutung Afrikas oder die Situation von afrikastämmigen Bevölkerungsgruppen in verschiedenen Gesellschaften weltweit, wo sie überdurchschnittlich oft von Rassismus und struktureller Benachteiligung einschließlich gravierender ökonomischer Folgen betroffen sind, muss noch viel passieren, um dieses historische Erbe zu überwinden.«

aus: Serge Palasie (2017), *Rassismus: Funktional und fatal*
– Der „Farbmarker“ des Eine Welt Netz NRW

stimmte Hautfarbe zum Maßstab von Attraktivität erhoben, entsteht ein Prozess, der über ästhetische Urteile hinausgeht. Schönheit wird zu einem Kriterium sozialer Legitimation. Menschen, deren äußere Erscheinung den dominierenden Schönheitsidealen entspricht, erfahren häufig größere Wertschätzung, während andere Gefahr laufen, über ihre Hautfarbe oder ihren Körperbau indirekt entwertet zu werden.

Dieses Phänomen lässt sich als ästhetische Delegitimierung bezeichnen. Darunter wird der gesellschaftliche Prozess verstanden, durch den Menschen aufgrund einzelner körperlicher Merkmale – insbesondere ihrer Hautfarbe – symbolisch abgewertet oder in ihrer sozialen Anerkennung eingeschränkt werden. Die Delegitimierung besteht nicht notwendigerweise in offener Diskriminierung. Häufig wirkt sie durch die medialen Repräsentationen, durch soziale Erwartungen oder alltägliche Sprachmuster subtil. Oftmals werden dieselben Ideale reproduziert und ihnen damit der Anschein universeller Gültigkeit verliehen. Dadurch ent-



Von-Luschan-Farbskala.

Ästhetische Delegitimierung

Die gesellschaftliche Wirkung solcher Schönheitsvorstellungen bleibt somit nicht ohne Folgen. Sie verändert die Art und Weise, wie Menschen wahrgenommen, bewertet und gesellschaftlich anerkannt werden. Helle Haut wird häufig mit sozialen und wirtschaftlichen Privilegien assoziiert, während dunklere Hauttöne abgewertet oder als weniger erstrebenswert wahrgenommen werden. Wird eine be-

steht die implizite Botschaft, dass bestimmte Körper oder Hautfarben wünschenswerter, attraktiver oder gesellschaftlich wertvoller seien als andere.

Diese Form der Delegitimierung besitzt eine erhebliche psychologische Dimension. Wer wiederholt erlebt, dass die eigene Hautfarbe nicht den gesellschaftlich bevorzugten Schönheitsidealen entspricht, kann dazu übergehen, die ei-

gene Erscheinung zunehmend als defizitär zu bewerten. Die gesellschaftliche Norm wird verinnerlicht und beeinflusst das Selbstbild des Einzelnen. Gefühle der Unzulänglichkeit, ein vermindertes Selbstwertgefühl oder der Wunsch, die eigene Hautfarbe oder Identität zu verändern, sind mögliche Folgen dieser Entwicklung. Ferner entsteht ein Zustand, in dem Menschen nicht mehr primär aufgrund ihres Charakters, ihrer Fähigkeiten oder ihrer Persönlichkeit wahrgenommen werden, sondern aufgrund ihrer Übereinstimmung mit kulturell konstruierten Schönheitsnormen. Besonders problematisch ist, dass ästhetische Delegitimierung häufig institutionell verstärkt wird. Wiederholen sich solche Bilder über Jahre oder Jahrzehnte, entstehen kulturelle Selbstverständlichkeiten, die kaum noch hinterfragt werden. Schönheit erscheint dann als objektive Eigenschaft, obwohl sie in erheblichem Maße historisch und kulturell geprägt ist.

Aus anthropologischer Sicht ist eine solche Entwicklung nicht haltbar. Die Wahrnehmung des Menschen wird dadurch auf ein einzelnes körperliches Merkmal reduziert, obwohl menschliche Identität wesentlich komplexer ist als jede äußere Erscheinungsform. Die Würde des Menschen gründet nicht in seiner äußeren Erscheinung, sondern in seinem Menschsein. Körperliche Merkmale können deshalb niemals den Maßstab für den Wert einer Person bilden. Eine Anthropologie, die den Menschen auf Hautfarbe, Körperform oder einzelne ästhetische Eigenschaften reduziert, verfehlt die Komplexität menschlicher Existenz. Der Mensch ist stets mehr als das, was unmittelbar sichtbar ist. Die Kritik der ästhetischen Delegitimierung richtet sich daher nicht gegen Schönheit selbst, sondern gegen ihre Verabsolutierung. Problematisch wird Schönheit dann, wenn sie zur Voraussetzung gesellschaftlicher Anerkennung wird. Wo äußere Erscheinung über den sozialen Wert entscheidet, verliert Schönheit ihren ästhetischen Charakter und wird zu einem Instrument symbolischer Macht. Dadurch entstehen Formen sozialer Ungleichheit, die nicht auf Leistung, Charakter oder Kompetenz beruhen, sondern ausschließlich auf körperlichen Merkmalen.

Entfärbung des Blicks

Vor diesem Hintergrund wird das Konzept der *Entfärbung* von Schönheit entwickelt. Es beschreibt den Versuch, Schönheit von ihrer Bindung an bestimmte Hautfarben oder körperliche Ideale zu lösen und stattdessen die gesamte Vielfalt menschlicher Erscheinungsformen anzuerkennen. Entfärbung bedeutet folglich nicht die Leugnung von Hautfarbe, sondern die Überwindung ihrer normativen Vorrangstellung bei der Bewertung menschlicher Schönheit und Identität.

Ziel ist eine ästhetische Perspektive, die unterschiedliche Hautfarben und Körperformen als gleichwertige Ausdrucksformen menschlicher Schönheit versteht.

Diese Überlegungen konzentrieren sich insbesondere auf afrikanische Gesellschaften, ohne dabei den Anspruch zu erheben, das Phänomen ausschließlich auf Afrika zu beschränken. Vielmehr dient Afrika als Beispiel, weil sich dort die historischen Folgen kolonialer Schönheitsideale besonders ausgeprägt zeigen. Gleichzeitig geht es um eine universelle Dimension, da vergleichbare Formen ästhetischer Hierarchisierung auch in anderen Teilen der Welt bzw. der westlichen Welt auftreten.

Es ist äußerst wichtig, dass über die afrikanischen Gesellschaften hinaus die Menschheit insgesamt eine *farbenblinde* Haltung einnimmt und gleichzeitig ein gesteigertes Bewusstsein für die Komplexität des Menschen dahingehend entwickelt, dass der Charakter, das Charisma, die Persönlichkeit, die Kompetenz, das Potenzial und die Identität jeden Einzelnen in seiner Komplexität ausmachen, anstatt Menschen vollständig oder ausschließlich unter den Bedingungen der Hautpigmentierung zu subsumieren. Dies ist Teil der Überwindung kolonialer Konstrukte und der Dekolonisierung der Wahrnehmung sowie der Anerkennung einer pluralen globalen Gesellschaft, in der alle Menschen geachtet werden, wie er oder sie ist. Zugleich bildet dies eine wesentliche Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben, das auf gegenseitigem Respekt, Gerechtigkeit und gleichberechtigter Teilhabe beruht.

Im Mittelpunkt steht daher die Frage, wie Schönheit und menschliche Identität von reduktionistischen Vorstellungen befreit und in ihrer ganzen Vielfalt neu gedacht werden können. Es gilt daher, ästhetische Vorstellungen weiter zu hinterfragen. Die Auseinandersetzung damit ist eine zentrale Aufgabe, um Vorstellungen von Schönheit und menschlicher Identität jenseits normativer und reduktionistischer Kategorien neu zu denken.

Christian Gyamfi ist Theologe und Doktorand der Philosophie. In Forschung und Projektarbeit beschäftigt er sich mit westlichen Wissensparadigmen, afrikanischen Denkansätzen und sozialpolitischer Philosophie. Sein Anliegen ist es, den Dialog zwischen europäischen und afrikanischen Perspektiven zu fördern und unterschiedliche Wissens- und Denktraditionen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Foto: Gabriela Ruellan, CC BY 3.0

Kulturelle Entwurzelung des Glaubens

Der anhaltende Einfluss des Christentums und des Islam auf traditionelle afrikanische Religionen und kulturelle Praktiken am Beispiel Nigerias *Von Onyedika Augustine Madunagu*

Religion ist eine wesentliche Triebkraft für viele Aspekte des Lebens in Nigeria, wie auch in vielen anderen afrikanischen Ländern, sei es in der Politik oder in den verschiedenen anderen Faktoren, die den Alltag der einfachen Bevölkerung prägen. Seit dem Ende der Kolonialherrschaft werden die religiösen Verhältnisse in Nigeria vom Christentum und vom Islam bestimmt.

Es ist unbestritten, dass vor der Ankunft dieser fremden Religionen in Nigeria die traditionelle afrikanische Religion der vorwiegend praktizierte Glaube war. Der Begriff „afrikanische Religion“ vereint zwei unterschiedliche Konzepte; ohne ihre jeweilige ursprüngliche Bedeutung zu verlieren, bilden sie ein einzigartiges Ganzes. Man kann das Wesen der afrikanischen Religion nicht vollständig erfassen, ohne zunächst diese beiden Bestandteile einzeln zu betrachten und anschließend ihre Einheit zu würdigen. Das Wort „afrikanisch“ verweist auf den Kontinent selbst sowie auf seine Menschen, Bräuche und Traditionen. „Religion“ bezeichnet das Glaubenssystem einer bestimmten Menschengruppe. Vereinfacht ausgedrückt ist die afrikanische Religion das traditionelle Glaubenssystem der Menschen in Afrika.

Die grundlegende Frage, die sich bei der Verknüpfung dieser beiden Begriffe stellt, lautet: Handelt es sich um „die“ afrikanische Religion (im Singular) oder um afrikanische Religionen (im Plural)? Diese Frage zielt darauf ab, ob der Schwerpunkt auf der Homogenität oder der Vielfalt der religiösen Überzeugungen in Afrika liegt. Ich verwende hier den Begriff „afrikanische Religion“ im Singular, um ihren Wesenskern hervorzuheben, ohne dabei die enorme Vielfalt ihrer Ausprägungen zu leugnen. Die meisten zeitgenössischen afrikanischen Wissenschaftler*innen, wie etwa Laurenti Magesa und John Mbiti, betrachten die afrikanische Religion in ihrem Kern als eine Einheit.

Die Konstruktion eines „minderwertigen“ Glaubens

Einem Bericht der US-Kommission für internationale Religionsfreiheit (USCIRF) aus dem Jahr 2024 zufolge bekennen sich rund 92 Prozent der nigerianischen Bevölkerung zum

Christentum oder zum Islam, gleichmäßig aufgeteilt zu jeweils 46 Prozent. Nur etwa 8 Prozent der Nigerianer*innen praktizieren noch traditionelle afrikanische Religionen. Solche Zahlen haben dazu geführt, dass viele junge Menschen die Authentizität der afrikanischen Religion infrage stellen, während sie gleichzeitig eine Welle von Missverständnissen über die traditionelle afrikanische Religion befeuern. Es ist nur allzu verständlich, sich zu fragen: Wenn die traditionelle afrikanische Religion tatsächlich authentisch wäre, warum konnten dann der Islam und das Christentum sie an den Rand drängen und ein Land wie Nigeria dominieren?

Der Fortgang der traditionellen afrikanischen Religion hat nichts mit ihrer Authentizität zu tun; vielmehr spiegelt er das Erbe der Kolonialherrschaft und des Sklavenhandels in Afrika wider. Kolonialismus, Sklavenhandel und frühe Missionierung hatten eines gemeinsam: Sie alle betrachteten die afrikanischen Bevölkerungen, ihre Glaubenssysteme und ihre kulturellen Praktiken als minderwertig. Anhänger*innen dieser fremden Glaubensrichtungen betrachteten die traditionelle afrikanische Religion als etwas Böses und waren der Überzeugung, dass die Menschen gerettet werden müssten. Eben diese tiefgreifende Fehleinschätzung veranlasste Papst Leo XIII. wohl zu der Erklärung in seiner Enzyklika: „Übergießt jene Einwohner*innen, die in Finsternis und blindem Aberglauben leben, mit dem Licht der göttlichen Wahrheit, auf dass sie gemeinsam mit uns zu Miterben des Reiches Gottes werden können.“

Dasselbe Vorurteil prägte die Darstellungen früherer Autor*innen und hinterließ uns ein überliefertes Vokabular, das unzureichend, abwertend und zutiefst einseitig verzerrt ist. Sie vermochten weder die Schönheit des Kontinents noch das wahre afrikanische Wesen seiner Menschen zu erkennen. Eingeschränkt durch ihr begrenztes Verständnis afrikanischer Religion, griffen sie zu abfälligen Begriffen, um diese zu klassifizieren: Animismus, Polytheismus, primitive Religion, wild, Ahnenverehrung, magisch, Dynamismus, Fetischismus und Naturismus. Solche Begriffe werden der Realität afrikanischer Religion kaum gerecht. Wie der Wissenschaftler John Mbiti betonte, müssen wir unsere Denkweise grundlegend ändern, wenn wir den Wert afrikanischer Religion wirklich erkennen wollen.

Wenn Religion spaltet

Auf dieser Grundlage von Fehlvorstellungen haben das Christentum und der Islam im Laufe der Geschichte mit den traditionellen afrikanischen Religionen und kulturellen Praktiken interagiert. Beide Glaubensrichtungen betrachteten die afrikanische Religion lange Zeit als minderwertig, ein Vorurteil, das fortwirkend an afrikanische Christ*innen und

Muslim*innen weitergegeben wurde. In seinen eindrucksvollen Memoiren „There Was a Country“ schildert Chinua Achebe, wie sich sein Vater und sein Großonkel aufgrund religiöser Differenzen entfremdeten. Zutiefst faszinierend fand ich die Antwort, die Achebes Großonkel Udoh gab, als Achebes Vater versuchte, ihn zum Christentum zu bekehren. Er fragte: „Was tue ich dem an, der ich bin? Was tue ich der Geschichte an?“



Terrakotta-Skulptur der Nok-Kultur in Nigeria.

Man könnte argumentieren, dass der traditionelle Glaube für die Afrikaner*innen in vorkolonialen Zeiten niemals bloß eine Religion war; er war der eigentliche Ausdruck ihres afrikanischen Wesens, untrennbar verbunden mit ihren Werten und kulturellen Praktiken (siehe Dossier „Glaube und Religion“). In eine christliche Familie hineingeboren und in einem überwiegend muslimisch geprägten Bundesstaat im Norden Nigerias aufgewachsen, habe ich die Folgen dieser Auslöschung am eigenen Leib erfahren. Die ursprüngliche Fehlbewertung jener frühen Missionar*innen, die unsere Vorfahr*innen bekehren wollten, indem sie ihnen einredeten, ihr Glaube sei minderwertig, hat sich im Laufe der Jahre zu Hass verhärtet und in Nigeria bittere Feindschaft zwischen den Religionen geschürt. Christ*innen glauben, den einzig wahren Glauben zu besitzen, und Muslim*innen sind vom selben überzeugt. Doch die traditionelle afrikanische Religion würdigte in ihrem wahren Wesen die Heiligkeit sowohl des Menschlichen als auch des Göttlichen; folglich würde sie niemals das als minderwertig abtun, was einem Mitmenschen heilig ist.

Aus dieser Haltung der Überlegenheit heraus hat das Christentum die Denkweise junger Afrikaner*innen dahingehend geprägt, die Traditionen ihrer Vorfahren als „böse Praktiken“ zu betrachten. Den Lehren zufolge, die ich als Taufbewerber erhielt, waren Praktizierende der traditionellen afrikanischen

Religion dazu verdammt, Gottes Verurteilung ausgesetzt zu sein. Als Christ habe ich mich immer wieder gefragt, warum von einem afrikanischen Paar, das eine traditionelle Hochzeit vollzieht, dennoch eine kirchliche Trauung erwartet wird. In der katholischen Kirche beispielsweise sind diejenigen, die auf die kirchliche Zeremonie verzichten, vom Empfang der Heiligen Kommunion ausgeschlossen. Auch der Islam, der denselben Anspruch auf die absolute Wahrheit erhebt, hat im Norden Nigerias Krisen herbeigeführt. Einst wurde ich von meinen muslimischen Freund*innen als ungläubig bezeichnet; ich fragte sie, warum wir zulassen sollten, dass Religion uns spaltet, wobei wir doch in erster Linie Afrikaner*innen sind. Der daraus resultierende Streit eskalierte so sehr, dass ich die Gegend zu meiner eigenen Sicherheit verlassen musste. Diese Intoleranz nimmt erschreckende Ausmaße an: Deborah Samuel Yakubu wurde im Bundesstaat Sokoto von einem Mob muslimischer Mitschüler*innen brutal gesteinigt und zu Tode geprügelt. Könnte irgendeine Äußerung, die sie womöglich getätigt hat, tatsächlich die Tötung eines Menschen rechtfertigen?

Menschlichkeit vor religiöser Zugehörigkeit

Die Interaktion von Christentum und Islam mit der traditionellen afrikanischen Religion vermochte es nicht, das zu wahren, was eigentlich der Kernwert sein sollte: der grundlegenden Respekt vor dem Menschen. Diese Dynamik war von Anfang an fehlerhaft. Als unsere Vorfahren erstmals missioniert wurden, taten diese neuen Glaubensrichtungen die afrikanische Religion als böse ab. Heute wenden sich Afrikaner*innen im Namen von Religionen gegeneinander, die es von Anfang an versagt haben, ihr ureigenes Afrikanertum zu respektieren.

John Mbiti ruft uns dazu auf, unsere Denkweise zu ändern, um die Werte der traditionellen afrikanischen Religion wahrhaftig zu erfahren. Diese Werte sind nicht bloß religiöser Natur; sie sagen viel über das eigentliche Wesen unserer Gemeinschaft aus. Wir müssen uns stets bewusst sein, dass wir zuallererst als Afrikaner*innen geboren werden, bevor wir irgendetwas anderes werden. Wir müssen uns weiterhin für Gespräche einsetzen, die all jene Religion hinterfragen, welche das Wesen der afrikanischen Menschen untergraben und die Religion über den Menschen stellen.

Onyedika Augustine Madunagu studiert im Master Öffentliche Politik and Management und verfügt über einen Bachelor in Philosophie. Er forscht zu datenbasierten Ansätzen und setzt sich für systemische Veränderungen und eine wirksame Regierungsführung auf evidenzbasierten politischen Entscheidungen ein.

Übersetzt aus dem Englischen. Foto: Ji-Elle, CC BY-SA 3.0

Wessen Geschichte zählt?

Wie koloniale Bildungsmodelle bis heute Lehrpläne, Lehrmethoden sowie die Wahrnehmung afrikanischer Geschichte und indigenen Wissens in Ghana prägen

Von George Asante

An der Goldküste bestimmte das koloniale Bildungswesen, welche Sprachen, Geschichten und Kenntnisse im Schulcurriculum als „pädagogisch wertvoll“ galten. Die Lehrpläne des kolonialen Bildungswesens räumten der europäischen Sprache und Kultur einen höheren Stellenwert ein als einem Großteil der ghanaischen Geschichte und des indigenen Wissens (Wiafe, 2021). Das Erbe des Kolonialismus beeinflusst weiterhin die Darstellung afrikanischer Geschichte und indigenen Wissens im Geschichtsunterricht der Sekundarstufe in Ghana in vielfältiger Weise. Trotz Fortschritten bei der Integration ghanaischer und afrikanischer Inhalte in den Unterricht wirkt das Erbe des Kolonialismus durch die Struktur bildungsbezogener Wissenshierarchien, selektive Auswahl, externe Zwänge und Implementierungsbarrieren fort.



Geografieunterricht am Achimota College, Ghana.

Eurozentrische Grundlagen der Lehrpläne

Diese ungleiche Wissensdarstellung entwickelte sich aus den missions- und kolonialen Grundlagen des Bildungswesens. Wiafe (2021) argumentiert, dass die Lehrpläne der Kolonialschulen die Interessen der Missionen und der britischen Regierung widerspiegeln, nicht die der ghanaischen Gemeinschaften. Folglich wurden Afrikaner*innen in der Kolonialbildung primär für untergeordnete Rollen in der Kolonialbürokratie ausgebildet, wobei zugleich Englisch, der christliche Glaube und europäische Kulturnormen als

legitime Bildung galten. Einheimische Sprachen, Werte und Formen gemeinschaftsbasierter Bildung wurden hingegen marginalisiert.

Obwohl die Kolonialbildung die meisten afrikanischen Aspekte ausschloss, berichten Adu-Gyamfi und Anderson (2021), dass das Achimota College einen experimentellen Ansatz bicultureller Bildung verfolgte, indem es ghanaische Sprachen, lokale Geschichte, Bräuche und Folklore mit europäischen Fächern verband. Dennoch lag der Schwerpunkt des Lehrplans im Wesentlichen auf europäischer Geschichte und dem Britischen Empire. Koloniale Einflüsse führten somit sowohl zu Ausgrenzung als auch zu Selektivität: Afrikanische Inhalte konnten existieren, ohne das gleiche Gewicht zu haben. Daher wurde nicht nur der Inhalt des Lehrplans betrachtet, sondern auch, wer das Wissen auswählte und bewertete.

Darstellung afrikanischer Geschichte und indigenen Wissens

Wie oben dargestellt, beeinflusste die koloniale Hierarchie maßgeblich die Art und Weise, wie Historiker*innen Geschichte lehrten. Boadu (2021) stellt fest, dass sich die kolonialen Lehrpläne im Verhältnis zur ghanaischen bzw. afrikanischen Geschichte weitgehend auf Großbritannien und Europa konzentrierten und Ghanas Vergangenheit oft aus britischer Perspektive darstellten. Ebenso zeigen Adu-Gyamfi und Anderson (2021), dass selbst wenn ghanaische Historiker*innen diese Darstellungen mit alternativen Darstellungen infrage stellten, die auf einer afrikazentrierten Geschichtsschreibung basierten und von europäischen Autor*innen ignorierte Quellen nutzten, sie weiterhin eine Version der postkolonialen Geschichte vermitteln, die konkurrierende politische Ideologien und Interpretationen widerspiegelt. Daher führt die Ablösung europäischer Darstellungen nicht zu einem neutralen oder vollständig inklusiven Geschichtslehrplan.

Der frühere Lehrplan der Oberstufe veranschaulicht diesen begrenzten Fortschritt hin zu einer umfassenden Transformation. Oppong (2019) fand heraus, dass der Lehrplan zwar nationale Werte vermittelte, aber kaum oder gar keine Themen zur ghanaischen Geschichte enthielt. Boadu (2021) stellt hingegen fest, dass die Inhalte in verschiedene

Themenbereiche wie ghanaische und afrikanische Themen gegliedert wurden, was auf eine fortschreitende Abkehr vom Kolonialismus und die Entwicklung eines nationalen Lehrplans hindeutet.

Der aktuelle Geschichtslehrplan geht direkt auf diese Herausforderung ein. Dem Nationalen Rat für Lehrplan und Leistungsbewertung (NaCCA, 2023) zufolge liegt ein Haupthindernis für die Verknüpfung indigenen Wissens mit zeitgenössischen Praktiken darin, dass es keine starken Verbindungen zwischen ihnen gibt. Als Beispiele werden vor-koloniale Medizin, Technologien, Kunst, Industrie und Wirtschaftstätigkeiten genannt. Auch wenn die Berücksichtigung indigener Themen eine Verbesserung gegenüber früheren Lehrplänen darstellt, ist es unerlässlich zu prüfen, ob diese Themen valide Wissenssysteme repräsentieren und einen sinnvollen Bezug zur heutigen Lebenswirklichkeit haben.

Postkoloniale Reformen und fortbestehende Herausforderungen

Die Reformbemühungen zeigen den Wunsch, Bildung im Einklang mit der nationalen Relevanz weiterzuentwickeln. Der nationale Rahmenlehrplan für die voruniversitäre Bildung definiert nationale Werte, Kernkompetenzen und Standards und stellt die ghanaische Geschichte als Mittel zur Wiederannäherung der Schüler*innen an ihr kulturelles Erbe dar (Bildungsministerium, 2018). Der aktuelle Geschichtslehrplan betont historische Forschungskompetenzen, die Nutzung lokaler Ressourcen und vergleichende Analysen zwischen traditionellen und zeitgenössischen Praktiken (NaCCA, 2023). Obwohl diese Aspekte eine deutliche Abkehr von der von Wiafe (2021) und Boadu (2021) beschriebenen historischen Marginalisierung nahelegen, war die Reform nicht frei von Einschränkungen durch externe Faktoren wie Geberauflagen, politische Veränderungen und Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der philosophischen Ansätze im Bereich der Sozialkunde.

Boadu (2021) weist auf weitere Herausforderungen bei der Umsetzung von Reformen hin, die sich aus der Realität des Unterrichtsalltags ergeben. Beispiele hierfür sind überladene Lehrpläne, historisch niedrige Schülerzahlen, ein Mangel an qualifizierten Geschichtslehrkräften sowie unzureichende Ressourcen. Solche Hindernisse können dazu führen, dass Reformen nur in begrenztem Umfang zu entsprechenden Veränderungen auf der Ebene der einzelnen Klassen führen.

Kritische Würdigung und Forschungslücken

Die Autor*innen sind sich einig, dass das koloniale Bildungswesen westlich geprägte Bildungssysteme stärker in den

Vordergrund stellte als solche aus anderen Regionen. Deren Meinungen gehen jedoch darüber auseinander, in welchem Ausmaß dieses System zu Veränderungen führte. Laut Wiafe (2021) prägte der Kolonialismus sowohl sprachliche als auch kulturelle Aspekte der Bildungssysteme; Adu-Gyamfi und Anderson (2021) wiesen hingegen auf eine noch größere Komplexität hin: Zwar integrieren einige Bildungseinrichtungen afrikanische Geschichte und Kultur in ihre Lehrpläne, betrachten diese jedoch aus einer eurozentrischen Perspektive. Andererseits zeigten Boadu (2021) und der NaCCA (2023), dass Ghanaer- und Afrikaner*innen bei der heutigen Gestaltung der Lehrpläne eine wesentlich größere Rolle spielen, wenn es um die Einbeziehung ihres eigenen traditionellen Wissens geht, als dies früher der Fall war.

Der Großteil der Literatur umfasste historische Dokumentationen sowie Primärquellen (Boadu, 2021; Adu-Gyamfi und Anderson, 2021; Wiafe, 2021). Während Oppong (2019) Daten von Schüler*innen der Sekundarstufe II in Koforidua analysierte, die noch auf dem Lehrplan vor der Reform von 2023 basierten, liefert der NaCCA (2023) Informationen zum Verhältnis zwischen dem geplanten und dem tatsächlich umgesetzten Lehrplan. Zudem fehlen empirische Studien darüber, wie Lehrkräfte, Lehrbuchverlage und Lernende die Einbeziehung indigenen Wissens derzeit interpretieren und umsetzen. Es wäre daher verfrüht, daraus zu schließen, dass eine Berücksichtigung auf politischer Ebene automatisch auch eine entsprechende Umsetzung in der Unterrichtspraxis bedeutet.

Fazit

Das koloniale Erbe prägt nach wie vor den Geschichtslehrplan der ghanaischen Sekundarstufe durch überlieferte Wissenshierarchien, selektive Darstellungen sowie externe und politische Einflüsse auf Reformprozesse (Adu-Gyamfi und Anderson, 2021; Asiedu & Feinberg, 2024; Wiafe, 2021). Der aktuelle Lehrplan stellt jedoch einen bedeutenden Fortschritt dar, da er die ghanaische Geschichte und das indigene Wissen stärker einbezieht (NaCCA, 2023). Die wissenschaftlichen Befunde sprechen weder für eine vollständige Kontinuität noch eine vollständige Dekolonisierung. Der Wert der Reform hängt davon ab, ob indigenes Wissen gleichwertige intellektuelle Anerkennung erfährt und ob Lehrkräfte über die nötige Vorbereitung, Zeit und die Ressourcen für dessen Umsetzung verfügen (Boadu, 2021).

George Asante ist Dozent für Sozialkunde und Wissenschaftler mit Forschungsschwerpunkten in den Bereichen Bildung, Geschichte, Geografie und Kulturwissenschaften.

Übersetzt aus dem Englischen. Foto: CUL

Durch Spielen erinnern

Wie Sambias traditionelle Spiele Inklusion fördern und kulturelles Erbe bewahren

Von Katongo Bwalya

Auf den Schulhöfen Sambias vollzieht sich eine stille Revolution. Nicht durch neue Technologien oder importierte Lehrpläne, sondern durch die Wiederentdeckung von Spielen, die Großmütter einst im Staub spielten.

Spiele als lebendige Bibliotheken

Sambia ist ein Land von außergewöhnlichem kulturellem Reichtum. Mit über 70 Sprachen und ethnischen Gruppen, von den Bemba im Norden über die Lozi im Westen und die Tonga im Süden bis hin zu den Ngoni im Osten, ist sein Erbe nicht in Museen zu finden. Es lebt in den Gemeinschaften, in Zeremonien, in Geschichten und vor allem im Spiel.



Kinder spielen das mathematische Spiel Chiato.

Spiele wie Nsolo, ein strategisches Brettspiel im Mancala-Stil, bei dem Steine aus Mulden im Boden aufgenommen werden, oder Chiyato, ein rhythmisches Wurfspiel, das die Hand-Augen-Koordination schärft und das Zählen lehrt, oder Pada, eine Art Hüpfspiel, das in den Staub gezeichnet wird, sind nicht bloß kindliche Zeitvertreibe. Sie sind lebendige Archive. Jede Runde Nsolo birgt eine Tradition mathematischen Denkens in sich. Jeder Sprung im Pada verkörpert eine räumliche Logik, die über Generationen weitergegeben wurde. Jede Runde Waida, bei der die Spieler*innen über ein aus alten Autoreifen gefertigtes Seil in immer größerer Höhe springen, erfordert nicht nur Geschicklichkeit, sondern auch soziale Aushandlungskompetenzen, Teamarbeit und Vertrauen.

Doch diese Spiele verschwinden allmählich. Die Verbreitung von Smartphones, die Dominanz westlicher Sportarten im Schulunterricht und – vielleicht am schädlichsten – die immer noch vorhandene koloniale Annahme, traditionelle

Praktiken seien weniger ausgefeilt als moderne, haben indigene Spiele an den Rand gedrängt. Justine Nyirenda, der Leiter von Kombolani, einem indigenen Sportverband in Sambia, bemerkte, dass selbst die jüngsten Stromausfälle im Land einen unerwarteten positiven Nebeneffekt hatten: Ohne Strom kehrten die Kinder zu den Spielen zurück, die ihre Großeltern ihnen beigebracht hatten. „Diese Spiele bieten nicht nur Unterhaltung“, beobachtete er, „sondern dienen auch dazu, dass Kinder sich mit ihren Wurzeln verbinden und ein Gefühl des Stolzes auf ihre kulturelle Identität entwickeln.“ Tragischerweise braucht es einen Stromausfall, um das wiederherzustellen, was uns immer schon gehörte.

Das Klassenzimmer als kultureller Knotenpunkt

Als Lehrkräfteausbilderin in Sambia, die im Bereich Sport und Bewegung arbeitet, erlebe ich diese Spannung täglich. Der überarbeitete sambische Bildungsrahmen und der Lehrplan für Sport und Bewegung an weiterführenden Schulen (Klassen 7–10) erkennen das kulturelle Erbe zwar als Teil des Faches an. Der Lehrplan legt ausdrücklich fest, dass Sport und Bewegung Aktivitäten bieten, „die zur Wertschätzung des kulturellen Erbes beitragen und die soziale, geistige und emotionale Entwicklung fördern“. Der Anspruch ist vorhanden. Doch in der Praxis orientiert sich der Sportunterricht immer noch stark an konventionellen westlichen Sportarten: Fußball, Leichtathletik, Basketball, Volleyball. Das ist nicht falsch, aber unvollständig.

Die Geschichte des Sportunterrichts in Sambia ist ernüchternd. Während der Kolonialzeit wurden einheimische Spiele praktisch aus dem Schulunterricht ausgeschlossen. Afrikanische Kinder spielten ihre traditionellen Spiele außerhalb des Schulgeländes, während der Lehrplan in der Schule britische Sportwerte widerspiegelte. Nach der Unabhängigkeit wurde der formale Sportunterricht wieder eingeführt und schrittweise reformiert, was ab 2005 zu bedeutsamen Lehrplanrevisionen führte, einschließlich der erneuten Prüfung des Sportunterrichts als Schulfach. Doch die Spuren der Kolonialzeit sind noch immer sichtbar, wenn es darum geht, welche Spiele als „echter“ Sport gelten und welche nicht.

Dies ist für die Inklusion von enormer Relevanz. Wenn in der Schule nur Sportarten angeboten werden, die teure Ausrüstung, richtige Fußballschuhe, Volleyballnetze und

Leichtathletikbahnen erfordern, ist die Botschaft an Kinder aus armen ländlichen Gemeinden klar: Sport ist nichts für euch. Traditionelle Spiele benötigen fast nichts. Nsolo braucht nur Erde und eine Handvoll Steine. Chiyato braucht Samen oder Kieselsteine. Pada braucht einen Stock und ein Stück Erdboden. Diese Spiele wurden so konzipiert, dass sie für alle zugänglich sind, und genau deshalb haben sie Jahrhunderte überdauert.



Kinder spielen Waida.

Inklusion geht über den bloßen Zugang hinaus

Bei Inklusion geht es jedoch nicht nur darum, ob sich ein Kind die Teilnahme leisten kann. Es geht auch darum, ob sich ein Kind in dem, was gelehrt wird, wiederfindet. Ein Mädchen aus einem Dorf in der Ostprovinz spielt ein Spiel, das ihre Großmutter ihr beigebracht hat, in einer Sprache, die sie zu Hause spricht. Dieses Mädchen ist auf eine Weise eingebunden, wie es keine noch so große Menge an gespendeten Fußballtrikots erreichen kann. Sie ist kulturell, sprachlich und emotional integriert.

Hier setzt meine Arbeit mit NOWSPAR, der Nationalen Organisation für Frauen in Sport, Bewegung und Freizeit, an. NOWSPAR wurde 2006 gegründet und setzt sich seit Langem dafür ein, dass Sport für Mädchen und Frauen in Sambia ein Recht und kein Privileg sein muss. Unser Engagement hat zu konkreten politischen Erfolgen geführt: Das Sportministerium hat nun einen Fachausschuss für Frauen, und Sport ist Teil der nationalen Gleichstellungspolitik, die derzeit überarbeitet wird. Doch politischer Wandel ohne kulturellen Wandel ist bedeutungslos. Wenn die angebotenen Sportarten und Spiele auf männliche Körper, männliche soziale Normen und männliche Wettkampfweisen ausgerichtet sind, bleiben Mädchen in der Praxis ausgeschlossen, selbst wenn sie formal anerkannt sind.

Traditionelle Spiele bieten ein anderes Modell. Viele davon, wie Chiyato oder Pada, sind Spiele, die traditionell von Mädchen gespielt wurden, was bedeutet, dass sie Bereiche darstellen, in denen Mädchen bereits kulturelle Autorität besitzen. Sie in den Schulsportunterricht einzuführen, ist nicht nur eine pädagogische Entscheidung. Es ist ein Statement: Was Mädchen seit jeher kennen und spielen, ist wichtig, und ihr Wissen zählt. Untersuchungen in den sambischen Distrikten Chibombo und Lufwanyama bestätigen, was viele Lehrkräfte bereits spüren: Werden indigene Spiele in den Lehrplan integriert, beteiligen sich Kinder aktiver, Eltern engagieren sich bereitwilliger, und die Schule wird zu einem Ort des Gemeinschaftsstolzes anstatt kultureller Entfremdung.

Lehrkräftebildung zwischen Gatekeeping und Brückenbau

Nichts davon geschieht von selbst. Es braucht Lehrkräfte, die selbstbewusst, kompetent und motiviert sind, traditionelle Spiele in ihren Unterricht einzubringen. Und das bedeutet, dass es Lehrkräfteausbilder*innen wie mich braucht, um sicherzustellen, dass diese Spiele in der Ausbildung zukünftiger Sportlehrer*innen berücksichtigt werden.

Dies ist die Lücke, die Forschung und Interessenvertretung in Sambia immer wieder aufzeigen. Der sambische Rahmenlehrplan für das Bildungswesen liefert das Mandat. Der Lehrplan für Sport und Bewegung bietet den Ansatzpunkt. Doch die Ausbildungsprogramme für Lehrkräfte an Universitäten und pädagogischen Hochschulen haben nur zögerlich damit begonnen, indigene Spiele als ernstzunehmendes Studienfach zu integrieren. Allzu oft lernen angehende Lehrkräfte Nsolo auf dieselbe Weise kennen wie etwa einen Volkstanz: als Kuriosität, als Randnotiz, als Teil des kulturellen Erbes – und nicht als zentrales pädagogisches Werkzeug mit nachgewiesenen kognitiven, sozialen und entwicklungsbezogenen Vorteilen.

Die Belege für diese Vorteile mehren sich. Studien in Sambia haben gezeigt, dass Spiele wie Nsolo und Waida die Entwicklung von Rechen- und Lesefähigkeiten im frühen Kindesalter fördern. Nsolo lehrt Zählen, Addieren, Subtrahieren und strategisches Planen. Pada stärkt das räumliche Vorstellungsvermögen und das Verständnis von Messkonzepten. Chiyato fördert Rhythmusgefühl, Sequenzierung und Feinmotorik. Die Argumentation für die Einbeziehung dieser Spiele ist nicht sentimental, sondern pädagogisch fundiert und evidenzbasiert. Und sie ist zudem der richtige Weg im Sinne der kulturellen Kontinuität.

Sprache in Bewegung

Es gibt noch eine weitere Dimension, die erwähnenswert ist, und sie ist vielleicht die tiefgreifendste. Die Sprachen Sambias stehen unter Druck. Englisch dominiert das formale Bildungssystem. Die Urbanisierung vermischt Sprachgemeinschaften auf eine Weise, die den Erhalt lokaler Sprachen erschwert. Junge Menschen in Lusaka mögen zwar Nyanja als Lingua franca der Stadt sprechen, tun sich jedoch schwer mit dem spezifischen Wortschatz des kulturellen Erbes ihrer Großeltern.

Traditionelle Spiele gehören zu den letzten Bereichen, in denen dieses Vokabular lebendig gehalten wird – nicht in einem Wörterbuch, sondern im Mund, im Körper, im Rhythmus des Spiels. Die Anweisungen für Nsolo werden in der Sprache der Gemeinschaft gegeben, die es erfunden hat. Die Gesänge, die Waida begleiten, enthalten Wörter, die sich nicht übersetzen lassen. Wenn Kinder diese Spiele spielen, bewegen sie sich nicht nur körperlich. Sie sprechen eine Sprache. Sie bewahren sie.



Beim Sportunterricht.

Deshalb ist die Arbeit von Organisationen wie Sport in Action, die sich seit Langem für die parallele Förderung traditioneller und konventioneller Spiele in sambischen Schulen und Gemeinden einsetzt, so wichtig. Deshalb hat das Olympische Jugendentwicklungszentrum in Sambia Spiele wie Chiyato, Sigwa, Nguli und Kambombobo in sein Programm aufgenommen. Deshalb schult das NOWSPAR-Programm „Children Playing Free“ Lehrkräfte darin, traditionelle Spiele als Instrumente für die Vermittlung von Rechten und die kindliche Entwicklung einzusetzen. Es handelt sich dabei nicht um voneinander getrennte Projekte. Sie sind Ausdruck

derselben Überzeugung: Spielen ist nicht trivial, und was Kinder spielen, prägt ihre Persönlichkeit.

Vom Spielfeld ins Klassenzimmer und zurück

Wie sähe es in der Praxis aus, all dies ernst zu nehmen? Es würde bedeuten, dass die Lehrerbildung in Sambia den traditionellen Spielen im regulären Unterricht feste Unterrichtszeit einräumt – nicht als Wahlfach oder Zusatzangebot, sondern als Kerninhalt. Es würde bedeuten, dass Sportlehrende nicht nur Nsolo unterrichten, sondern auch dessen Bedeutung erklären, es mit dem mathematischen Denken im Lehrplan verknüpfen und die Gemeindeältesten als Wissensvermittler*innen in die Schule einbeziehen. Das würde bedeuten, dass Sportunterricht zu einem wahrhaft interkulturellen Fach wird, in dem Sport nicht nur eine Aktivität, sondern eine Sprache ist, die jedem Kind im Raum sagt: Du gehörst hierher.

Es würde auch bedeuten, den Rest des kolonialen Snobismus, der traditionelle Spiele als minderwertig betrachtet, ehrlich und direkt in Frage zu stellen. Wie ein sambischer Aktivist es unverblümt formulierte: Das Narrativ, „traditionelle Kultur sei etwas für Ungebildete und Arme“, hat enormen Schaden angerichtet. Moderne, konventionelle Sportarten sind teuer. Sie erfordern Infrastruktur, Ausrüstung und finanzielle Mittel, die den meisten sambischen Schulen und Gemeinden schlichtweg fehlen. Traditionelle Spiele sind kostengünstig, kulturell bedeutsam, pädagogisch wertvoll und für alle zugänglich. In einem Land mit Sambias wirtschaftlichen Realitäten ist das kein Kompromiss. Es ist eine Stärke.

Die Kinder, die auf dem Schulhof Nsolo spielen, spielen kein zweitrangiges Spiel. Sie spielen eines der ältesten und anspruchsvollsten Strategiespiele des afrikanischen Kontinents. Sie zählen, planen, antizipieren und kommunizieren – in ihrer eigenen Sprache, in ihrer eigenen Tradition und nach ihren eigenen Regeln. Das ist Inklusion. Das ist Bildung. Und wenn wir klug genug sind, dies zu erkennen, dann ist das auch die Zukunft.

Dr. Katongo Bwalya ist Dozentin für Sport und Lehrerbildung an der Universität von Sambia mit Arbeitsschwerpunkt inklusiver Pädagogik sowie Vorsitzende von NOWSPAR (National Organisation for Women in Sport, Physical Activity and Recreation). Sie engagiert sich für Geschlechtergerechtigkeit, die Förderung benachteiligter Gruppen durch Sport und die Integration indigener Spiele in den schulischen Lehrplan.

Übersetzt aus dem Englischen.

Illustration: Spreadtrum / Lusaka National Museum

Fotos: Chulu sakaz, cc by-sa 4.0 | Katongo Bwalya

Welche Entwicklung – und für wen?

Kritik am modernen Entwicklungsparadigma: Die Grenzen westlicher Entwicklungsmodelle und ihre Auswirkungen auf afrikanische Gesellschaften am Beispiel Kenias
 Von Aunde Aga Godwin

Westliche Wirtschafts- und Politikmodelle dienen seit Jahrzehnten als Blaupause für die Entwicklung Afrikas, und Kenia ist ein Beispiel dafür, wie weit ein solches Modell von der Realität entfernt sein kann. Die in diesen Modellen implizite geradlinige Entwicklung besteht, wie Ndangwa Noyoo hervorgehoben hat, darin, dass landwirtschaftliche Betriebe durch Fabriken, Untertanen durch Wähler und informelle Lebensweisen durch formelle Arbeitsverhältnisse ersetzt werden. In Kenia wurde „Entwicklung“ als Konzept gewissermaßen importiert und einheimischen Institutionen sowie gemeinschaftlichen Wirtschaftsformen aufgezwungen, ohne dass man sich sonderlich für deren tatsächliche Funktionsweise interessiert hätte. Dabei wurden afrikanische Staaten als Nachzügler betrachtet, die einer europäischen Ziellinie nacheifern, und ihre Gesellschaften als solche, denen es an eigenen Vorstellungen von einem „guten Leben“ mangle.

Man denke nur an die Botschaft vom „aufstrebenden Afrika“, die vor zehn Jahren Schlagzeilen machte, sich jedoch lediglich auf positives BIP-Wachstum und eine wachsende Mittelschicht konzentrierte. Diese Sichtweise verschleierte ebenso viel, wie sie offenlegte: Die Mehrheit der Kenianer*innen schlägt sich nach wie vor mühsam durch, etwa durch den Verkauf an Straßenständen, den Betrieb von einfachen Metallschuppen (auch „Jua-Kali“ genannt), Taxifahrten oder Motorradtaxi-Dienste. Die Politik betrachtet diesen informellen Sektor eher als ein zu lösendes Problem denn als das Rückgrat des alltäglichen Lebens. Wachstumsstatistiken können sich verbessern, auch wenn sich die Lebenswirklichkeit der Landbevölkerung kaum wandelt, wie Ludeki Chweyas Forschung zu den Lebensgrundlagen auf dem Land zeigt.

Hilfsleistungen fungierten stets als Vehikel für die Verbreitung dieser Ideen. Kredite und Zuschüsse sind an Bedingungen geknüpft, und die kenianische Politik wurde – von den Strukturanpassungsmaßnahmen der 1980er und 1990er Jahre bis hin zu modernen geberfinanzierten Programmen – stärker von den Vorstellungen ausländischer Geldgebern geprägt als von den Wünschen der kenianischen Bevölkerung. In einem Umfeld mangelnder Rechenschaftspflicht

können solche Finanzmittel, so Fillemo Wise Immanuel, zwar einerseits zur Stärkung der Armen beitragen, andererseits aber auch die Macht der Eliten zementieren.

Die Diskrepanz zwischen den Vorgaben der Geldgebenden und den Prioritäten der Bürger*innen trat Mitte 2024 offen zutage, als eine von jungen Menschen getragene führerlose Protestbewegung (auf Swahili: „maandamano“) Nairobi lahmlegte. Sie protestierte gegen das geplante Finanzgesetz, ein Steuerpaket, das im Zusammenhang mit einem IWF-Programm zur Haushaltskonsolidierung stand. Was als Protest gegen Steuern auf mobile Finanzdienstleistungen und Brot begonnen hatte, entwickelte sich – ohne je eine Bindung zu einer politischen Partei einzugehen – auf TikTok zu einer Forderung, die Wirtschaftspolitik müsse sich am Willen der Bevölkerung orientieren und nicht an den Vorgaben der Geldgebenden. Letztendlich zog die Regierung den Gesetzesentwurf zurück; eines der wenigen Male, dass eine entwicklungspolitische Entscheidung mit den Menschen und nicht für sie getroffen wurde.

Das vielleicht größte Problem ist die Frage, wer Gehör findet. Technokrat*innen erstellen nationale Entwicklungspläne, während diejenigen, die Wasserversorgungssysteme oder informelle Transportkooperativen betreiben und so den Betrieb dort aufrechterhalten, wo der Staat nicht hinkommt, meist nicht in den Entscheidungsprozess einbezogen werden. Die Dezentralisierung in Kenia sollte dies eigentlich ändern, indem sie Kompetenzen an die Bezirke (Counties) übertrug; doch in der Praxis werden die meisten Entscheidungen nach wie vor anderswo getroffen. Anstelle von Vertrauen wird lokales Wissen toleriert, wie aus Shadrack Wanjala Nasong’os Analyse der Entwicklung Kenias hervorgeht.

Dies ist kein Plädoyer dafür, alles abzulehnen, was der Westen zu bieten hat. Vielmehr ist es ein Aufruf zu einem neuen Gleichgewicht: für eine Politik, die den informellen Sektor einbezieht, und dafür, den Bürger*innen statt den Geldgebenden zuzuhören – schließlich könnten die Kenianer*innen durchaus etwas Sinnvolles zu ihrer eigenen Entwicklung beizutragen haben. Die „Maandamano“-Proteste haben gezeigt, welche Form von Rechenschaftspflicht möglich ist, wenn diese eingefordert wird. Was wäre nötig, um ein solches Prinzip von Anfang an zu verankern (nicht als Protest, sondern als gelebte Praxis)? An wessen Vorstellung von einem guten Leben sollte sich die Entwicklung Kenias orientieren und wer trifft diese Entscheidung?

Aunde Aga Godwin ist ein nigerianischer Politikwissenschaftler und Sozialunternehmer. Er setzt sich für Menschenwürde, Jugendförderung und die psychische Gesundheit benachteiligter Gemeinschaften ein.
 Übersetzt aus dem Englischen.



Skyline von Nairobi, Kenia, vom Uhuru Park aus gesehen.

Wer erzählt Kenia – und wie?

**Der Einfluss kolonialer Narrative in Medien und Populärkultur
im Spannungsfeld zu Bestrebungen nach kultureller Repräsentation.**

Von Anna Muganda

Vor einigen Jahren, während meines Studiums an einer europäischen Universität, wurde mir eine Frage gestellt, die mich seither nicht mehr losgelassen hat. Ein Kommilitone fragte mich aus ehrlicher Neugier, ob wir in meinem Dorf auf Elefanten reiten. Diese unschuldig gestellte Frage, die auf tief verwurzelten Annahmen beruhte, offenbarte etwas Bedeutsames: Für viele Menschen außerhalb des afrikanischen Kontinents, insbesondere jene, die sich ausschließlich auf internationale Medien verlassen, um Wissen und Verständnis für Afrika zu erlangen, ist Kenia im Grunde ein imaginäres Land voller Wildtiere, indigener Gemeinschaften und humanitärer Krisen. Jahre später denke ich über diese Frage nach und frage mich, welchen Geschichten sie ausgesetzt sein mussten, um so eine Frage berechtigt erscheinen zu lassen.

Medien sind außerordentlich mächtig. Sie prägen unser Wissen und unsere Vorstellungskraft. Sie schaffen Identitäten, indem sie Gesellschaften ein Bild von sich vermitteln und beeinflussen, wie andere diese Gesellschaften wahrneh-

men. Kenias Repräsentation in den internationalen Medien beschränkt sich nicht nur auf den Journalismus, sondern ist auch eng mit Politik und Macht verflochten.

Die Globalisierung hat die Grenzen für den Informationsfluss geöffnet. Kenianische Musik und Filme, die im Land selbst produziert werden, erreichen problemlos Millionen internationaler Hörer*innen, ohne dass internationale Plattenfirmen involviert sind. Mit nur einem Smartphone können junge Kenianer*innen große internationale Organisationen herausfordern und echte gesellschaftliche Veränderungen bewirken. Jedoch hat die Globalisierung die alten Darstellungsmuster nicht beseitigt, sondern im Gegenteil verstärkt. Tierdokumentationen verbreiten sich weiterhin schneller als kenianische Spielfilme und humanitäre Krisen werden schneller propagiert als wissenschaftliche Entdeckungen.

Trotz der enormen technologischen Fortschritte folgen die modernen Medien immer noch den Mustern ihrer historischen Grundlagen.



Menschen arbeiten an einem Filmset in Lavington, Nairobi, Kenia.

Koloniale Narrative im Kontext der Globalisierung

Die britischen Kolonialisten nutzten die Medien als Waffe, um den Kolonialismus gegenüber Europa zu rechtfertigen und gleichzeitig Widerstand in den Kolonien zu unterdrücken. Sie stellten die Kolonialverwaltung als wohlwollende Kraft dar, die der einheimischen Bevölkerung, die staatlicher Führung und Bildung bedurfte, Ordnung und Zivilisation bringen sollte. Beispielsweise wurden die Kämpfer des Mau-Mau-Aufstands (einer Rebellion gegen die britische Kolonialherrschaft in Kenia) als irrationale und gewalttätige Extremisten dargestellt, um von ihren berechtigten Forderungen nach Land und politischen Rechten abzulenken.

Leider endeten die kolonialen Narrative nicht mit Kenias Unabhängigkeit 1963. Die während der Kolonialzeit entwickelten und verbreiteten Annahmen beeinflussen auch lange nach der Unabhängigkeit weiterhin den Journalismus, Filme, das Tourismusmarketing und sogar wissenschaftliche Publikationen. Der afrikanische Kontinent und insbesondere Kenia werden weiterhin durch Geschichten über Konflikte, Krankheiten, Terrorismus und Wildtiere repräsentiert. Das Problem liegt nicht in der Berichterstattung über diese Realitäten, sondern darin, dass sie zum einzigen Blickwinkel werden, durch den ein ganzes Land betrachtet wird.

Kenia ist eine komplexe Gesellschaft. Es ist Heimat einer vielfältigen Bevölkerung, beeindruckender Naturschutzgebiete, eines florierenden Technologiesektors, international anerkannter Universitäten, renommierter Sportler*innen, Friedensnobelpreisträger*innen im Bereich Umweltschutz, einer lebendigen Literaturszene und von einer der erfolgreichsten Innovationen im Bereich mobiler Finanzdienstleistungen, M-Pesa (siehe *afrika süd* 6/2017). Diese Realitäten ergeben zusammen mit den sozialen Herausforderungen ein umfassendes Bild der Lebensverhältnisse, das dementsprechend dargestellt und vermittelt werden sollte.

Geschichten über Kenia hängen nicht mehr von einigen wenigen internationalen Redakteur*innen ab, die entscheiden, welche Erzählung verbreitet wird. Der Anstieg digitaler Plattformen hat die Grenzen geöffnet und es kenianischen Kreativen ermöglicht, ihre Geschichten durch das Hochladen auf Online-Streaming-Plattformen zu teilen. Kenianer*innen können so gesellschaftliche Ereignisse in Echtzeit dokumentieren und der Welt zugänglich machen.

Es wäre jedoch naiv zu behaupten, die Globalisierung habe für Chancengleichheit gesorgt. Die größten Medienkonzerne der Welt haben ihren Sitz in Amerika und Europa. Streaming-Plattformen, Algorithmen sozialer Medien und internationale Nachrichtenagenturen wie CNN beeinflussen die globale Sichtbarkeit maßgeblich. Die Globalisierung

hat somit keine grenzenlose Medienlandschaft geschaffen, sondern eine, die von intensivem Wettbewerb geprägt ist, in der sich kenianische Kreative Zugang zu einem weltweiten Publikum verschaffen und zugleich die Integrität ihrer Geschichten wahren müssen.

Kulturelle Darstellung

Im gesamten 20. Jahrhundert wurden Filme, die in Afrika spielten, von ausländischen Filmschaffenden produziert. Die Geschichten konzentrierten sich auf westliche Protagonist*innen, wobei Afrika auf eine exotische Kulisse voller Armut, Konflikte und Wildnis reduziert wurde.

Die Grenzen überlieferter Darstellungen zu erkennen, bedeutet nicht, europäische Wissenschaft, Journalismus oder Film abzulehnen. Viele europäische Autor*innen, Filmemacher*innen und Korrespondent*innen haben tiefgründige und differenzierte Arbeiten über Afrika verfasst. Vielmehr bedarf es einer Erweiterung des Dialogs, indem sichergestellt wird, dass afrikanische Stimmen nicht nur zitiert, sondern als gleichberechtigte Mitwirkende bei der Interpretation ihrer eigenen Gesellschaften gehört werden.

Kenianische Filmemacher*innen stellen diese Konvention infrage, indem sie Filme schaffen, die in erster Linie lokale Lebenswirklichkeiten thematisieren und zugleich das internationale Publikum dazu einladen, sich mit diesen Realitäten auf seine eigene Weise auseinanderzusetzen. Filme wie „Nairobi Half Life“, „The Country Queen“ und viele andere zeigen authentisch kenianische Lebenswelten, indem sie die Landschaft, lokale Geschichte und soziale Realitäten schildern. Zudem sind sich die meisten kenianischen Filmschaffenden der Bedeutung der Sprachwahl für die Dekolonisierung des Denkens und die kulturelle Repräsentation bewusst. Daher werden Swahili und andere lokale Sprachen wie Luhya, Kikuyu, Luo und Kalenjin eingesetzt, um authentischere kenianische Geschichten zu erzählen.

Während der Film die visuelle Darstellung revolutioniert hat, ist die Musik Kenias wichtigste Botschafterin. Erfolgreiche Künstler*innen wie Sauti Sol, Bien, Nyashinski und Susan Owiyo haben gezeigt, wie kulturelle Globalisierung den Austausch fördern kann, anstatt zur Verdrängung kultureller Identitäten zu führen. Ihre Musik schöpft aus lokalen Sprachen, afrikanischen Rhythmen, Gospel-Traditionen und globalen Produktionstechniken, ohne dabei die eigentliche kenianische Identität zu verlieren.

Die Interaktion in sozialen Medien hat es den Menschen in Kenia ermöglicht, ihre Ansichten und ihre Kultur mit der Welt zu teilen und die Berichterstattung selbst zu gestalten. Im Vorfeld des Weltgipfels für Unternehmertum (GES)

2015, an dem auch US-Präsident Barack Obama teilnahm, bezeichnete ein internationaler Sender Kenia als „Brutstätte des Terrors“. Die Kenianer*innen ließen nicht zu, dass diese einseitige Darstellung die positiven Aspekte ihres Landes überschattete. Unter dem Hashtag #SomeoneTellCNN teilten Tausende von Kenianer*innen Fotos, Geschichten und Videos aus ihrem Land, etwa von Universitäten und Forschungszentren, Musik, Mode, Literatur und Landschaften, die weit über das Safari-Klischee hinausgingen. Diese und andere Kampagnen zeigten, dass die Deutungshoheit über Geschichten zunehmend dezentralisiert wird.

Im Zeitalter der digitalen Produktion erreichen kenianische Komiker*innen, Historiker*innen, Umweltaktivist*innen, Fotograf*innen und YouTuber*innen heute ein Publikum, das noch vor zwei Jahrzehnten undenkbar gewesen wäre.

Fazit

Jede Gesellschaft hat eine Geschichte zu erzählen – und das Recht, sie auf ihre eigene Weise zu erzählen. Die Zukunft der Medien sollte nicht darin bestehen, dass Europa die Geschichte Afrikas erzählt oder Afrika die Geschichte Europas. Vielmehr sollte sie von einem aufmerksameren gegenseitigen Zuhören geprägt sein. Nur dann kann die Globalisierung ihr größtes Versprechen einlösen: nicht bloß Märkte oder Technologien zu vernetzen, sondern Menschen durch Geschichten zu verbinden, die wahrhaftig, vielfältig und zutiefst menschlich sind.

Bei meiner Lehrtätigkeit an kenianischen Universitäten wird mir immer wieder bewusst, dass die Globalisierung nicht nur verändert hat, was junge Afrikaner*innen konsumieren, sondern auch, was sie selbst erschaffen. Meine Schüler*innen sehen sich nicht mehr bloß als Publikum, sondern auch als Gestaltende. Sie begreifen, dass ein Smartphone zur Nachrichtenredaktion, ein Klassenzimmer zum Filmstudio oder zum Verlag werden kann. Dieser Wandel – vom Objekt der Darstellung hin zur Selbstdarstellung – ist womöglich der bedeutendste kulturelle Umbruch unserer Zeit.

Anna Muganda ist eine kenianische Bauingenieurin und Dozentin an der Universität von Eldoret. Sie hat einen Masterabschluss in Tragwerksplanung von der Universität Belgrad und verfügt über Erfahrung in der Ingenieurpraxis und Hochschullehre. Ihr besonderes Interesse gilt der Anwendung ingenieurwissenschaftlicher Erkenntnisse zur Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen und der Förderung des Nachwuchses.

Übersetzt aus dem Englischen.

Fotos: DesiBoy101, cc by 4.0 | Joseph Njenga (@cjay_ke)

Literaturverzeichnis und Empfehlungen für weitere Literatur zum Thema

There was a country: A personal history of Biafra
Achebe, C. (2012) Penguin Press

**History education in Ghana: A pragmatic tradition
of change and continuity**

Adu-Gyamfi, S. & Anderson, E. (2021)
Historical Encounters, 8(2), 18–33

**Land, labour and gendered livelihoods in a
“peasant” and a “settler” economy**

Amanor-Wilks, D. E. (2009) Feminist Africa, 12, 31–49

**Labour supplies in historical perspective:
A study of the proletarianization of the African
peasantry in Rhodesia**

Arrighi, G. (1970)
Journal of Development Studies, 6(3), 197–234

**Historical reforms in the development of post-
colonial social studies education in Ghana**

Asiedu, E. D., & Feinberg, J. R. (2024)
Journal of International Social Studies, 14(1), 3–19

**Resources, techniques, and strategies south of
the Sahara: Revising the factor endowments
perspective on African economic development,
1500–2000**

Austin, G. (2008) Economic History Review, 61(3), 587–624

**African economic development
and colonial legacies**

Austin, G. (2010) International Development Policy, 1, 11–32

Debating the land question in Africa

Berry, S. (2002)
Comparative Studies in Society and History, 44(4), 638–668

Struggles over land and authority in Africa

Berry, S. (2017) African Studies Review, 60(3), 105–125

Developments in history education in Ghana

Boadu, G. (2021) Yesterday & Today, 25, 1–22

**Property and political order in Africa:
Land rights and the structure of politics**

Boone, C. (2014) Cambridge University Press

**Rural labor, depeasantization, and
deagrarianization**

Bryceson, D. F. (2024) In P. Carmody and J. T. Murphy (Eds.)
Handbook of African economic development (pp. 345–358).
Edward Elgar Publishing

**The “new” African customary land tenure:
Characteristic features and policy implications of a
new paradigm**

Chimhowu, A. / 2019 Land Use Policy, 81, 897–903

**Reversing rural poverty in an African country: A
review of the Kenyan policy regime**

Chweya, L. (2006, October 26) [Conference paper]. Mijadala
on Social Policy, Governance and Development in Kenya,
Development Policy Management Forum, Nairobi, Kenya

**Decolonization and African society: The labor
question in French and British Africa**

Cooper, F. (1996) Cambridge University Press

**Student in Nigeria murdered over blasphemy
allegation**

Ewang, A. (2022, May 16) Human Rights Watch

**Representation: Cultural Representations
and Signifying Practices**

Hall, S. (1997) Sage Publications

**Is Western aid to Africa the solution to the
embattled continental economy?**

Immanuel, F. W. (2011, July 11–17) [Conference paper].
International Symposium on Cultural Diplomacy in Africa,
Institute for Cultural Diplomacy, Berlin, Germany

**Rising land commodification in sub-Saharan
Africa: Reconciling the diverse narratives**

Jayne, T. S., Chamberlin, J., Holden, S., Ghebru, H.,
Ricker-Gilbert, J., & Place, F. (2021)
Global Food Security, 30, Article 100565

Catholicae ecclesiae

Leo XIII, Pope. (1890) [Encyclical letter]

Africa religion:

The moral traditions of abundant life

Magesa, L. (1998) Pauline Publications Africa

African religions and philosophy

Mbiti, J. S. (1989) Heinemann Educational Publishers

Why Kenya's Gen Z has taken to the streets

Mbugua, J. (2025, July) Journal of Democracy

Historical legacies and African development

Michalopoulos, S., & Papaioannou, E. (2020)
Journal of Economic Literature, 58(1), 53–128

National pre-tertiary education curriculum framework for developing subject curricula

Ministry of Education. (2018)
National Council for Curriculum and Assessment

The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge

Mudimbe, V. Y. (1988) Indiana University Press

Rethinking Africa's development models: Between modernization and dependency paradigms

Nasong'o, S. W. (2019)
Journal of African Interdisciplinary Studies, 3(1), 34–41

History curriculum for secondary education (SHS 1–3)

National Council for Curriculum and Assessment. (2023)
Ministry of Education

Decolonising the mind: The politics of language in African literature. James Currey

Ngugi wa Thiong'o. (1986) Heinemann Kenya; Heinemann Educational Books; Zimbabwe Publishing House

Critiquing Western development paradigms and theories in the age of the coronavirus (COVID-19): An African perspective

Noyoo, N. (2022) In M. de C. Gonçalves, R. Gutwald, T. Kleibl, R. Lutz, N. Noyoo, & J. Twikirize (Eds.) The coronavirus crisis and challenges to social development: Global perspectives (pp. 399–408). Springer

African colonial economies: Land, labor, and livelihoods

Ochonu, M. (2013) History Compass, 11(2), 91–103

The history curriculum and inculcation of national consciousness in history students in Ghana

Opong, C. A. (2019) The Councilor: A National Journal of the Social Studies, 80(2), Article 5

Africa's development models must change

Pelser, E., & Scheye, E. (2020, November 17)
ISS Today. Institute for Security Studies

Inequality and social conflict over land in Africa

Peters, P. E. (2004) Journal of Agrarian Change, 4(3), 269–314

From forced to voluntary labour in rural Africa: The transition to paid voluntary labour on the roads of the Northern Territories of the Gold Coast

Pont Cháfer, M. J. (2023)
International Review of Social History, 68(2), 205–231

Globalization and Culture

Tomlinson, J. (1999) University of Chicago Press

Nigeria

United States Commission on International Religious Freedom. (2024). In 2024 annual report (pp. 36–37)

Financing the African colonial state: The revenue imperative and forced labor

Van Waijenburg, M. (2018)
Journal of Economic History, 78(1), 40–80

Formal education in Gold Coast-Ghana: An overview of colonial policies and curriculum from 1919 to 1927

Wiawe, E. (2021) Educational Considerations, 47(2), Article 4

Bitte teilt uns Anregungen,
Meinungen und Rückmeldungen
zum Dossier mit via



<http://bit.ly/4fHpCx6>



